

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
FACULDADE DE DIREITO**

IGOR MORAES SANTOS

**METAFILOSOFIA DO DIREITO
A criação do novo pela operação
hermenêutico-conjetural do jusfilosofar
crítico**

**BELO HORIZONTE
2022**

IGOR MORAES SANTOS

METAFILOSOFIA DO DIREITO
A criação do novo pela operação
hermenêutico-conjetural do jusfilosofar
crítico

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientadora: Profa. Dra. Karine Salgado

Linha de Pesquisa 4 –Estado, Razão e História

Área de estudo: Filosofia do Estado e Cultura Jurídica

BELO HORIZONTE
2022

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

S237m Santos, Igor Moraes
Metafilosofia do direito [manuscrito]: a criação do novo pela operação
hermenêutico-conjetural do jusfilosofar crítico / Igor Moraes Santos. - 2022.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Hermenêutica (Direito) - Teses.
3. Crítica - Filosofia - Teses. I. Salgado, Karine. II. Universidade Federal de
Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

UFMG

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO IGOR MORAES SANTOS

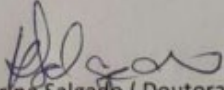
Realizou-se, no dia 17 de novembro de 2022, às 09:00 horas, Sala da Congregação, Faculdade de Direito, UFMG, Belo Horizonte/MG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *METAFILOSOFIA DO DIREITO A criação do novo pela operação hermenêutico-conjetural do jusfilosofar crítico*, apresentada por IGOR MORAES SANTOS, número de registro 2018663601, graduado no curso de DIREITO/DIURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Profa. Karine Salgado - Orientadora (UFMG), Prof. Gonçal Mayos Solsona (Universidade de Barcelona), Prof. Antonio Carlos dos Santos (UFS), Prof. Arno Dal Ri Junior (UFSC), Prof. Joaquim Carlos Salgado (UFMG).

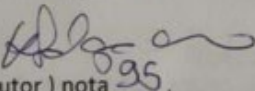
A Comissão considerou a tese:

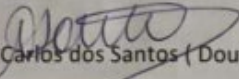
Aprovada, tendo obtido a nota 98.

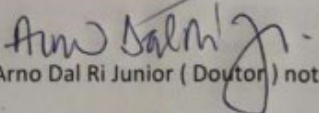
Reprovada

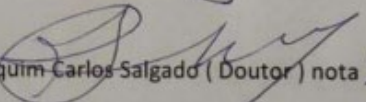
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 17 de novembro de 2022.


Profa. Karine Salgado (Doutora) nota 100.

VIA ZOOM 
Prof. Gonçal Mayos Solsona (Doutor) nota 95.


Prof. Antonio Carlos dos Santos (Doutor) nota 100.


Prof. Arno Dal Ri Junior (Doutor) nota 100.


Prof. Joaquim Carlos Salgado (Doutor) nota 95.

Para Helvécio Morais,
Por todos os jornais guardados,
instigando em mim o amor à leitura.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, José Geraldo e Márcia, o amor incondicional e o apoio sempre presente. Palavras são incapazes de demonstrar o meu reconhecimento por todo o esforço dispendido na minha formação como filho e como ser humano.

Agradeço à minha irmã, Isabelle, a companhia fraternal e a paciência. E aos nossos pequenos felpudos Spock, Toinha, Nutella e Toddynho.

Agradeço aos meus avós, Helvécio e Maria Aparecida, o testemunho de vida e a ternura com que sempre me ampararam. Assim como de meu avô Aquiles, guardo comigo as lembranças, vivas em quem hoje sou, juntas a uma saudade eterna.

Agradeço aos amigos Guilherme, Thiago Morais, Isadora, Bernardo, Diogo, João Gustavo, Thiago Diniz, Jéssica, Isabela e Sabrina todo carinho, diversão e solidariedade, fazendo mais agradável a jornada por este mundo.

Agradeço à Profa. Dra. Karine Salgado, minha orientadora, a presença iluminadora dos meus passos acadêmicos ao longo de quase uma década. *Exemplum* de docente e de filósofa do direito, inspira-me todos os dias com os seus conselhos afáveis, as suas sugestões irretocáveis e a sua genialidade.

Agradeço ao Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida a participação em toda a minha trajetória na pós-graduação, estimulando-me com ideias e provocações, sempre brilhante e disponível.

Agradeço ao Prof. Dr. Paulo César Pinto de Oliveira e ao Prof. Dr. Carlos Sávio Gomes Teixeira a leitura cuidadosa e as sugestões proveitosas nas bancas de qualificação precedentes a esta tese.

Agradeço a Isabela Antônia Rodrigues de Almeida, Isadora Eller Freitas de Alencar Miranda, Pérciles Alvares Caldeira Brant, Victor Hugo Piller Menezes, Ana Rita Fontes Nascimento e Nathália Rodrigues Vieira a colaboração gentil e zelosa no processo de levantamento bibliográfico, pesquisa, compilação, redação e revisão deste trabalho.

Agradeço aos parceiros intelectuais Renan Victor Boy Bacelar, Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto, Raul Salvador Blasi Veyl, Lucas Camargos Bizzotto Amorim, Gabriel Afonso Campos, Vinicius Batelli de Souza Balestra, Rodrigo Marzano Antunes Miranda e Guilherme dos Reis Soares, bem como a todos os demais colegas de pós-graduação e de grupo de pesquisa Raízes e Asas, a interlocução edificante e a dedicação inabalável.

Agradeço aos inigualáveis Daniel Cabaleiro Saldanha e Tiago Ulisses de Castro e Oliveira a oportunidade ímpar de amadurecimento e de aprendizado. Também agradeço aos colegas Priscilla Barbosa Grossi, Eurico Bittencourt Neto, Péricles Alvares Caldeira Brant, Danilo Antonio de Souza Castro e Romeu Faria Thomé da Silva o compartilhamento dos sucessos e das agruras da vida forense.

Agradeço ao povo brasileiro, à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG a oportunidade de desenvolver a pesquisa que originou esta tese, que contou, por certo período, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior – CAPES. Apesar de todas as persistentes adversidades, continuam a alentar as esperanças no futuro ao oferecerem *educação*, condição indispensável para qualquer país que pretenda florescer.

Por fim, mas com amorosa distinção, agradeço à Isabela o apoio, o incentivo e a parceria, expandindo os meus horizontes e os meus sentimentos, na construção conjunta de uma nova experiência de vida.

“Com sol e chuva / Você sonhava
Que ia ser melhor depois
Você queria ser o grande herói das estradas
Tudo que você queria ser
Sei um segredo / Você tem medo
Só pensa agora em voltar
Não fala mais na bota e no anel de Zapata
Tudo que você devia ser / Sem medo
E não se lembra mais de mim
Você não quis deixar que eu falasse de tudo
Tudo o que você podia ser / Na estrada
Ah! Sol e chuva / Na sua estrada
Você ainda pensa e é melhor do que nada
Tudo que você consegue ser ou nada”
(Lô Borges e Márcio Borges. *Tudo o que você podia ser.*)

[...] entristeci-me ao pensar que o esforço que fazemos, nós eruditos, para reter e conservar as coisas mortas, é um penoso e vão esforço. Tudo aquilo que viveu é alimento necessário às novas existências. (Anatole France. *Le crime de Sylvestre Bonnard*. 26. ed. Paris: Calmann Lévy, 1896, p. 107)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo compreender o processo de criação do novo pela filosofia do direito. Partindo de uma análise preambular das linhas gerais de formação dos clássicos filosóficos e jusfilosóficos, constata-se que a filosofia do direito, assim como toda filosofia, constitui-se enquanto tradição. Identifica-se como problema, então, o comportamento incongruente do pensamento jurídico contemporâneo autodeclarado crítico na defesa da ruptura como via para a inovação. A Parte I dedica-se a evidenciar o modo pelo qual vertentes intelectuais de significativa difusão na atualidade, como as inspiradas no marxismo e no pós-modernismo, embora sob formas diversas, ao identificarem crítica com ruptura e assumirem posturas de rejeição dos clássicos e da história da filosofia, acabam limitando o seu empreendimento crítico a uma dimensão negativa, anti-ideológica e denunciatória, carente de dimensão positiva, propositiva e projetual. Diante dessas inconsistências, a Parte II concentra-se em tentar encontrar um jusfilosofar que, crítico, seja capaz de criar o novo, isto é, enfrentar as aporias do presente oferecendo projetos de euforias orientadas à conduta humana, de modo a fazer jus à sua qualidade de filosofia prática. Com base em uma abordagem metafilosófica, ou seja, desenvolvendo uma investigação filosófica que tem por objeto a própria filosofia, no caso, a filosofia do direito, e com suporte em instrumentais de campos sapienciais como a história da filosofia, a filosofia da história e a hermenêutica filosófica, propõe-se delinear o jusfilosofar como um processo epistemológico que opera realizando conjeturas retrospectivas e prospectivas, exercícios de imaginação orientados racionalmente e executados nos limites hermeneuticamente autorizados, por meio dos quais os clássicos estruturantes da tradição jusfilosófica são interpretados e apropriados para a formulação de novos projetos normativo-institucionais. Essas sugestões eufóricas às aporias jurídico-sociais são inovações concebidas no interior do tecido da tradicionalidade e materializadas pelo filósofo do direito em obras textuais, retórica e esteticamente configuradas com o intuito de serem compreendidas por seus eventuais destinatários, quiçá reverberarem no agir humano e, assim, se perpetuarem no tempo, na esperança de um dia também se tornarem um clássico da tradição.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia do direito; crítica; conjetura; inovação; tradição.

ABSTRACT

This work aims to understand the process of creation of the new by the philosophy of law. Starting from a preambular analysis of the general lines of formation of the philosophical and legal philosophical classics, it appears that philosophy of law, as well as all philosophy, is constituted as a tradition. Therefore, the incongruous behavior of self-declared critical contemporary legal thinking in defending rupture as a path to innovation is identified as a problem. Part I is dedicated to highlighting the way in which intellectual currents of significant diffusion today, such as those inspired by Marxism and postmodernism, albeit in different ways, by identifying criticism with rupture and assuming postures of rejection of the classics and the history of philosophy, end up limiting their critical enterprise to a negative, anti-ideological and denunciatory dimension, lacking a positive, propositional and projectual dimension. Faced with these inconsistencies, Part II focuses on trying to find a philosophizing about law that, critically, is capable of creating the new, that is, of facing the aporias of the present offering projects of euporias oriented to human conduct, in order to fulfil its nature of practical philosophy. Based on a metaphilosophical approach, that is, developing a philosophical investigation that has philosophy itself as its object, in this case, the philosophy of law, and supported by instruments from sapiential fields such as history of philosophy, philosophy of history and philosophical hermeneutics, it is proposed to delineate the philosophizing about law as an epistemological process that operates by carrying out retrospective and prospective conjectures, exercises of rationally oriented imagination performed within hermeneutically authorized limits, through which the structuring classics of the legal philosophical tradition are interpreted and appropriated for the formulation of new normative-institutional projects. These euporetic suggestions to legal and social aporias are innovations conceived within the fabric of traditionality and materialized by the philosopher of law in textual works, which are rhetorically and aesthetically configured with the intention of being understood by their eventual recipients, of perhaps reverberating in human action and, thus, perpetuating in time, in the hope of one day also becoming a classic of the tradition.

KEYWORDS: philosophy of law; criticism; conjecture; innovation; tradition.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo comprender el proceso de creación de lo nuevo por parte de la filosofía del derecho. Partiendo de un análisis preambular de las líneas generales de formación de los clásicos filosóficos y jurídico-filosóficos, se desprende que la filosofía del derecho, como toda filosofía, se constituye en tradición. Por tanto, se identifica como problema la conducta incongruente del pensamiento jurídico contemporáneo autoproclamado crítico al defender la ruptura como camino hacia la innovación. La Parte I está dedicada a resaltar la forma en que corrientes intelectuales de gran difusión en la actualidad, como las inspiradas en el marxismo y el posmodernismo, aunque de distintas maneras, al identificar crítica con ruptura y asumir posturas de rechazo a los clásicos y a la historia de la filosofía, terminan por limitar su empresa crítica a una dimensión negativa, contraria a la ideología y denunciatoria, careciendo de una dimensión positiva, propositiva y proyectual. Frente a estas inconsistencias, la Parte II se centra en tratar de encontrar un filosofar sobre el derecho que, crítico, sea capaz de crear lo nuevo, es decir, enfrentar las aporías del presente ofreciendo proyectos de euforías orientados a la conducta humana, para hacer justicia a su calidad de la filosofía práctica. Partiendo de un enfoque metafilosófico, es decir, desarrollando una investigación filosófica que tiene como objeto la propia filosofía, en este caso la filosofía del derecho, y apoyada en instrumentos de campos sapienciales como la historia de la filosofía, la filosofía de la historia y la hermenéutica filosófica, se propone delinear el filosofar sobre derecho como un proceso epistemológico que opera realizando conjeturas retrospectivas y prospectivas, ejercicios de imaginación racionalmente orientados y ejecutados dentro de límites hermenéuticamente autorizados, a través de los cuales los clásicos estructurantes de la tradición jurídico-filosófica son interpretados y apropiados para la formulación de nuevos proyectos normativo-institucionales. Estas sugerencias de euforías a las aporías jurídico-sociales son innovaciones concebidas dentro del tejido de la tradicionalidad y materializadas por el filósofo del derecho en obras textuales, configuradas retóricamente y estéticamente con la intención de ser comprendidas por sus eventuales destinatarios, tal vez reverberar en la acción humana y, así, perpetuarse en el tiempo, con la esperanza de convertirse algún día también en un clásico de la tradición.

PALABRAS CLAVE: filosofía del derecho; crítica; conjetura; innovación, tradición.

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de proposer une forme de comprendre le processus de création du nouveau par la philosophie du droit. A partir d'une analyse préambulaire des lignes générales de formation des classiques philosophiques et jusphilosophiques, il apparaît que la philosophie du droit, ainsi que toute philosophie, se constitue comme une tradition. Par conséquent, le comportement incongru de la pensée juridique contemporaine autoproclamée critique dans la défense de la rupture comme voie d'innovation est identifié comme un problème. La Première Partie est consacrée à mettre en évidence la manière dont des courants intellectuels aujourd'hui largement diffusés, comme ceux qui s'inspirent du marxisme et du postmodernisme, bien que de manières différentes, en identifiant la critique à la rupture et en assumant des postures de rejet des classiques et de l'histoire de la philosophie, limitant leur entreprise critique à une dimension négative, anti-idéologique et dénonciatrice, dépourvue de dimension positive, propositionnelle et projectuelle. Face à ces incohérences, la Deuxième Partie s'attache à tenter de trouver une forme de philosopher sur le droit qui, étant critique, soit capable créer du nouveau, c'est-à-dire d'affronter les apories du présent en proposant des projets d'eupories orientés vers les conduites humaines, afin de satisfaire sa nature de philosophie pratique. Fondée sur une approche métaphilosophique, c'est-à-dire développant une investigation philosophique ayant pour objet la philosophie elle-même, dans le cas présent la philosophie du droit, et s'appuyant sur des instruments issus de champs sapientiels tels que l'histoire de la philosophie, la philosophie de l'histoire et la herméneutique philosophique, il est proposé de définir philosopher sur le droit comme un processus épistémologique qui opère en réalisant des conjectures rétrospectives et prospectives, qui sont exercices d'imagination rationnellement orientés et exécutés dans les limites herméneutiquement autorisées, par lesquels les classiques structurants de la tradition philosophique-juridique sont interprétés et appropriés pour la formulation de nouveaux projets normatifs-institutionnels. Ces suggestions euporétiques aux apories juridiques et sociales sont innovations conçues dans le tissu de la traditionalité et matérialisées par le philosophe du droit dans des œuvres textuelles, configurées rhétoriquement et esthétiquement avec l'intention d'être comprises par leurs destinataires éventuels, de réverbérer peut-être dans l'action humaine et, ainsi, se perpétuer dans le temps, dans l'espoir qu'un jour elles deviendront aussi un classique de la tradition.

MOTS CLÉS: philosophie du droit; critique; conjecture; innovation; tradition.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	16
<u>Prolegômenos</u>	37
I – <i>Vitai lampada tradunt</i>: a formação da tradição filosófica	38
I.1. A filosofia como tradição	38
I.2. O clássico.....	49
I.3. <i>Tradere</i> : a tradição como rede de tradições.....	60
I.4. A simultaneidade da não-contemporaneidade: permanências na transmissão	67
I.5. Diacronismo da transmissão: perdas involuntárias, rejeições conscientes e morte da tradição.....	69
II – Direito e tradição	73
II.1. A tridimensionalidade da tradição jurídica.....	73
II.2. A tradição jusfilosófica	79
<u>Parte I – A tradição jusfilosófica e os (des)caminhos da contemporaneidade: uma cartografia do pensamento jurídico crítico</u>	96
Capítulo 1 – Prenúncios disruptivos: as origens modernas da crítica como ruptura com a tradição	97
1.1. Modernidade, razão e o nascimento da crítica	97
1.2. As armas da crítica marxiano-engelsiana	108
Capítulo 2 - A crítica contemporânea ao direito	119
2.1. A crítica marxista ao direito	127
2.2. A crítica pós-modernista ao direito	154
2.3. O pensamento jurídico tradicional	188
2.4. O pensamento jurídico crítico.....	202
Capítulo 3 - <i>Attendite a falsis prophetis</i>: as promessas rupturalistas da crítica jurídica contemporânea	219
3.1. O regozijo das armas: as formas da crítica jurídica.....	219
3.1.1. Pluralismo jurídico, uso alternativo do direito, direito alternativo.....	219
3.1.2. <i>Trashing</i> e desconstrução.....	227
3.1.3. Profanação e desativação	236
3.1.4. Conclusão preliminar.....	242
3.2. <i>Delenda Carthago</i> : o rupturalismo da jusfilosofia crítica.....	244

3.2.1. Contra-história do pensamento jurídico.....	254
3.3. Crítica pela ruptura para a inovação: a efemeridade das fagulhas	274
Capítulo 4 – As inconsistências da crítica crítica ao direito.....	286
4.1. Os limites da ruptura.....	286
4.2. Crítica às filosofias do direito críticas.....	316
4.2.1. A incapacidade para o novo: falsos ineditismos e (in)consciência da inovação	328
4.3. Consequências do negativo da crítica e a crise da projetualidade jusfilosófica.....	338
<u>Parte II</u> – O processo hermenêutico-conjetural de criação do novo na tradição jusfilosófica	357
Capítulo 5 – A operação jusfilosófica.....	358
5.1. A possibilidade do novo.....	360
5.2. Primícias: <i>thauma, aporia, anamnesis, euforia</i>	370
5.3. A dimensão hermenêutica: desenovelando o fio de Ariadne no platô da tradição.....	381
5.3.1. Texto: possibilidades da compreensão e limites da criação	382
5.3.2. A hermenêutica dos clássicos.....	388
5.3.3. O trabalho da citação.....	395
5.4. A dimensão conjetural: o ímpeto projetual do voo de Ícaro	401
5.4.1. Conjetura como forma de conhecimento e de criação	403
5.4.2. Imaginação orientada.....	411
Capítulo 6 – As direções da conjetura	425
6.1. Conjetura retrospectiva.....	425
6.1.1. Especulação narrativa, filosofia da história e macrofilosofia.....	430
6.2. Conjetura prospectiva.....	452
6.2.1. Projetualidade.....	456
6.2.2. Utopia.....	479
6.3. Entre Ariadne e Ícaro: algumas conclusões.....	505
Capítulo 7 – A euforia conjetural como obra.....	508
7.1. A articulação retórica da criação	510
7.2. A obra: entre filosofia, direito e arte	524
7.3. A articulação retórico-estética da euforia jusfilosófica.....	537
Capítulo 8 – Inovação conjetural pelo jusfilosofar crítico: projetualidade euporética e a aurora do clássico jusfilosófico.....	543
8.1. Filosofia do direito como filosofia prática	546

8.2. O jusfilósofo projetista	562
8.3. O clássico jusfilosófico	568
<u>Conclusão</u>	584
<u>Referências bibliográficas</u>	607

INTRODUÇÃO

Indigna-me algo condenado, não porque se julga que esteja composto de modo rude e sem graça, mas porque composto recentemente, e que se peça não a compreensão, mas honras e prêmios aos autores antigos.¹

O filósofo do direito contemporâneo tem sido convocado, todos os dias, a incorporar, ao acervo de seus misteres, novas atribuições. As aceleradas transformações das relações sociais e a urgência de graves problemas que afligem seres humanos de diferentes partes do mundo globalizado e tecnológico exigem dele, cada vez mais, pensar *se* e *como* pode o direito contribuir para enfrentá-los.

Há muito se percebeu que o fenômeno jurídico tem desempenhado um papel oposto, favorecendo a eclosão dos próprios dilemas que se espera que venha a deslindar. Seria preciso identificar e debelar a inversão da realidade promovida pelo direito corrente, pelas instituições vigentes e pelo ideário estabelecido antes de se empenhar na elaboração de inovações. A filosofia do direito foi intimada, então, a também rever a sua função de legitimação teórica, assim como a ciência do direito, impregnadas com o olor positivista, tarefa árdua e lenta que mobiliza as energias de seus cultores com particular fulgor desde a segunda metade do século passado. Diante da extensão absorvente do discurso jusfilosófico ratificador na consciência jurídica das sociedades ocidentais e no imaginário dos juristas, a missão primária conferida ao filósofo do direito passou a ser a *crítica*.

Embora sem acalantar um conceito preciso do que seja criticar, proliferaram as iniciativas de reavaliação das doutrinas e das teorias, querendo ver a consistência de seus fundamentos, os seus objetivos validadores, o que subsiste nas suas faces ocultas e os modos pelos quais oprime o diferente. Uma vez que as ilusões da ideologia jurídica penetram os mais variados recantos do saber e da prática do direito, renovando-se diuturnamente, o ofício desmistificador da filosofia do direito se converteu em uma faina incessante, mas também conveniente. Não bastasse a ausência de perspectivas do limiar a partir do qual a destruição se encerraria e a reconstrução começaria, a crítica tornou-se uma fórmula útil a movimentos intelectuais e interesses díspares, que a ela recorrem a fim de agregar um status de superioridade implícito na alegação de laborar através de um olhar desideologizado. Eis o imperativo onipresente dirigido ao jusfilósofo contemporâneo: *Criticai!*

Simultaneamente, toda reflexão sobre a juridicidade – e sobre o mundo em geral – é requisitada a apontar um novo no lugar da ordem das coisas tais como elas se encontram. Não se vindica apenas remediação dos vícios identificados por todos os lados, mas também

¹ HORÁCIO. *Epistulae* II, 1, 76-78. Cf. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008, p. 311.

– e principalmente – um ataque às causas dos problemas, o que se reconhece exigir uma transformação ampla, senão mesmo total, da realidade. No que tange ao campo jurídico, seria a oferta de um novo direito, de uma juridicidade alternativa, de instituições contra-hegemônicas, de práxis subversivas, de socialidades espontâneas, de politicidade radical. O desejo de inovação, sabemos, marca a cultura ocidental desde a aurora da Modernidade e estoura com grande fulgor através dos movimentos vanguardistas. No entanto, ganha um formato diferente com os desdobramentos do capitalismo tardio, a mentalidade neoliberal e o presentismo pós-moderno, no qual passam a conviver a urgência dos riscos globais e a aquiescência derrotista com o agora. O resultado é a paradoxal persistência do clamar pelo novo social, jurídico e político, concomitante ao adiamento indefinido do momento de forjá-lo, ou seja, uma idolatria da novidade ludibriada e comprazida com o progresso da tecnologia que se esquece de estendê-lo para além das ciências. Por isso, outro imperativo é simultaneamente endereçado ao jusfilósofo contemporâneo: *Inovai!*

Portanto, todo aquele que se incursiona hoje nas veredas da filosofia do direito é assediado em dois *fronts*: a *crítica* permanece indispensável e o *novo* continua premente. Qual é a relação entre ambos? São conciliáveis? Para o *pensamento jurídico crítico contemporâneo*, na esteira das mais prolíferas correntes filosóficas autodeclaradas críticas, *a inovação viria da crítica*. Porém, não por qualquer tipo de crítica. Ela tem de tomar a forma de *ruptura*.

Crítica. Algumas questões preliminares já exsurgem. Eis a primeira: *o que é o pensamento jurídico crítico?* Na tentativa de uma resposta, ainda que incipiente e preambular, não podemos deixar de recobrar o movimento cultural irrompido em diferentes países ocidentais a partir dos anos 1960, em meio ao qual, entre resistências ao poder instituído e reivindicações de reforma universitária em favor de cursos orientados para o presente e para a prática, assim como em prol do multiculturalismo, abriu-se espaço para um questionamento crescente do ensino, das regras, dos cânones, das tradições, acusados de serem produto e garantia do domínio de grupos sociais específicos, marcados pela homogeneidade étnica, econômica e de gênero. Pleitos necessários, com base em uma mistura heterodoxa de marxismo desgastado e pós-modernismo nascente, logo passaram a conviver com acusações radicalizadas de conservadorismo, reacionarismo e convencionalismo nos estudos das humanidades em temas ditos tradicionais, por facções acadêmicas que se apresentavam como libertadoras intelectuais e genuinamente criativas contra a era das trevas da tradição hegemônica, como descreve Paglia². Shils denomina fenômeno similar de “progressismo

² PAGLIA, Camille. The might river of classics: tradition and innovation in modern education. *Arion*, v. 9, n. 2, p. 94-107, outono 2001, p. 95-97; PAGLIA, Camille. Junk bonds and corporate raiders: academe in the hour of the wolf. In: *Sex, art, and American culture: essays*. New York: Vintage Books, 1992, p. 176.

radical”, que apregoa o esvaziamento das obras artísticas, literárias e filosóficas do passado como “modelos para criações futuras”, caracterizando-as de inúteis e fardos para a inventividade, e que repreende quem ainda insiste em conectar-se com a tradição, as instituições e as construções intelectuais clássicas³.

O âmbito jurídico também foi impactado por esse nascente ideário. De um lado, o *marxismo*, finalmente se voltando ao direito, condenava grande parte da história da jusfilosofia por sua condescendência com as estruturas socioeconômicas dominantes nas diferentes épocas, reproduzindo uma luta de classes na teoria. De outro, o *pós-modernismo* despontava atacando grandes valores ilustrados, como racionalidade, universalidade e os fundamentos éticos do direito e da política, sob a alegação de caducidade e uniformizações totalitárias. Propugnou, então, “substituí-los por uma exaltação – muitas vezes simplificadora e acrítica – da diferença, da disseminação, da desconstrução”, na visão de Pérez Luño⁴. Havia um motivo justificável na origem: tais formulações críticas respondiam ao *positivismo* incrustado nas formas jurídicas e estatais de então. Contudo, rapidamente foram estendendo a desconfiança a todo o normatizado e oficialmente consagrado no plano do conhecimento, do discurso e do comportamento⁵. A atitude crítica no pensamento filosófico-jurídico se multiplicou e se diversificou, difundindo-se tão amplamente que passou a ser pré-requisito para todo acadêmico autodeclarar-se crítico: basta posicionar-se explicita ou implicitamente em confronto com aquilo que se coloque como *tradição*.

Se tantos estão autorizados – ou melhor, são intimados – a se proclamarem assim, torna-se difícil identificar as posturas genuinamente progressistas e que impactam o conjunto de ideias e práticas correntes e, em particular, os empreendimentos que conseguem aportar o novo ansiado. Mais, a transição da crítica de sua configuração moderna como mecanismo de julgamento estético ou de averiguação dos limites da razão para a feição de desmistificação da ideologia, de conhecimento não dogmático que se entrelaça com a ação⁶, parece desaguar em imprecisão conceitual e epistemológica.

O que consideramos *pensamento jurídico-político crítico contemporâneo* para fins deste trabalho, nessa esteira, não é necessariamente identificado com o marco *cronológico* da filosofia contemporânea ou mesmo com a teoria frankfurtiana. *Crítica*, aqui, é a *postura de embate com o pensamento historicamente constituído*, com vistas à descoberta de suas incongruências, opressões,

³ SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 3-4.

⁴ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Trajectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*. 5. ed. Madrid: Tébar, 2007, p. 18-19.

⁵ WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

⁶ BORGES, Bento Itamar. Os sentidos da “crítica”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 61-79, jul./dez. 1987.

cerceamentos de liberdades. Como convém a uma filosofia que tem por objeto a história, o nosso marco é *lógico* e, apesar de substancialmente se concentrar na segunda metade do século XX e no alvorecer do novo milênio, começamos a identificá-lo já no oitocentos com a crítica marxiano-engelsiana ao direito. A importância desta última não é, aliás, arbitrária, pois serviu como um dos principais mananciais para a contraposição ao positivismo jurídico e, ainda hoje, conserva sonora produção intelectual nos meios acadêmicos latino-americanos. Na sequência, ascende o pós-modernismo teórico, ao qual também há pouco nos referimos, nos interstícios da desilusão com o próprio marxismo, levando adiante, com outras preocupações, o impulso de rompimento com a tradição e a consequente precarização da relação com o passado e a história da filosofia do direito. Ambas as vertentes compartilham, não obstante as divergências, o mesmo ponto de partida, qual seja, a insatisfação com o ideário moderno liberal, que não cumpriu com suas promessas, conduzindo-se para um *grito de ruptura* definitivo, mediante *revoluções, radicalidades, subversões*, em favor de um suposto novo tempo. Nesse contexto, as relações com o passado e a tradição resultam controversas à medida que os representantes do pensamento dito “crítico” *se autoproclamam fundadores de uma nova tradição jusfilosófica*, supostamente desvencilhada das amarras decrépitas das “construções culturais hegemônicas”. Arautos de um pensar próprio inédito, bradam, cada qual ao seu modo, um mesmo lema messiânico: “Deixai os mortos enterrar os seus mortos, e segui-me!”⁷

Ora, estaria equivocado Lucrécio ao declamar que “nada pode ser criado do nada”?⁸ Razão assistiria aos futuristas que, entorpecidos com a tecnologia e exauridos da onipresença do passado de uma declinante Itália, conclamavam o passante a destruir “os museus, as bibliotecas, a academia de toda natureza”, a libertar-se da “fétida gangrena de professores, de arqueólogos, de cicerones e de antiquários”, a cessar o desperdício das “melhores forças nesta inútil admiração do passado”?⁹ Ou estaríamos diante de perdulários que, “por marginalidade ou bizarría iconoclástica, despreza[m] as grandes colheitas da nossa cultura”, “desperdiça[m] os nossos meios limitados de recepção, os bens da graça comprovados e confirmados”?¹⁰ Nossas atenções confluem, novamente, para o tema da *ruptura*.

Ruptura. O rompimento almejado pelos críticos é com todo o estabelecido. No plano jusfilosófico, romper significa não apenas dismantlar o direito positivo, os ordenamentos jurídicos e as instituições vigentes, mas também – e de maneira inclusive

⁷ Lc. 9, 60, 59; Mt. 8, 22.

⁸ LUCRÉCIO. *De rerum natura* I, 155-156. Cf. *De rerum natura* - Livro I. Trad. Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira e Felipe dos Santos Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016, p. 17.

⁹ MARINETTI, Filippo Tommaso. Manifesto del futurismo. In: *Manifesti futuristi*. A cura di Guido Davico Bonino. Milano: Rizzoli, 2013.

¹⁰ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 66.

preparatória a esta última – a tradição jurídica intelectual. Esse arcabouço de ideias, conceitos, teorias, obras, correntes, estruturas mentais, crenças, valores e objetivos condiciona o nosso modo de ver e interpretar o mundo. Como todo jurista se encontra submerso nele, os críticos entendem que parte capital dos obstáculos interpostos entre o desejo do novo e a sua implementação residiria no pensamento jurídico e, em especial, na filosofia do direito¹¹, que assenta os fundamentos daquele, vez que responsável pela articulação racional e justificadora das opressões, das explorações e das contradições do real. Mais especificamente, a jusfilosofia seria a instância basilar de sedimentação da ideologia diversionista. O primeiro ato em direção à transformação, portanto, deverá ser a *ruptura com a tradição jusfilosófica*.

Desta feita, a reação primária de muitos jusfilósofos, principalmente no último meio século, tem sido recusar tudo aquilo que se identifique com o estabelecido e exaltar o que se apresenta como insubordinado e insurgente. Acreditam na suficiência da divergência e da heterodoxia para atestar a originalidade. A nosso ver, trata-se de um autoengano com consequência graves. O discurso de ruptura acaba servindo para seduzir um público cada vez mais depende da sucessão acelerada e ininterrupta de imagens, notícias e informações. Os louros iniciais escondem a fortuna desditosa da relação travada: a avidez pelo exotismo, pelo próximo diferente a gerar estímulos que abalem a letargia sensorial e a anestesia mental, sempre exige mais. Para alimentar essa obsessão, o jusfilósofo é impelido a sondar inimigos até então desconhecidos e a avocar configurações ainda mais insólitas para os instrumentos acusatórios e desconstrutivos da crítica. Se a realidade se encontra repleta de ilusões, o campo para exploração é potencialmente vasto. Com isso, todavia, o novo vai sendo escanteado, as promessas de inovação são repetidas sem serem cumpridas. Quando alardeia a criação, descrevendo-a como irresistível e arrebatadora, o jusfilósofo crítico entrega apenas alguns relampejos de inventividade dispersos em um emaranhado de declarações de rupturas amiúde requeentadas. Enuncia, se muito, um objetivo vago, que não se arrisca a desenhar por estar rendido, voluntariamente, à consabida incapacidade humana de previsão cabal do futuro. Como o porvir certamente será muito diverso de qualquer imagem que possamos esboçar, parece mais vantajoso poupar energia limitando as nossas disposições. Se há algo ainda viável a fazer é remover os possíveis entraves ao novo, quais sejam, as cortinas impeditivas do vislumbre das coisas como são no presente ou como foram no passado, em especial, os engodos da teoria e as falácias das explicações correntes. Em síntese, *predomina*

¹¹ Não nos preocupamos em fazer uma distinção rigorosa entre “pensamento jurídico” e “filosofia do direito”, embora fique claro, desde estas páginas exordiais, que o nosso foco de atenção é, principalmente, esta última, mais restrita em comparação com aquela. Para uma diferenciação, ver TEIXEIRA, António Braz. *Sentido e valor do direito: introdução à filosofia jurídica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 42-44.

um sentido negativo de crítica, isto é, a crítica como denúncia, desvelamento, desideologização, enquanto fica relegado um sentido positivo, a crítica como proposição, sugestão, projeção.

A impressão gerada pela insistência dos críticos na ruptura é de que as conquistas e as obras, que deveriam guiar nosso caminho em direção a nós mesmos, restam cada vez mais abandonadas, sinalizando uma crise do pensamento, dos valores, da civilização¹². Tal pessimismo tem razão de ser. Em busca de uma liberdade quimérica e na ânsia pela glória fugaz, afluem preconizações de rupturas absolutas com uma filosofia retratada como opressão¹³, na toada do que Marx há tempos afirmara: “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”¹⁴. Entre os filósofos do direito contemporâneos, insuflam posturas reticentes ao passado e à história da filosofia. Creem fomentar uma postura crítica em relação às ideias instituídas e, na insatisfação irrequieta, se lançam em contra-histórias, a reivindicar espaço para autores marginais, narrativas alternativas, releituras embasadas em outros marcos teóricos ou, simplesmente, um rechaço intransigente da herança ocidental. Em todos os casos, os resultados são dúbios.

De um lado, vislumbramos impactos funestos na face humanística da cultura: na forte oposição ao clássico, no desejo irresistível de contradizê-lo, que é natural¹⁵, *os críticos anseiam negá-lo, sem perceber que isso significa negar a si mesmos*. De outro, como observa Paglia, a ausência de conhecimento mínimo sobre a tradição filosófica tem rendido ilações, falácias e superficialidades, ou como sintetiza, especulações pseudointelectuais e autorreferenciais¹⁶. A luta contra o poder acadêmico por vezes se tornou uma “revolta contra a seriedade dos estudos, contra a pesquisa levada a efeito com rigor, contra a cultura do passado em nome da atualidade, na exaltação do mais desenfreado tendencionismo, da leviandade, da improvisação”, na interpretação de Bobbio¹⁷.

Ora, é altamente ingênuo acreditar que se pode formar novos agentes críticos “treinando-os apenas em criticismo”¹⁸. Os efeitos já são sentidos: de tanto desconstruir

¹² HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (orgs.). *Filosofia alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 287-288.

¹³ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 16 e 21.

¹⁴ MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25

¹⁵ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 13.

¹⁶ PAGLIA. Junk bonds and corporate raiders, *op. cit.*, p. 187 e 207. Um dos mais atacados é Foucault, transformado em “guru” de certas vertentes críticas da academia anglo-saxônica.

¹⁷ BOBBIO, Norberto. Prefácio para a edição brasileira. In: *A teoria das formas de governo*. 5. ed. Trad. Sergio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 3-4.

¹⁸ PAGLIA. Junk bonds and corporate raiders, *op. cit.*, p. 209.

ídolos e mitos, parecemos prostrados diante do real tal como ele se apresenta¹⁹. Veremos que isso se conecta, de maneira grave e não acidental, com o fato de que os movimentos populares do século XXI, até o momento, “apresentaram a crítica, mas não a utopia”, como assinala Almeida, tendo em vista o receio de “idealizar modelos de organização social diversos do estabelecido pelo capitalismo financeiro”. Uma das consequências tem sido o aproveitamento desse vácuo por neoconservadores que ofertam suas versões de mitos e idealizações, em particular, de recuperação de uma perdida idade de ouro da comunidade, antes das fragmentações identitárias, da ascensão do “outro”²⁰. Podemos afirmar, com isso, que estamos diante de uma perturbadora “aporia do monopólio jusfilosófico da crítica”²¹.

Aporias do rupturalismo jusfilosófico. A convicção na *crítica enquanto ruptura como condição de possibilidade para a inovação* mostra-se, hoje, *malsucedida*. Em tempos de cinismos e nihilismos, uma crítica vituperativa desprovida de força normativa pode, aliás, ser facilmente acomodada no interior de um sistema de produção material e cultural tão agigantado e autoconfiante que pouco se importa com discordâncias inoperantes. Sem a concorrência de imagens factíveis de outros mundos, sociedades, instituições, normas e condutas, esses discursos resultam inofensivos, pois não apontam caminhos a serem seguidos, passos a serem dados, meios a serem utilizados. Essa constatação, entretanto, não constitui a razão para o insucesso da crítica rupturalista. Vislumbramos, por nossa vez, ao menos *três pontos aporéticos* na raiz da própria atitude de ruptura que ajudam a explicar.

O *primeiro* é uma *má compreensão do fenômeno da tradicionalidade*. Tradição é o modo de constituição do pensamento no tempo. Quando o ser humano adquire um novo conhecimento, tende a buscar a sua transmissão, uma vez que, por viver socialmente, ao compartilhar o aprendido, reforça a sua própria segurança e potencializa o seu desenvolvimento, assim como amplia as chances de conservação desse saber. A conservação do passado é a regra, e não a exceção, já notava Freud²². Embora as formas de produção do conhecimento tenham se multiplicado e complexificado, a filosofia, além de permanecer uma das mais longevas e prolíferas, carrega em cada ato, inscrita em sua estrutura operativa, a urdidura tradicional. A história da filosofia confunde-se com o próprio filosofar, bem

¹⁹ FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Trad. Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, Cap. 6.

²⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. Tese (Doutorado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016, p. 15; BONAVIDES, Paulo; PAES DE ANDRADE, Antonio. *História constitucional do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 10-11.

²¹ RIVAYA GARCÍA, Benjamín. Sobre el carácter crítico de la filosofía del derecho. *Revista de Derecho UNED*, n. 1, p. 275-297, 2006, p. 290.

²² FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 18.

disseram muitos pensadores, e um dos motivos disso é o fato de que o seu percurso histórico se identifica com a formação da sua tradição. Em outras palavras, a filosofia realiza o seu ser assumindo a configuração de tradição filosófica. Tal conclusão é válida também para ocasiões em que a filosofia, sem perder a sua universalidade, se debruça sobre âmbitos específicos da realidade, como o direito, e constitui tradições reflexivas singulares em articulação com as ciências respectivas. É o caso da tradição jusfilosófica.

O *segundo* ponto é a *crença na separabilidade da tradição e na criação ex nihilo*. O crítico jurídico, ao enaltecer a noção de ruptura, tem em vista um corte irreversível com as experiências do passado, uma desvinculação definitiva e total, que seria necessária para que o novo possa ser elaborado. Essa fé na criação a partir do nada pairou sobre as elucubrações de filósofos célebres, mas parecia ter perdido o encanto com o advento das investigações hermenêuticas e neurocientíficas. Ocorre que um prometeísmo recauchutado ecoa hoje em diversas filosofias apresentadas como críticas, identificando incorretamente tradição com tradicionalismo ou continuísmo e ignorando a possibilidade de inovação no interior e a partir da tradição do pensamento. Filósofos do direito repetem essa leitura desacertada, em parte pelos modismos acadêmicos, não conseguindo perceber que o próprio fato de estarem colocando em discussão esses temas significa que não se desprenderam em absoluto da tradição, ao contrário, na própria recusa crítica conservam um laço com o precedente, seja porque toda ruptura busca romper com algo, seja porque a ruptura se utiliza dos objetos do próprio rompido para executar-se. Outrossim, a tradição filosófica testemunha a inovação: ela não apenas existe, como também é, hoje, diferente do que foi no passado, quer dizer, cresceu e se modificou, incorporando no seu seio formulações até então inauditas.

O *terceiro* ponto é acreditar que a *crítica pode prescindir de uma dimensão construtiva, bastando-se com uma dimensão negativa* caracterizada por denúncia e desconstrução. Ora, *quem destrói assume a responsabilidade de reconstruir*. Um vazio abandonado corre sempre sério risco de ser preenchido por oportunismos. O filósofo não pode furtar-se de oferecer alternativas ao criticado. Contudo, o ato propositivo não é uma simples etapa ulterior, e sim concomitante à investida denunciatória, sugerindo projetos de novo à medida que se lança no desvelamento ideológico. A dimensão positiva da crítica, assim, exige um aproveitamento dialogal e consciente do legado da tradição, pois necessita dos seus materiais para edificar os seus projetos e da sua linguagem para viabilizar a compreensão do novo introduzido.

Esses três pontos elencados correspondem às etapas a serem percorridas no presente trabalho. A identificação dos problemas descritos nos leva, em síntese, a colocar uma grande pergunta: não sendo possível desligar-se da tradição, como querem certas filosofias do direito

críticas contemporâneas por meio do recorte da ruptura, *como, então, é possível a inovação pelo jusfilosofar?* Não podemos replicá-las deixando de sugerir uma resposta. Temos de encontrar um *jusfilosofar* que, *crítico*, seja capaz de enfrentar as *aporias* do presente através de projetos de *euporias* orientadas à ação, de modo a fazer jus à sua qualidade de *filosofia prática*.

Metafilosofia do direito. Os pensadores autointitulados críticos, inobstante as atitudes adotadas e os propósitos fixados para si, não estão à margem da tradição, apenas negam o que efetivamente são, mais do que isso, desconhecem a si mesmos. Não é possível filosofia do direito, como qualquer filosofia, sem autoconhecimento, como a prescrição délfica γνῶθι σεαυτὸν nos ensina há mais de dois milênios²³. Filosofia é a sua história. Filosofia é tradição²⁴, como modo de se posicionar frente ao mundo, de pensar, e como suprassunção dos incontáveis esforços intelectuais humanos. Logo, ao negarem a tradicionalidade do pensar, os críticos ignoram a si mesmos, ou seja, colocam em risco a missão filosófica primordial. Essa percepção é um alerta importante para os rumos obtusos que o pensamento atual parece tomar. Acreditamos que a nossa tarefa é também nos conhecer. Como? Por meio da investigação do *processo de estruturação da tradição filosófica*.

Por um esforço *metafilosófico*, sobre a filosofia do direito, ou seja, uma reflexão sobre a reflexão²⁵, poderemos reconhecer, na própria operação do seu filosofar, dimensões retrospectivas e prospectivas pelas quais os *clássicos* estruturantes da tradição jusfilosófica são interpretados e apropriados na *formulação conjectural de novos projetos normativo-institucionais*, nos limites hermeneuticamente autorizados, sugestões euporéticas, consubstanciadas em *obras retórica e esteticamente configuradas*, a problemas prático-sociais. Desvelaremos, assim, o que chamamos de *caráter hermenêutico-conjectural do jusfilosofar*. Expliquemo-nos.

A identificação e o enfrentamento do problema da crítica do direito nos levam à verificação de um problema ulterior: o esfacelamento da projetualidade do pensamento jurídico-político. De fato, com a ruptura da tradição, “depois das raízes, foram-se também os projetos”²⁶. Presente desde a aurora da filosofia, a utopia foi sendo corroída na contemporaneidade, após forte empreendimento de ampliação teórica, com o trabalho dos utopistas modernos e as filosofias da história, e de tentativas de implementação prática da instância ideal, cuja configuração exemplar se deu com o marxismo. Assim, a questão do

²³ JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, Introdução. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 01 jun. 2022.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía). In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 404.

²⁵ VILLEY, Michel. *Réflexions sur la philosophie et le droit*: les carnets de Michel Villey. Textes préparés et indexés par Marie-Anne Frison-Roche et Christophe Jamin. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 3.

²⁶ VENEZIANI, Marcello. *De pai para filho*: elogio da tradição. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005, 8.

criticismo filosófico-jurídico nos conduz ao repensar da própria filosofia do direito, enquanto conceito, especialmente a partir do seu reexame na qualidade de operação filosófica singular. Em outros termos, somos convocados pelos cursos tomados pela intelectualidade jurídica contemporânea a nos desdobrar, uma vez mais, sobre teor ontológico da filosofia do direito, o que somente pode ser levado a cabo por meio de *uma investigação do próprio modo de produção jusfilosófica e, com ele, do processo de criação do novo*. Compreender a operação de filosofar sobre o direito é, portanto, indispensável não apenas para a identificação da marca própria da filosofia jurídica, mas também como condição para qualquer ambição de afirmar possibilidades de florescimento do novo através do labor da crítica, pois, desde as suas origens, a filosofia propôs-se crítica, não tendo sido diferente com a jusfilosofia.

Em uma incursão autorreflexiva vestibular podemos já recordar algumas tendências que nos parecem subaproveitadas no contexto do pensamento jurídico contemporâneo, todas elas em diálogo íntimo com a tradição. Uma é o reconhecimento, a partir de meados do século XX, de peculiaridades no perfil de racionalidade do direito. Respeitadas as particularidades, autores como Viehweg e Perelman, com base em clássicos do porte de Aristóteles e Vico, questionaram as pretensões científicas do discurso jurídico e defenderam a presença nele de características como a *razoabilidade* e a *verossimilhança*. A tentativa de redenção da *retórica*, contudo, pouco se reverteu em atenção ao aspecto persuasivo e construtivo da *obra jusfilosófica*, externalização discursivo-material da reflexão.

Ademais, essa reavaliação da razão no campo jurídico em larga medida ecoou a reapreciação levada a cabo também em diversos outros campos sapienciais, que começaram a colocar em xeque os postulados do positivismo científico. Gadamer, por exemplo, com forte perspectiva hegeliana e heideggeriana, buscou reabilitar o conceito de *tradição*, demonstrando a impossibilidade de eliminação das preconcepções, porquanto indispensáveis para o nosso situar no mundo, proceder que é sempre hermenêutico-compreensivo. Na esfera jurídica, entretanto, tem sido apenas timidamente colocado em diálogo com a filosofia do direito para discutir as *bases epistemológicas da operação jusfilosófica*, incluindo o modo como ela pode *interpretar e reapropriar-se dos clássicos* da tradição da filosofia do direito.

Na esteira das tendências mencionadas, o jusfilósofo brasileiro Miguel Reale, retomando Kant e tendo por enfoque a metafísica, propugnou a legitimidade epistêmica da *conjetura*, forma assumida pela razão para pensar sobre aquilo que está além da experiência imediata, o que implica tanto o passado quanto o futuro. No entanto, nem Reale, nem os seus legatários diretos aplicaram a renovada conjetura à filosofia do direito, em especial, para relacioná-la ao *caráter prático da jusfilosofia*, que se manifesta, por excelência, a nosso ver, na

forma de *projetos* de sociedade, de instituições e de normas, ou seja, em seu proceder *prescritivo*, presente em todos os grandes clássicos do pensamento jusfilosófico.

Reorientando essas tendências, dentre outras, para tomar o filosofar sobre o direito e “submetê-lo radicalmente a uma análise”²⁷, articulando-as entre si, cremos obter vias promissoras para enfrentar a conclusão obtida com a crítica à crítica do direito, qual seja, a indispensabilidade da tradição jusfilosófica no processo reflexivo do universo jurídico, inclusive vendo a sua falta como um dos fatores do esgotamento projetual do pensamento contemporâneo. Precisamos, assim, dirigir um outro olhar à história da filosofia do direito, para nela tentar entrever como foi possível, até o presente, partejar as muitas inovações projetuais que deram forma a um substrato robusto a que chamamos tradição jusfilosófica.

Propomos uma investigação metafilosófica sobre essa questão, para a qual surge uma possibilidade de explicação ou, para quem prefira, uma hipótese, a saber, o caminho em que se entrecruzam *a hermenêutica dos clássicos* e *a conjectura*, fazendo-se por esta a execução criadora, como *imaginação retoricamente orientada*, afim à abordagem da *filosofia da história*, através do qual nascem *novos clássicos*, ainda dentro dos marcos da tradição e promovendo o seu desenvolvimento. Essa é uma perspectiva que permite também interpretar o movimento da tradição jusfilosófica, prospectando as suas potencialidades na contemporaneidade, dando corpo a um trabalho que assume os contornos de uma *metafilosofia do direito*.

Rotas metodológicas. As palavras introdutórias acima já prenunciaram o caráter *transdisciplinar* da nossa empreitada. Transdisciplinar, repetimos, não meramente interdisciplinar, pois queremos ir além da simples cooperação entre campos sapienciais, da mera transgressão das barreiras erigidas pelos saberes entre si ou da adoção de métodos exteriores – o que também executamos, é certo –, confluindo perspectivas plurais para a formação de um horizonte novo, que não se identifica separadamente com nenhuma de suas fontes²⁸. Em breves palavras, enxergamos a nossa abordagem metodológica como caminho cujas margens são traçadas em resposta às exigências dos recortes da realidade que ele se propõe compreender. Como o real é, por natureza, complexo e heterogêneo, cremos que igualmente deve ser a forma e as balizas de nossos passos: *o metodológico atende às exigências do ontológico*²⁹. Isso é ainda mais verdadeiro para uma investigação *(jus)filosófica*³⁰.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 93.

²⁸ DOMINGUES, Ivan. Humanidade inquieta. *Diversa*. Revista da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, a. 1, n. 2, 2003. Disponível em: <https://www.ufmg.br/diversa/2/entrevista.htm> Acesso em 04 set. 2022; JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, *passim*.

²⁹ BERLIN, Isaiah. *The sense of reality: studies in ideas and their history*. Ed. Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 60.

³⁰ BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito: interpretação antropológica*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 1996, p. 44. Folscheid e Wunenburger reconhecem que, em filosofia, os métodos não podem ser

Sendo assim, ponderamos a necessidade consciente de amparo em, ao menos, três grandes campos sapienciais, cujos instrumentos inquisitivos e contribuições reflexivas aproveitaremos: a *história da filosofia*, a *filosofia da história* e a *hermenêutica filosófica*.

Por *história da filosofia*, referimo-nos à disciplina que reúne e estuda as formulações filosóficas elaboradas no tempo mediante as quais julgamos e pensamos a nossa experiência³¹. A expressão não designa uma realidade unívoca, podendo remontar às monografias historiográficas sobre o desenvolvimento do pensamento, à história dos problemas ou à biografia dos filósofos. Certo é que não é constituída simplesmente por um corpo de textos: ela nasce como um segundo discurso que lê e interpreta esses textos, por atos constantemente renovados e axiologicamente intencionados, como se a rememoração e o recolhimento fossem condição para a salvação deles³². Portanto, não apenas narra e explica, também aprecia, julga, segundo valores³³. A partir de Lafuente, podemos afirmar que a história da filosofia é “um fazer filosófico crítico” que tem, entre os seus conceitos fundamentais e mais problemáticos, o conceito de *tradição*³⁴ e de filosofia.

Percebamos, portanto, que a história da filosofia é uma disciplina filosófica, ou seja, é já filosofia. Como leciona Gaos, nela “coincidem a História da Filosofia e a filosofia da filosofia”. E a história do conceito da filosofia é uma “História da filosofia da filosofia”³⁵. Para Brunschwig, lado outro, a história da filosofia é filosófica ao menos no sentido de que tem por objeto a filosofia, mas pode ser não filosófica se não a tem como ato ou produto. Outro modo de enxergar é considerar filosófica a história da filosofia que se inquieta principalmente com a coerência dos conceitos, a verdade das doutrinas, a validade dos argumentos, bem como aquela que pleiteia uma compreensão total do objeto, não se debruçando apenas sobre passagens, fragmentos, conceitos e argumentos isolados³⁶.

confundidos com simples técnicas pragmáticas universais. Cf. FOLSCHIED, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. Trad. Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. X-XII.

³¹ WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, 1960, p. 10. Sobre a institucionalização da história da filosofia como disciplina, ver MANZO, Silvia; WAKSMAN, Vera. Introducción. In: MANZO, Silvia; WAKSMAN, Vera (eds.). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2016, p. 12-13.

³² BRAUN, Lucien. Théorie et histoire de la philosophie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, v. 10, n. 2, p. 234-243, 1979, p. 234; 237; 239-240.

³³ WINDELBAND. *Historia general de la filosofía, op. cit.*, p. 17.

³⁴ LAFUENTE, María Isabel. Tradición e Historia de la Filosofía: la concepción cibernética de A. Robinet. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. extra 1, p. 853-871, 1992, p. 853.

³⁵ GAOS, José. La filosofía de la filosofía. Primer artículo de Francisco Larroyo. In: GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940, p. 74. Ver também GUÉROULT, Martial. *Dianoématique*. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris: Aubier Montaigne, 1979, p. 20-21.

³⁶ BRUNSCHWIG, Jacques. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Non et oui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 45; 47; 49; RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 66.

Com efeito, se alienamos uma formulação filosófica do movimento das ideias que a trouxeram ao mundo para considerá-la simples teorema, estaremos a “substituir por um pensamento morto um pensamento vivo e significativo”³⁷. Cada época histórica se representa a si mesma em obras, criações humanas que se destinam para outras épocas. Por conseguinte, ela sai da estreiteza de sua situação, ficando disponível ao vindouro³⁸. Em um tempo ulterior, o passado terá potencial imensurável para retomar as esperanças do novo, sobretudo quando o futuro parecer desativado³⁹. No caso do passado filosófico, podemos vê-lo como uma “enorme melodia de experiências intelectuais pelas quais o homem vem *passando*”⁴⁰: a história da filosofia funde o passado e o futuro da filosofia, diz Abbagnano⁴¹. Em razão desse fato, somos autorizados a tomá-la como “caminho privilegiado para atingir as razões e motivações profundas que estão na base das grandes questões do nosso tempo”, a clarear e tornar compreensível a história passada pelas ideias nela pensadas e vividas⁴². Mas, claro, somente poderá nos ajudar se ela mantiver uma distância do presente, resguardando a sua identidade enquanto filosofia⁴³. Por isso, ao lidarmos com a tradição filosófica, não absorveremos como verdade o que ela fala, submetendo-a a apreciações criteriosas, que respeite a historicidade, bem como o fato da transmissão, porém, sem buscar destruição⁴⁴.

Nas últimas décadas, por um lado, o gênero história da filosofia tem declinado, defluindo, em parte, da ascensão de outros campos sapienciais, como a história das ideias e a história dos conceitos⁴⁵. Por outro, a matéria histórica do pensamento tem ocupado a maior parte dos repertórios bibliográficos, indicando uma busca por legitimação científica no passado⁴⁶. Diante dessa tensão, tem se questionado se não estariam os estudos cujo objeto é a história da filosofia se sobrepondo ao filosofar especulativo ou, ainda, se estaria a filosofia

³⁷ BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1928, t. I, p. 10.

³⁸ RICOEUR. *História e verdade*, *op. cit.*, p. 76.

³⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011, Cap. 8: “Mas e se o futuro ao qual se deve ser fiel for o futuro do próprio passado [...]?”

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, José. Origen y epilogo de la filosofía. In: *Obras completas*. Tomo IX (1960-1962). 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 360.

⁴¹ ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1946-1950, v. I, p. XV-XIX.

⁴² LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 287-288.

⁴³ WILLIAMS, Bernard. Descartes and the historiography of philosophy. In: *The sense of the past: essays in the history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 259; DILTHEY, Wilhelm. *Historia de la filosofía*. Obras X. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económico, 2015, p. 13 (versão digital).

⁴⁴ PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 9; 13-14.

⁴⁵ AULLÓN DE HARO, Pedro. *Escatología de la crítica*. Madrid: Dykinson, 2013, Cap. 2. A história das ideias trata de algo que é história antes de ser filosofia, enquanto a história da filosofia é filosofia antes de ser história. A história do pensamento, por sua vez, é mais ampla, cobrindo literatura, religião, ciência e artes. (WILLIAMS. Descartes and the historiography of philosophy, *op. cit.*, p. 257; KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophical significance of the history of thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 7, n. 3, p. 360-366, jun. 1946, p. 364).

⁴⁶ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*, *op. cit.*, p. 284-285. Ver também PLUMB, J. H. *The death of the past*. London; Basingstoke: Macmillan, 1969, p. 108. Apesar da proliferação bibliográfica, Husserl entende não haver mais verdadeira comunidade filosófica, espaço espiritual. Cf. HUSSERL, Edmund. *Mediações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 42-43.

em risco com o excesso de ruminação de seu próprio passado⁴⁷. Cremos, com Lima Vaz, que a resposta passa pelo fato de que, não obstante cada vez mais se faça história da filosofia, cada vez menos se tem consciência da sua dimensão filosófica: falta-nos uma autêntica *filosofia da história da filosofia*, não somente enquanto reflexão de natureza filosófica sobre a história do filosofar, como também enquanto especulação teleológica, isto é, que busca conferir algum sentido a essa história à luz das necessidades de nosso tempo, tal como fizera Hegel nas origens da disciplina⁴⁸. Por esse motivo, recorreremos ao campo sapiencial da *filosofia da história*, o que fazemos indo na contramão das correntes autodenominadas críticas.

Com efeito, ao menos desde os ataques pós-modernistas aos metarrelatos por Lyotard, discursos que buscam conferir sentidos unitários, universais e totalizantes à realidade têm sido alvo de rejeição. Após atacar as ideologias, o Iluminismo e o marxismo, o espaço aberto não encontrou substitutos. Pior, acelerou o processo de fragmentação e regionalização dos saberes. O enfoque predominante passou a ser o microfilosofar, por narrativas fragmentárias, fruto da exacerbação do sujeito insurreto, rebelde, subversivo, desencantado⁴⁹. Contudo, no atual início de século XXI, evidencia-se a insuficiência desse modo de reflexão. Urge um pensar ambicioso, audacioso, que demanda metarrelatos e macrodiscursos⁵⁰. Gonçal Mayos identifica nesse cenário momento propício à macrofilosofia, que em vez de somar e unificar os saberes, quer ser a interseção das estruturas sapienciais, permitindo uma visão global que reclame sentido⁵¹.

Considerando os objetivos do presente trabalho, identificamos dois importantes macrodiscursos filosóficos que merecem atenção, *história da filosofia* e a *filosofia da história*. Entre eles há um ponto de interação que só passou a ser tematizado quando a filosofia se tornou objeto de investigação da história, e vice-versa. Ao constatarmos os limites dos

⁴⁷ BRUNSCHWIG, Jacques. Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 72.

⁴⁸ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*, op. cit., p. 285; DELBOS, Victor. Les conceptions de l'histoire de la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 2, p. 135-147, mar. 1917, p. 142.

⁴⁹ HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado: memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Série Estudos Sociais e Políticos, Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892-2012), n. 40, p. 193-217, 2012, p. 207. Se a filosofia da história buscou substituir a ideia de providência, secularizando-a em progresso humano, o fez no quadro de uma razão instrumental da história (NEVES, Francisco Ramos. História e tradição: elementos sobre crítica e continuidade na filosofia da história. *Griot*, Amargosa, v. 5, n. 1, p. 85-98, jun. 2012, p. 93-97). Contudo, foi também oportunidade: a ideia de progresso talvez tenha sido “a primeira grande visão do humano como historicidade, como processo, como mudança constitutiva” (ORTEGA Y GASSET, José. *Hombre y cultura en el siglo XX*. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 36, n. 140, p. 107-113, 1990, p. 110).

⁵⁰ AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito: ensaio para uma (macro)filosofia da história*. 2015. 201f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

⁵¹ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012; MAYOS, Gonçal. Prólogo. In: MAYOS, Gonçal; GARCÍA-COLLADO, Francis; COELHO, Saulo Pinto (eds.). *Cultura, Historia y Estado: pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona: La Busca, 2013.

instrumentos historiográficos ante o caráter filosófico da história da filosofia, percebemos a necessidade de um outro tipo de abordagem⁵². Como já sublinhamos, cremos tratar-se de uma filosofia da história da filosofia, que deve vir antes de cogitarmos contra-histórias ou contra-filosofias da história da filosofia⁵³ ao modo dos críticos.

Uma filosofia cujo objeto seja a história do pensamento filosófico perscruta um desenvolvimento racional, não cronológico, mas ordenado logicamente e no qual incidem valorações intencionais⁵⁴. A rememoração desempenhada pela filosofia sobre si mesma é, simultaneamente, de toda a forma cultural, em bloco, de nossa vida presente⁵⁵, pois, assim como todos os conteúdos da cultura, a filosofia se apresenta ao homem como consciência e saber históricos, o que significa se colocar “também como realidade histórica, como história da filosofia”⁵⁶. Arriscamo-nos no esforço de significar a vida e a cultura atuais encarnadas no pensamento filosófico a fim de dar sentido também ao nosso porvir, ou seja, a rememoração é universalizante e construtiva. Não há recordação ascética, neutra, objetiva.

De fato, a cognição de qualquer passado, inclusive o do pensamento, é restrita a traços parciais, rastros, fragmentos, registros corroídos, filtrados pelos olhos e pelas mentes dos seus criadores e dos intérpretes do presente. Logo, qualquer discurso sobre esse material, podemos dizer com Lowenthal, sofre dos mesmos “defeitos” que os historiadores positivistas reprovavam em relação à tradição. Em outras palavras, o enviesamento é imanente a toda herança, de modo que ela não pode ser compreendida exclusivamente a partir de objetivos de neutralidade⁵⁷. Todo trabalho que tenha por objeto o passado, destarte, requer “imaginação criativa e empatia”⁵⁸. A nosso ver, quer isso dizer uma operação mais filosófica do que propriamente científica. Por esse exato motivo, a filosofia da história tem sido reconvocada para o ofício historiográfico, ao qual se tem admitido, ainda, uma ligação indissociável com a persuasão, aspecto inerente à sua formatação como narração. Com isso, aproximamo-nos da *retórica* e da *arte*, ou seja, da adequação do discurso, respeitado os seus fins éticos, com vistas ao convencimento. Assim, a obra filosófica – e, por conseguinte, jusfilosófica – assume a configuração de *obra de arte*.

⁵² LIMA VAZ. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*, *op. cit.*, p. 285-286; MACHEREY, Pierre. Entre la philosophie et l'histoire: l'histoire de la philosophie. In: BOSS, Gilbert (éd.). *La philosophie et son histoire*. Zurich: Éditions du Grand Midi, 1994, p. 14-15; JASPERS, Karl. *Filosofia*. A cura di Umberto Galimberti. Torino: UTET, 2013, Libro I, Capítulo Sesto.

⁵³ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 59; 61; 287.

⁵⁴ DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica*. 2. ed. Madrid: Akal, 1998, p. 902.

⁵⁵ FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 337.

⁵⁶ GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940, p. 32-33.

⁵⁷ LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 106-107; 120-122.

⁵⁸ PLUMB. *The death of the past*, *op. cit.*, p. 12.

Acercamo-nos, ainda, podemos notar, da *hermenêutica filosófica*, pois todo trabalho de compreensão da história e das obras do passado demandam, necessariamente, um esforço interpretativo, pelo qual o agente interpretante atua sobre esse material, estando ambos inseridos em uma tradição. Desde as suas origens disciplinares no âmbito dos textos sacros, a hermenêutica apresentou-se como método para a recuperação do sentido verdadeiro e autêntico⁵⁹. A hermenêutica filosófica, entretanto, não é a arte no sentido clássico de “procedimento ensinado metodologicamente”, mas modo de compreensão universal, de realização da vida social humana na forma de “comunidade de diálogo” que congloba toda experiência de mundo. Em síntese, ela indica o “conjunto do entendimento inter-humano”⁶⁰.

Sob esses novos termos, a interpretação passa a ser entendida como “algo que está sempre a caminho, que nunca conclui”, pois concerne à finitude humana⁶¹. A teorização referente à hermenêutica funda-se, então, sobre a visão do ser humano como “criador de símbolos e de opções éticas, de roteiros políticos e de necessidades mentais”⁶². Dentre as suas criações figura a filosofia. De fato, a hermenêutica filosófica pode contribuir para fazer da história da filosofia “um parceiro crítico que revela a limitação de nossas próprias ideias”⁶³. Nesse sentido, “a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática”⁶⁴.

Feitas essas breves considerações sobre os nossos suportes metodológicos e epistemológicos, observamos que pretendemos agir na direção oposta ao dos exemplos críticos a que nos propomos a examinar. Cientes de ser “inútil nos entregarmos ao pensamento filosófico se cortarmos os vínculos que nos ligam aos grandes pensadores do passado”⁶⁵, faremos um amplo diálogo com obras de autores e correntes diversos, por vezes até antagônicos, aproximando-os e distanciando-os sem os desrespeitar, mas consoante os nossos próprios objetivos criativos⁶⁶. O principal deles, reiteremos, é a união entre *história da*

⁵⁹ GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2012, p. 17-21; BAUMAN, Zygmunt. *Hermeneutics and social science: approaches to understanding*. London: Hutchinson, 1987, p. 7.

⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 295-297; GADAMER, Hans-Georg. No rastro da hermenêutica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 161.

⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 71; GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 152.

⁶² SALDANHA, Nelson. *Filosofia do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 220.

⁶³ GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137.

⁶⁴ GADAMER. *A razão na época da ciência, op. cit.*, p. 76.

⁶⁵ RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Trad. Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013, p. 10: “Quem pensa que a filosofia ‘realmente’ começou em 1921, ou em data não muito anterior, não percebe que os problemas filosóficos atuais não surgiram de repente nem do nada.”

⁶⁶ Considerando a multiplicidade de referências bibliográficas invocadas, optamos por traduzir livremente as citações diretas em inglês, espanhol, francês, italiano, catalão e latim com o propósito de assegurar maior

filosofia, da filosofia da história e da hermenêutica na empreitada de uma inquirição metafilosófica sobre a filosofia do direito, partindo de uma reavaliação do pensamento contemporâneo atrelado a ideais de ruptura, em busca da operação de criação do novo por um jusfilosofar que possa se dizer também e plenamente crítico.

Uma *metafilosofia*, esclareçamos desde logo, é uma filosofia da filosofia. Referimo-nos a uma filosofia ou a uma parte dela que se ocupa da própria filosofia⁶⁷, com problemas como a existência do conhecimento filosófico, o sentido da filosofia do passado e a unidade diante da pluralidade de manifestações especulativas⁶⁸.

A interrogação filosófica é autorreflexiva: pergunta sobre si, seus fundamentos e possibilidades⁶⁹, presente, ainda que de forma implícita, nas mais diversas formulações, a começar pelas próprias perguntas, pela linguagem e pelo método filosófico. Para saber sobre si, não pode recorrer a uma visão alheia ou externa. Se fosse de um campo terceiro, não seria uma abordagem filosófica; logo, será necessariamente interna, pois a filosofia não pode sair si mesma. Desse modo, cabe apenas a ela “recorrer à sua própria imagem no espelho”⁷⁰. Este é o momento em que a metafilosofia, ou uma filosofia da filosofia, aparece. Rescher define-a como “o exame filosófico da prática do próprio filosofar”⁷¹.

cadência e fluidez à leitura. Em razão da extensão do trabalho, preferimos não incluir os originais em rodapé, remetendo o leitor aos textos originais referenciados.

⁶⁷ GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940, p. 15; DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafiosóficos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 2.

⁶⁸ Para Nudler, o termo “metafilosofia” não equivaleria à “filosofia da filosofia”, tendo em vista que aquele seria aplicável a todo tipo de discurso, inclusive não filosófico, acerca da filosofia (NUDLER, Óscar. *Los problemas de la filosofía de la filosofía*. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012, p. 19 e nota 1). Larroyo rejeita a alcunha de “filosofia da filosofia” e seu propósito, uma vez que seria contraditório um saber sobre um saber absoluto que não estivesse já presente neste último, crendo que esse tipo de reflexão já é parte das tarefas da história da filosofia. Gaos confronta a interpretação de Larroyo, propondo a filosofia da filosofia como imanente, “parte da filosofia em que esta reflete sobre si mesma” (GAOS; LARROYO. *Dos ideas de la filosofía, op. cit.*, p. 31; 33; 57; 64; 70; 73). Não adentraremos nessa discussão. Seguimos a origem da expressão “filosofia da filosofia”, cunhada por Dilthey, como estudo sobre a “lei formadora” da filosofia em seu desenvolvimento histórico (DILTHEY, Wilhelm. *Filosofía de la filosofía*. In: *Teoría de la concepción del mundo*. Obras VIII. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

⁶⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Seminarios 1986-1987: La creación humana I. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 44.

⁷⁰ NUDLER. *Los problemas de la filosofía de la filosofía, op. cit.*, p. 20-21.

⁷¹ RESCHER, Nicholas. *Philosophical dialects: an essay on metaphilosophy*. New York: State University of New York Press, 2006, p. 1. Não concordamos com a visão de Habermas. Segundo ele, diante da especialização dos saberes em ciências, a filosofia já não pode fazer-se saber totalizante, restando a ela somente voltar a si mesma, perguntando-se “o que é capaz de conquistar com suas competências reflexivas no âmbito das convenções científicas?”. Com isso, a metafilosofia dedicar-se-ia, principalmente, às “condições formais da racionalidade do conhecer, do entendimento verbal mútuo e do agir” (HABERMAS, Jürgen. *Teoría do agir comunicativo*. Volume 1: racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 20-22). Ora, enquanto prática autorreflexiva, a metafilosofia não nasce nesse momento histórico de especialização. Segundo, ainda pressupõe a filosofia como saber total, abordando o pensar filosófico, inclusive, de maneira totalizante. Terceiro, ao assim entender, Habermas continua a reduzir a filosofia a um papel subordinado à atuação das ciências, ao qual o positivismo e o marxismo ortodoxo a jogaram e da qual os pioneiros frankfurtianos tentaram resgatá-la, tradição que ele próprio declara continuar (HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975, p. 11-13). Incoerente, também, a repulsa de Esposito à metafilosofia e a “toda prática filosófica de tipo autorreferencial”, sob o argumento de estarem esgotadas (ESPOSITO, Roberto; NANCY, Jean-Luc. *Diálogo sobre la filosofía por venir*. In:

Embora seja um tanto óbvio que filosofia constantemente tematize a si mesma e que isso se intensifique em momentos de abalos na dinâmica ordinária do filosofar⁷², as grandes questões de *metafilosofia do direito* pouco têm sido colocadas em discussão pelos jusfilósofos na contemporaneidade⁷³. Indagações sobre o significado e as funções da filosofia do direito, no universo dos saberes jurídicos e culturais, salvo em ocasiões extraordinárias, ficaram encerradas em velhos livros empoeirados nas prateleiras de bibliotecas antigas⁷⁴. Vez ou outra são consultados para dar volume aos manuais de filosofia do direito que continuam a ser impressos, embora sem introduzir relevantes novidades. No máximo, somos brindados com incursões de epistemologia da ciência jurídica, não incomuns entre analíticos⁷⁵. Uma exceção são alguns dos jusfilósofos autointitulados “críticos”. Contudo, se trazem ao debate certos problemas de natureza metafilosófica, tendem a descurar das ligações profundas com o passado. Temos afirmado com insistência: os problemas metafilosóficos, mais do que implicam, exigem a compreensão e um diálogo ativo com a história da filosofia. Se o filosofar é atividade autorreflexiva e o pensamento dos filósofos precedentes integram as ideias dos filósofos do presente, a crítica a um filósofo do passado significa autocrítica⁷⁶. Quem desejar ser *crítico*, portanto, não pode renunciar a lançar-se nas águas por vezes agitadas da *tradição*.

Itinerário. Em nossas investigações metafilosóficas, com suporte nas contribuições dos campos sapienciais supramencionados, percorreremos um itinerário que, por prudência, requer a cimentação exordial de alguns conceitos fundamentais. Por isso, principiaremos verificando o modo pelo qual a filosofia se constitui como tradição e, na sequência, as características principais da tradição jusfilosófica em particular.

Firmados esses prolegômenos, estaremos habilitados a compreender as raízes da intencionalidade de ruptura com a tradição filosófica com propósitos de inovação, o que

CABANCHIK, Samuel Manuel. *El abandono del mundo*. Buenos Aires: Grama, 2006, p. 163). Como sublinha Nuder, tal afirmação tem, ela própria, natureza metafilosófica (NUDLER, Óscar. Los problemas de la filosofía de la filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012, p. 21). É certo que os excessos podem partejar mera peri-filosofia, apenas circundando sem adentrar o cerne da filosofia (CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 31). Devemos, então, ter cautela para não iniciarmos um processo infinito de filosofias da filosofia da filosofia (LARROYO, Francisco. La filosofía de la filosofía. Primer artículo de Francisco Larroyo. In: GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940, p. 54).

⁷² MCCARTHY, Michael H. *The crises of philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990, p. 4.

⁷³ Em sentido contrário, SOLAR CAYÓN, José Ignacio. Algunas consideraciones sobre el sentido del quehacer iusfilosófico. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XX, p. 255-282, 2003, p. 256-257. Macía Manso nomeia a investigação das condições que fazem possível o saber jusfilosófico de filosofia do saber jurídico-filosófico ou crítica do conhecimento filosófico-jurídico, parte da gnosiologia jurídica. Cf. MACÍA MANSO, Ramón. Crítica del conocimiento filosófico-jurídico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 15, p. 165-214, 1975, p. 166; 169.

⁷⁴ ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. Sobre algunos rasgos caracterizadores de la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, nova época, t. XII, p. 175-194, 1995, p. 175.

⁷⁵ LÓPEZ, Nicolás. Metafilosofía jurídica de los siglos XX y XXI: ¿un concepto analítico de derecho? *Estudios de Filosofía*, v. 14, p. 42-65, 2016.

⁷⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 3: le monde morcelé*. Paris: Seuil, 2000, p. 289.

remonta ao nascimento da crítica moderna e tem momento importante com o redirecionamento definitivo da crítica para o direito com o pensamento marxiano-engelsiano. Já estaremos, assim, na Parte I, dedicada à exposição e ao exame avaliativo do pensamento jurídico autodeclarado crítico e de suas pretensões rupturalistas voltadas à criação do novo. Nesse trajeto, navegaremos nas declarações dos próprios jusfilósofos críticos, entrevendo a correção de suas autodescrições e os formatos assumidos por sua atividade ruptural. Ao final, teremos em mãos uma abrangente cartografia das filosofias do direito críticas da contemporaneidade e um diagnóstico sobre as consequências deletérias da intenção de rompimento exarado, em especial, atestando a insuficiência dos discursos encerrados apenas em uma dimensão negativa da crítica, que resulta em um vazio de projetualidade incapaz de fazer jus ao que se espera do direito e da filosofia jurídica enquanto filosofia prática.

Diante disso, caminharemos, na Parte II, para propor o delineamento da operação jusfilosófica a fim de demonstrar como nela é possível a criação do novo. Para tanto, começaremos averiguando algumas figuras primaciais de todo filosofar, que corroborarão a necessidade da tradição como substrato para a especulação. Com efeito, deparando-se com uma aporia, o jusfilósofo é instado a oferecer uma sugestão de euforia, mas tem diante de si, inicialmente, apenas o arcabouço da tradição jusfilosófica. Parte, então, para uma rememoração, na forma de uma hermenêutica dos clássicos, que, compreendidos originalmente por cada intérprete, serão apropriados mediante o trabalho da citação. No entanto, perceberemos que a apropriação da tradição não se esgota nisso, recebendo a intervenção da imaginação, devidamente associada à razão e tendo por limite a não contrariedade com a experiência. O modo de atuação imaginativa é a conjectura, que se orienta tanto para o passado (retrospectivamente) quanto para o futuro (prospectivamente) a fim de elaborar projetos, isto é, propostas de euforia. Não bastasse, ao ser ofertada e intencionando ser bem-sucedida, a sugestão preocupar-se-á com a sua externalização na forma de obra, com o que dialoga com elementos da arte e da retórica. De fato, a euforia jusfilosófica consubstancia-se em verdadeira obra de arte, assim como o jusfilósofo em um projetista, na esperança de tornar-se um clássico e, assim, inserir-se na tradição.

Últimas palavras iniciais. Constatando que a filosofia se faz tradição – o que para a filosofia do direito significa um desafio complexo, tendo em vista os desdobramentos epistemológicos de sua tradição intelectual – e verificando, por uma filosofia da história da filosofia do direito, a necessidade de posicionar um sentido para o pensamento jurídico contemporâneo, concluímos que as posturas críticas de tom rupturalista são incongruentes e insatisfatórias. Incursionando no papel constitutivo da tradição e o reconhecimento da

impossibilidade fática de desvinculação absoluta em relação a ela, não intentaremos um retorno a uma tradição idealizada, uma fuga ante a frustração com os (des)caminhos hodiernos. Não nos filiamos a tradicionalismos crassos ou reacionarismos nefandos, pois essas já se mostraram soluções falazes, e recusamos a identificação de toda defesa dos clássicos com conservadorismo e destruição com inovação e progressismo⁷⁷.

Essa observação é fundamental, tendo em vista a ascendência, em nosso tempo, de diversas tendências de pretenso perfil tradicionalista ou conservador, por vezes aproximadas de extremismos religiosos e, de modo não incomum, associadas a movimentos políticos antidemocráticos. A repercussão alcançada por grupos com esse perfil, em especial no campo cultural, ainda que o rejeitando, tem como grave consequência a apropriação de temas como tradição e clássicos por uma única perspectiva ideológica, o que se desdobra no abandono desses estudos pelas fileiras progressistas. Em outras palavras, enquanto uns alçam a questão da tradicionalidade a fundamento de aspirações reacionárias, o outro lado avaliza esse intento, alegando ter sido ela irreversivelmente cooptada, com o que restaria apenas deixá-la nas mãos de seus outorgados titulares. Interpretamos ambas as posturas como equivocadas, sobretudo por reconhecermos a função constitutiva essencial do elemento tradicional para a vida social e para a formação das estruturas culturais. Em razão desse papel nuclear, jamais reflexões sobre a universalidade dos clássicos, a exemplaridade dos constructos humanos ou os limites da inovação deveriam ser menosprezadas, mas também não podem ser superestimadas a fim de chancelar até a mais vil ideologia. Parte da incompreensibilidade atual acerca da produção do novo, por gregos e troianos, pode ter origem nas abordagens unidimensionais do problema da tradição.

De modo especial, tendo em vista que somos instados a lidar, de maneira não ortodoxa, com uma pluralidade de referências filosóficas e jusfilosóficas, reiteramos não termos a intenção de endossar vertentes reacionárias. Querer ver tal intenção neste trabalho, assim como em qualquer outro, simplesmente em virtude da dedicação temática ou de algumas das recriminações porventura dirigidas a quem se proclama crítico, é reduzir a complexidade de um rico problema e ignorar as suas implicações para a compreensão dos processos epistemológicos e axiológicos do mundo contemporâneo. Talvez seja justamente por subestimarem os entranhamentos ontológicos da tradicionalidade e da classicidade nos fenômenos socioculturais que vertentes críticas têm sido mal interpretadas ou tão ferozmente objetadas em seus discursos de ruptura. Ainda assim, adotamos uma posição clara: a

⁷⁷ DIONIGI, Ivano. *Necessità dei classici*. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002, p. 15.

esperança no novo pela crítica é mais promissora do que o canto de sereia conservador. *A peculiaridade é que, em vez de acreditar no novo a partir da derrocada do velho, empenhamo-nos em compreender este último para nele encontrar as bases e as brechas de onde irrompe aquele.*

Fiamo-nos, então, na percepção de que as instâncias do passado, da tradição e da história – cada qual em seu domínio próprio – são referenciais irrecusáveis, até porque nossas heranças se encontram disponíveis hoje como jamais foram⁷⁸. Esse fato nos autoriza a cogitar como uma das causas para o alardeado exaurimento da crítica o enfoque excessivo na ruptura, incapacitando o enlace entre crítica e inovação na operação jusfilosófica inovação justamente na época em que mais precisamos de alternativas. A filosofia do direito é instância sapiencial marcada pela reflexão sobre o agir, em particular, na forma de normas de conduta e de instituições. Se ela se mostra impotente para exercer essa função, esvaziada de toda projetualidade, desautorizada a pensar o dever ser, enfurnada na negatividade e despida da positividade da crítica, põe em risco a sua própria qualidade de filosofia prática. Em contraposição aos flertes temerários da jusfilosofia contemporânea com esse malogro, propomos ver, na operação jusfilosófica, a presença da *conjetura* como *exercício imaginativo hermeneuticamente autorizado*.

Nosso ponto de partida é, então, encontrar um jusfilosofar que, crítico, seja capaz de enfrentar as aporias do presente. Porém, não parece ser preciso ou viável recorrer a uma solução externa. Com suporte na história da filosofia, na filosofia da história e na hermenêutica, em um esforço *metafilosófico*, a filosofia do direito pode reconhecer que o seu próprio filosofar contém dimensões constitutivas e operativas que, embora por vezes pressupostas ou veladas, já lhe são inerentes e possibilitam a inovação, como comprova a sua própria história e demonstram algumas correntes contemporâneas. Assim, propomo-nos desvelar *o caráter hermenêutico-conjetural do jusfilosofar*, processo em que a tradição enlaça e impulsiona o *projeto*, encontro este a resultar nos *clássicos*, que consolidam os desdobramentos reflexivos da *tradição*, interpretada em vista da *conjetura do novo*, quando no enfrentamento das aporias do presente. O destino de todo verdadeiro novo é tornar-se um clássico legado para o futuro, *passando ele próprio a ser condição de possibilidade do novo vindouro*.

⁷⁸ LOWENTHAL. *The heritage crusade and the spoils of history*, *op. cit.*, p. 10. Observemos, entretanto, que os museus têm acervos compostos por relíquias que, como tais, são objetos do passado que não mais têm conexão com o presente. Ver breve reflexão em BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 126-127.

PROLEGÔMENOS

I. VITAI LAMPADA TRADUNT: a formação da tradição filosófica

I.1. A filosofia como tradição

...et quasi cursores vitai lampada tradunt⁷⁹

O problema da tradição. O belo verso de Lucrécio em epígrafe ressoa ainda hoje em virtude da ideia poderosa que irradia, reinterpretado pelos espíritos dos séculos: “e como os mensageiros que transmitem a tocha da vida”, as gerações de pensadores são portadoras do conhecimento, gradativamente construído por elas e passado adiante, para as gerações vindouras. Essa é, talvez, a imagem mais basilar de tradição.

Transmissão, herança, passado e continuidade são algumas das palavras que costumam acompanhar as tentativas de definição do conceito de tradição. No entanto, também não é infrequente associar ideias como autoridade, conservação e dogmatismo, carregadas de conotações pejorativas. Essa diversidade conflitiva requer uma investigação preliminar dos vários sentidos, assim como dos âmbitos sociais e culturais de manifestação da tradicionalidade, tendo em vista a sua limitada tematização⁸⁰.

As discussões sobre a tradição são sempre melindrosas pois, como veremos, todo debatedor encontra-se inserido em alguma tradição⁸¹. Dessa forma, imediatamente podemos questionar se as suas descrições e os seus argumentos não refletem, na realidade, a tradição ou as tradições das quais ele faz parte. Além disso, há uma – irônica – *tradição de crítica da tradição*, centrada na associação desse fenômeno a um tipo particular de sociedade e de cultura, marcadas por coerções e dogmatismos. Iniciada com a Ilustração, essa interpretação confundiu tradição com ignorância, superstição, domínio e intolerância religiosa, privilégios sociais, entre outros aspectos, na origem, identificados no *ancien régime* e seus defensores, posteriormente, nas sociedades de tipo não moderno, tal como descritas por Weber⁸². Gadamer, reavaliando algumas posturas ilustradas, convoca-nos a uma reabilitação noções como a de tradição. De acordo com a sua perspectiva, existem preconceitos legítimos, pois constitutivos de toda visão do mundo pelo homem, ser histórico e finito⁸³. Se admitirmos

⁷⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura* II, 79. Cf. *De la nature*. Trad. Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1955-1956, 2v. *Vitai* é versão dissilábica arcaica do genitivo singular de *vita* (*vitae*) empregado por Lucrécio para adequar o verso ao estilo hexâmetro datílico do poema.

⁸⁰ VENEZIANI, Marcello. *De pai para filho: elogio da tradição*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005, p. 9.

⁸¹ POPPER, Karl. En busca de una teoría racional de la tradición. *Estudios públicos*, n. 9, p. 123-142, 1983, p. 123.

⁸² SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 5-6; 9-10; WEBER, Max. *General economic history*. Trad. Frank H. Knight. New York: Collier Books, 1961.

⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 368.

que essa leitura gadameriana tem um fundo de verdade, uma investigação do conceito e da experiência histórica da tradição se revela possível.

Conceitos de tradição. Partindo de uma perspectiva etimológica, tradição, termo derivado de *tradere*, é transmissão, entrega, comunicação. Remonta à continuidade de gerações, à entrega de uma à outra⁸⁴. O que é o *traditum*, o objeto de transmissão? Coisas materiais, como bens móveis e imóveis, e imateriais, como crenças, imagens, práticas, instituições, saberes, normas, valores, ou seja, algo criado, praticado ou acreditado, que se reputa ter tido lugar no passado, em suma, experiência acumulada, embora não de forma progressiva, mediante transmissão⁸⁵. Dessa forma, tradição pode designar um depósito cujo conteúdo compreende textos, palavras, gestos, regras, ou seja, o *transmitido*, e, na acepção subjetiva, o próprio ato ou processo de transmitir⁸⁶.

Como se trata de uma comunicação cujo conteúdo é inseparável do ato de transmissão, a entrega se faz *inter vivos* e, logo, incorpora-se em um sujeito vivente⁸⁷. A relação que esse sujeito trava com as estruturas anteriores da consciência coletiva pode ser consciente ou inconsciente⁸⁸, mas, quando desperta, aumenta as chances de sucesso da passagem intergeracional e do aproveitamento do *traditum*⁸⁹. A dinâmica tradicional toma forma de uma interdependência entre, no mínimo, dois agentes: um que transmite e outro que recebe⁹⁰. Vários sujeitos podem, contudo, exercer diferentes funções simultâneas na dinâmica tradicional: iniciador, fundador, transmissor, receptor, encenador e portador. Certo é que só pode ser entendida enquanto um tipo de *agir*. Como tal, depende dos seus atores e das circunstâncias nas quais eles se encontram, o que abre margem para mudanças⁹¹.

À medida que algo passa de mãos, os partícipes da tradição se enlaçam em torno desse fato comum. Tradição, assim, é, também, *pertencimento* a um comum, vínculo com outros, integrantes da geração corrente e das gerações passadas e futuras. Delineia-se, com isso, um senso de filiação, a base sobre a qual se trava uma conexão anônima interpessoal

⁸⁴ ADORNO, Theodor W. On tradition. *Telos*, n. 94, p. 75-82, 1992, p. 75.

⁸⁵ SHILS. *Tradition*, op. cit., p. 12-13.

⁸⁶ CONGAR, Yves J.-M. *La tradizione e le tradizioni*. Trad. B. Chiaraboli. Roma: Edizioni Paoline, 1965, p. 121-123.

⁸⁷ CONGAR, Yves J.-M. *The meaning of tradition*. Trad. A. N. Woodrow. San Francisco: Ignatius Press, 2004, Cap. 1 e 3.

⁸⁸ DEUSSEN, Paul. Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. In: Bibliothèque du Congrès international de philosophie. Vol. IV: Histoire de la philosophie. Paris: Armand Colin, 1902, p. 11-13.

⁸⁹ SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 119.

⁹⁰ GOLDMANN, Lucien. Tradition, verité et histoire. In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Truth and historicity*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 53; CONGAR. *La tradizione e le tradizioni*, op. cit., p. 22.

⁹¹ GRACIA, Jorge J. E. *Old wine in new skins: the role of tradition in communication, knowledge, and group identity*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003, p. 15-16; 40-41; 100.

que conforma a identidade, ou seja, a significação individual e coletiva no tempo. Ameaças à tradição costumam ser sentidas, por isso, como ameaças à própria integridade⁹².

A significação do mundo. A organização qualitativa do tempo passado segundo uma perspectiva axiológica, marca da tradição, nos permite descrevê-la como um *ethos* no qual se situam as opções ético-políticas do presente⁹³. Ela, portanto, é um *horizonte significante*.

A tradição fornece um ambiente que confere sentido, identifica o possível, formula objetivos⁹⁴. Para Rösen, é “uma orientação cultural para a vida humana prática” a partir de uma referência ao passado, pela qual se ordena e compreende o mundo, assim como a ação. Dentro dessa moldura, as decisões são tomadas e as eventuais mudanças são interpretadas a fim de assegurar a permanência e a continuidade, atributos necessários à legitimação de valores e regras de conduta⁹⁵. Nessa linha, Giddens aponta a tradição definindo um “tipo de verdade”, administrada por “guardiães” e para a qual não se cogita alternativas⁹⁶.

A tradicionalidade, em outras palavras, compõe um quadro dentro do qual as ações, as questões e os desígnios, enfim, a existência como um todo, fazem sentido⁹⁷. Quando vislumbrada sob esse prisma, confunde-se com o modo de vida, traçando a circunscrição das ações e dos discursos⁹⁸, o meio no qual nos movemos e somos, a começar pela linguagem:

A tradição não é *verbum* nem *vox*, mas o passo essencial de aporção (*Uebergang, Ueberlieferung*). O que para o indivíduo são recordações (garantia de sua identidade no tempo), são as tradições para uma cultura. Somente por elas há mundo, porque aquilo que chamamos mundo se força *pela* tradição *na* linguagem. A tradição é o fundamento vivo dos costumes que fazem comunidade. Por ela há povo e a ela se obedece; ela constitui [...].⁹⁹

Como já destacamos, nem todas as experiências humanas são objeto de escrutínio racional e incorporação consciente ao patrimônio cultural coletivo. Muito fica inarticulado, mas, ainda assim, é assimilado, penetrando com a mesma força, senão maior, nas ações, nas decisões e nas avaliações efetuadas pelo receptor¹⁰⁰. Por isso, a força constitutiva de mundo

⁹² LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 2; SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 14; RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Maria Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997, t. III, p. 187; BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 84; 100.

⁹³ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 252-253.

⁹⁴ ALLAN, George. *The importances of the past: a meditation on the authority of tradition*. New York: State University of New York Press, 1986, p. 239.

⁹⁵ RÜSEN, Jörn. Tradition: a principle of historical sense-generation and its logic and effect in historical culture. *History and Theory*, v. 51, n. 4, p. 45-59, dez. 2012, p. 46-48.

⁹⁶ GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontente*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 51-52.

⁹⁷ VENEZIANI. *De pai para filho, op. cit.*, p. 8.

⁹⁸ GRACIA. *Old wine in new skins, op. cit.*, p. 115-116.

⁹⁹ DUQUE, Félix. *Los destinos de la tradición: filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 138; 112.

¹⁰⁰ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 22.

exercida pela tradição tende a ser percebida apenas quando ela começa a se desintegrar ou é desafiada pelos seus partícipes, que passam, então, a teorizar sobre ela¹⁰¹. Quando descreve o declínio da tradição, Adorno indica justamente o fenômeno da quebra da continuidade temporal, de perda daquilo que a tradição garantia, como a autoevidência dos objetos, das relações com o mundo, dos sentidos e das referências¹⁰². A crise das certezas é, portanto, uma crise epistemológica, que precisa ser enfrentada com a invenção de novos conceitos, tipos de teorias, alternativas. Contudo, em nenhum momento significa renunciar ao repositório da tradição. Primeiro, se buscamos solução para problemas para os quais as ferramentas e respostas existentes são insuficientes, urge conhecê-las amplamente, tanto para evitar a repetição de erros quanto para incorporar os acertos. Segundo, qualquer inovação precisará demonstrar algum grau de continuidade com as crenças, os valores e os esquemas de compreensão da tradição para fazer sentido¹⁰³. Como adiciona Steiner, as rupturas verdadeiramente fundamentais são raras, pois, se fossem comuns, “não poderíamos traduzir nos nossos próprios quadros de referência, ainda que imperfeitamente, ainda que numa medida suspeita de apropriação, as formas imaginárias e intelectuais do passado”¹⁰⁴. Portanto, toda compreensibilidade do antecedente depende da existência de continuidades mínimas. Um escrito, por exemplo, pode perseverar na existência independentemente de um ato de transmissão ativo, o que não ocorre, porém, com o seu sentido. Como pondera Gadamer, nossa compreensão deve conter sempre, e ao mesmo tempo, “a consciência da própria filiação da obra ao nosso próprio mundo”, ou seja, uma “copertença”¹⁰⁵.

Vemos, com isso, que não apenas o *indivíduo*, mas também a *sociedade* e a *cultura* têm no mecanismo tradicional uma peça essencial de sua construção, preservação e expansão.

Tradição, cultura e sociedade. Além de conjunto de valores, símbolos, ideias e constrações que atuam como critério de adesão a uma ordem social e cultural a partir de referências ao passado, e de instrumento de defesa dessa ordem contra forças de contestação e de mudança, tradição pode significar também regulação de condutas, colocando-as em conformidade com certos modelos éticos a partir da repetição¹⁰⁶.

Uma sociedade pode ser vista sob dois aspectos: seus fatores de continuidade e conservação ou suas forças de transformação, ou seja, em suas relações com a tradição ou

¹⁰¹ MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 8.

¹⁰² ADORNO. On tradition, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰³ MACINTYRE. *Whose justice? Which rationality?*, *op. cit.*, p. 362.

¹⁰⁴ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 84.

¹⁰⁵ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 384; CONGAR. *The meaning of tradition*, *op. cit.*, Cap. 1.

¹⁰⁶ BALANDIER, Georges. Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, v. 44, p. 1-12, jan.-jun. 1968.

inserida em um processo de mudanças estruturais. Porém, a intensidade das mudanças pode mascarar os traços de continuidade, as permanências, que aparecem como obstáculos às transformações. Ocorre que sequer as sociedades ditas “tradicionais” pela antropologia são absolutamente estáticas, assim como as sociedades industriais contam com elementos tradicionais sob as aceleradas mutações¹⁰⁷. O que chama a atenção é o realce da importância da estabilidade no atual contexto de globalização e de riscos: “lamentando a negligência do passado, acalentamos bolhas de segurança em mares de mudança”¹⁰⁸.

Gracia também considera a tradição no núcleo das ações, cultura, crenças e valores. Não há praticamente uma única atividade conduzida pelo ser humano sem relação com a tradicionalidade. No entanto, podemos ver, compreensões muito diversas acerca da tradição coexistem hoje: suporte de identidade, fonte de sentido, dogma, causa de opressões, irracionalidade e superstições, instância de elitismo, privilégios, exclusões e marginalizações, obstáculo à liberdade¹⁰⁹. A reprovação lançada não foi arbitrária. A tradição, de fato, institui limites à liberdade, constrange ações, condiciona pensamentos, o que a cultura moderna acreditou conseguir desamarar¹¹⁰. Uma das grandes expressões tradicionais impugnadas pelo espírito ilustrado e, ao mesmo tempo, exemplo de urdidura tradicionalizante, foi – e ainda é – a concepção de tradição nutrida pelo catolicismo.

Tradição e Igreja. A tradição é, para a Igreja, a transmissão da totalidade do Cristianismo e das próprias realidades cristãs¹¹¹. São Paulo conclamara: “estai firmes e retende as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa”¹¹². Mas no seio do catolicismo existem “tradições”, no plural, emanadas de Jesus, dos apóstolos e da Igreja, de caráter duradouro ou precário, que se referem e ao culto e à disciplina. Assim, “Tradição” pode expressar aspectos ou significados múltiplos: transmissão do Evangelho, sob todas as formas (as Escrituras, profissão de fé, sacramentos, usos, palavras); interpretação ou sentido da realidade transmitida; conjunto de testemunhos fixados em escritos e monumentos (instituições, liturgia, arte, costumes); o “sentido católico” manifesto na forma da Igreja, sujeito supraindividual vivente na série de testemunhos nos quais se exprime a interpretação do que ela é, transmite e vive¹¹³.

¹⁰⁷ BALANDIER. *Tradition et continuité*, *op. cit.*. No mesmo sentido, MACINTYRE. *Whose justice? Which rationality?*, *op. cit.*, p. 354; HOBBSAWM, Eric J. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998, p. 26.

¹⁰⁸ LOWENTHAL. *The heritage crusade and the spoils of history*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁹ GRACIA. *Old wine in new skins*, *op. cit.*, p. 11-14.

¹¹⁰ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 197.

¹¹¹ CONGAR. *La tradizione e le tradizioni*, *op. cit.*, p. 98; CONGAR. *The meaning of tradition*, *op. cit.*, Cap. 1.

¹¹² II Ts. 2:15. Também I Cor. 11:2.

¹¹³ CONGAR. *La tradizione e le tradizioni*, *op. cit.*, p. 105-107; 127 *et seq.*

O fundamento teológico encontra-se na mensagem sacra mais basililar: Deus entregou o seu Filho ao mundo, e Cristo entregou-se por nós¹¹⁴. Ele confiou ensinamentos aos apóstolos e, estes, às igrejas. *Tradere* é também, portanto, ensinar¹¹⁵. A revelação de Deus faz-se, então, *doctrina*, ato pelo qual um espírito pode influenciar outro, levando-o à consciência. Os beneficiários dos ensinamentos divinos, acolhidos em sua fé, formam uma comunidade espiritual através da passagem de gerações e séculos: a Igreja, que é, em si mesma, “órgão de transmissão e de tradição da mensagem da salvação”. A tradição é “vida da Igreja na comunhão de fé e de culto”, ambiente de expressão e conservação do sentido católico, presença atuante ou eficácia da Palavra revelada, sem a qual ela ficaria estéril¹¹⁶.

Com a ideia de tradição, a Igreja buscava exprimir uma forma específica de comunicação da Revelação que se colocava ao lado daquela contida na Sagrada Escritura, mas, aos olhos de Lutero, era fonte de aprisionamento da Palavra de Deus pela ação humana, resultando em abuso e privação da força viva da mensagem da graça¹¹⁷. O Concílio de Trento, refutando a censura dos reformistas, reiterou que a palavra da Revelação fora entregue à Igreja por Deus, em custódia, afastando-a dos caprichos dos homens. Além disso, declarou que a Revelação não é transmitida apenas pelas Escrituras, existindo parte conservada e comunicada pela tradição (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*)¹¹⁸. Isso significa não podem ser compreendidas uma sem a outra, bem como que as Escrituras não são a Revelação, que se faz presente através da pregação. Assim, a tradição é, também e essencialmente, exposição segundo o texto sagrado, que lhe confere vida incomunicável por um exegeta individual¹¹⁹.

Deus não é conhecido e o seu dom não é recebido senão por meio da tradição. O Cristianismo é uma herança recebida. Além das Escrituras, os Pais da Igreja são parte essencial da transmissão comunal da fé. Por terem estado mais próximos da fundação, devem ser venerados por sua autenticidade. Eles pregaram antes de escreverem¹²⁰. A propagação do Cristianismo em seus primeiros anos se deu menos pelos escritos sagrados do que pela

¹¹⁴ Rom. 8: 31-32; Gal. 2:20; Ef. 5:25.

¹¹⁵ CONGAR. *The meaning of tradition, op. cit.*, Cap. 1.

¹¹⁶ CONGAR. *La tradizione e le tradizioni, op. cit.*, p. 19-21; 11; RATZINGER, Joseph. Explicação do conceito de tradição segundo o Decreto do Concílio de Trento. In: RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação e tradição*. Trad. Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968, p. 51.

¹¹⁷ Enquanto os protestantes reclamam a autoridade apenas das Escrituras, os católicos adicionam a tradição, lendo-as sob a guia da Igreja, entendida esta também e, originariamente, como *ecclesia*, comunidade. Os reformistas quererão removê-la na esperança de atingir um sentido mais profundo com o retorno à fonte, pois a consideram fonte de distorções, repelidas apenas pela palavra escrita a ser objeto de cognição individual (*sola Scriptura*). Cf. CONGAR. *The meaning of tradition, op. cit.*, Introduction e Cap. 1.

¹¹⁸ *Decretum de Canonis Scripturis* (1546); RATZINGER, Joseph. Exame do problema do conceito de tradição. In: RAHNER; RATZINGER. *Revelação e tradição, op. cit.*, p. 15-18.

¹¹⁹ RATZINGER. Exame do problema do conceito de tradição, *op. cit.*, p. 23-25; 37; JOÃO PAULO II. Discorso di sua Santità Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. In: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

¹²⁰ I Cor. 15:1; CONGAR. *La tradizione e le tradizioni, op. cit.*, p. 24; *The meaning of tradition, op. cit.*, Introduction.

tradição, como reconhece Irineu de Lião, ainda que aqueles sejam considerados sempre o pilar da fé cristã¹²¹. As Escrituras são o ponto de origem para o qual o Magistério da Igreja sempre se volta¹²². Em cada um desses retornos, à luz de novas situações, os textos antigos são relidos para terem aplicação¹²³. Não há, portanto, simples repetição ou reprodução trivial. A fórmula *probatur ex Traditione*, muito difundida no meio católico¹²⁴, admite alguma transformação nas significações atuais, inclusive em outros contextos, como nos campos sapienciais laicos. Todos compartilham o interesse em conservar e passar adiante um *traditum*, mas assegurando tanto a vitalidade da tradição como a força de sua *autoridade*.

Autoridade. Credita-se à tradição autoridade decorrente dos modelos nela consolidados de forma difusa ou em um rol, consagrando manifestações do espírito e da práxis. Assim como a tradição foi submetida a severo julgamento pela Ilustração, também a noção de autoridade foi objeto de parecer negativo, associada à imposição acrítica de comandos emanados por entes superiores, como a Igreja, o Estado ou a própria coletividade, com seus costumes imemoriais: *magister dixit*¹²⁵. Como descreve Gadamer, a autoridade foi culpada de impedir-nos de usar a razão, ao exigir-nos obediência inquestionada. Os ilustrados propõem a inversão desse liame, submetendo, agora, toda autoridade à razão¹²⁶.

Contudo, podemos ver na autoridade algo além de mera servidão. Gadamer¹²⁷ define a tradição como forma de autoridade anônima que determina espontaneamente nosso ser histórico e finito, inclusive nossas instituições, comportamentos e formas de pensar. Isso não significa sempre subordinação cega e abdicação da razão: é ato de *reconhecimento* e de *conhecimento*, na medida em que ciente de que alguém ou algo além de si detém visão mais ampla ou sabe melhor. Por reconhecer e consolidar livre e historicamente esse respaldo da superioridade em modelos de conduta e de conhecimento, a autoridade tradicional dispensa fundamentação atual para ter validade. Nem mesmo na imitação, relação na qual o imitador identifica-se com o imitado¹²⁸, há renúncia à razão: ocorre também exercício racional na série

¹²¹ IRINEU DE LIÃO. *Adversus haereses* III, 1, 1; 4, 1-2. Cf. *Contra as heresias*. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

¹²² CONGAR. *The meaning of tradition*, *op. cit.*, Cap. 3.

¹²³ RATZINGER. Exame do problema do conceito de tradição, *op. cit.*, p. 32-33.

¹²⁴ CONGAR. *The meaning of tradition*, *op. cit.*, Introduction. Para Tertuliano, a existência da tradição é, por si mesma, evidência da Verdade. Cf. TERTULIANO. *De Praescriptionibus adversus Haereticos* XXI. Cf. *On the Testimony of the Soul and On the "Prescription" of Heretics*. Trad. T. Herbert Bindley. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1914, p. 61-62.

¹²⁵ Expressão muito utilizada no mundo intelectual medieval, principalmente pela escolástica. Sobre a autoridade nos séculos X a XIII, LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005, p. 326-329.

¹²⁶ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 368-371.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 371-377.

¹²⁸ SHELLEY, Percy Bysshe. A defence of poetry. In: *Essays, letters from abroad, translations and fragments*. London: Edward Moxon, 1840, v. I, p. 15.

de escolhas da operação mimética, ainda que não tenhamos consciência imediata das razões que nos levam à eleição¹²⁹. A imitação das ações, das virtudes e mesmo da vida é característica da relação entre *discípulo* e *mestre* no processo de aprendizagem¹³⁰.

Quem goza de autoridade exerce relação de tutela quanto aos demais: o tutor guia, educa, aconselha¹³¹. Na leitura mais difundida, a fala do mestre é comando soberano, fazendo dele senhor, enquanto no outro polo, o escravo, apenas ouve. Quando analisamos melhor o prisma do servo, embora ele dependa da fala daquele, vemos que a escuta é a sede da verdadeira autoridade¹³², evidente na parábola hegeliana do senhor e do escravo¹³³. Enquanto professor ou filósofo, o mestre não ensina, não se afirma por erudição ou prestígio, mas por representar o desconhecido, por situar-se a uma distância infinita do discípulo, como ilustra a figura enigmática do líder espiritual na cultura oriental¹³⁴. Porta, ainda, uma paradoxalidade: a finalidade é levar o discípulo à autonomia, ou seja, deixar de ser seu mestre para que ele próprio se torne um novo mestre. Com sua autoridade, obriga o pupilo a submeter as noções prontas à crítica, colocar em questão as certezas. Não é tarefa fácil. Despertar dúvidas é uma empresa perigosa, pois abre possibilidades incendiárias, mas também melancólica, uma vez que, ao final, o mestre ficará só, embora ratificado em sua razão de ser¹³⁵.

A díade mestre-discípulo ultrapassa o âmbito da filosofia, da literatura e da religião, sendo inerente a todo processo de formação e de transmissão¹³⁶. Já Cristo “ensinava como quem tinha autoridade”¹³⁷. Outra alegoria a aponta para essa direção:

¹²⁹ FEYERABEND, Paul. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987, p. 129; CRUZ, Manuel. *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*. Oviedo: Nobel, 2012, p. 19.

¹³⁰ CONGAR. *The meaning of tradition, op. cit.*, Cap. 1.

¹³¹ PAULO. *Digesta XXVI*, 8, 3. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Digesto*. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897, t. III, p. 272: “*Etiamsi non interrogatus tutor auctor fiat, valet auctoritas eius, quum se probare dicit id, quod agitur; hoc est enim auctorem fieri.*”.

¹³² BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 45-46.

¹³³ Representando uma dialética de reconhecimento constitutiva da história ocidental, da sociedade à liberdade e do indivíduo ao saber. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 142-151 (§§178-196); LIMA VAZ, Henrique C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, Nova Fase, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

¹³⁴ BLANCHOT, Maurice. *The infinite conversation*. Trad. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993, p. 5-6.

¹³⁵ STEINER, George. *Lecciones de los maestros*. Trad. María Cándor. Madrid: Siruela, 2004, p. 155; HELLER, Agnes. *Por una filosofía radical*. Trad. J. Francisco Ivars. Barcelona: El Viejo Topo, 1980, p. 23-24; LOMBARD, Jean. *Filiation et rupture: philosophie de la transmission*. Conférence à Saint-Denis, Ile de la Réunion, septembre 2015. Disponível em: <https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=article&no=31005&rzasSqlClone=1>. Acesso: 30 abr. 2022. Cf. PLATÃO. *Teeteto* 150b-151c. Cf. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 202-204; *República VII*, 514a et seq. Cf. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 315 et seq.

¹³⁶ STEINER. *Lecciones de los maestros, op. cit.*, p. 127.

¹³⁷ Mt. 7:29. Sobre o método de ensino de Cristo, SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica IIIa*, q. 42. Cf. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 603-612.

Bernardo de Chartres dizia que somos como anões sobre os ombros de gigantes, de modo que podemos ver mais coisas do que eles e mais longe, certamente não pela maior acuidade de nossa visão ou pelo nosso tamanho maior, mas porque somos erguidos em altura e elevados à de um gigante.¹³⁸

É a partir dos gigantes que podemos ver mais e mais longe, também dizia Newton¹³⁹. Nossos olhos podem até ser bons, mas é somente em uma posição privilegiada que podemos efetivamente avistar o horizonte. Acostumados com a paisagem, esquecemo-nos hoje do que permite enxergá-la. Ao mesmo tempo, menosprezando os emissários da história, estamos sujeitos aos riscos das brumas que arrebatam a vista. Mas não é esse o único sentido possível da lição medieval. Como salienta Jeaneau, as célebres palavras supracitadas podem ilustrar e justificar teses radicalmente opostas, seja de culto aos antigos, seja de elogio aos modernos. Ele, em particular, entrevê um chamado à imitação dos antigos, não por mera cópia, mas no sentido de escrever tão bem quanto eles, de modo que as gerações futuras pudessem tomar os homens do presente como modelos, como nós mesmos tomamos os antigos¹⁴⁰.

Em tom similar, porém mais ousado, Eco interpreta o aforismo algo mais do que um simples encomio aos antigos e à autoridade. Lê nele também um chamado por autonomia, coragem para inovar, redescoberta dos modelos dos genitores, marcha ao futuro¹⁴¹. Jauss destaca, por isso, uma modificação substancial na percepção da relação entre o antigo e o novo: gregos e romanos não mais habitam o mesmo mundo dos tardo-medievais, que sabem das inovações perpetradas pelos homens do presente, cuja posição favorecida os permitem enxergar mais longe do que os antigos¹⁴²: *quanto iuniores, tanto perspicaciores*¹⁴³.

A tensão histórica entre gigantes e anões é apenas um capítulo da “luta entre pais e filhos”, entre antigos e modernos, entre passado e futuro, diz Eco, iniciada com a rebelião contra Urano liderada por Cronos¹⁴⁴. Em todas as épocas há poetas com olhos voltados apenas ao passado e poetas cuja esperança no futuro alicerça-se na renúncia àquele. Porém,

¹³⁸ JOÃO DE SALISBURY. *Metalogicon* III, 4: *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.* Cf. *Metalogicon*. Trad. François Lejeune. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: J. Vrin, 2009, p. 246-247.

¹³⁹ NEWTON, Isaac. *The correspondence of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959, v. I, p. 416: “If I have seen further it is by standing on ye sholders of Giants.”

¹⁴⁰ JEAUNEU, Edouard. “Nani gigantum humeris incidentes”. *Essai d'interprétation de Bernard de Chartres. Vivarium*, n. 2, p. 79-99, 1967, p. 80; 99. Nesse artigo, o autor realiza um riquíssimo estudo histórico sobre as origens e os sentidos contextuais possíveis da alegoria.

¹⁴¹ ECO, Umberto. *On the shoulders of giants*. Trad. Alastair McEwen. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, p. 13-14.

¹⁴² JAUSS, Hans Robert. *La historia de literatura como provocación*. Trad. Juan Godo Costa e José Luis Gil Arístu. Madrid: Gredos, 2013, p. 33-34.

¹⁴³ PRISCIANO. *Institutiones grammaticae* I, 7. Cf. *Grammatici Latini*. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1855, v. II, p. 1.

¹⁴⁴ ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 1-2; HESÍODO. *Teogonia* 132-172. Cf. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013, p. 39-43.

a persistência da criatividade consiste na manutenção de um equilíbrio ainda que inconsciente entre tradição e “originalidade da geração vivente”¹⁴⁵.

À medida que novas ideias tentam ganhar espaço, as invocações de autoridades multiplicam-se, o que se faz não sem conscientes manipulações do referencial em questão: “a autoridade tem um nariz de cera, isto é, ela pode ser dobrada em diferentes sentidos”, afirmava Alain de Lille¹⁴⁶. Não à toa, detentores do poder político sempre buscaram fontes de autoridades para assegurar a legitimidade, na religião, na filosofia e, sobretudo, no passado, ambicionando reforçar a confiança nas estruturas instituídas e a estabilidade¹⁴⁷. A face coercitiva da autoridade é complementada, assim, pela face legitimadora¹⁴⁸.

Adviria essa legitimidade da autoridade simplesmente da idade ou do julgamento da posteridade? *Est vetus atque probus centum qui perficit annos?*¹⁴⁹ Nem de um, nem de outro. Provém, como vimos, da seleção do conhecimento, processo que envolve não apenas o elemento tempo, mas, também, a razão, que elege as experiências merecedoras de recordação a serem repetidas ou evitadas. Sequer entre os romanos a autoridade decorria diretamente da idade, mas do fato de que os mais idosos estiveram mais próximos dos antepassados e da fundação¹⁵⁰. Seguimos os “passos dos mortos” porque por todos os lados da cultura encontramos “a autoridade fundacional do predecessor”¹⁵¹. O *auctor* é o fundador, cuja obra cabe às gerações preservar, continuar e aumentar; mas, também, o *criador*. Por isso, quando a *auctoritas* tradicional, nomeadamente a divina, passa a exercer cada vez menos força, o *autor* ascende para ser o responsável pelo texto que põe no mundo, com ele se identificando¹⁵².

Esse deslocamento é um problema importante para a *tradição filosófica*.

Tradição e filosofia. Como a tradição está alicerçada na autoridade, compartilha com ela uma mesma censura, anteriormente discutida. Por uma visão que qualificamos como

¹⁴⁵ ELIOT, T. S. What is a classic? In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975, p. 119-120.

¹⁴⁶ ALAIN DE LILLE. *De fide catholica* I, 30. Cf. *Opera omnia*. Paris: J.-P. Migne, 1853, p. 333: *auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum postest flecti sensum*; ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁷ PLUMB, J. H. *The death of the past*. London; Basingstoke: Macmillan, 1969, p. 36; 39.

¹⁴⁸ GELLNER, Ernest. *Plough, sword, and book: the structure of human history*. Chicago: The Chicago University Press, 1988, p. 18.

¹⁴⁹ HORÁCIO. *Epistulae* II, 1, 39. Cf. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008, p. 309: “é antigo e bom o que alcança cem anos”; COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 250.

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 162-166. Sobre a *auctoritas* romana, OAKESHOTT, Michael. *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2006, p. 224 *et seq*; CASINOS MORA, Francisco Javier. La noción romana de *auctoritas* y la responsabilidad por *auctoritas*. Granada: Comares, 2000; CASINOS MORA, Francisco Javier. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 11, p. 85-109, 1999.

¹⁵¹ HARRISON, Robert Pogue. *The dominion of the dead*. Chicago: Chicago University Press, 2003, p. ix.

¹⁵² COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Trad. Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, p. 101.

vulgar e frequente, a tradição situa-se em oposição à racionalidade, expressando transmissão sem reflexão¹⁵³. Em uma analogia com a religião, estaria mais próxima de um ato de fé, não requerendo evidência probatória para a sua legitimidade, embora não possa recusar de todo um passado bem testado, por exemplo, pela historiografia¹⁵⁴. Burke discorre sobre os méritos da tradição, associando-a à imitação da natureza, meio de aquisição de “uma sabedoria que a reflexão sozinha não ensina”¹⁵⁵. A tradição seria, assim, infensa à crítica.

Tendo isso em vista, há quem sugira uma contradição intrínseca entre filosofia e tradição, no sentido de que aquela, através da crítica racional, acelera a corrupção da tradição, e a adesão a esta última exclui, ao menos a princípio, o questionamento dos seus fundamentos e constituição. Nessa linha, Savadogo chega a afirmar que “a filosofia se edifica sobre as ruínas da tradição”¹⁵⁶. Ora, vimos que o saber tradicional confere um sentido à existência do homem, permite a ele orientar-se justificando a sua vida ao compreender o mundo em sua totalidade. Comporta, nesse aspecto, uma afinidade elementar com a filosofia. Ademais, se é peculiar a esta última o espírito crítico, ponderamos, com Gadamer, que tradição, em sua autoridade, não implica, necessariamente, irreflexão. É certo, porém, que o saber filosófico não assume, como aquela, confiança tão incondicional acerca de suas conclusões, problematizando reiteradamente a sua validade.

Podemos afirmar, então, que as acepções e características até o momento elencadas sobre a tradição podem ser aplicadas à filosofia, com as devidas reservas¹⁵⁷. Além da autorreflexividade do pensamento filosófico, temos ainda de ponderar que a tradição filosófica não se confunde, rigorosamente, com a história da filosofia, quando esta é tomada enquanto gênero historiográfico. De certo modo, não é impróprio descrever a história da filosofia como “uma multidão considerável de pessoas, de livros, de artigos, de tendências, de correntes, de métodos”¹⁵⁸. Esse é o seu aspecto material, *res gestae*. Todavia, tal caracterização aplica-se com maior perfeição à tradição filosófica. Nesta última, os filósofos do passado se fazem presente de várias formas: por meio de suas obras, ainda disponíveis e

¹⁵³ ADORNO. On tradition, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵⁴ LOWENTHAL. *The heritage crusade and the spoils of history*, *op. cit.*, p. x; xv-xvi; 121. Para Plumb, a crítica historiográfica, a partir do século XIX, acabou por ajudar o enfraquecimento do passado como força social ao dissolver as generalizações estruturais e simplificadoras por meio dos quais os antepassados conferiam significado e propósito à vida. Teria, com isso, colaborado para ruir a legitimação na forma de tradição. Eis a “morte do passado” (PLUMB. *The death of the past*, *op. cit.*, p. 14; 16-17). Ver a interpretação de RODRIGUES, José Honório. *Filosofia e história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 29-48, que fala em “morte da tradição”.

¹⁵⁵ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Trad. Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 69.

¹⁵⁶ SAVADOGO, Mahamadé. Philosophie et tradition. *Quest*, v. XIII, n. 1-2, p. 147-156, 1999, p. 149-151; 156.

¹⁵⁷ BOSS, Gilbert. Préface. In: BOSS, Gilbert (éd.). *La philosophie et son histoire*. Zurich: Éditions du Grand Midi, 1994, p. 7.

¹⁵⁸ BRUNSCHWIG, Jacques. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Non et oui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 46.

lidas, tomadas como “ponto de partida para as reflexões filosóficas de novas gerações de filósofos”; por meio das obras outros filósofos, cujos problemas e propostas de soluções assimilaram, de forma implícita ou explícita, neste último caso, por adesão ou por divergência¹⁵⁹. Há, portanto, um material filosófico-cultural ainda não trabalhado para deixar manifesto, sob uma roupagem narrativa, sentidos e ligações racionais, tarefa da história da filosofia, mas que já se faz presente e vivo, interferindo na atividade filosófica. Nesses termos, Gadamer sugere compreendermos a filosofia como “tradição de uma experiência pensante”, um grande diálogo transtemporal do qual todo presente participa sem ter controle sobre ele¹⁶⁰. Na mesma linha, Shils aponta a tradição como um limite às respostas passíveis de oferta pelos filósofos do presente, ao trazer à frente problemas e soluções passados¹⁶¹. A filosofia não pode escapar da tradição. O motivo é o fato de *ela mesma fazer-se tradição*.

Para podermos delinear, adequadamente, as propriedades e o modo operacional da filosofia como tradição, precisamos enveredar nas suas estruturas. Aludimos, reiteradamente, a obras, ideias, teorias, problemas e respostas, um corpo de conhecimentos, valores, criações e textos produzidos em diferentes épocas e por diferentes pensadores, que estabelecem relações diretas e indiretas entre si. A partir disso, parece-nos razoável inferir como *elemento constitutivo primário da tradição filosófica* os pontos nodais nos quais ocorrem tais encontros. Esses marcos de confluência são os *clássicos*.

1.2. O clássico

*Existe uma infinidade de maneiras de definir o clássico.*¹⁶²

Novos desafios conceituais. Assim como tradição, *clássico* é um termo tão utilizado quanto impreciso. Junto à popularidade vernacular, surgem dúvidas acerca de um teor conceitual determinado. Não é a primeira vez que o tema é colocado em pauta. A proliferação de indagações acerca do clássico ressurgem em momentos de incerteza de uma cultura, quando não existem ou estão em crise as regras objetivas de sua própria definição¹⁶³.

Podemos recorrer novamente as raízes etimológicas. Já nas origens latinas de *classicus*, temos uma seleção de valores e o estabelecimento de um cânone¹⁶⁴: entre os romanos, dizia-

¹⁵⁹ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137.

¹⁶¹ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 131.

¹⁶² VALÉRY, Paul. Situação de Baudelaire. In: *Variedades*. Trad. Maíza Martins Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 25.

¹⁶³ DUARTE, Pedro et al. O que faz de uma obra um clássico? *Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 191-213, nov. 2008, p. 192.

¹⁶⁴ ARAÚJO, Carolina. O clássico como problema. *Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 11-24, nov. 2008, p. 13.

se clássico o cidadão integrante da primeira das classes, assim qualificado por sua nobreza e riqueza; *scriptor classicus*, dirá Aulo Gélío, é o autor de primeira linha, que se sobressai sobre os demais¹⁶⁵. A partir do século XVII, com o ressurgimento do apreço pela Antiguidade, passa a designar uma referência para a interpretação axiológica do presente¹⁶⁶. Na primeira edição do *Dictionnaire* da Academia Francesa, clássico é definido como “autor antigo muito aprovado, e que faz autoridade na matéria que trata”¹⁶⁷. A edição de 1835, por sua vez, introduz novos significados: para além da autoridade pela aprovação no teste do tempo, figura o de modelo de estilo, segundo regras artísticas estritas, a que se deve “conformar”¹⁶⁸. Fica evidente uma mudança em favor do aprofundamento do *sentido normativo* do clássico, firmado como núcleo do neoclassicismo, que alancava uma promessa de idealidade e perfeição, fortemente ancorado no racionalismo, embora muitas vezes tentasse passar um espírito nacional – mormente o francês – por universal¹⁶⁹.

Os românticos desafiaram: menos que modelo axiológico, prático e estético, o clássico é, muito mais, um “desafio ao presente”¹⁷⁰. Ele até pode imitar com perfeição a natureza ou os antigos, mas se distinguirá pela introdução de uma *contribuição única à tradição*¹⁷¹. Sainte-Beuve, em texto consagrado, investiga o conceito. Reconhecendo que clássico implica algo de adequado e consistente, que faz conjunto e tradição, que se transmite e que dura, arrisca-se a afirmar tratar-se de

um autor que enriqueceu o espírito humano, que realmente aumentou seu tesouro, que deu um passo adiante, que descobriu alguma verdade moral não equívoca, ou recapturou alguma paixão eterna nesse coração onde tudo parecia conhecido e explorado; que apresentou seu pensamento, sua observação ou sua invenção sob uma forma não importa qual, mas ampla e grande, fina e sensata, sã e bela em si; que falou a todos com um estilo próprio e que é também o de todo mundo, com um estilo novo sem neologismo, novo e antigo, facilmente contemporâneo de todas as idades.¹⁷²

Os *gênios* triunfam sobre as dificuldades, dando luz a “obras imperecíveis, a despeito dos obstáculos, das opressões e das trovoadas”, continua. Porém, não há receita pronta para produzir clássicos. Certo é que não basta os imitar. Devemos em senti-los e admirá-los, para

¹⁶⁵ AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XIX, 8, 15. Cf. *Attic Nights*. Trad. J. C. Rolfe. Loeb Classical Library, 1927, v. III: “*classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius?*”; CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. Trad. Teodoro Cabral. 2. ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979, p. 259.

¹⁶⁶ ARAÚJO. O clássico como problema, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁷ *Le dictionnaire de l'Académie française*. Paris: Jean Baptiste Cognard, 1694, t. I, p. 197.

¹⁶⁸ *Dictionnaire de l'Académie Française*. 7. ed. Paris: Formin Lidot Frères, 1835, t. I, p. 327-328; COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 236.

¹⁶⁹ CURTIUS. *Literatura europeia e Idade Média latina*, *op. cit.*, p. 271.

¹⁷⁰ ARAÚJO. O clássico como problema, *op. cit.*, p. 14-15.

¹⁷¹ DUARTE et al. O que faz de uma obra um clássico?, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷² SAINTE-BEAUVE, Charles-Augustin. Qu'est-ce qu'un classique? In: *Causeries du lundi*. 3. ed. Paris: Garnier, [s.d.], v. 3, p. 38; 40; 42-43.

então fazemos o nosso próprio caminho¹⁷³. O chamado de Sainte-Beuve é, portanto, para a ousadia e a invenção no presente, ainda que sob inspiração – e não reprodução – dos mestres do passado. Entra, assim, no mesmo palco do clássico, a *criatividade*¹⁷⁴.

O gênio não abdica da tradição para a inovação. Ao contrário, procura-a para ligar-se a ela e trabalhá-la em vista de uma futura “independência disciplinada”¹⁷⁵. Por isso Goethe diz que “os poemas de Homero têm o poder de nos livrar, ainda que por breves momentos, da assustadora carga com que a tradição nos pesou ao longo de milhares de anos”¹⁷⁶. Essa curiosa passagem revela que, ao passo que nos chegam carregados com o fardo da tradição, os clássicos são capazes de nos imergir em uma conexão transtemporal libertadora. Schlegel, por sua vez, acredita que um texto clássico nunca pode ser inteiramente compreendido, pois “aqueles que são cultivados e que cultivam a si mesmos querem sempre aprender mais dele”¹⁷⁷. Nesse mesmo sentido, para Hegel, o clássico é o que se conserva porque se significa e interpreta a si mesmo, diz algo a cada presente como se o dissesse somente a ele¹⁷⁸.

A transtemporalidade não significa que o conceito de clássico seja neutro, puramente descritivo¹⁷⁹. Podemos ver, nessas especulações conceituais de diferentes épocas, como o teor mudou. Ainda assim, não é difícil enxergar algumas características comuns, reiteradamente lembradas, versando sobre *universalidade*. Como sintetizado magistralmente por Steiner, clássico é a obra não superada, substituída ou ultrapassada por posteriores. Nem o curso do tempo, nem o aprimoramento técnico tornam-no obsoleto, datado, ainda que se modifique o modo como é interpretado e compreendido. As reflexões de Platão, Descartes ou Kant, por exemplo, são tão pertinentes hoje quanto foram ao tempo de sua elaboração. Trata-se, assim, de uma “atemporalidade temporal no interior da teia da história”¹⁸⁰. Eliot prefere temperar por um caminho diverso. De um lado, haveria o clássico universal, como Virgílio, que encontra compreensibilidade para além de seu mundo cultural de origem, de outro, os clássicos particulares, que não ultrapassam as fronteiras de um certo período e

¹⁷³ Ibid., p. 48-49.

¹⁷⁴ O neoclassicismo propugnou a imitação de uma “segunda natureza” construída pelo homem, tomando *modelos* sobretudo da Antiguidade. Nem por isso impedia a inovação: na imitação havia margem para o exercício de criatividade genuína. Os românticos, não obstante, quererão destacar esse elemento como distintivo de um novo modo de lidar com o antigo. A noção de criatividade resultava da oposição entre “natural” e “artificial”. Para ser uma pessoa culta, bastava imitar, mas para ser criativo, era necessária imaginação e espontaneidade. Cf. BABBITT, Irving. *On being creative and other essays*. Cambridge: The Riverside Press, 1932, p. 3-5; 14-15.

¹⁷⁵ SHILS, Edward. *Tradition, op. cit.*, p. 157.

¹⁷⁶ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Maxims and reflection*. Trad. Elisabeth Stopp. Harmondsworth: Penguin Books, 1998, aforismo 662.

¹⁷⁷ SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophical fragments*. Trad. Peter Firchow. Minnesota: University of Minnesota Press, 1991, p. 2 (Fragmento 20).

¹⁷⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, v. II, p. 157.

¹⁷⁹ CAMBIANO, Giuseppe. *Perché leggere i classici: interpretazione e scrittura*. Bologna: Il Mulino, 2010, p. 8.

¹⁸⁰ STEINER, George. *Grammars of creation*. New Haven: Yale University Press, 2002, Cap. IV.6.

cultura. Ambos, de todo modo, nasceriam no seio de uma civilização madura, artística e linguisticamente, expressando, *representativamente*, o ápice da maturidade de sua cultura, uma vez que surge na esteira de longa estirpe de predecessores¹⁸¹.

Representação, modelo, imitação: o clássico consiste em um *truditum* transtemporal cuja sua significação só pode ser dada em cada presente, por cada intérprete. Como ele equilibra universalidade e historicidade? Precisamos delimitar a *função exemplar* do clássico.

Exemplaridade transtemporal. A despeito de todas as discussões, apontemos o que mais nos interessa para demonstrar o papel do passado na operação jusfilosófica de criação: *os clássicos são onipresentes na nossa cultura, constituindo o tecido de suas diferentes tradições intelectuais*. Eles e suas consequências estão impregnados em nossa linguagem e em nosso cabedal de informações, ainda que implicitamente¹⁸². Se a essência da tradição está naquilo que do passado se conserva como não passado e, assim, possibilita o conhecimento histórico, o clássico é preservado porque se significa e interpreta a si mesmo: *a intemporalidade do clássico é um modo de ser histórico*¹⁸³. Veremos o brado de jusfilósofos críticos em favor do abandono dos clássicos, ignorando que cada um deles é “o elo de uma tradição”¹⁸⁴. Tal posição é grave, pois muitas são as características e os papéis dos clássicos, como sumariza celeberramente Calvino em suas quatorze propostas de definição:

1. *Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: “Estou relendo...” e nunca “Estou lendo...”.*
2. *Dizem-se clássicos aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado; mas constituem uma riqueza não menor para quem se reserva a sorte de lê-los pela primeira vez nas melhores condições para apreciá-los.*
3. *Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual.*
4. *Toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira.*
5. *Toda primeira leitura de um clássico é na realidade uma releitura.*
6. *Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer.*
7. *Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes).*
8. *Um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente as repele para longe.*
9. *Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos.*
10. *Chama-se de clássico um livro que configura como equivalente do universo, à semelhança dos antigos talismãs.*
11. *O ‘seu’ clássico é aquele que não pode ser-lhe indiferente e que serve para definir a você próprio em relação e talvez em contraste com ele.*
12. *Um clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia.*

¹⁸¹ ELIOT, T. S. What is a classic? In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975, p. 115-117; 125-128.

¹⁸² STEINER. *Presenças reais*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁸³ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 379-384. Gadamer faz referência à passagem de Hegel referenciada na nota 116 supra.

¹⁸⁴ COMPAGNON. *O demônio da teoria*, *op. cit.*, p. 236-237.

13. É clássico aquilo que tende a relegar as atualidades à posição de barulho de fundo, mas ao mesmo tempo não pode prescindir desse barulho de fundo.

14. É clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível.¹⁸⁵

Calvino encerra insistindo na *permanência*: o clássico sussurra em diferentes ações e momentos de nossa vida, fazendo presente a tradição. A transposição temporal por ele realizada é possível pela *exemplaridade* que lhe é ínsita. Hegel já pronunciara: a história do pensamento é “a *série dos espíritos nobres*, a galeria dos heróis da razão pensante”¹⁸⁶. Isso nos remete a questões de fundo histórico-epistemológico.

O processo de conhecimento histórico é constituído, segundo Rüsen, a partir de princípios que o permite exercer função de orientação. Entre eles, a *regularidade* é critério de sentido que viabiliza a síntese de diferentes “tradições em interpretações unificadas das experiências temporais”, aparecendo como elemento essencial de identidade. A partir desse princípio, estrutura-se a narrativa histórica exemplar e a sua correspondente forma de constituição de sentido histórico, operante através de regras do agir cujo teor decorre da seleção de certo modo de vida como bom e do julgamento de outros como fracos ou fracassados¹⁸⁷. Saldanha, na mesma linha, sublinha que o pensamento humano trabalha com símbolos, que são, fundamentalmente, manifestações de exemplaridade. O conhecimento histórico é construído sobre exemplos que tendem a se estabilizar em um encaixe de tempo e espaço, embora somente façam sentido quando vistos em uma continuidade. Partindo de uma situação histórica determinada, objetos são idealizados e realidades universalizadas, tornando-se exemplarmente humanos, tipos genéricos representativos. Carregado de universalidade, o exemplo ético passa a ter cunho pedagógico, como referência que orienta o agir, mas varia de acordo com experiências, culturas e tempos: a modelaridade ideal exsurge à medida que é diminuída a empiricidade do objeto¹⁸⁸.

Assim lera o homem ocidental o tempo e a vida humana desde a Antiguidade. Cícero sintetizou essa mundivisão pedagógica na fórmula *historia magistra vitae*¹⁸⁹. Contudo, o

¹⁸⁵ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 9-16.

¹⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 23-24.

¹⁸⁷ RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 44-53. Em sentido afim, HOBBSAWM, Eric J. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998, p. 23-24.

¹⁸⁸ SALDANHA, Nelson. *A tradição humanística: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981, p. 91 *et seq.* Analisando a concepção de exemplaridade no culturalismo de Saldanha, PAIM, Antônio. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 90-92. Ver também DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o Tempo e a História*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, p. 22.

¹⁸⁹ CÍCERO. *De oratore*, II, 9, 36. Cf. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I, p. 256-257.

paradigma encarnado na sentença ciceroniana declinou com o avançar da modernidade¹⁹⁰. A “crise” desse esquema ético implica uma “crise” da tradição, pois coloca em xeque o universo da cultura como cadeia de conexões e significações¹⁹¹. Com os clássicos deixando de ser vistos como norma universal cairemos no completo relativismo?¹⁹² No mundo contemporâneo, de fato, as mídias de massa, exercendo hegemonia informacional e comunicativa, não apresentam qualquer modelo ético unificado. Ao contrário, deixam a impressão de aceitabilidade de todos os modelos e valores¹⁹³. Isso pode ser extremamente gravoso, uma vez que a tradição penetra na constituição da identidade da comunidade. Iludidas com as possibilidades infinitas prometidas pelo niilismo ético, o que será das gerações futuras com o esfacelamento do horizonte da tradição?¹⁹⁴

Ainda ecoa na boca e na mente das pessoas comuns, felizmente, a noção de um papel educativo da história. Não sem frequência essa crença enraizada no espírito popular e na cultura ocidental é externalizada pelos literatos, como Santayana, também afamado por frase que ecoa o adágio do cônsul romano supramencionado: “aqueles que não conseguem lembrar-se do passado estão condenados a repeti-lo”¹⁹⁵. Será que a história não se repete e, quando o faz, sempre assume a forma de tragédia ou de farsa, vide a asserção de Marx?¹⁹⁶ Bem, a possibilidade real de intervenção humana no curso da história, exaltada nessa leitura marxiana, decerto não impede a repetição, uma vez que não cerceia a atuação do exemplo e a mimese, com seu teor ético¹⁹⁷. A questão é que a imitação passa a ser “inspiração através de exemplos”, e não modelo para reprodução: “se os clássicos são referências, não o são para que os copiemos, mas para que, ao imitá-los, imitemos inclusive o fato de que eles, ao criarem, não imitaram ninguém”¹⁹⁸. A paradoxalidade da afirmação de Duarte é, na realidade, a dialética imanente à dinâmica constitutiva do exemplo. *Mimesis* é a sabedoria da experiência que alerta para não renunciar à conquista certa do presente pela vaga possibilidade de um aprimoramento futuro. Contudo, não se fecha à inovação¹⁹⁹.

¹⁹⁰ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006; SANTOS, Igor Moraes. A história mestra da vida no Iluminismo francês: um olhar sobre as concepções de história de Montesquieu e Voltaire. *Revista do CAAP*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 157-190, 2019.

¹⁹¹ SALDANHA. *A tradição humanística*, *op. cit.*, p. 103-104.

¹⁹² COMPAGNON. *O demônio da teoria*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁹³ ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁹⁴ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, *op. cit.*, p. 251-254.

¹⁹⁵ SANTAYANA, George. *The life of reason, or the phases of human progress*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920, v. I, p. 284: “Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.”

¹⁹⁶ MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

¹⁹⁷ CRUZ. *Adiós, história, adiós*, *op. cit.*, p. 17-19.

¹⁹⁸ DUARTE et al. O que faz de uma obra um clássico?, *op. cit.*, p. 194.

¹⁹⁹ ALLAN, George. *The importances of the past: a meditation on the authority of tradition*. New York: State University of New York Press, 1986, p. 86. Com efeito, no Renascimento, a relação com o clássico (especificamente os modelos da Antiguidade) assumiu formas heterogêneas, inclusive antitéticas, que apontam

Após o romantismo, a universalidade do clássico deixa de ser correspondência a um modelo ideal e eterno para assumir a sua historicidade como meio para alcançar a imortalidade, testemunho de sobrevivência a despeito do perecimento da sua origem²⁰⁰, reverberando a subtração das “flutuações do tempo” e “variações de gosto”: Gadamer oferece o clássico como modo característico do próprio homem de realização da conservação que, constantemente renovada, torna possível a existência de algo permanente, imorredouro, um presente intemporal contemporâneo de todo e qualquer presente²⁰¹. Nesses termos, a universalidade na *transtemporalidade*, possível em razão da capacidade de *leitura* da obra por cada intérprete no seu tempo histórico: *o clássico consegue nos dizer sempre algo, que é novo porque nunca é igual, pois cada um o recebe de modo peculiar, fazendo nascer um significado único.*

Bloom chega à mesma conclusão, apontando Shakespeare como o clássico por excelência por ter apelo a públicos de todo o mundo²⁰². Ocorre que a eleição do Bardo de Avon é guiada por um anglocentrismo que nega essa mesma exemplaridade transtemporal invulgar a outros clássicos. Pior, Bloom blinda-se de reprovações ao reduzir a importância de considerações acerca da vinculação cultural e empírica dos clássicos. Questionamentos nesse sentido seriam, a seu ver, politização destrutiva dos estudos literários e da própria educação²⁰³. O tema da *exemplaridade* do clássico esteve, com efeito, no centro do acalorado *debate sobre os cânones*.

A constituição do clássico e a canonicidade. A canonicidade, assim como a tradicionalidade, tem uma relação próxima com o Cristianismo, bem como com o Judaísmo²⁰⁴. O primeiro cânone propriamente literário surgiu ainda na Antiguidade Tardia, com a seleção dos Pais da Igreja. O florescimento da teologia com a Escolástica, no avançar do Medievo, leva à composição de um outro cânone, o dos *doctores ecclesiae*. Paralelamente, vai

para o antigo como requisito e fundamento para a criação do novo. Cf. ARAÚJO. O clássico como problema, *op. cit.*, p. 17. Ver, nesse sentido, a interpretação proposta por ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²⁰⁰ DUARTE et al. O que faz de uma obra um clássico?, *op. cit.*, p. 193-194.

²⁰¹ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 381. Aliás, esse sempre foi o grande desejo de todo filósofo, destaca Nietzsche: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz filho de seu tempo.” (NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para os músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 9).

²⁰² BLOOM, Harold. *How to read and why*. New York: Touchstone, 2001, p. 28; BLOOM, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*. 2. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997, p. xv-xvi.

²⁰³ BLOOM, Harold. *The western canon: the books and the school of ages*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994 p. 25.

²⁰⁴ Do lado cristão, antes do cânone, havia o *corpus*, formado apenas pela Bíblia e pelos seus comentários; estendeu-se, depois, aos pagãos, incorporando as criações gregas e latinas. A integração ao cânone tinha, como critério fundamental, no Medievo, a conformidade com o texto primigênio, as Escrituras. Cf. BLOOM. *The western canon*, *op. cit.*, p. 19-20; COMPAGNON. *O trabalho da citação*, *op. cit.*, p. 96; 99., cf. CURTIUS. *Literatura europeia e Idade Média latina*, *op. cit.*, p. 265.

sendo formado um cânone escolar, a reunir cristãos e pagãos²⁰⁵. Assim, desde sua origem religiosa e jurídica²⁰⁶, canonicidade pressupõe *seleção*, “escolha entre textos lutando uns com os outros pela sobrevivência”²⁰⁷.

Todo conhecimento é, na realidade, seletivo, pois limitado pelas capacidades cognitiva e rememorativa humanas. Ainda que possamos pensar o passado e o futuro, não conseguimos recuperar todos os acontecimentos, nem conhecer toda a tradição, bem como não somos deuses para conceber todos os possíveis²⁰⁸. Resta sempre um número enorme de obras por ler²⁰⁹. Uma vez que a cognição não pode avançar sem recordação, a operação canônica, a fim de selecionar para conservar, desenvolve a arte da memória²¹⁰.

Com a seletividade vem também a normatividade, assim como vimos na classicidade. Quando os cânones encarnam um rol de obras, autores e teorias, consubstanciam um *conjunto de exemplos* que buscam moldar ações e ideias, os *basics*, aquilo que permite compreensão mútua, mesmo em cenários litigiosos, enfim, “*tradutores universais de saberes e dizeres*”, nas palavras de Cunha²¹¹. Coligindo os componentes mínimos de uma tradição, que são os *clássicos*, os *cânones* atuam como mecanismo – inclusive inconsciente – de introdução aos jovens de questões centrais e, até mesmo, dos modos de pensar e argumentar de uma cultura. Isso implica memorizar, reconhecer e dominar *topoi*, empregando-os em diferentes tipos de argumentos; conhecer abordagens, perguntas e maneiras de solucionar problemas; manejar o arcabouço de histórias de uma cultura ou tradição²¹². Se o aprendizado inicial dos novatos

²⁰⁵ CURTIUS. *Literatura europeia e Idade Média latina*, *op. cit.*, p. 268-270.

²⁰⁶ A Igreja, como instituição, contribuiu amplamente para a formação e alargamento do conceito. As resoluções jurídicas dos órgãos eclesiais eram chamadas cânones, em contraposição às leis profanas (*leges*), com força *normativa* explícita. Multiplicadas de modo desregrado, alcançaram elevado grau de contraditoriedade. Graciano tentará pôr fim a esse caos com o *Decretum Gratiani* ou *Concordia discordantium canonum*. Séculos depois, com a difusão dos códigos nacionais, a Igreja lançará um empreendimento para unificar as normas organizacionais e de regulação da vida dos fiéis, publicando o primeiro *Codex Iuris Canonici* em 1917. Não podemos esquecer, outrossim, o processo de canonização dos santos, rigorosamente detalhado por leis eclesiais. Cf. CURTIUS. *Literatura europeia e Idade Média latina*, *op. cit.*, p. 265; CAENEGEM, R. C. van. *Uma introdução história ao direito privado*. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 85-88.

²⁰⁷ BLOOM. *The Western canon*, *op. cit.*, p. 20.

²⁰⁸ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 66; CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Seminarios 1986-1987: La creación humana I. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 59; PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 17.

²⁰⁹ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 9. Nesse sentido, MALVALDI, Alberto. *La carta più alta*. Palermo: Sellerio, 2012, p. 68: “[...] il nostro tempo su questa terra è limitato. A leggere tutti i libri che sono al mondo io non ce la farò mai. Quindi non voglio perdere tempo a leggere troiate. Allora, se un libro continua ad essere stampato, pubblicato e letto dopo trecento anni da quando è stato scritto, significa che evidentemente dentro c'è qualcosa che vale la pena. Se è uscito indenne da un filtro così lungo, è più difficile che sia un libro inutile.”

²¹⁰ BLOOM. *The western canon*, *op. cit.*, p. 35. Sobre a arte da memória, ver YATES, Frances. *The art of memory*. London: ARK Paperbacks, 1984.

²¹¹ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Miragens do direito: o direito, as instituições e o politicamente correto*. Campinas: Millennium, 2003, p. 159.

²¹² BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford. Preface. In: BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford (ed.). *Legal canons*. New York; London: New York University Press, 2000, p. 4-5; 7-8; 15-21.

passa pela compreensão das *estruturas basilares do campo sapiencial* com o qual almeja trabalhar, o melhor modo para isso é, ainda hoje, imergir nos clássicos, lê-los e interpretá-los, vendo a transformação no tempo²¹³. No entanto, quais clássicos? Por que esses e não outros?

Junto com a crítica rupturalista eclodida a partir da segunda metade do século XX, que veremos adiante, surgiram diversas objeções aos cânones e aos clássicos. Despertadas pelo multiculturalismo e pela globalização, destacam a particularidade, a unilateralidade e a parcialidade do cânone ocidental de pretensões universais; os preconceitos culturais subterrâneos convertidos em critérios da seleção; a promoção de ideologias culturais excludentes; o estímulo à elitização, à tirania e ao fechamento ao discurso e à racionalidade, consagrando uma essência universal e eterna da humanidade civilizada. Questionam, enfim, o lugar da diferença, dos valores contingenciais, dos grupos políticos não dominantes²¹⁴. Partindo disso, eclode o *debate dos cânones*²¹⁵.

Replicando a argumentação anticanonista e anticlassicista, autores como Bloom interpretam as contestações como o ataque de acadêmicos que, imbuídos de ativismo político e social, buscam levar a cabo as suas nobres causas às custas dos valores estéticos e intelectuais. Com suporte em teorias marxistas e pós-estruturalistas, reduziriam os clássicos a meros produtos contextuais que, por esse caráter, seriam passíveis de rejeição em prol de transformações da ordem política e das estruturas da sociedade. Com vistas à remediação de injustiças históricas, evocariam a expansão do “cânone ocidental”, destruindo a tradição, a classicidade e a canonicidade, uma vez que inserem autores, obras, ideias, teorias que, em essência, não são originais ou, como preferimos, dotados de força exemplar estruturante²¹⁶.

Bloom exagera na caricatura dos “ressentidos”, assim como na intensidade da defesa da universalidade dos valores constitutivos da classicidade. Contudo, acerta na identificação da existência e dos excessos de um movimento contemporâneo que, se aproveitando o esfacelamento das bases seguras das tradições culturais e intelectuais, *contestam qualquer pretensão de transtemporalidade dos clássicos e dos cânones*. Como descreve o mesmo professor de Yale, o processo de formação e transmissão da tradição, demonstrando não ser ele pacífico. O conflito existe e faz parte. Não pode ser sanado por preocupações sociais ou por gerações

²¹³ COLLINGWOOD, R. G. *An autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 73.

²¹⁴ GRACIA, Jorge J. E. Cânones filosóficos y tradiciones filosóficas: el caso de la filosofía latinoamericana. Trad. Margarita Costa. *Análisis filosófico*, v. XXX, n. 1, p. 17-34, maio 2010, p. 18; MOOTZ III, Francis J. Legal classics: after deconstructing the legal canon. *North Carolina Law Review*, v. 72, n. 4, p. 977-1038, 1994, p. 986-989.

²¹⁵ O debate sobre o cânone foi iniciado nos Estados Unidos, em cuja sociedade eclodiram conflitos em decorrência da diversidade cultural originada da imigração ao longo do século XX. Cf. SULLÀ, Enric. El debate sobre el canon literario. In: SULLÀ, Enric (comp.). *El canon literario*. Madrid: Arco-Libros, 1998, p. 14-17.

²¹⁶ BLOOM. *The western canon, op. cit.*, p. 3-9, 20-25; 40. Ver, nesse sentido, PAGLIA, Camille. The mighty river of classics: tradition and innovation in modern education. *Arion*, v. 9, n. 2, p. 94-107, 2001.

impacientes. A tradição é fruto de rigorosa seletividade dos clássicos efetivamente capazes de nos conter e nos iluminar²¹⁷. *O grande teste é sobressair-se na tradição e suprassumi-la*. Como em Proust, “é preciso que a obra [...] crie ela própria a sua posteridade”²¹⁸ e, para tanto, subverta todos os valores, os nossos e os do seu próprio criador, pois “somente a força pode juntar-se à força”, como atestou Nietzsche²¹⁹.

A disputa do conteúdo do cânone, ao contrário do que pretendem os críticos, não afeta a canonicidade ou a força normativa de seus critérios. Não é uma fraqueza, ao contrário, é vigor²²⁰. Compagnon atenua a reprovação lançada por Bloom. O estudo do contexto histórico, do quadro biográfico, dos antecedentes e das mentalidades pode auxiliar no aprimoramento da compreensão das obras enquanto condições, e não causas²²¹. A intenção de dissociar ideologia e estética pode até partir de um problema corretamente identificado, qual seja, a cegueira gerada pelo excesso de militância política, mas ignora a riqueza de tal intercâmbio. Como pondera Almeida, a sublimidade dos clássicos radica na sua função política: “por descolarem-se do imaginário social, impõem-se como permanente promessa de renovação da cultura”²²². *As preocupações sociais podem, assim, encontrar no próprio objeto de sua rejeição parte da fertilidade criativa que tanto aspiram*.

Reconhecendo a historicidade da formação da canonicidade, percebemos a ausência de garantias à ascensão e definitividade de um clássico em um rol²²³. Os cânones, embora não sejam temporários, não são impermeáveis a novos espécimes. O ingresso é seletivo, mas nem por isso necessariamente antidemocrático, seja porque a formação se dá no confronto e no diálogo com “muitas vozes, entre muitas gerações”, seja porque busca difundir um pouco do melhor a todos²²⁴. *A pluralidade é intrínseca à canonicidade e à tradição*.

Quem elege o teor dos cânones são pessoas, em épocas distintas, cuja autoridade invocam da tradição, a partir de razões por vezes tão antigas quanto os autores arrolados, que apresenta um corpo das opiniões que não podem ser ignoradas ou desconsideradas, tal como as vinculações impostas à atuação judicial²²⁵.

²¹⁷ BLOOM. *The western canon, op. cit.*, p. 8-9, 20-25.

²¹⁸ PROUST, Marcel. *A sombra das raparigas em flor*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 97.

²¹⁹ BLOOM. *The western canon, op. cit.*, p. 40-41.

²²⁰ FISH, Stanley. Not of an age, but for all time: canons and postmodernism. *Journal of Legal Education*, v. 43, n. 1, p. 11-21, mar. 1993, p. 16.

²²¹ COMPAGNON. *O demônio da teoria, op. cit.*, p. 204.

²²² ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. Tese (Doutorado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016, p. 35.

²²³ COMPAGNON. *O demônio da teoria, op. cit.*, p. 250-252.

²²⁴ CUNHA. *Miragens do direito, op. cit.*, p. 167-168; 175.

²²⁵ GRACIA. Cânones filosóficos y tradiciones filosóficas, *op. cit.*, p. 28.

De certo modo, *a função do cânone integra a operação judicativa da crítica*, no sentido desenvolvido na Modernidade: *servir de norma, critério, modelos, padrão para avaliar, meio pelo qual a verdade pode ser separada da ilusão*²²⁶. A crítica, como julgamento, avaliação, é interpretação. Portanto, requer um critério de medida. Os cânones tiveram por muito tempo essa função. Quando o neoclassicismo foi impugnado, a canonicidade passou a sofrer a concorrência do relativismo do gosto, da moda, da subjetividade. Desde então, para continuarem a ser relevantes no mundo contemporâneo, os cânones precisam advir de decisões comunitárias e, portanto, historicamente situadas, sem pretensões de imutabilidade²²⁷. Como a fonte do valor é o leitor, e ele varia de uma época para outra, o resultado sempre será diferente²²⁸. Podemos afirmar, assim, que *a transtemporalidade do clássico implica a sua permanente reavaliação pelas gerações, que a partir dele constroem significações para si de acordo com a sua época e cultura*.

Eliot, por uma outra e interessante perspectiva, aventa que o clássico e a canonicidade não são medidas de julgamento absoluto, mas *estímulos para evitarmos incorrer em provincianismo*, isto é, para não mesurarmos o conjunto da experiência humana exclusivamente a partir de valores e padrões locais, de onde partimos²²⁹. Os cânones artísticos, por exemplo, são observados para permitir que os artistas sejam comparados e avaliados uns pelos outros. E isso não os impede de criar: a criação é um exercício de escolha dentro de um quadro, de limites mínimos, alargados e modificáveis de natureza normativa, formal e material²³⁰.

A lógica da canonização pode parecer absoluta, mas *sabe ser inviável esgotar todas as possibilidades do rol estabelecido*. Mesmo quando longamente repetidos e incorporados à tradição, os cânones e as convenções artísticas deixam espaço para procedimentos livres, com caráter facultativo²³¹. São sistemas *abertos*, com *possibilidade permanente de entrada* de outros e novos. Um cânone *nunca será concluído ou fechará*, afirma Bloom, mas também não pode ser forçado a se abrir para aquilo que não foi amplamente valorado como merecedor da proteção da memória²³². Cânones velhos podem persistir, mas tendem a ser substituídos por novos, e

²²⁶ MOOTZ III. Legal classics, *op. cit.*, p. 985-986.

²²⁷ COMPAGNON. *O demônio da teoria*, *op. cit.*, p. 253.

²²⁸ KERMODE, Frank. *Pleasure and change: the aesthetics of canon*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004, p. 19-20.

²²⁹ ELIOT, T. S. What is a classic? In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975, p. 129-130. No mesmo sentido, em relação aos clássicos da Antiguidade, DIONIGI, Ivano. Necessità dei classici. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002, p. 10.

²³⁰ ELSTER, Jon. Conventions, créativité, originalité. *Espaces Temps*, n. 55-56 ; p. 18-29, 1994, p. 20-21 ; PERLOFF, Carla. The artist and the canon. In: KERMODE, Frank. *Pleasure and change: the aesthetics of canon*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004, p. 76; SHELLEY. A defence of poetry, *op. cit.*, p. 14.

²³¹ TOMASHEVSKI, B. Temática. In: TODOROV, Tzvetan (ed.) *Teoria de la literatura de los formalistas rusos*. Trad. Ana María Nethol. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, 1978, p. 226.

²³² CUNHA. *Miragens do direito*, *op. cit.*, p. 155; BLOOM. *The western canon*, *op. cit.*, p. 35.

nada impede que, gerações transcorridas, renasçam²³³: os textos mudam, aos olhos de cada presente, como garantia de sua salvação, refletindo as transformações da cultura e em nós mesmos²³⁴. Por isso mesmo, a canonicidade, assim como a tradicionalidade, são processos fluidos, disputáveis, ligados ao impacto e à fertilidade intelectuais²³⁵.

Podemos concluir, enfim, que os cânones são coleções de clássicos, relativamente abertos e plurais, organizados segundo o campo sapiencial, o tema ou outro aspecto afim, que retratam a estrutura mais basilar de uma tradição, motivo pelo qual se atribui certa carga normativa aos seus referenciais. As objeções dirigidas a eles têm razão legítima de ser, mas não subsistem em alguns pontos essenciais da caracterização da canonicidade. Quando reavaliados em sua pretensão de normatividade universal para ter reconhecida *transtemporalidade na historicidade*, podem ainda exercer papel positivo como *repositório de exemplos éticos e teóricos* não apenas disponível para consulta, aconselhamento ou inspiração, mas também para nos fazer reconhecer a pluralidade das formas de ser humano, suscitando tolerância, espírito democrático e, inclusive, novos debates em torno das significações dos pilares culturais de uma sociedade²³⁶. No âmbito da *tradição filosófica*, reforçam a conservação dos legados intelectuais nodais sob a forma de *clássicos*.

Calvino dá-nos a dica para o futuro dos cânones:

Os velhos títulos foram dizimados, mas os novos se multiplicaram, proliferando em todas as literaturas e culturas modernas. Só nos resta inventar para cada um de nós uma biblioteca ideal de nossos clássicos; e diria que ela deveria incluir uma metade de livros que já lemos e que contaram para nós, e outra de livros que pretendemos ler e pressupomos possam vir a contar. Separando uma seção a ser preenchida pelas surpresas, as descobertas ocasionais.²³⁷

1.3. *Tradere*: a tradição como rede de tradições

*A única razão que se pode apresentar é que ler os clássicos é melhor do que não ler os clássicos.*²³⁸

Como o *cânone* é um recorte de uma tradição a reunir, em um quadro arquetípico, os elementos mais primordiais de um campo sapiencial, quais sejam os *clássicos*, ficou entrevisto que, pela operação seletiva, a canonicidade sumaria o que uma comunidade ou um grupo consideram *indispensáveis à conservação e transmissão para o futuro*. Regressamos, com isso, a um aspecto fundamental da tradição: o *tradere*, a atividade de envio e entrega de um legado, que é o *traditum*, aquilo que “deixamos para trás, sendo assim que nos chega, pois nós estamos entregues e enviados a ele”²³⁹.

²³³ TOMASHEVSKI. *Temática*, *op. cit.*, p. 226.

²³⁴ KERMODE. *Pleasure and change*, *op. cit.*, p. 33; 36.

²³⁵ PAGLIA. *The might river of classics*, *op. cit.*, p. 97.

²³⁶ TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 220.

²³⁷ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 16.

²³⁸ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 16.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005, p. 102.

Os conhecimentos são adquiridos, desenvolvidos e acumulados para uso posterior das novas gerações, que ficam dispensadas de refazer todo o caminho para a obtenção das mesmas informações e evitam perder criações únicas e irrepetíveis do espírito humano. Como armazená-los e repassá-los? Por meio de um texto, conjunto de signos selecionados, arranjados e intencionados para comunicar algum significado a um público²⁴⁰. O *traditum* é fixado textualmente, o que não quer dizer adstringir-se a um documento material. A qualidade textual da tradição tem a ver com o seu caráter linguístico. O texto fala e, para compreendê-lo – e, assim, recepcionarmos a tradição –, precisamos nos abrir a ele²⁴¹. A recepção, outra face da transmissão, exige empenho ativo do legatário, que se apropria do transmitido apenas quando o compreende em sua história e em suas possíveis significações atuais²⁴². Gadamer apresenta-nos a história efetual, a recepção sincrônica do texto e das interpretações sucessivas que o fizeram falar. A vida pós-autor do texto permite-nos concluir pela transcendência do significado em relação ao criador, à intenção que ele possa ter nutrido. Cada interpretação adere ao texto e se torna parte da herança recebida por cada intérprete sucessivo²⁴³. Nesse sentido, observa Ricoeur, a história é uma das maneiras pelas quais homem do presente reafirma integrar a mesma humanidade que o homem do passado²⁴⁴.

O processo de transmissão e recepção faz-se presente na construção da tradição filosófica desde os seus primórdios. Na filosofia antiga, a transmissão do saber teve caráter oral, calcada na memória²⁴⁵. É famosa a visão negativa de Platão acerca da escrita, o que o levou, inclusive, a redigir obras que se mantivessem o mais próximo possível da oralidade²⁴⁶. Com Aristóteles, o labor filosófico começa a enfrentar e a explicar os problemas com recurso expresso às opiniões formuladas por pensadores precedentes e contemporâneos²⁴⁷. A tradição era consultada como ponto de partida para confirmar ou refutar, mas não era apenas um patrimônio expansível e aperfeiçoável coletivamente. Sem pretensões de restauração de originalidade autêntica ou de observância de fidelidade, era também objeto de reformulação manejado como “um depósito de materiais para construção”. A partir do neoplatonismo,

²⁴⁰ GRACIA. *Old wine in new skins*, *op. cit.*, p. 24.

²⁴¹ GARCÍA CASTILLO, Pablo. La filosofía como diálogo permanente con la tradición. *Disputatio*, Salamanca, v. 5, n. 6, p. 377-393, dez. 2016, p. 386.

²⁴² JAUSS. *La historia de literatura como provocación*, *op. cit.*, p. 190-191.

²⁴³ GARCÍA CASTILLO. La filosofía como diálogo permanente con la tradición, *op. cit.* p. 387.

²⁴⁴ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 32.

²⁴⁵ GARCÍA CASTILLO. La filosofía como diálogo permanente con la tradición, *op. cit.*, p. 379.

²⁴⁶ PLATÃO. *Fedro 275d et seq.* Cf. *Fedro ou da beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 122 *et seq.* Não é fortuito que, nas tradições orais, o narrador apropria-se do relato e substitui o autor, introduzindo variações que passam imperceptíveis, assim como a distância entre o presente e o passado. Cf. POMIAN, Krzysztof. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000, v. 42, p. 511.

²⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 146.

filosofar passa a comportar o significado de “escrever livros sobre outros livros, elaborar textos como explicação de outros textos”²⁴⁸. Na escolástica medieval, por sua vez, multiplicam-se os comentários, as réplicas e as trélicas, tendo por material principalmente o cânone dos escritores greco-romanos e patrísticos²⁴⁹.

Fica evidente também, nas primeiras grandes épocas da história da filosofia, que *uma das faces da transmissão é a filiação intelectual*, bem ilustrada na supramencionada relação pedagógica arquetípica entre mestre e discípulo²⁵⁰. A formação de escolas alargou o processo de filiação, permitindo – potencialmente – iniciação e reprodução doutrinária por um número indeterminado de cultores, além de maior cuidado com a metodologia de transmissão e com os textos elaborados por seus expoentes. Hoje, as filiações, assim como a conservação da tradição filosófica como um todo, recebem suportes que se tornaram intrínsecos à fecundação e perpetuação: universidades, periódicos, conferências, dentre outras ferramentas, auxiliam a instrução de jovens pensadores, o amadurecimento teórico, a difusão de ideias e o debate entre pares²⁵¹.

É certo, porém, que os gregos, apesar das filiações, ao inaugurarem a filosofia, introduziram a atitude crítica perante a tradição, o que aplicavam também, por óbvio, no combate ao dogmatismo intelectual, através da possibilidade de questionamento das conclusões e de concorrência por uma melhor explicação da realidade. Com isso, inventaram a tradição filosófica como *tradição da crítica da tradição*. Podemos concluir que, apesar da virulência das divergências entre filósofos, sistemas, doutrinas, teorias, argumentos, ideias e conceitos, a multiplicidade de expressões filosóficas está unida pela encarnação do espírito crítico, ainda que cada uma à sua maneira²⁵². Em outros termos, concebemos a identidade na diferença e a diferença na identidade, na e pela *tradição filosófica* enquanto *tradição de crítica*.

Como tradição de crítica, a filosofia não pode ser vislumbrada em sua história como progresso contínuo ou formação gradual de um único corpo universal de verdade. A melhor descrição, para Abbagnano, é o de “pessoas que dialogam em torno do seu destino”, sendo as doutrinas expressões desse conversar ininterrupto²⁵³. Na sugestiva imagem helênica de Castoriadis, podemos conceber o filosofar como a entrada em uma *ágora* ou *ecclesia* “temporalmente interminável”, na qual se encontram todos os que já filosofaram, colocando-

²⁴⁸ CAMBIANO. *Perché leggere i classici*, *op. cit.*, p. 44; 49-50.

²⁴⁹ STEINER. *Presenças reais*, *op. cit.*, p. 47.

²⁵⁰ LOMBARD. *Filiation et rupture*, *op. cit.*.

²⁵¹ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 132-133.

²⁵² POPPER. En busca de una teoría racional de la tradición, *op. cit.*, p. 131-132; SAVADOGO. Philosophie et tradition, *op. cit.*, p. 152.

²⁵³ ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1946-1950, v. I, p. XV-XIX.

se à disposição para serem interpelados e para interpelarem seus companheiros²⁵⁴. A tradição filosófica é, assim, uma comunidade de filósofos que se prolonga no tempo, dando continuidade a práticas comuns e à outorga de autoridade consoante justificativas argumentadas de opiniões e escolhas²⁵⁵. Conectando-se a outros campos sapienciais humanísticos, os quais constituem as suas próprias tradições e se interpenetram, a filosofia, por esse proceder dialogal e plurissecular, integra e ajuda a urdir o *tecido das humanidades*²⁵⁶.

A comunalidade da tradição intelectual não é mera especulação lírica. Primeiro porque os textos filosóficos, com o tempo, se difundiram e se solidificaram nos horizontes da cultura ocidental²⁵⁷. Segundo porque, tal como descreve Eliot, a tradição intelectual, em sentido amplo, é uma “herança comum”, formando um todo orgânico no qual os componentes individuais extraem o seu sentido. Mais especificamente, o valor e o significado de uma obra e de um autor não podem ser apurados individualmente, mas sempre junto com outros, com os quais é contrastada e comparada. Esse é um *princípio fundamental da crítica*²⁵⁸. Assim, em toda tradição e cânone, cada membro

existe plenamente apenas em companhia de outros; um membro nutre ou qualifica o outro, de modo que, assim como se beneficia das atenções dos comentários preservadores da vida, cada um prospera na proximidade de todos: em certo sentido, todos se tornam parte de um livro maior e todos são alterados no processo. [...] Um livro dentro de um cânone é um livro diferente do que ele seria fora daquele cânone.²⁵⁹

A introdução de uma inovação na comunidade da tradição pode ser fator crucial para assegurar a transtemporalidade do clássico. Uma obra dotada de originalidade irresistível certamente desencadeará animadas discussões, adesões e rejeições. Quanto mais comentários, debates e alusões gera, por mais tempo se prolonga na pena e na memória, impulsionando as chances de ir além da sua época²⁶⁰. A transmissão, portanto, não apenas é conflituosa, como exige, em alguma medida, o *conflito* para consumir-se. Bloom esboça a tradição como entrega ou processo transmissional no qual se trava “um conflito entre gênio passado e aspiração presente”, cujo prêmio final é a “sobrevivência”. O clássico vence as

²⁵⁴ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 326. Para Žižek, na contramão, a filosofia não é um diálogo, pois, quando ele ocorre entre os pensadores, produz terríveis mal-entendidos. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy is not a dialogue*. In: BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy in the Present*. Trad. Peter Thomas e Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press, 2009. Watson, por outro lado, reconhece a tradição como tarefa interminável, cujos conceitos nunca são jamais plenamente explicados. Cf. WATSON, Stephen H. *Tradition(s): refiguring Community and virtue in classical German thought*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 32.

²⁵⁵ GRACIA. *Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas*, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁵⁶ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 128.

²⁵⁷ CAMBIANO. *Perché leggere i classici*, *op. cit.*, p. 161.

²⁵⁸ ELIOT. *The function of criticism*, *op. cit.*, p. 68; ELIOT, T. S. *Tradition and the individual talent*. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 44.

²⁵⁹ KERMODE. *Pleasure and change*, *op. cit.*, p. 33.

²⁶⁰ SULLÀ. *El debate sobre el canon literario*, *op. cit.*, p. 22.

contínuas batalhas do autor com seus coetâneos e antepassados por conseguir provocar uma inédita estranheza e, com ela, inovar audaciosamente. Na “ansiedade de influência”, todo novo artista ou filósofo nutre o desejo de enterrar, evitar, escapar ou substituir o clássico, no esforço de inserir-se no cânone, mas acaba sempre frustrado. O clássico faz-se presente ainda que não tenhamos consciência e mesmo que jamais o tenhamos lido²⁶¹.

De fato, *sob o fardo de uma irrequieta e inconformada influência é tecida a tradição*. Contudo, ela não age apenas por ansiedade. Há também colaboração, como quer Steiner, inclusive entre séculos e gerações²⁶². O que se alcunha influência consiste em um plexo de relações de natureza temporal, espiritual, psicológica, imaginária que envolve pessoas, as quais reagem a uma incitação²⁶³. Wilde descreve-a como transferência de personalidade, entrega do que o eu tem de mais precioso: “todo discípulo leva embora algo do seu mestre”²⁶⁴. Pode partir de um “espírito genial”, de criadores que se difundem ou fixar-se em tradições ou escolas, todavia, em qualquer que seja a circunstância, por não ser uma força externa e objetiva, o vigor e o valor da influência dependem do reconhecimento, pelo agente influenciado ou por um terceiro ulterior, inclusive porque muitos outros influxos podem coexistir²⁶⁵.

A *influência* não faz do criador menos original. Pelo contrário, é *condição para a originalidade*²⁶⁶. Na acepção primigênia do termo, somos remetidos ao pecado original, ato pelo qual o homem cai em desgraça, sendo expulso do Éden. Em vez de apontar para o trabalho inovador de um gênio, tudo aquilo chamado de original recorda os riscos dos atos e das escolhas humanas, chamando atenção para a responsabilidade delas advindas. Despida da conotação religiosa, originalidade passou a caracterizar outro tipo de resultado da ação humana, a *obra*, primeiro como imitação da natureza, sinônimo de perfeição e atemporalidade, preferindo-se *invenção* para denotar a descoberta de algo até então desconhecido, mas já existente, depois ressignificada como fruto da imaginação ou das capacidades do homem. A partir desse segundo momento, o termo *criação* ascende, assim como *gênio*, seu ator, de feição quase divina, com poderes sobre-humanos que lhe são inatos²⁶⁷: a criação inovadora florescida espontaneamente do espírito genial “estende a república das letras e adiciona uma nova providência em seu domínio”, nas célebres palavras

²⁶¹ BLOOM. *The western canon, op. cit.*, p. 3-9; 25; 40; BLOOM. *The anxiety of influence, op. cit.*, p. xviii-xix.

²⁶² STEINER. *Grammars of creation, op. cit.*, Cap. II.4.

²⁶³ BLOOM. *The anxiety of influence, op. cit.*, p. xxiii; 6; ORTEGA Y GASSET. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 393.

²⁶⁴ WILDE, Oscar. *The portrait of Mr. W. H.* New York: Mitchell Kennerley, 1921, p. 120.

²⁶⁵ BRÉHIER, Émile. La causalité en Histoire de la Philosophie. *Theoria*, v. 4, n. 2, p. 97-116, ago. 1938, p. 108.

²⁶⁶ BLOOM. *The anxiety of influence, op. cit.*, p. 7.

²⁶⁷ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 152-154; KANT. *KU* §§46-50. Cf. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 163-178.

de Young²⁶⁸. Regressando ao pecado capital, quis até mesmo rivalizar com o grande Criador²⁶⁹. Mas nem mesmo o gênio pode escapar totalmente da tradição: os dons da imaginação e da expressão devem ser exercidos “nos limites elásticos dos recursos oferecidos pela tradição prevalecente ou de alguma disponível de sua cultura”²⁷⁰.

Se originalidade e inovação ocorrem é porque toda transmissão promove *acréscimo de ser* à tradição, abrindo, com isso, a possibilidade de outra configuração. Nosso encontro com o passado nunca é definitivo, admite sempre novas vozes. Precisamos reconhecer na tradição, portanto, o sortimento de mãos e mentes que a teceram e que a compõem, introduzindo continuamente o novo. Esse é um trabalho em curso, permanentemente aberto à nossa participação: “o passado só aparece na diversidade dessas vozes”, lapida Gadamer²⁷¹. Da pluralidade estrutural e da reiterada novidade decorrem as diferenças, as divergências e as cisões, igualmente, as semelhanças, as convergências e as aproximações.

No seio da tradição, coabitam subtradições multivarietais, expressas em escolas, correntes, tendências, vertentes, enfim, variados agrupamentos de afinidades teóricas, seja de conteúdo, seja de formas de investigação, conscientes, irrefletidos, declarados ou velados. Essas subtradições se entrecruzam amiúde, em aspectos pontuais ou substanciais, intencional ou acidentalmente, dando corpo à tradição como rede de subtradições direta ou indiretamente interconectadas. Os fios que ligam as subtradições entre si são mais fortes entre algumas e mais tênues entre outras²⁷². Desdobrando-se milenarmente, as relações entre obras, autores e ideias podem se tornar mais densas concomitantemente à acentuação de contradições. Inexiste unidade, no sentido de homogeneidade e coerência, bem como estabilidade, no sentido de fixidez ou ritmo único de crescimento e inter-relacionamento²⁷³. As conexões são irregulares e formam um todo, decerto, mas um *compósito* disforme cujo vigor não pode ser aferido em um ponto único, senão na *diversidade dos clássicos*.

Os contatos entre subtradições não são necessariamente pacíficos. Com frequência os encontros se fazem choques pela sobrevivência. Quando abertos, os debates tendem a evidenciar os desacordos e as rivalidades. No entanto, não é impossível dialogarem. Justamente em alguns desses pontos de contato conflituais podem residir denominadores

²⁶⁸ YOUNG, Edward. *Conjectures on original composition*. 2. ed. London: A. Millar; J. Dodsley, 1759, p. 9-12.

²⁶⁹ STEINER, George. *Aqueles que queimam livros*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte; Veneza: Áyiné, 2017.

²⁷⁰ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 156.

²⁷¹ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 377; OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*: do caráter hermenêutico da filosofia do direito. Tese (Doutorado em Direito). 237f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017, p. 84.

²⁷² NUDLER, Óscar. Los problemas de la filosofía de la filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012, p. 43.

²⁷³ BLOOM. *The Western canon*, *op. cit.*, p. 37.

mínimos que possibilitem o início de um esforço de compreensão do outro, um jogando luz em aspectos ignorados ou excluídos na perspectiva do rival, percebendo a pluralidade das formas de ser humano e da falibilidade das nossas próprias tradições²⁷⁴.

Insistentemente empregamos o termo “tradição”. Ante a essa diversidade ora comprovada, poderíamos recusar a idealidade emanada pelo singular e optar pelo plural “tradições”, simplesmente. Contudo, não escaparíamos ao desafio lançado pelas conceituações filosóficas²⁷⁵. A pluralidade existe apenas pela remissão a uma unidade, seja ela antecedente ou superveniente: é a unidade na diversidade, característica de todo o humano. Podemos sugerir, então, a concepção da tradição como uma *rede*, na esteira de Veneziani²⁷⁶, ou, ainda, *rede de retalhos*, na linha do que aventa Fernández Sebastián: “vários fios entrelaçados e atados de maneira aparentemente aleatória, à maneira dos quipus incas”, como analogia para “sublinhar a contingência, abertura e pluralidade das tradições intelectuais”²⁷⁷.

Ortega y Gasset condensa impecavelmente a teia de relações que compõe a rede da tradição filosófica em seu vivo obrar:

Em cada filosofia estão todas as demais como ingredientes, como passos a serem dados na série dialética. Essa presença será mais ou menos pronunciada e, talvez, todo um velho sistema apareça no mais moderno somente como um toco ou um rudimento. Isso é evidente e formalmente assim, se compararmos uma filosofia posterior com as precedentes. Mas mesmo vice-versa, se tomarmos uma mais antiga veremos, transluzindo nela, como germes, como tênues perfis, ainda não encarnados, muitas das ideias posteriores – se levarmos em conta o grau de explicitação, de riqueza, de dimensões e distinções próprio ao tempo em que aquela vetusta filosofia foi pensada. [...] Assim, ao contrário do que o leigo crê, as filosofias se entendem muito bem: são uma conversa de quase três milênios, um diálogo contínuo e uma disputa em uma língua comum que é a própria atitude filosófica e a presença dos mesmos problemas bicórneos.²⁷⁸

Quando falamos em um pensador, não estamos nos referindo a um único sujeito que viveu em uma época, mas a todo o conjunto de formas e sentidos que ele, enquanto sua obra, tomou ao longo do tempo, nas múltiplas recepções e interpretações que recebeu, no processo de transmissão pelo qual passou²⁷⁹. Assim, *um filósofo é sempre ele e sua tradição, é ele e sua vida na tradição*, tal como o homem para Ortega y Gasset, é ele e suas circunstâncias²⁸⁰.

²⁷⁴ MACINTYRE. *Whose justice? Which rationality?*, op. cit., p. 350-352; MCCARTHY, Michael H. *The crises of philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990, p. 331-332.

²⁷⁵ ORELLANA BENADO, M. E. Tradiciones y concepciones en filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012, p. 51.

²⁷⁶ VENEZIANI. *De pai para filho*, op. cit., p. 16.

²⁷⁷ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Tradiciones electivas. Cambio continuidad y ruptura en historia intelectual. *Almanack*, Guarulhos, n. 7, p. 5-26, 1º sem. 2014, p. 22.

²⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, José. Origen y epílogo de la filosofía. In: *Obras completas*. Tomo IX (1960-1962). 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 360-361.

²⁷⁹ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, op. cit., p. 127-128.

²⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914, p. 43-44: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.”; ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 212; 224.

I.4. A simultaneidade da não-contemporaneidade: permanências na transmissão

*é preciso continuar criando cultura para poder conservá-la*²⁸¹

Alguns quiseram ver a filosofia, enquanto tradição, como uma *philosophia perennis*, filosofia eterna, cujas verdades perpassam os séculos, reconhecidas por cada geração, enfim, síntese de todas as tradições e conhecimentos, continuidade autêntica, a verdadeira filosofia²⁸². Bréhier cogita uma unidade de intenção manifestada no desenvolvimento do filosofar ocidental, apesar das oscilações, ligada à natureza do espírito humano²⁸³. Para Gilson, a *philosophia perennis* seria uma possibilidade permanente de cada ser humano “atualizar uma essência através de sua própria existência, isto é, experienciar de novo a mesma verdade sob a luz de seu próprio intelecto”²⁸⁴. Lovejoy, em uma versão extrema, cogita, alegoricamente, a “grande cadeia do ser”: um corpo de ideias sobre o universo, a estrutura da natureza, a natureza de Deus, entre outras concepções primárias das quais todas as outras derivariam ou remontariam, restringindo o número de novas ideias filosóficas possíveis. A história das ideias teria por papel investigar tais ideias-unidade no pensamento coletivo de grupos de pessoas e seus efeitos, o que exigiria uma abordagem muito mais abrangente e interconectada do que as das divisões disciplinares da atualidade²⁸⁵.

Com o ideário racionalista, a perenidade estática é questionada. Se houvesse apenas sincronia, não haveria tradição filosófica, pois não haveria transmissão²⁸⁶. Também não haveria espaço para a inovação, pois tudo seria sempre o mesmo. Em virtude disso, surge uma preocupação para obter unidade e continuidade sem fechar as portas ao novo, o que se confunde com o nascimento da disciplina história da filosofia. A primeira tentativa será lê-la como um progresso incessante e contínuo, logo colocado em xeque²⁸⁷. Outra configuração da compreensão das permanências será a consideração da efemeridade das obras e ideias concomitante à perpetuidade de problemas essenciais, vide a descrição de Mondolfo:

Com efeito, os sistemas passam e caem; porém, os problemas formulados sempre permanecem como conquistas da consciência filosófica, conquistas imperecíveis, apesar da variedade das soluções tentadas e das formas pelas quais tais problemas

²⁸¹ HUIZINGA, Johan. *Nas sombras do amanhã: um diagnóstico da enfermidade espiritual de nosso tempo*. Trad. Sérgio Marinho. Goiânia: Caminhos, 2017, Cap. III.

²⁸² SCHMITT, Charles B. Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 4, p. 505-532, out.-dez. 1966, p. 505; 515; 522. Schmitt conclui que, embora a mais famosa, a formulação de Leibniz de uma *philosophia perennis* não foi a primeira, mérito do italiano Steuco. Ver LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torretti et al. Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 566, nota 7.

²⁸³ BRÉHIER. La causalité en Histoire de la Philosophie, *op. cit.*, p. 104-105.

²⁸⁴ GILSON, Étienne. *History of philosophy and philosophical education*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948, p. 46.

²⁸⁵ LOVEJOY, Arthur O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1964, p. vii-viii; 3-23; LOVEJOY, Arthur O. Reflections on the history of ideas. *Journal of the History of Ideas*, v. 1, n. 1, p. 3-23, jan. 1940.

²⁸⁶ GRACIA. *Old wine in new skins*, *op. cit.*, p. 79.

²⁸⁷ BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1928, t. I, p. 20; 34.

são propostos, pois esta variação representa um aprofundamento progressivo da consciência filosófica.²⁸⁸

A tese das eternas perguntas ou problemas supremos aos quais são aportadas variadas respostas é frágil, segundo Garin, pois pressupõe que o filosofar se alimenta de modo autônomo, que encontra as próprias perguntas em uma dialética interna, e não no terreno da realidade humana móvel²⁸⁹. Mais, implica que sempre falta algo a ser realizado e que só não foi feito até agora porque não teria sido compreendido plenamente ou porque insuficiente a técnica²⁹⁰. Ora, a filosofia não tentou resolver, desde o seu início, um conjunto estático de problemas. Novos surgiram e passaram a receber atenção, enquanto os que já existiam mudaram, assim como as soluções²⁹¹. A novidade, já dizia Valéry, consiste no ineditismo das próprias questões²⁹², inclusive das mais antigas, que não seriam exatamente as mesmas.

Para Garin, outra vez, novas perguntas e buscas por respostas são dirigidas ao próprio passado de acordo com a mudança do presente muda, que altera o modo de nos relacionarmos com o precedente. Assim, “novas questões suscitam ecos impensados em textos existentes, mas que permaneceram mudos, que ora encontram a sua própria voz decisiva – que são procurados porque, em certa medida, já haviam sido encontrados”²⁹³. Surgem no quadro da própria tradição porque ela as gestou como consequência dos seus próprios caminhos. Com efeito, o Ocidente busca a todo tempo referenciar-se em si mesmo. Faz parte desse seu processo de construção e afirmação identitária o esforço de apontar os erros do passado ou rejeitar a continuar a ser igual²⁹⁴.

Croce tenta balancear perenidade e historicidade: a filosofia é perpétua e necessária justamente porque confronta problemas surgidos no passado e se renova junto com eles²⁹⁵. Eternizar puramente autores ideias e teorias contradiz a essência da operação crítica do filosofar²⁹⁶. A obra há de ser “eterna e histórica”: documento temporalmente situado que

²⁸⁸ MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. Trad. Livia Reale Ferrari. São Paulo: Mestre Jou, 1969, p. 33-34.

²⁸⁹ GARIN, Eugenio. *La filosofia come sapere storico*. Bari: Laterza, 1990, p. 54; PRETI, Giulio. Continuità e discontinuità nella storia della filosofia. In: *Saggi filosofici*. Firenze: La Nuova Italia, 1976, v. II, p. 223-224.

²⁹⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 162-163.

²⁹¹ PASSMORE, John. The idea of a history of philosophy. *History and Theory*, v. 5, n. 5, p. 1-32, 1965, p. 28; COLLINGWOOD, R. G. *An autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 62; MONTERO MOLINER, Fernando. La historicidad de la filosofía. *Saitabi*, n. 20, p. 3-18, 1970, p. 5-6.

²⁹² VALÉRY, Paul. *Le bilan de l'intelligence*. Paris: Allia, 2011: “Mais notre nouveauté, à nous, consiste dans l'inédit des questions elles-mêmes, et non point des solutions; dans les énoncés, et non dans les réponses.”

²⁹³ GARIN, Eugenio. *Il ritorno dei filosofi antichi*. Napoli: Bibliopolis; Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994, p. 14.

²⁹⁴ SALGADO, Karine. Ainda a Modernidade? In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 7.

²⁹⁵ CROCE, Benedetto. Che cosa è la filosofia? *La Critica*, n. 20, p. 125-128, 1922, p. 126.

²⁹⁶ SALDANHA. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 16.

continua a nos proporcionar, no presente, experiências²⁹⁷. É concluindo isso que Paglia sugere interpretar o padrão da cultura ocidental como um incessante renascimento da Grécia antiga: “de novo e de novo, objetos são perdidos e encontrados, superavaliados, desvalorizados, então revalorizados. Mas os clássicos sempre retornam”²⁹⁸.

Claro, todo pensamento filosófico do passado contém elementos temporais que ficaram datados, decorrentes, mas possui também, ao menos, uma “dimensão eterna” que se desvincula das circunstâncias acidentais e diz algo a alguém em outra época e cultura. Como alerta Kristeller, se negarmos esse aspecto “eterno”, reteremos do pensamento passado apenas sua superfície factual e, então, cairemos em relativismo ou ceticismo exacerbado²⁹⁹. A história faz-se tanto do que permanece quanto do que muda³⁰⁰. É a *simultaneidade da não-contemporaneidade na transmissão*, isto é, a coexistência entre o antigo e o novo, entre o que fica e o que se transfigura, movimento diacrônico que comporta perdas, rejeições e mortes.

I.5. Diacronismo da transmissão: perdas involuntárias, rejeições conscientes e morte da tradição

*Em uma Casa do Livro se esqueceu rapidamente que os livros não são um fato nem universal, nem inevitável. Que são inteiramente vulneráveis ao fim e à destruição. Que têm sua própria história, como todas as outras construções humanas, na qual começos implicam a possibilidade e a eventualidade de um encerramento.*³⁰¹

Declaramos, repetidamente, a *vitalidade da tradição*. Com isso, infundimos a expectativa de que o corpo da tradição funcionaria como um organismo vivo, sempre em movimento, por mais sutil que as suas atividades internas possam parecer em certos momentos. É hora de satisfazer a ânsia semeada. Para captar a vida orgânica da tradição, temos de ter em conta que a *incomensurabilidade do tempo da tradição* requer um recorte sempre alargado para a compreensão de qualquer movimentação real.

Sob uma perspectiva *diacrônica* que acompanha a dinamicidade da operação da tradicionalidade, podemos ver que a tradição filosófica se constitui parcialmente por transmissão deliberada e organizada, através de livros, escolas, bibliotecas, assim como da língua, entre outros canais de emissão e de recepção³⁰². As práticas tradicionais da filosofia

²⁹⁷ COMPAGNON. *O demônio da teoria*, *op. cit.*, p. 202.

²⁹⁸ PAGLIA, Camille. Junk bonds and corporate raiders: academe in the hour of the wolf. In: *Sex, art, and American culture: essays*. New York: Vintage Books, 1992, p. 240.

²⁹⁹ KRISTELLER, Paul Oskar. History of philosophy and history of ideas. *Journal of the History of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 1-14, abr. 1964, p. 11.

³⁰⁰ SALDANHA. *Ordem e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 20.

³⁰¹ STEINER. *Aqueles que queimam livros*, *op. cit.*

³⁰² D'HONDT, Jacques. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de la Langue Française*, v. 9, n. 2, p. 78-91, 1997, p. 79-80.

estão ancoradas em redes institucionais³⁰³. Comentários a autores e obras do passado têm sido a forma mais frequente, conquanto os críticos rupturalistas queiram ver nisso cerceamento da criatividade e da inovação³⁰⁴.

Com as glosas e os ajuizamentos, ocorrem retomadas, reelaborações e refutações de textos e ideias, incorporando-as às novas construções, não como mero adorno, nem para que retomem seu perdido esplendor originário, mas para exercerem funções no edifício teórico em levantamento. Justamente por essa finalidade prática, somada aos limites e possibilidades inerentes ao ato hermenêutico, nenhuma intenção de restauração, de fidelidade ao original, pode ser considerada plenamente viável. Toda abordagem doxográfica, antiquária ou exegética escreve sobre um texto e, com isso, faz nascer outra obra, que pode bem concorrer com outras pretendidas recuperações, nenhuma delas aptas a declarar-se alcançando o sentido verdadeiro e definitivo³⁰⁵. Anacronismos são inevitáveis, em decorrência de fatores objetivos do presente e da tradição que circunscrevem limites à compreensão. Como defende Aubenque, eles devem ser aceitos e podem mesmo tornar-se fecundos, desde que conscientes, na medida do possível controlados, orientados por princípios enunciados³⁰⁶.

Nesse sentido, a tradição faz-se, em alguma medida, *traição*, adoração do ancestral acompanhada de um dramático parricídio³⁰⁷, ainda que sob alegações e tentativas de restabelecer a tradição patriarcal. A supramencionada dialética entre pai e filho estabelece-se quando existe um forte modelo paternal, contra o qual avança uma provocação também vigorosa: o filho tem o pai como exemplo de admiração, matéria de criação, não de cópia³⁰⁸. Tempo de preocupações será aquele no qual o parricídio estiver em crise e as rebeliões sejam inofensivas, alerta Eco³⁰⁹. Os críticos rupturalistas tomam essa necessidade parricida como oportunidade para a iconoclastia. Matos, por exemplo, preconiza que “devemos matar nossos pais culturais para nos sentirmos livres”. Contudo, mesmo ele terá de confessar que

³⁰³ Fato que reforça o caráter político da atividade filosófica. Cf. ORELLANA BENADO. Tradiciones y concepciones en filosofía, *op. cit.*, p. 54.

³⁰⁴ SEABRA, Murilo. *Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual*. Brasília: Editora da Resistência, 2015, p. 47-48; 51-53 e *passim*.

³⁰⁵ CAMBIANO. *Perché leggere i classici*, *op. cit.*, p. 43; 47.

³⁰⁶ AUBENQUE, Pierre. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Oui et non. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 22-23. É o caso dos pensadores medievais, que não viam problema em corrigir a opinião de seus predecessores em diversos pontos quando acreditavam ter uma ideia mais clara graças a eles. Cf. ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 11. Por isso tradição pressupõe o passado como algo *aberto* para ser “corrigido e transcendido por algum ponto de vista ainda mais adequado”. Cf. MACINTYRE. *After virtue*, *op. cit.*, p. 146.

³⁰⁷ MURPHY, Tim. As if: *camera juridica*. In: DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat (ed.). *Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent*. London; New York: Routledge, 2005, p. 70-72.

³⁰⁸ SÊNECA. *Epistularum moralium ad Lucilium* LXXXIV, 7-8, Cf. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 381-382.

³⁰⁹ ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 11; 19; 23.

esse é apenas um modo de nos fazermos “verdadeiros herdeiros”³¹⁰. Com efeito, os parricídios não eliminam de todo os mortos. Estes são absorvidos, apropriados, transformados em gigantes para serem escalados pelos anões de cada presente³¹¹.

Esse procedimento de apreensão, incorporação e modificação reflete-se na rede de tradições, impedindo-a de ser estática ou homogênea. Coexistem subtradições maiores e menores, correntes surgem e desaparecem, umas subsistem com sucesso, outras se tornam nicho de alguns poucos expoentes; há aquelas engolidas por vertentes mais abrangentes, há terceiras que aparecem por dissidência³¹². Enquanto viva, a tradição transmite o passado conservando a presença das realizações pretéritas apesar do perecimento dos detalhes: “é o ser no devir”³¹³. Morre quando apenas espelhar o passado, sem nutri-lo para renascer³¹⁴.

Uma subtradição pode, sim, sucumbir. Desaparecem os seus cultores, cessa a transmissão à medida que diluem os seus afluxos em outros valores e novas subtradições. Em dado momento, os herdeiros começam a somente repetir os seus mestres, que na origem foram inovadores e revolucionários, carecendo de atrativos aos olhos dos contemporâneos. As regras principais até então vigentes abrem espaço para a ascensão de parâmetros outrora secundários, subordinados ou não obrigatórios. Contudo, enquanto não firmarem os novos modelos, os epígonos persistirão, ensejando a sensação de exaustão das possibilidades e de declínio de toda uma época³¹⁵. O fim de uma tradição, ressalva Arendt, não significa necessariamente a perda de poder de conceitos tradicionais sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes noções e categorias já gastas se tornam mais tirânicas à medida que a tradição perde força viva³¹⁶. Essas são condições propícias ao desenvolvimento do tradicionalismo, que ignora a temporalidade dos fatos e dados, que enxerga fenômenos e conexões em poses estáticas, que erige o passado em valor absoluto, querendo fazer a história herdeira de si mesma, fechada “a qualquer aquisição vindoura”³¹⁷. Em vez de salvar, o tradicionalismo assassina de vez a tradição ao transformá-la em algo sem vida³¹⁸.

O homem crê poder superar a morte pela contínua recriação do passado: de cada ser humano, da espécie e das suas realizações. Os antigos já queriam tornar-se dignos de

³¹⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 18.

³¹¹ ECO. *On the shoulders of giants*, *op. cit.*, p. 16. Ver também VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 8.

³¹² SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 134.

³¹³ VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 18.

³¹⁴ ALLAN. *The importances of the past*, *op. cit.*, p. 237.

³¹⁵ TOMASHEVSKI. *Temática*, *op. cit.*, p. 231.

³¹⁶ ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. 6. ed. New York: The Viking Press, 1961, p. 26.

³¹⁷ PINTO, Alvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. 2º volume: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p. 530-533.

³¹⁸ VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 13.

memória, único modo acreditado para a imortalidade. A tradição vem ser o meio para a conservação³¹⁹. Contudo, é um procedimento que não goza das mesmas garantias da transmissão biológica, em razão da incidência da liberdade³²⁰. Tradições filosóficas particulares sujeitam-se a transformações ao longo do tempo, inclusive drásticas, a ponto de pouco conservarem da sua identidade original³²¹. É possível até mesmo o seu desaparecimento integral. As causas são as mais diversas, como a destruição dos meios materiais de suporte, o esquecimento, a indiferença. A filosofia, porém, concebida como uma grande tradição plural – rede de tradições –, não se esfacela³²². A propalada morte da filosofia não é mais do que o fim de uma ou algumas tradições filosóficas³²³. Aquela é, em si mesma, ineliminável: até quando negada prova a sua vitalidade, uma vez que negações são atos filosóficos³²⁴. Reconstrói-se, portanto, renovando a sua autoidentidade em cada discurso filosófico, apesar das contradições, dos conflitos e das oposições³²⁵.

A prática filosófica origina um campo específico de tradição de pensamento³²⁶. Ninguém encontra dificuldades para reconhecer que obras tão variadas quanto as de Platão, Descartes e Hegel têm algo em comum, que estão ligadas por uma espécie de continuidade mediante transmissão de problemas, modos de pensar, métodos, doutrinas, a despeito das condições sociais, culturais e históricas³²⁷. A história da filosofia constitui uma tradição, integrada por todo filósofo, da qual é devedor, saiba ou não disso:

Essa tradição é mantida por um esforço comum, por problemas e temas comuns e por critérios comuns de argumentação e validade. Ela contém um grande número de *insights* verdadeiros, além de muitos erros, e mesmo os erros podem ser entendidos como fracassos em um esforço contínuo para alcançar a verdade. A história da filosofia não apresenta um acúmulo constante de conhecimentos válidos como a história das ciências, mas compartilha com ela a mistura de verdade e erro, mesmo na obra dos pensadores mais ilustres, e a tarefa correspondente de separar os dois e de compreendê-los. A história da filosofia

³¹⁹ VENEZIANI, Marcello. *De pai para filho: elogio da tradição*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005, p. 14.

³²⁰ ALLAN. *The importances of the past, op. cit.*, p. 240.

³²¹ GRACIA. *Old wine in new skins, op. cit.*, p. 37.

³²² D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 80 ; VENEZIANI. *De pai para filho, op. cit.*, p. 38.

³²³ LIMA VAZ, Henrique C. de. Morte e vida da filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991, p. 679-680; HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975, p. 11-13. Ver também BUNGE, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Trad. Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa, 2002; KOLAKOWSKI, Leszek. *Metaphysical horror*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1988. Exatamente por isso Badiou recusa acreditar que a filosofia está em declínio. Estaríamos, na realidade, diante de dificuldades para fazê-la continuar no contexto de condições concretas específicas de nossa época. Cf. BADIOU, Alain. *Manifesto per la filosofia*. Trad. Fabrizio Elefante. Napoli: Cronopio, 2008, p. 16.

³²⁴ LYRA FILHO, Roberto. Filosofia jurídica. Pequena bibliografia em perspectiva contemporânea. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, n. 9, p. 381-403, 2002, p. 385.

³²⁵ BOURGEOIS, Bernard. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: Vrin, 1991, p. 112.

³²⁶ KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophical significance of the history of thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 7, n. 3, p. 360-366, jun. 1946, p. 360.

³²⁷ D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 78.

não é uma história de erros, como acreditam os positivistas, nem uma história da verdade, como pensava Hegel, mas uma história da busca de uma verdade que é sempre alcançada apenas em partes, e sempre presente como meta mesmo em meio aos erros.³²⁸

Cada sábio coloca a sua pedra no edifício do conhecimento, geração após geração³²⁹. As pedras colocadas não são as mesmas; a forma não é planejada, pode assumir novas dimensões e usos. Uma pedra depende da outra para se manter, ter sentido. E a cada nova peça inserida, as antigas encravam mais e ganham outra forma pelo peso suportado. Na contemporaneidade, o edifício alcança cada vez maior altura, impulsionado pela acessibilidade inédita à informação. No entanto, como a Torre de Babel, os seus construtores arriscam-se sempre a não mais conseguirem se comunicar, caso se encerrem em suas verdades, obcecados pelas suas próprias sombras³³⁰.

Talvez a melhor alegoria seja mesmo a da *tocha do conhecimento* dos versos de Lucrécio, com os quais abrimos este capítulo. Ela vai passando de mão em mão, de geração em geração, de pensador em pensador, iluminando o caminho da vida porvir. A transmissão do facho conserva e aumenta progressivamente a chama. As aquisições são preservadas pelo estímulo à vida ativa da cultura³³¹, na transformação para a inovação. O fogo é o *logos* heraclítico, que arde em irresistível fluidez, unidade buscada nas oposições³³². Sem a luz da chama, seríamos meros transeuntes errantes, passageiros cegos na estrada da existência humana.

II. DIREITO E TRADIÇÃO

II.1. A tridimensionalidade da tradição jurídica

*Tenhamos a coragem de confessar nossa fidelidade à tradição, nosso apego à autoridade.*³³³

Discorremos, até o momento, sobre *tradição* e *tradição filosófica*. Ressaltamos a existência de tradições em diferentes campos sapienciais, assim como em práxis especializadas. Em algumas ocasiões aludimos ao *direito*, cujas relações com a tradicionalidade são numerosas³³⁴. De fato, ele contém, historicamente e de forma arraigada, elementos fundamentais da tradicionalidade, como a crença pelos participantes de uma origem no

³²⁸ KRISTELLER. History of philosophy and history of ideas, *op. cit.*, p. 5-6.

³²⁹ D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 82; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 46.

³³⁰ Ou como a Biblioteca de Babel, que é o universo, e o homem, o seu imperfeito bibliotecário. Cf. BORGES, Jorge Luis. La Biblioteca de Babel. In: *Obras completas*. 14. ed. Buenos Aires: Emecé, 1984, p. 465-471.

³³¹ MONDOLFO. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*, *op. cit.*, p. 15.

³³² SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012, p. 16-17.

³³³ GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. 2. ed. Paris: L.G.D.J, 1919, t. II, p. 7.

³³⁴ A começar pela *traditio* dos romanos, embora implicasse a alienação do *traditum*. Cf. CONGAR. *La tradizione e le tradizioni*, *op. cit.*, p. 29.

passado mais ou menos longínquo; influxo de autoridade e significações nas vidas, pensamentos e ações dos agentes; e a transmissão intergeracional³³⁵. Nosso objetivo desde o início era justamente compreender as relações entre pensamento e tradição, mais especificamente, entre inovação no pensamento jurídico e tradição jusfilosófica. A partir do bosquejo da operação da transmissão, do procedimento de constituição da classicidade e da canonicidade na cultura, da estrutura geral da tradição filosófica baseada em clássicos e sua configuração tecidual, bem como da sua atividade interna orgânica, habilitamo-nos para a tentativa de averiguar a *tessitura da tradição da filosofia do direito*. Antes, porém, temos de reconhecê-la como partícipe de outras duas grandes tradições: de um lado, a *tradição filosófica*, que já examinamos; de outro, a *tradição jurídica*, na qual agora nos embrenhamos.

Uma barreira que precisamos suplantar logo no começo é a estreiteza das concepções mais correntes hoje sobre o direito, nas quais o fenômeno jurídico é tomado, primariamente como conjunto de leis. Essa é uma visão tacanha, fruto da modernidade jurídica ocidental³³⁶. Tradições multisseculares deram origem às principais noções das culturas jurídicas³³⁷, assim como grande parte do conteúdo das normas e das instituições, as quais encarnam valores preexistentes, assentados historicamente na sociedade³³⁸. Tal como qualquer tradição, o direito registra, preserva e transmite um conjunto heterogêneo e inconsistente de crenças, opiniões, valores, mitos, rituais, para além de leis, regras, princípios, decisões judiciais, costumes, doutrinas, modos de pensar, interpretar e agir. Esse compósito encontra-se sedimentado nas instituições e na consciência jurídica dos operadores e, sob uma forma mais difusa e disforme, das pessoas comuns, confundindo-se com a experiência normativa nas múltiplas espécies de modos de ser e de compreender³³⁹.

No âmbito do direito, tradição pode designar o conjunto de arranjos estabelecidos, uma atitude em relação passado (de conservação ou de veneração) ou uma comunidade

³³⁵ KRYGER. *Law as tradition*, *op. cit.*, p. 240; OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Elcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 50.

³³⁶ BERMAN, Harold J. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. vii.

³³⁷ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Lecciones de filosofía del derecho: presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*. Lima: Cuadernos del Rectorado, 2008, p. 95. O culturalismo jurídico tem o mérito de conceber o direito como “experiência histórico-cultural”, com o que nos faz ter consciência de ser ele fruto da “experiência multimilenar” do homem. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 220; *Teoria do direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 8-11; Diretrizes do culturalismo. *Revista Brasileira*, Fase VII, a. VIII, n. 29, p. 55- 63, out./dez. 2001.

³³⁸ ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Trad. Arno Dal Ri Jr. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008, p. 76-90; VARGA, Csaba. Le droit en tant qu’histoire. In: *Études en philosophie du droit*. Budapest : Projet sur des Cultures Juridiques Comparées de la Faculté de Droit de l’Université Loránd Eötvös à Budapest, 1994, p. 274 ; VILLEY, Michel. *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*. 2. ed. Paris: Dalloz, 1962, p. 17.

³³⁹ KRYGER. *Law as tradition*, *op. cit.*, p. 241; REALE, Miguel. *O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992, p. XXII.

interpretativa³⁴⁰. Para Merryman, tradição jurídica é um “conjunto de atitudes profundamente arraigadas e condicionadas historicamente” acerca da natureza da lei, função do direito, organização e operação de um sistema jurídico, modo como o direito deve ser criado, aplicado, estudado, aperfeiçoado e ensinado, ou seja, intimamente ligado com a cultura da qual é uma expressão³⁴¹. São comuns, ainda, referências a uma “tradição jurídica ocidental”, que compreenderia “instituições, valores e conceitos transmitidos conscientemente de geração a geração ao longo dos séculos”, interrompida e transformada por revoluções, não obstante o caráter problemático do marco “ocidental”, agravado com a globalização³⁴².

A despeito da diversidade de perspectivas, certo é que o direito e a prática jurídica constituem-se como tradições também por conterem sistemas complexos e organizados de referência ao passado: parte considerável do processo de conservação e reprodução da tradição jurídica é institucionalizada, vide a compilação e publicação de decisões judiciais e regras, que contam com hierarquias de autoridade e força vinculativa³⁴³. A sedimentação operada pela tradicionalidade desenrola-se em diversos níveis³⁴⁴, o que, no campo do direito, desdobra-se em menos duas camadas iniciais: a *prática material* e a *prática espiritual*.

Pela primeira, a tradição jurídica manifesta-se como regras e procedimentos que orientam modos de agir dos participantes de instituições e de relações interpessoais. Trata-se do direito positivo, que pode assumir a forma de lei, no sentido amplo de diploma normativo escrito ou codificado³⁴⁵, ou de costume³⁴⁶, assim como da práxis forense³⁴⁷.

³⁴⁰ MURPHY. As if: *camera juridica*, *op. cit.*, p. 70-72.

³⁴¹ MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. Trad. Carlos Sierra. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 15.

³⁴² BERMAN. *Law and revolution*, *op. cit.*, p. 1-5; BERMAN, Harold J. The Western legal tradition in a millennial perspective: past and future. *Louisiana Law Review*, v. 60, n. 3, p. 739- 763, primavera 2000, p. 753. Sobre o conceito de Ocidente, ORELLANA BENADO. Tradiciones y concepciones en filosofía, *op. cit.*, p. 50.

³⁴³ KRYGER. *Law as tradition*, *op. cit.*, p. 239; 241; 249-250.

³⁴⁴ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, t. I, p. 107-108.

³⁴⁵ As leis têm papel assemelhado ao das tradições: “estabelecer uma certa ordem e a possibilidade de predição racional”. As raízes teológicas são evidentes. Ademais, os textos legais são canônicos por reunirem as condutas e os valores mais significativos de uma comunidade. Cf. POPPER. En busca de una teoría racional de la tradición, *op. Cit.*, p. 136-137; MOOTZ III J. Legal classics, *op. cit.*, p. 981-982; 994. Sobre as origens teológicas, ver SOLON, Ari Marcelo. *Direito e tradição: o legado grego, romano e bíblico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

³⁴⁶ A tradicionalidade é vivida pela coletividade como prática, expressando-se nas atitudes comuns de seus membros. É o caso dos costumes, formados pela repetição habitual por certo período de tempo e pela consciência social da obrigatoriedade da conduta. MACINTYRE. *After virtue*, *op. cit.*, p. 194; REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2001, p. 146-150; FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 241-243; GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. 2. ed. Paris: L.G.D.J, 1919, t. II, p. 2; 12; 23. Por meio da repetição, a norma costumeira fica estampada na consciência geral de um povo, dizia Savigny. Cf. SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I, p. 41-42.

³⁴⁷ Coligada ao direito positivo, a práxis forense consiste na elaboração, interpretação e aplicação normativa pelos operadores jurídicos. Inclui as rotinas, os hábitos e os esquemas mentais de advogados, juízes, agentes

Ao lado dessa prática material, posicionam-se forças espirituais emanadas de pessoas ou agrupamentos dedicados à reflexão detida e aprofundada do direito em seus problemas técnicos, institucionais, axiológicos e fundacionais, dando origem ao *pensamento jurídico*³⁴⁸. Por tal, designamos, mais o trabalho reflexivo sobre o direito, com finalidade prática ou não, conquanto possa abranger obliquamente as concepções sobre o jurídico, as normas, as instituições e as categorias pelos agentes que lidam com ele³⁴⁹.

Para melhor compreendermos as distinções internas da tradição jurídica intelectual, vale recorrer à longeva distinção entre “graus” ou “tipos” de conhecimento jurídico: a) conhecimento espontâneo ou vulgar; b) conhecimento propriamente dito ou conhecimento jurídico do direito; c) conhecimento científico; d) conhecimento filosófico. Essa gradação expressa uma interpretação pela qual a “ideia de direito” evolui segundo uma “linha na qual se vai passando, progressivamente, do inconsciente para o consciente”³⁵⁰. A cada nível ocorre o desenvolvimento de uma tradição intelectual: a tradição da práxis forense e da consciência jurídica do cidadão comum; a tradição da ciência do direito; a tradição jusfilosófica³⁵¹. Configura-se, assim, o que podemos denominar *tridimensionalidade da tradição jurídica*³⁵².

Há pouco aludimos à *tradição da práxis forense e da consciência jurídica do cidadão comum*, com todas as suas obnubilações, mitificações e incompreensões, quando designamos por tal o nível da *prática material*, que inclui também a elaboração, interpretação e aplicação do direito positivo³⁵³. A *tradição da ciência jurídica*, por sua vez, remonta, ainda que imprecisamente, à

públicos e até do cidadão comum, na compreensão e no relacionamento jurídico com a vida. Parte importante desse domínio é a jurisprudência, cuja autoridade se afirma pela acumulação de precedentes, que formam uma cadeia – aparentemente – ininterrupta, reconhecendo-se pesos normativos diversos. Cf. FERRAZ JR. *Introdução ao estudo do direito*, *op. cit.*, p. 244-246.

³⁴⁸ GÉNY. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, t. II, *op. cit.*, p. 1-2.

³⁴⁹ GROSSI, Paolo. Pensamento jurídico. *Revista Crítica Jurídica*, n. 24, p. 15-20, jan./dez. 2005.

³⁵⁰ MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966, v. II, p. 49 *et seq.*; RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997, p. 191.

³⁵¹ SANTOS, Igor Moraes. O que são os clássicos do direito? Um ensaio sobre a tridimensionalidade da tradição jurídica e os caminhos para a refundação da “ars iuris”. In: SALGADO, Karine et al (org.). *Arte, Política e Direito*: Anais do IV Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana. Belo Horizonte: Initia Via, 2020.

³⁵² Não sem correlação com a tridimensionalidade de todo conhecimento jurídico, na acepção de Reale, para quem o direito é um processo dialeticamente constituído por fato, valor e norma. Cf. REALE, Miguel. A filosofia do direito e as formas do conhecimento jurídico. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 57, p. 90-112, 1962, p. 108-109.

³⁵³ MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Elementos de teoria geral do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1986, p. 9 *et seq.* É o que Brusini chama de pensamento jurídico. Preferimos Jhering, que nos convoca a não opor os ângulos práticos e teóricos do trabalho dos juristas, razão pela qual designamos por *pensamento jurídico* o produto do labor intelectual nas três dimensões da tradição jurídica, sem prejuízos de suas peculiaridades. Cf. BRUSINI, Otto. *O pensamento jurídico*. Trad. Hebe A. M. Caletti Marengo. Campinas: Edicamp, 2001, p. 34-35; 186. JHERING, Rudolf von. *É o direito uma ciência?* Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005, p. 80-84; *Jurisprudencia en broma y en serio*. Trad. Román Riaza. Madrid: Reus, 2015, p. 29.

iurisprudencia romana, que se apresentava como uma *ars*, pautada na prudência³⁵⁴; ao trabalho dos comentadores e glosadores, que conferiu racionalidade autoritativa ao *Corpus Iuris Civilis*³⁵⁵ e contribuiu para a formação de uma tradição normativa a que se passou a atribuir um valor supra-histórico, o *ius commune* europeu³⁵⁶. Mais diretamente, foi a recusa do jusnaturalismo e as pretensões científicas do juspositivismo, a partir do século XIX, que impulsionou a composição de uma ciência jurídica tal como hoje a conhecemos. Savigny a identificava à atividade dos juriconsultos de publicização e organização racional do direito até então originado na consciência popular³⁵⁷. Sob os parâmetros epistemológicos de então, ela será destinada a estudar o seu objeto a partir de uma racionalidade formal, preocupando-se com a vigência e a validade hierárquica da norma, além de promover uma abordagem analítica da justiça³⁵⁸. Aqui surgem riscos graves – expostos com acerto pelo pensamento jurídico crítico contemporâneo, mas já anunciados por alguns dos mais destacados clássicos do direito – de redução do direito vivo a um “cadáver” ao decompô-lo em partes, para extrair-lhe conceitos abstratos apartados do real³⁵⁹.

Essa dependência da ciência jurídica em relação ao direito posto foi denunciada por Kirchmann, que alertou para o fato de que bastaria “três palavras retificadoras do legislador e bibliotecas inteiras se converte[ria]m em papéis inúteis”³⁶⁰. Conquanto ele tivesse motivos

³⁵⁴ FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *A ciência do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1980, Cap. II.1; SALGADO, Joaquim Carlos. Experiência da consciência jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 38, n. 1, p. 33-115, jan./mar. 2001; VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 55 *et seq*; SCHULZ, Fritz. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946. Naquele tempo, como manifesto em Ulpiano ao definir a jurisprudência como a “ciência do justo e do injusto”, “conhecimento das coisas divinas e humanas” (D. I, 1, 10, 2), *scientia* designava um saber estruturado. O juriconsulto dedicava-se à “arte do bom e do justo”, definia Celso (D. I, 1, 1, 1). Esse significado de ciência, em matéria jurídica, perdurará até o século XIX, cf. CHAZAL, Jean-Pascal. Philosophie du droit et théorie du droit, ou l’illusion scientifique. *Revue Interdisciplinaire d’Études Juridiques*, v. 46, p. 39-80, 2001, p. 44

³⁵⁵ HERNÁNDEZ GIL, Antonio. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*. Madrid: Civitas, 1981, p. 54; WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Trad. A. M. Botelho Hespanha. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 97 *et seq*; FERRAZ JR. *A ciência do direito*, *op. cit.*, Cap. II.2-4; FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Função social da dogmática jurídica*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 19-73.

³⁵⁶ HESPAÑA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Coimbra: Almedina, 2012, p. 239 *et seq*; SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 56, p. 234-264, jan./jun. 2010.

³⁵⁷ SAVIGNY. *Sistema de derecho romano actual*, t. I, *op. cit.*, p. 47-48; SAVIGNY, Friedrich Carl von. *De la vocation de la nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*. Trad. José Díaz García. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2015, p. 20.

³⁵⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 5-8.

³⁵⁹ CARNELUTTI, Francesco. *Metodologia do direito*. Trad. Wilson do Prado. São Paulo: Pillares, 2012, p. 79; JHERING, Rudolf von. *É o direito uma ciência?* Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005; JHERING, Rudolf von. *Jurisprudencia en broma y en serio*. Trad. Román Ríaza. Madrid: Reus, 2015, p. 277 *et seq*.

³⁶⁰ KIRCHMANN, Julius Hermann von. *La jurisprudencia no es ciencia: el carácter a-científico de la llamada ciencia del derecho*. Trad. Werner Goldschmidt. Lima: Instituto Pacifico, 2015, p. 33. Campoy Cervera observa, com agudez, que, por outra perspectiva, às vezes são necessárias bibliotecas inteiras de ciência e de filosofia do direito para obter três palavras do legislador a impulsionar transformações sociais adequadas. Cf. CAMPOY CERVERA, Ignacio. Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XXV, p. 455-481, 2008-2009, p. 465, nota 16.

para essa acusação, extrai conclusões exageradas. As transformações do direito, não obstante eventuais radicalidades legislativas, tendem a ser lentas, pois assentadas em estruturas mentais, métodos e práticas intelectuais. Nas palavras de Latorre, há

a persistência duma *tradição doutrinal*, de métodos, sistemas e conceitos, que se mantêm através dos tempos, por cima, pode dizer-se, das legislações concretas, tradição doutrinal que condicional naturalmente o próprio legislador, que por mais inovador que seja não pode deixar de utilizar as mesmas técnicas que são habituais no seu país e na sua época.³⁶¹

A dimensão da tradição jurídica científica encontra-se vinculada mais ao aprendizado de uma linguagem, de esquemas conceituais, de rotinas, enfim, de uma *forma mentis* por meio da transmissão de geração em geração, do que com o conhecimento concreto de normas legais. Ao ingressar no mundo do direito, o jurista depara-se com uma “tradição jurídica abrumadora” da qual deverá se apropriar³⁶².

Tentando combater as deturpações do cientificismo, a ciência jurídica desdobrou-se em dois tipos de abordagem: a *dogmática*, que fixa e se aferra às premissas para ratificar os fundamentos das significações que estruturam o direito de um sistema jurídico particular; e a *zetética*, que se dispõe a reparar as suas premissas, permitindo-se ir além dos dogmas jurídicos e flexibilizar as investigações, ou seja, atua como corretivo da dogmática³⁶³. Por abrir-se ao questionamento constante dos seus objetos, conglobando perspectivas sociológicas, políticas, econômicas, históricas, dentre outras, Ferraz Jr. inclui no bojo da zetética a perspectiva filosófica³⁶⁴. Contudo, equivoca-se. Há um trânsito da *ciência do direito* para a *filosofia do direito*³⁶⁵, que ocorre, verdadeiramente, quando o direito deixa de ser visto apenas como um dado e passa a ser tomado como um problema, em forma e em conteúdo³⁶⁶.

³⁶¹ LATORRE, Angel. *Introdução ao direito*. Trad. Manuel de Alarcão. Coimbra: Almedina, 1978, p. 141.

³⁶² Ibid., p. 141-142; SAVIGNY. *De la vocación de la nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, *op. cit.*, p. 70; BRUSIIN. *O pensamento jurídico*, *op. cit.*, p. 93.

³⁶³ SANTIAGO NINO, Carlos. *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 17; VIEHWEG, Theodor. Sobre el futuro de la filosofía del derecho como investigación fundamental. Trad. Ricardo Azpúrua Ayala. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Caracas, n. 6, p. 3-15, 1969, p. 10 *et seq*; LUÑO PEÑA, Enrique. *Historia de la filosofía del derecho*. 3. ed. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1962, p. 49-50; FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 47; HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 32-36; FERRAZ JR. *Função social da dogmática jurídica*, *op. cit.*, p. 97-115; COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003, p. 180-182. Defendendo o fim das referências ao estudo do direito, em qualquer de suas modalidades, como dogmático, MACHADO SEGUNDO, Hugo de Brito. Por que dogmática jurídica? *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, n. 27, p. 59-86, jul./dez. 2008.

³⁶⁴ FERRAZ JR. *Introdução ao estudo do direito*, *op. cit.*, p. 44-47.

³⁶⁵ Há quem intente sugerir uma distinção entre “filosofia do direito” e “filosofia jurídica”, como LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982, p. 154. Cremos ser dispensável tal separação terminológica.

³⁶⁶ RECASÉNS SICHES, Luis. *Los temas de la filosofía del derecho*. Barcelona: Bosch, 1934, p. 9. Sobre a relação entre zetética e filosofia (e filosofia do direito), COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. *Direito, filosofia e a humanidade como tarefa*. Curitiba: Juruá, 2012, p. 83-91; 156-185.

A *jusfilosofia* é, com efeito, um saber mais profundo que o científico³⁶⁷, situando-se no nível epistemológico último acerca da juridicidade. Como diferencia Salgado, o conhecimento filosófico é “conhecimento de terceiro grau”, não se dirigindo diretamente à realidade ou a algum de seus aspectos particulares, mas à totalidade, mediada pelo conhecimento científico. A filosofia oferece ao jurista uma instância intelectual que o permite ultrapassar os limites estreitos da especialidade fenomênica e sapiencial por meio da consciência da unidade do universo do direito, além de impedi-lo de reduzir-se à simples práxis ou técnica³⁶⁸.

II.2. A tradição jusfilosófica

*A filosofia tem sido um poderoso instrumento no arsenal jurídico e os tempos são propícios para restaurá-la ao seu antigo lugar.*³⁶⁹

A *tradição jusfilosófica*, como terceira dimensão da tradicionalidade jurídica, e por suas interseções com o universo da filosofia³⁷⁰, goza de especificidades às quais precisamos no deter³⁷¹. A ciência do direito não chega a certos temas ou problemas³⁷². A tarefa de pensar

³⁶⁷ HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 3. ed. Navarra: EUNSA, 2000, p. 27.

³⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla iuris*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 34, n. 34, p. 77-85, 1994, p. 78-79; SALGADO, Joaquim Carlos. A necessidade da Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 31, n. 30/31, p. 13-19, 1987-1988, p. 14; MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. II, *op. cit.*, p. 101. A relação da filosofia com a ciência do direito é, por um olhar hegeliano, a de um necessário aproveitamento do conteúdo particular por ela trabalhado, tendo a atividade especulativa esse material como ponto de partida. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. 1: A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 49 (§9). Como afirma Elías de Tejada, não pode haver ciência do direito sem filosofia do direito que lhe sirva de fundamento. Cf. ELÍAS DE TEJADA, Francisco. *Tratado de filosofía del derecho*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977, t. II, p. 203. O que não significa que a jusfilosofia resolva todos os problemas colocados pela ciência do direito, o que seria incorrer em “filosofismo”, na opinião de AFTALIÓN, Enrique R. *Crítica del saber de los juristas*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1951, p. 278.

³⁶⁹ POUND, Roscoe. *An introduction to the philosophy of law*. New Haven: Yale University Press, 1922, p. 10.

³⁷⁰ A *iusprudentia* romana não se absteve de contar com a filosofia. Para Ulpiano, o trabalho do jurisconsulto constituía a *veram philosophiam* (D. I, 1, 1, 1). Na Antiguidade e, depois, no Renascimento, tais alusões indicavam que nada humano ou divino era alheio ao jurista, sendo a *iusprudentia* a mais abrangente reflexão sobre o homem e a vida social. CHAZAL. *Philosophie du droit et théorie du droit, ou l'illusion scientifique*, *op. cit.*, p. 44; POSTEMA, Gerald J. *Legal philosophy in the twentieth century: the common law world*. Dordrecht: Springer, 2011, p. 577-578; KELLEY, Donald R. *Vera philosophia: the philosophical significance of Renaissance Jurisprudence*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 14, n. 3, p. 267-279, jul. 1976, *passim*.

³⁷¹ Por longo tempo “jurisprudência” designou o pensamento jurídico em geral ou a ciência do direito. Contudo, foi deixando de ser usada nesse sentido na linhagem romano-germânica. No sistema de *common law*, entretanto, o conceito de *jurisprudence* oscila entre os autores, às vezes indicando ciência jurídica, às vezes teoria do direito, e até mesmo a jusfilosofia. Ver BODENHEIMER, Edgar. *Jurisprudence: the philosophy and the method of the law*. Ed. revisada. Cambridge: Harvard University Press, 1974, p. vii; OAKESHOTT, Michael. *The concept of a philosophical jurisprudence*. Ed. Luke O’Sullivan. Exeter: Imprint Academic, 2007; COTTERRELL, Roger. *The politics of jurisprudence: a critical introduction to legal philosophy*. London: Butterworths, 1989, p. 2-3; FINNIS, John. *Estudios de teoría del derecho natural*. Ed. Javier Saldaña Serrano e Carlos I. Massini Correias. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017, p. 6-7; POSNER, Richard A. *The problems of jurisprudence*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. xi.

³⁷² ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. Sobre algunos rasgos caracterizadores de la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, nova época, t. XII, p. 175-194, 1995, p. 183. Austin distinguia a ciência do direito, que se dedica ao direito positivo enquanto tal, definido como o comando emanado pelos superiores

sobre as condições de uma sociedade justa e bem ordenada, por exemplo, encontra limitações no plano científico inexistentes na esfera filosófica³⁷³.

Não fosse a pluralidade fática atestando o contrário, bastaria seguirmos a observação de Hervada de que o próprio nome filosofia do direito oferece uma descrição elementar e exata do que ela é: um saber filosófico acerca da realidade jurídica³⁷⁴. Contudo, por tratar-se de uma disciplina *bifronte*, resultado do encontro entre o conhecimento filosófico e o conhecimento jurídico³⁷⁵, ainda tende a deixar atordoados e confusos muitos dos seus próprios cultores. Fazendo jus à nossa elegia da classicidade, recorramos brevemente aos *clássicos* da matéria que tentaram responder à questão elementar *o que é a filosofia do direito?*³⁷⁶.

Para Del Vecchio, com suporte em Kant, enquanto a ciência do direito toma o direito conforme manifestado em certo povo e em dada época (*quid juris*), a filosofia do direito trata do direito no seu aspecto universal (*quid jus*)³⁷⁷. Ela é a filosofia quando tem por objeto particular o direito³⁷⁸, mas não deixa de ver o jurídico na sua universalidade ou essencialidade, tarefa que somente uma indagação de caráter filosófico pode executar, nota Recaséns Siches³⁷⁹. Isso quer dizer que a jusfilosofia não apenas traz “imbricados os problemas de todas as divisões ou ramos da filosofia”, como ainda lhe acrescenta a visão interna do mundo jurídico³⁸⁰. O direito põe no plano filosófico questões que lhe são próprias, relativos à sua essência, fundamento e valor, assim como às suas relações com outras criações humanas, salienta Fassò³⁸¹. A filosofia resultante, para García Máynez, se dedica a perscrutar o sentido

políticos aos súditos, da ciência da legislação, que trata do direito positivo como *deve ser*. Cf. AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. London: John Murray, 1832, p. xiv; 1.

³⁷³ BODENHEIMER, Edgar. The province of jurisprudence. *Cornell Law Review*, v. 46, n. 1, p. 1-15, outono 1960, p. 15.

³⁷⁴ HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 3. ed. Navarra: EUNSA, 2000, p. 19-20.

³⁷⁵ PÉREZ LUÑO. *Lecciones de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 23.

³⁷⁶ Pergunta cuja resposta só pode ser alcançada filosofando, leciona FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Filosofia do direito: do perguntador infantil ao neurótico filosofante. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004, p. 120.

³⁷⁷ DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979, p. 31-32; 304-305. Ver KANT. *MS 229-230*. Cf. *Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 42. Hegel também indicara como objeto da filosofia a substância, o imane, o eterno, o essencial, não o temporal, o passageiro, a infinidade de relações, formas e fenômenos, enfim, o Absoluto. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 42, Prefácio.

³⁷⁸ HERVADA *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 21.

³⁷⁹ RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 19. ed. México: Porrúa, 2008, p. 12-13; PÉREZ LUÑO. *Lecciones de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 89. Ao passo que a jusfilosofia converte os problemas da ciência jurídica em seus próprios problemas. Cf. REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 12.

³⁸⁰ LYRA FILHO. Filosofia jurídica. Pequena bibliografia em perspectiva contemporânea, *op. cit.*, p. 382-383.

³⁸¹ FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1982, v. 1, p. 7.

do direito no interior da totalidade da existência, tomando o jurídico sem apartá-lo do universo, do qual é apenas um fragmento. Aspira, portanto, *integrá-lo à filosofia geral*³⁸².

Anteriormente aludimos a uma gradação do conhecimento jurídico e nela incluímos a filosofia do direito. Não obstante, rigorosamente, ela não é um nível de saber que se enquadra no horizonte epistêmico do direito, mas da *filosofia*³⁸³. Como sublinha Cabral de Moncada, a jusfilosofia não é uma disciplina jurídica, mas “atividade mental ou ramo da Filosofia que se ocupa do direito”, ou ainda, “aplicação do prisma próprio da visão filosófica às coisas do direito e do Estado”³⁸⁴. Concordando com essa posição, Cunha qualifica-a de “saber de índole cultural, social e humanístico”, o que não nos impede de a considerarmos “jurídica” quando filosofa sobre a realidade do direito a partir da perspectiva do direito, e não de um ponto de vista externo³⁸⁵. A filosofia do direito também não é uma “filosofia especial”, o que seria uma *contradictio in terminis*, considerando a universalidade inerente ao filosofar³⁸⁶. No caso, ela “converte o jurídico em problema total, isto é, o enfoca sem partir de pressupostos jurídicos prévios”³⁸⁷, ou, nas conhecidas palavras releanas, é a filosofia “enquanto voltada para uma ordem da realidade”, a “realidade jurídica”³⁸⁸, tendo por objeto “o direito como experiência dotada de significado universal”, e é realidade universal porque é “expressão de vida e de convivência”³⁸⁹.

³⁸² GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Filosofía del derecho*. 17. ed. México: Porrúa, 2009, p. 15-17; VILLEY, Michel. *Filosofía do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. Trad. Márcia Valéria Martínez de Aguiar. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 31; RECASÉNS SICHES. *Los temas de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 137-139. Para Dworkin, por serem os problemas aos quais se dedica a filosofia jurídica compartilhados com outros ramos da filosofia, como a ética e a política, ela careceria de um núcleo de problemas próprios. Aliás, essa discussão, para o autor, sequer seria um tema seu, mas da filosofia da linguagem e da metafísica. Cf. DWORKIN, Ronald. Introducción. In: DWORKIN, Ronald (comp.) *La filosofía del derecho*. Trad. Javier Sáinz de los Terreros. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 39. A argumentação é incongruente. A filosofia do direito tem sim um problema ontológico fundamental, que perpassa o caráter do direito como forma de vida coletiva e como liberdade que a cria. É incontestável que esse proceder, por sua feição ontológica, insere-se na metafísica, plano da busca por um sentido último e radical, mas é o ser do direito que procura compreender, exatamente para ver os encontros e desencontros com a ética e a política. Cf. LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. *Derecho y libertad*. Buenos Aires: Valerio Abeledo, 1952, p. 21.

³⁸³ HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 52.

³⁸⁴ MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofía do direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, v. I, p. 1; 4. O que não significa ser uma “filosofia aplicada”. Cf. GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio. *Concepto y misión de la filosofía jurídica*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944, p. 110.

³⁸⁵ CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica. *International Studies on Law and Education*, n. 13-14, p. 131-152, jan./ago. 2013, p. 139; *Filosofía do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 39; HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 50.

³⁸⁶ REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. 78.

³⁸⁷ RECASÉNS SICHES. *Tratado general de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 18. Também MARTÍNEZ PAZ, Enrique. *Sistema de filosofía del derecho*. Buenos Aires: El Ateneo, 1940, p. 24; GHIRARDI, Olsen A. *Lecciones de introducción a la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Astrea, 1980, p. 100. Vanni definia como uma filosofia especial, embora com uma abordagem universal. Cf. VANNI, Icilio. *La funzione pratica della filosofia del diritto considerata in sé ed in rapporto al socialismo contemporaneo*. Bologna: Ditta Nicola Zanichelli, 1894, p. 15.

³⁸⁸ REALE. *Filosofía do direito*, *op. cit.*, p. 9; SALDANHA, Nelson. *Filosofía do direito*, *op. cit.*, p. 39-40.

³⁸⁹ REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. 79; REALE. *Filosofía do direito*, *op. cit.*, p. 9. A própria filosofia, em uma de suas dimensões principais, é forma de vida. Cf. HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É

Isso significa ainda, para Reale, que a missão da filosofia do direito é de “*crítica da experiência jurídica, no sentido de determinar as suas condições transcendentais*, ou seja, aquelas que servem de fundamento à experiência, tornando-a possível”³⁹⁰. A experiência, por sua vez, não é apenas a empiricidade do real. Como Grossi descreve, trata-se de “um modo peculiar de viver o direito na história, de percebê-lo, conceitualizá-lo e aplicá-lo em conexão com uma determinada visão do mundo social, com determinados pressupostos culturais”³⁹¹. A filosofia do direito, portanto, é uma filosofia da experiência jurídica³⁹², tal como toda filosofia é filosofia “*de e para a experiência*”³⁹³. Para o ser humano, toda experiência integra a sua efêmera vida, que é vivida junto a outros. O “viver é conviver”. Por isso, Telles Junior define o direito como a “disciplina da convivência” e a filosofia do direito como “a ciência da disciplina da convivência humana pelas primeiras causas”³⁹⁴.

Partindo dessa constatação, muitos jusfilósofos consideram a filosofia do direito um fenômeno intelectual antigo, embora o nome e a consciência tenham origens recentes³⁹⁵. Para Cabral de Moncada, ela é quase tão idosa quanto a “especulação teórica”³⁹⁶, ou quanto à “inquietação consciente dos homens em torno do problema da melhor ordenação da convivência”, como prefere Truyol y Serra, aparecendo nos tratados sobre a sociedade política, as leis, a justiça, o direito natural e o direito das gentes até começar a se diferenciar sob o nome de *juris naturalis scientia*³⁹⁷. Outros, todavia, vêm a filosofia do direito como fenômeno próprio da Modernidade, surgido em um momento no qual prevalecia uma nova

Realizações, 2016, *passim*; ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia y dios*. 5. ed. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 109; ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 213.

³⁹⁰ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 10. Por transcendental, o jusfilósofo paulista designa o caráter logicamente anterior à experiência, condição dela, cf. p. 67.

³⁹¹ GROSSI, Paulo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 29.

³⁹² LAFER, Celso. Filosofia do direito e princípios gerais: considerações sobre a pergunta “O que é a filosofia do direito?” In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004, p. 54; PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Lecciones de filosofía del derecho: presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*. Lima: Cuadernos del Rectorado, 2008, *passim*.

³⁹³ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 21.

³⁹⁴ TELLES JUNIOR, Goffredo. *Iniciação na ciência do direito*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 379; 381; TELLES JUNIOR, Goffredo. *A criação do direito*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2014, p. 443-448; TELLES JUNIOR, Goffredo da Silva. Duas palavras. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004, p. 14. Assim já afirmava BARRETO, Tobias. *Estudos de direito*. Rio de Janeiro: Laemmert e Cia., 1892, p. 26-27. Pound indica duas necessidades a determinar o pensamento filosófico sobre o direito: de um lado, o interesse social na segurança, ordem e paz, de outro, a pressão de interesses sociais menos imediatos, que devem ser reconciliados com o primeiro, compromisso a ser atualizado continuamente tendo em vista as mudanças na sociedade. Cf. POUND. *An introduction to the philosophy of law*, *op. cit.*, p. 18; POUND, Roscoe. *Interpretations of legal history*. New York: Macmillan, 1923, p. 1.

³⁹⁵ DEL VECCHIO. *Lições de filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 309-310.

³⁹⁶ MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. I, *op. cit.*, p. 11.

³⁹⁷ TRUYOL Y SERRA, António. *História da Filosofia do Direito e do Estado*. Trad. Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1990, p. 7. Até o século XIX, os problemas do direito e do Estado foram objetos de tratados de ética, não havendo distinção, esclarece CROCE, Benedetto. *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia della economia*. Napoli: R. Ricciardi, 1926, p. 10 *et seq.* Endossando a tese, POUND, Roscoe. The end of law as developed in juristic thought. *Harvard Law Review*, v. 27, n. 7, p. 605-628, maio 1914, p. 605.

concepção da filosofia como saber, de perfil cartesiano, e se firmava uma nova forma do fenômeno jurídico. Levando esse raciocínio ao extremo, Posada Garcés, por exemplo, emparelha o nascimento à fundação da escola moderna de direito natural e chega a afirmar que “a tarefa da filosofia do direito, em consequência, consistiu desde o início na nada digna atividade de fazer uma simples apologética do direito vigente (primeiro natural e logo também positivo)”³⁹⁸. Ora, esse é um perfil que retrata bem certa filosofia do direito contemporânea, mas não toda ela e, certamente, não todas as reflexões filosóficas já realizadas acerca do direito. Há graves equívocos em tal interpretação. Primeiro, confunde a consciência epistemológica e a afirmação de autonomia disciplinar com a coisa em si³⁹⁹. Não é muito diferente do que faz a crítica jurídica ao caracterizar certo “pensamento jurídico tradicional”, como examinaremos na Parte I. Segundo, foca em demasia na nomenclatura e, principalmente, na denominação dada pelos próprios cultores aos seus trabalhos, incorrendo na ingenuidade de comprar o discurso que se analisa. Também podemos ver aqui semelhanças com o comportamento de muitos críticos do direito em relação às ditas correntes tradicionais. Se o nome fosse assim tão importante, como haveríamos de classificar obras cujo teor é claramente jusfilosófico, mas que não portam tão título?⁴⁰⁰

Com o propósito de deslindarmos a questão, podemos recorrer à distinção de Reale⁴⁰¹ entre filosofia do direito em *sentido estrito* e em *sentido lato*. Na acepção alargada, abrange as mais diversas formas de indagação sobre o valor e a função das normas que regem a vida social sob uma orientação de justiça. Na acepção estrita, indica o estudo metódico dos pressupostos da experiência jurídica tomada em unidade sistemática. No primeiro caso, a jusfilosofia corresponde a um pensamento filosófico da realidade jurídica, o que permite descrever os discursos filosóficos sobre o direito na Antiguidade, no Medievo e na Modernidade. A juridicidade teria sido, portanto, objeto de indagação de suas razões e finalidades ao longo de toda a história da filosofia, dando origem primeiro a uma filosofia do direito *implícita*, desenvolvida no interior da filosofia prática, junto à moral e à política, e depois, a partir do século XVIII, a uma *explícita*⁴⁰². Não nos parece difícil conciliar ambas sob

³⁹⁸ POSADA GARCÉS, Juan Pablo. ¿Qué es la filosofía del derecho: sistema conceptual, forma de vida o metafilosofía? *Estudios de Derecho*, Medellín, v. LXXI, n. 157, p. 353-369, jun. 2014, p. 362-363.

³⁹⁹ DEL VECCHIO, Giorgio. Qu'est-ce que la philosophie du droit? *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 116-118, 1962, p. 116.

⁴⁰⁰ SALDANHA. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 27-28; CUNHA. *Filosofia do Direito e do Estado*, op. cit., p. 37: “Para obras mais antigas, sobretudo, como entrar nas intenções dos autores? Será que o autor queria mesmo fazer filosofia do Direito? E ele saberia que isso existe? Poderia não saber o nome, mas querer a coisa... E realmente interessa assim tanto a intenção do autor, ou o valor intrínseco da obra? Julgamos que o que tem mais interesse é mesmo a obra.”

⁴⁰¹ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 285-286. No mesmo sentido, HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, op. cit., p. 30.

⁴⁰² VEGA, Jesús. La filosofía del Derecho como filosofía práctica. *Revus*, n. 34, p. 1-25, 2018, p. 12-13.

a fórmula conceitual de *tradição jusfilosófica*, um fenômeno intelectual cujas origens remontam ao próprio advento da filosofia e à tematização de tudo o que cerca o homem em sua vida⁴⁰³.

⁴⁰³ Os principais problemas do pensamento jurídico foram objeto de investigação por quase todos os grandes filósofos, de Platão a Hegel, lendo o direito em suas relações racionais com a realidade, de acordo com o esquema filosófico de totalidade por eles elaborado e com o modelo ideal concebido. (CAIRNS, Huntington. *Legal philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1949, p. ix; JAEGER, Werner. *Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Trad. A. Truyol y Serra. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 13). As doutrinas jusnaturalistas do século XVII começaram a despontar uma reflexão filosófica dissociada da moral e da teologia, como Pufendorf, Thomasius e Kant, mas foi com Hegel que, nas palavras de Stahl, surge “uma nova maneira de tratar a filosofia do direito” (STAHL, Friedrich Julius. *Storia della filosofia del diritto*. Trad. Pietro Torre. Torino: Tip. G. Favale e Compagnia, 1853, p. xviii). A partir de então passa a ser configurada uma filosofia jurídica *explícita*, isto é, consciente de seu objeto (HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 30; 35-37; LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. *Filosofía del derecho*. Barcelona: Bosch, 1953, p. 8; REALE. *Filosofía do direito*, *op. cit.*, p. 313; RECASÉNS SICHES. *Los temas de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 18). Carpintero, em detalhado estudo sobre o processo de afirmação da jusfilosofia como disciplina autônoma, relata que as investigações filosóficas acerca do fenômeno jurídico por muito tempo carregaram o nome de “direito natural” (*Naturrecht, jurisprudentia naturalis*) ou “direito da razão” (*Vernunftrecht*), embora não fosse incomum a expressão “filosofia do direito” (*Rechtsphilosophie, philosophia iuris*) (CARPINTERO, Francisco. *Naturrecht y Rechtsphilosophie: los inicios del positivismo jurídico en Alemania*. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, nova época, t. III, p. 343-397, 1986, p. 395-397. Vide AHRENS, Heinrich. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. 8. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892, t. I, p. 1. Hervada referencia alguns usos antigos de *philosophia iuris*, cf. HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 19-20). Entre o fim do século XVIII e o início do XIX, para demarcar o distanciamento do jusnaturalismo e firmar o direito positivo como objeto primário, proliferam tratados de “filosofia do direito ou direito natural” (vide HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010) e, em especial, de “filosofia do direito positivo” (*Philosophie des positiven Rechts*) (vide HUGO, Gustav. *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*. 4. ed. Berlin: August Mylius, 1819, t. I), para explicitar que os fundamentos da teorização filosófica sobre o direito não mais se lastreavam em conceitos como estado de natureza ou contrato social, nem se faziam metafísicas ou ontologias (CARPINTERO. *Naturrecht y Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 395-397; GONZÁLEZ VICEN, Felipe. *La filosofía del derecho como concepto histórico*. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, n. 14, p. 15-66, 1969, p. 15; 35; 41-46). Uma nova expressão surge, com efeito, para designar uma nova realidade, no caso, a noção de que o direito possui um caráter exclusivamente histórico, levando à substituição do objeto da reflexão jusfilosófica por essa existência histórica, a fim de compreendê-la, e não a corrigir à luz de um modelo ideal. Como a reflexão filosófica sobre o direito era então identificada com o direito natural, a consequência do abalo na fé no jusnaturalismo conduz, inicialmente, a uma rejeição de toda especulação filosófica no campo jurídico, opondo “juristas empíricos” e “juristas filosóficos” (HUGO, Gustav. *Historia del derecho romano*. Trad. Manuel Casado Tello. Madrid: D. R. R. de Rivera, 1850, p. 17; JHERING, Rudolf von. *É o direito uma ciência?* Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005, p. 70-71; HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 37-39; KUNZ, Josef. L. Sobre a problemática da Filosofia do Direito nos meados do século XX. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 46, p. 5-43, 1951, p. 12). É nesse preciso sentido que Puchta distinguia a ciência positiva do direito, que teria como objeto um direito real positivo e histórico, da ciência filosófica do direito, cujo objeto seria o dever ser. Por deduzir postulados da razão universal, a filosofia do direito careceria de toda história, o que motiva Puchta a acusá-la de ocupar-se com o inexistente, pois se “um dever-ser se transmudasse em realidade, cessaria de pertencer-lhe, e se encarnaria na ciência do direito positivo” (PUCHTA, Georg Friedrich. *Corso delle istituzioni*. Trad. A. Turchiarulo. Napoli: Tipografia all’Insegna del Diogene, 1854, v. I, p. 1). O positivismo depositava todas as suas atenções para o aprofundamento do labor dogmático e científico. A jusfilosofia poderia atuar antes e depois da operação positiva e científica, influenciando nela, mas esvaziada de conteúdo, como epistemologia científica. Ficaram isolados, assim, o jurista e o jusfilósofo (REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 1-3; DOUZINAS, Costas; GEARY, Adam. *Critical jurisprudence: the political philosophy of justice*. Oxford; Portland: Hart, 2005, p. 3-4; CAIRNS. *Legal philosophy from Plato to Hegel*, *op. cit.*, p. 1; 551; TOURTOULON, Pierre de. *Les principes philosophiques de l’histoire du droit*. Lausanne; Paris: Payot, 1908, p. 333. Com exceções, vide OUDOT, Julien. *Premiers essais de philosophie du droit et d’enseignement méthodique des lois françaises*. Paris: Joubert, 1846, p. XIV). Ocorre que conceber o direito exclusivamente como fato ou fenômeno era negar a própria filosofia do direito (GENTILE, Giovanni. *I fondamenti della filosofia del diritto*. 3. ed. Firenze: Sansoni, 1961, p. 34; LUÑO PEÑA, Enrique. *Historia de la filosofía del derecho*. 3. ed. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1962, p. 49). A filosofia do direito foi tolhida em seu nome, conteúdo e autonomia, assim como toda filosofia estava sendo decapitada pelo positivismo e tornada “cão de guarda” da ciência (VANNI,

Vale observar, de todo modo, que o esforço pela autonomia do direito paga o seu preço. A busca desesperada para delimitar um objeto próprio acaba tendo por consequência a separação não apenas entre ciência e filosofia jurídica, mas também entre filosofia do direito e filosofia geral. Os filósofos se afastaram com a tecnificação, cedendo lugar aos juristas com interesses filosóficos⁴⁰⁴. A partir disso, prospera uma distinção no seio da jusfilosofia: de um lado, filosofias do direito integrantes de um sistema filosófico omnicompreensivo preexistente, geralmente desenvolvidas por um filósofo de origem, de outro, aquelas avulsas, não encaixadas no interior de um sistema ou às quais não são aplicados princípios de corrente ou escola precedente, concebidas por um jurista e com enfoque endojurídico⁴⁰⁵. Essas duas vias são denominadas por Bobbio, respectivamente, “filosofia do direito dos filósofos” e “filosofia do direito dos juristas”⁴⁰⁶. A primeira teria sido comum antes do advento da ciência jurídica propriamente dita, a exemplo de Kant, hoje em dia cada vez mais rara, talvez à

Icilio. *Il problema della filosofia del diritto nella filosofia, nella scienza e nella vita ai tempi nostri*. Verona: Donato Tedeschi e Figlio, 1890, p. 14; HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 6; MELKEVIK, Bjørn. *Philosophie du jugement juridique*. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2014, v. 2, p. 19). Em tais termos, perdia o caráter filosófico (RECASÉNS SICHES. *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, *op. cit.*, p. 12), pois, vimos, a jusfilosofia, conquanto trave relações indispensáveis com a ciência do direito, tem escopo mais abrangente e profundo (REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. 6; LEGAZ Y LACAMBRA. *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 28-29; GHIRARDI. *Lecciones de introducción a la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 95; MENEZES, Djacir. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975, p. 14; HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 27; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 13). Passado o furor exordial, na virada para o século XX começam a reaparecer interessados em discutir a questão do direito natural, ainda que sob bases distintas e como uma parte do objeto jusfilosófico (CARPINTERO. *Naturrecht y Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 395-397; HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 44. Vide Stammler e sua concepção de direito natural de conteúdo variável. Cf. STAMMLER, Rudolf. *The theory of justice*. Trad. Isaac Husik. New York: Macmillan, 1925, p. 89-93). Discussões genuinamente filosófico-jurídicas retornam com fulgor e a expressão “filosofia do direito” se consagra em definitivo (GONZÁLEZ VICEN. *La filosofía del derecho como concepto histórico*, *op. cit.*, p. 51-52; BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 55-56; RECASÉNS SICHES. *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, *op. cit.*, p. 16-17; Situación presente y proyección del futuro de la filosofía jurídica. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, n. 6, p. 139-151, 1956, p. 139; STAMMLER, Rudolf. *Tratado de filosofía del derecho*. Trad. W. Rocés. Madrid: Reus, 1930, p. 1-4).

⁴⁰⁴ LLOREDO ALIX, Luis M. La filosofía del derecho en tiempo de crisis: en torno al estatus epistemológico de la filosofía jurídica. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 16, p. 109-133, 2013, p. 118; LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 48-49; KUNZ, Josef. L. Sobre a problemática da Filosofia do Direito nos meados do século XX. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 46, p. 5-43, 1951, p. 10.

⁴⁰⁵ GARCÍA MÁYNEZ. *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 303; FRIEDRICH, Carl Joachim. *The philosophy of law in historical perspective*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. 3-4; VEGA. La filosofía del Derecho como filosofía práctica, *op. cit.*, p. 4-5; VILLEY. *A formação do pensamento jurídico moderno*, *op. cit.*, p. 9. Goldschmidt sugere classificar em filosofia jurídica maior e filosofia jurídica menor (ou Jurística). Cf. GOLDSCHMIDT, Werner. *Introducción al derecho: la teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*. 3. ed. Buenos Aires: Depalma, 1967, p. 5-7.

⁴⁰⁶ BOBBIO, Norberto. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Norberto Bobbio, 2016, p. 62-65; BOBBIO, Norberto. *Nature et fonction de la philosophie du droit*. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 1-11, 1962, p. 5-6.

exceção de Habermas, prevalecendo a segunda, que, especializando-se em demasia, tende a perder o seu caráter genuinamente filosófico e converter-se em *teoria geral do direito*⁴⁰⁷.

Legaz y Lacambra é pessimista: para ele, os juristas só podem fazer ciência. Se quiserem fazer filosofia, terão de proceder como filósofos⁴⁰⁸. Também para Reale, o jusfilósofo não pode ser mero jurista, mas verdadeiro filósofo, pois os pontos de vista a respeito do direito são diversos⁴⁰⁹. Contudo, uma filosofia do direito dos “puros filósofos” pode ser tão perniciosa quanto uma filosofia do direito dos “puros juristas”⁴¹⁰. Em sua unilateralidade, ambas são incompletas. Somente conservando a sua dualidade interna a

⁴⁰⁷ A teoria geral do direito tem em comum com a filosofia do direito o fato de não se ocupar exclusivamente do direito vigente, como a dogmática jurídica, mas se distingue por pretender emancipar-se da filosofia geral e enfrentar o problema do direito a partir de uma “filosofia dos juristas”, nascida de reflexões estimuladas por necessidades práticas (KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 20). Recaséns Siches aponta a origem no século XIX, com propósitos englobantes e sistematizadores dos múltiplos conceitos jurídicos oferecidos pelos teóricos (RECASÉNS SICHES. *Tratado general de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 13; 15; 21 *et seq.*). O uso da expressão implica, portanto, uma opção epistemológica de demarcação de posição frente à “filosofia do direito”, identificada com uma deplorável continuidade das teses jusnaturalistas. A teoria geral do direito vem, assim, ser a filosofia do direito vista pelos juristas e, simultaneamente, uma forma de resistência frente àquela (CHAZAL. *Philosophie du droit et théorie du droit*, ou *l'illusion scientifique*, *op. cit.*, p. 42-43; 51-53; 57; TROPER, Michel. *La philosophie du droit*. 3. ed. Paris: PUF, 2011, Cap. I. Ver também BARRAUD, Boris. *La recherche juridique*. Paris: L'Harmattan, 2016, p. 43 *et seq.*) Bergel, mais recentemente, ainda endossa a teoria geral do direito como a verdadeira reflexão filosófica dos juristas, afirmando que a jusfilosofia “é mais filosofia do que direito”, sublimando o jurídico em metafísica (BERGEL, Jean-Louis. *Teoria geral do direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. XX). No entanto, a teoria do direito autolimita o seu campo de investigação, excluindo considerações de ordem axiológica, ética e metafísica, como tentarão propor autores de Austin a Kelsen (AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*, *op. cit.*, p. v; viii; 5; KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. XII-XIV; 1; 79). Enquanto a filosofia do direito procura as verdades últimas que governam as próprias generalizações levadas a cabo pelos juristas, a teoria do direito tem por tarefa fornecer os princípios gerais da ciência jurídica de uma época, trabalhando com conceitos aplicáveis a todos os sistemas jurídicos (REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 65-66; REALE. A filosofia do direito e as formas do conhecimento jurídico, *op. cit.*, p. 106; REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. 90; ALEXY, Robert; DREIER, Ralf. The concept of jurisprudence. *Ratio Juris*, v. 3, n. 1, p. 1-12, 1990, p. 1-2; LUÑO PEÑA. *Historia de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 65; Picard, no início do século XX, acreditava ser possível identificar verdades abstratas, imutáveis e permanentes do direito em todos os sistemas jurídicos, o que denominou “direito puro”. Cf. PICARD, Edmond. *Le droit pur*. Paris: Ernest Flammarion, 1908, p. 6; 8-9). Por seu perfil prático, a teoria geral do direito acaba preconizando a ideia falsa de que a técnica é suficiente em si mesma ou, ainda, que basta uma perspectiva prática, utilitária e instrumental do direito. Querer reduzir a filosofia do direito à teoria do direito é convertê-la, contudo, em mera propedêutica profissional, regressando ao antigo status de enciclopédia jurídica ou *ancilla iurisprudentia* (VEGA. *La filosofía del Derecho como filosofía práctica*, *op. cit.*, p. 5-6; CHAZAL. *Philosophie du droit et théorie du droit*, ou *l'illusion scientifique*, *op. cit.*, p. 59; SALDANHA. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 47).

⁴⁰⁸ LEGAZ Y LACAMBRA. *Derecho y libertad*, *op. cit.*, p. 9-10.

⁴⁰⁹ REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. 78.

⁴¹⁰ Esta última pode incorrer em “cientismo”, sobrevalorização da ciência; adotar uma orientação parcial do pensamento, isolando questões jurídicas de outros aspectos da vida social, com o que mata o caráter filosófico da reflexão. Cf. KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica*. In: KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 32-33. Ver ROSS, Alf. *Direito e justiça*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000, p. 50-51.

jusfilosofia consegue dar conta da experiência jurídica⁴¹¹. Por isso Moncada preleciona que só poder ser cultivada por quem tenha “alguma coisa de filósofos e de juristas”⁴¹².

Faz parte do jusfilosofar a elaboração e apresentação do fenômeno do direito como espécie de fenômeno social em meio a uma multidão de dados particulares do processo histórico, a partir dos quais extrai os seus princípios, refletindo sobre os pressupostos filosóficos e sobre fundamentação de qualquer direito⁴¹³. Isso significa dizer, com Horta, que os estudos jusfilosóficos nos levam a penetrar “nos mistérios iniciáticos do Direito e do Estado”, a fim de apreender a “sua essência, sua existência e as bases conceituais que caracterizam sua *ratio*”⁴¹⁴. Não há nada que não possa ser problematizado por eles: por dirigir-se sempre à totalidade, volta-se para todas as faces da realidade jurídica, buscando pôr em “coerência especulativa” os aspectos centrais do direito como fenômeno humano⁴¹⁵.

Esses temas foram levantados, historicamente, por obras, teorias, autores e ideias, consoante as necessidades e problemas surgidos em sua própria época, frequentemente *em diálogo com outras obras, teorias, autores e ideias que os precederam*. Como acredita Cabral de Moncada, “as grandes ideias acerca do direito e do Estado foram em todos os tempos consequência ou corolário de outras ideias”⁴¹⁶. A filosofia do direito constitui-se de formas de conhecimento historicamente situadas, de modo que os problemas que hoje nos oferece

⁴¹¹ PÉREZ LUÑO. *Lecciones de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 93-94.

⁴¹² MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. I, *op. cit.*, p. 5. Também CUNHA. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica, *op. cit.*, p. 133. Beviláqua fala em “juristas filósofos”, acreditando que devem ser primariamente juristas. Cf. BEVILAQUA, Clovis. *Juristas philosophos*. Bahia: José Luiz da Fonseca Magalhães, 1897, p. 1; 25. De outro lado, pugna Gény, também deve o jurista dotar-se de um “mínimo indispensável de espírito filosófico”, único modo de descobrir “as molas mais ocultas do organismo jurídico” (GÉNY, François. *Science et technique en droit privé positif*. Paris: Sirey, 1913, t. I, p. 5). Mesmo uma ciência do direito supostamente “pura” pressupõe uma filosofia, o positivismo legalista (HERVADA. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 54). Mais, em cada decisão e ato jurídico está implícita uma filosofia de origem e objetivo do direito, mal coordenada e fragmentária (CARDOZO, Benjamin N. *The growth of the law*. New Haven: Yale University Press, 1924, p. 25-26). Essa seria a perspectiva da filosofia no direito de que fala CUNHA. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica, *op. cit.*, p. 134.

⁴¹³ COING, Helmut. *Fundamentos de filosofía del derecho*. Trad. Juan Manuel Mauri. Córdoba: ASDE Ediciones Previas, 1995, p. 12; VILLEY. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 11; VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 4-5; OAKESHOTT. *The concept of a philosophical jurisprudence*, *op. cit.*; LYRA FILHO, Roberto. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América: revisão crítica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1977, p. 21; LYRA FILHO, Roberto. Filosofia Geral e Filosofia Jurídica, em perspectiva dialética. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 147.

⁴¹⁴ HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, ratio potestatis: breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, p. 121-132, jul./dez. 2006, p. 125.

⁴¹⁵ KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 5; 12-13; KAUFMANN. Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica, *op. cit.*, p. 25; REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 66; SALDANHA. A Filosofia do Direito na transição do milênio, *op. cit.*, p. 100.

⁴¹⁶ MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. I, *op. cit.*, p. 9.

serão “distintos daqueles que contemplarão nossos filhos”. Isso não impede que cogitemos uma *história da filosofia do direito*, pondera Fassò, pois há pontos comuns entre eles⁴¹⁷.

A *história do direito* é o direito mesmo em seu constituir-se no tempo, transitando entre passado e futuro, no que corre ligada à *história do pensamento filosófico-jurídico*⁴¹⁸. A história da filosofia é, para Villey, a chave da história do direito, pois este, por intermédio dos princípios desenvolvidos e sedimentados na *tradição*, foi sendo fundamentado filosoficamente⁴¹⁹. Como o entende Kaufmann, o pensamento jurídico “vive a partir do legado da *tradição* e da *cultura* como um fundamento comum”⁴²⁰. Por isso, uma *história da filosofia do direito* nos mostra “que em todas as épocas se meditou sobre o problema do Direito e da Justiça”, na visão de Del Vecchio⁴²¹, constituindo-se a sucessão das concepções fundamentais e “dos problemas últimos da consideração do Direito e do Estado”, na aceção tanto de conteúdo quanto de exposição e conhecimento desse mesmo conteúdo⁴²².

As antigas histórias da filosofia jurídica focaram principalmente nas tentativas de formulação de concepções universais de direito, válidas para todos os tempos e todos os lugares. Uma posição comum era considerar que a crítica do pensamento de um filósofo deveria ser interna ao sistema, e não a partir de critérios externos⁴²³. Pelo inevitável malogro de tais empreendimentos, essas histórias acabaram desprestigiadas. Pound, no início do século XX, já apontava a necessidade de enxergarmos as muitas outras faces das filosofias do direito de diferentes épocas, como a relação que travaram com o direito positivo e a sociedade na qual surgiram, seus itinerários na missão de formular teorias que atendessem as necessidades de então, dentre outros ricos aspectos⁴²⁴. A alegoria de Bodenheimer sintetiza poeticamente a irreprimível pluralidade da e complexidade da tradição jusfilosófica:

O direito é uma grande mansão com muitos salões, cômodos, cantos e esquinas. É extremamente difícil iluminar com um holofote todos os cômodos, cantos e esquinas ao mesmo tempo, e isso é especialmente verdadeiro quando o sistema de iluminação, por limitações de conhecimento tecnológico e experiência, é inadequado, ou pelo menos imperfeito. Em vez de sustentar com os positivistas lógicos que a maioria das filosofias históricas do direito devem ser rotuladas como “absurdas” de um ponto de vista científico, parece ser muito mais apropriado argumentar que as mais significativas dessas filosofias formam valiosos tijolos no

⁴¹⁷ FASSÒ. *Historia de la filosofía del derecho*, v. 1, *op. cit.*, p. 8-9; WARAT, Luis Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. *Filosofia do Direito: uma introdução crítica*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 7.

⁴¹⁸ RECASÈNS SICHES. *Tratado general de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 19; AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito: ensaio para uma (macro)filosofia da história*. Tese (Doutorado em Direito). 201f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2015, p. 12.

⁴¹⁹ VILLEY. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 18-19.

⁴²⁰ KAUFMANN, Arthur. *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Trad. Luis Villar Borda. Bogotá: Temis, 1992, p. 66.

⁴²¹ DEL VECCHIO. *Lições de filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 31-32.

⁴²² TRUYOL Y SERRA. *História da Filosofia do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 5.

⁴²³ GOLDSCHMIDT, Werner. *Filosofia, historia y derecho*. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1953, p. 26.

⁴²⁴ POUND. *An introduction to the philosophy of law*, *op. cit.*, p. 20.

edifício total da jurisprudência, embora cada uma dessas teorias represente apenas uma verdade parcial e limitada.⁴²⁵

Em tese, temos hoje malícia suficiente para não cremos na inocência de alguma história da filosofia. Por um lado, qualquer investigação sobre o tema não é arbitrária porque se fará de acordo com os problemas ora insurgentes⁴²⁶. Por outro, toda abordagem chegará sempre tarde em relação ao momento de criação ou externalização do pensamento e se constituirá, por seu próprio labor, *filosofia*⁴²⁷. De fato, se a história da filosofia declarasse independência da filosofia, tornar-se-ia mera doxografia, coletânea de opiniões desconexas, sem um fio semântico compreensivo⁴²⁸. Felizmente, não é assim. Por partirmos da tradição filosófica – e, no caso, jusfilosófica – podemos tomar esse material e conferir a ele coerência e sentidos que nos permitam a compreensão à luz de nossa situação histórica atual. Em outros termos, uma *filosofia da história da filosofia do direito*.

Alguns jusfilósofos ainda insistem no combalido argumento das ideias e dos problemas eternos, que tivemos a oportunidade de avaliar. Para Unger, a existência de uma tradição jusfilosófica ocidental sobressai quando constatamos na “história do pensamento jurídico” e “em todas as principais tradições jurídicas” um conjunto de ideias persistentes, senão mesmo constantes⁴²⁹. Para Kaufmann, existem questões que “surgem em todos os tempos e em todas as culturas jurídicas”, embora sejam respondidas de modos diferentes⁴³⁰. Ele descreve a tradição filosófica como um “discurso real, um discurso que aconteceu realmente e que acontece constantemente: a velha ideia de uma *philosophia perennis*”⁴³¹. Também Du Pasquier, que afirma que a “filosofia do direito imerge algumas de suas raízes na *philosophia perennis*”⁴³². Talvez não seja para tanto. Como vimos, não podemos interpretar a tradição jusfilosófica como imutável ou acabada. No máximo, é-nos lícito ver nela certa estabilidade e continuidade enquanto *tradição*, junto a ideias, teorias, problemas, métodos, obras e autores que mudam e variam. Atestava isso, já nas origens da disciplina, Stahl, que logo reconheceu que à filosofia do direito se comunicam os problemas de compreensão e incerteza decorrentes da sucessão dos sistemas filosóficos que “se combatem e destroem entre si”, além de ter a sua própria esfera agitada e turbulenta⁴³³. Em vez de uma perene

⁴²⁵ BODENHEIMER. *Jurisprudence*, *op. cit.*, p. 163.

⁴²⁶ KAUFMANN. Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica, *op. cit.*, p. 59.

⁴²⁷ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 11; MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. I, *op. cit.*, p. 8.

⁴²⁸ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 48-51.

⁴²⁹ UNGER, Roberto Mangabeira. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito: outro tempo, tarefa maior*. Trad. Lucas Fucci Amato. Belo Horizonte: Letramento, 2017, p. 221.

⁴³⁰ KAUFMANN. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 31.

⁴³¹ KAUFMANN. Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica, *op. cit.*, p. 59.

⁴³² DU PASQUIER, Claude. *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*. 6. ed. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1988, p. 10.

⁴³³ STAHL. *Storia della filosofia del diritto*, *op. cit.*, p. xvi.

filosofia do direito, o mais preciso é, portanto, tomar a tradição jusfilosófica como um ponto de partida para novas investigações. Não devemos focar apenas nas questões ou conclusões das doutrinas porque nunca basta o que aportam: o conhecimento é um processo infinito no qual novos fatos e novos pontos de vista são colocados em consideração⁴³⁴. Como objeta Truyol y Serra, inexistente na história da filosofia jurídica, assim como na história da filosofia em geral, evolução que implique “superção pura e simples do passado como tal”⁴³⁵. É inexequível começar *de novo* a cada dia a investigação sobre a natureza do direito. Por mais que seja necessário a uma formulação jusfilosófica manter-se sobre os próprios pés, não pode ignorar tudo o que a precedeu⁴³⁶. Podemos extrair o potencial produtivo dos preconceitos justamente através do reconhecimento do caráter histórico das obras, das teorias, das ideias e dos institutos, libertando-os do contexto originário para deixá-los falar ao presente⁴³⁷.

A história da filosofia – e a história da filosofia do direito, por conseguinte – é gerada, enquanto disciplina, hermeneuticamente. Mas não existe uma única interpretação⁴³⁸. Essa é a dubiedade do cânone. Não obstante, todo saber, transformado em disciplina, recorre ao proceder da canonicidade, reunindo textos, abordagens, problemas, exemplos e histórias à medida que são empregadas e invocadas por seus cultores e que ajudam a definir o campo sapiencial em questão. Também assim a filosofia do direito. Na visão de Balkin e Levinson⁴³⁹, a canonicidade artística e literária é muito distinta da canonicidade do direito, que envolve comunidades interpretativas múltiplas, com cânones próprios, ao contrário dos cânones culturais. Parece-nos uma leitura equivocada. Não se justifica alargar ou restringir a canonicidade de um ou de outro. Conquanto existam diferenças, no que tange ao pensamento jurídico e, particularmente, à tradição jusfilosófica, também há a constituição de cânones em certa medida similares aos cânones artísticos e literários, com os mesmos escopos pedagógico-formativos e estruturantes. Como bem destacado por Saldanha, a questão é que nela “tem faltado o hábito de referência histórica” e o rol canônico “beira por vezes a banalidade e o subjetivismo”⁴⁴⁰. Apesar disso, não é difícil encontrar na bibliografia de respeitadas tratados e teses a menção reiterada a um certo número de obras e autores, além de textos forenses e precedentes judiciais, formando quase uma tópica ou uma base

⁴³⁴ COING. *Fundamentos de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 9; OAKESHOTT. *The concept of a philosophical jurisprudence*, *op. cit.*

⁴³⁵ TRUYOL Y SERRA. *História da Filosofia do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 5.

⁴³⁶ OAKESHOTT. *The concept of a philosophical jurisprudence*, *op. cit.*

⁴³⁷ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*, *op. cit.*, p. 218.

⁴³⁸ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 34.

⁴³⁹ BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford. Preface; Legal canons: an introduction. In: BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford (ed.). *Legal canons*. New York: New York University Press, 2000, p. ix; 11-14; 26.

⁴⁴⁰ SALDANHA, Nelson. Cânones: também um cânone para a ciência jurídica? *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 15, p. 71-78, 1999.

referencial indispensável para todo trabalho científico ou filosófico sério no campo jurídico.

Em outra oportunidade, descrevemos alguns exemplos:

É o caso, por exemplo, da *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, texto cujas ideias, embora não mais aceitas com a passividade de outrora, permanecem ainda hoje indispensáveis para a introdução ao *modus operandi* da Teoria do Direito. O mesmo pode ser dito de trabalhos de caráter mais técnico, considerados marcos em temas específicos, a exemplo de *Hipótese de incidência tributária*, de Geraldo Ataliba, e do monumental *Tratado de Direito Privado*, de Pontes de Miranda. Incluem-se, ainda, composições de natureza imensamente díspares, das orações *Catilinárias* de Cícero à decisão da Suprema Corte dos EUA no caso *Marbury vs. Madison*. A pluralidade de escritos que podem ser arrolados, sem muita dificuldade, deixam margem para suscitar a possibilidade de tais clássicos constituírem algum tipo de “cânone” do Direito.⁴⁴¹

Outrossim, continuam a ser editadas coletâneas, destinadas a públicos diversificados, com um apanhado dos inesquecíveis e insuperáveis *basics*, que todos deveriam ler para conhecer o mínimo sobre o direito e o pensamento jurídico⁴⁴², ou, pelo menos, em uma certa área⁴⁴³. Além disso, os manuais de filosofia do direito, mesmo os mais desvitalizados, não deixam de introduzir aos estudantes um conjunto das correntes mais significativas⁴⁴⁴ ou dos principais autores nacionais e estrangeiros, cujas ideias não apenas marcaram o mundo do direito, como também permanecem presentes nos institutos, nas legislações, nas decisões judiciais e nas doutrinas, ou seja, na *tradição jurídica viva*⁴⁴⁵.

Qualquer listagem canônica, claro, será exemplificativa, inacabada, sujeita a variações contextuais e de critérios⁴⁴⁶. Nem por isso deixam os *clássicos* de exercer um *papel fundante* para a *tradição jusfilosófica*. Eles vão se consolidando no imaginário dos partícipes da tradição e, à medida que se avolumam e se referenciam reciprocamente, fomentando o nascimento de outras obras, teorias e ideias, vão dando corpo a uma rede de interligações diretas e indiretas,

⁴⁴¹ SANTOS, Igor Moraes. O que são os clássicos do direito?, *op. cit.*

⁴⁴² Por exemplo, LUCIA, Paolo Di (a cura di). *Filosofia del diritto*. Milano: Raffaello Cortina, 2002;

⁴⁴³ Por exemplo, CHIASSONI, Pierluigi. *La tradición analítica en la filosofía del derecho*: de Bentham a Kelsen. Trad. Félix Morales Luna. Lima: Palestra, 2017.

⁴⁴⁴ Por exemplo, FABRA ZAMORA, Jorge Luis (ed.). *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, 3v.

⁴⁴⁵ Por exemplo, Castilho trabalha, em seu manual, sob uma lógica de autores canônicos para diferentes épocas e correntes, cf. CASTILHO, Ricardo. *Filosofia geral e jurídica*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2018. Nader apresenta um longo rol de jusfilósofos históricos brasileiros, cf. NADER, Paulo. *Filosofia do direito*. 25. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018, Cap. 22.

⁴⁴⁶ Godoy, em recente texto virtual, elenca diversos clássicos do direito, entre brasileiros e estrangeiros, de diferentes épocas e culturas: Norberto Bobbio, Piero Calamandrei, Prado Kelley, Carlos Maximiliano, Basileu Garcia, Nelson Hungria, Heleno Fragoso, Visconde de Cairu, Visconde de Uruguai, J. X. Carvalho de Mendonça, Rui Barbosa, Aristóteles, Demóstenes, Cícero, Joaquim Ribas, Clóvis Beviláqua, Washington de Barros Monteiro, Sílvio Rodrigues, Pontes de Miranda, Caio Mário da Silva Pereira, San Tiago Dantas, Aliomar Baleeiro, Rubens Gomes de Sousa, Geraldo Ataliba, Amaro Cavalcanti, Pedro Autran, Silva Maia, Perdígão Malheiro, Tobias Barreto, Braz Florentino, Galdino Siqueira, Nina Rodrigues, José Afonso da Silva, Miguel Reale, Hermes Lima, Tomás Antônio Gonzaga, Pimenta Bueno, Rodrigo Octávio, Levi Carneiro, Temístocles Brandão Cavalcanti, Francisco Campos. Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Por que ler os clássicos (de direito)? *Consultor Jurídico*, 26 abr. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-abr-26/embargos-culturais-ler-classicos-direito>. Acesso em: 22 maio 2022.

imediatas e mediatas. Com o tempo, essas conexões vão se densificando, assim como o tecido urdido, que vai se tornando mais heterogêneo com o transformar da realidade, das culturas jurídicas, das estruturas normativas, das relações sociais. O modo de produção do conhecimento jurídico modifica-se, com efeito, junto com a alteração do modo de produção do próprio direito. A sedimentação contínua vai formando as dimensões da tradição jurídica intelectual, dentre as quais a tradição jusfilosófica com os seus clássicos⁴⁴⁷. Como sintetiza Saldanha, uma *obra de filosofia do direito* é o que é, o que carrega em si, mas “também *junto com isto*, pronunciamentos sobre o que outras obras dizem”⁴⁴⁸. Podemos dizer: *tradição jusfilosófica*.

Nesse sentido, o clássico do direito tem um significado sobretudo cognitivo. Ainda que não eterno, ele molda o mundo, ao passo que se sujeita à “reapropriação contínua dentro de uma sociedade”, resultando na “continuidade da força sempre mutante da tradição”⁴⁴⁹. Em outros termos, é formador da mentalidade do jurista e do jusfilósofo, tanto com ideias quanto, principalmente, oferecendo bases comuns de um modo de pensar:

Tudo isso explica que no campo do Direito existem autores que podem denominar-se *clássicos*, sem receio de exagerar, isto é, autores cujas obras têm um valor permanente e nas quais o jurista moderno pode adquirir não só conhecimentos concretos, mas sim, o que é mais importante, um adestramento na forma de analisar os problemas jurídicos e de os enfrentar. Que esses clássicos sejam hoje menos lidos do que deveriam ser não tira nada à sua importância, e essa ignorância é talvez uma das maiores lacunas da atual educação jurídica.⁴⁵⁰

Vimos, antes os *clássicos* como figura central da *tradição filosófica*. Vemos, agora, exercendo o mesmo papel para a *tradição jurídica* e, em particular, para a *tradição jusfilosófica*. Como tais, gozam de natureza ontológica e temporal que trespassa a trajetória histórica de edificação das tradições que compõem, engrossando-as. Para a tradicionalidade intelectual do direito, trata-se de um processo em várias camadas, com as significações e ressignificações ocorrendo em movimentos do direito positivo ao conhecimento jusfilosófico, e deste àquele: o direito positivo e seus desafios de elaboração, concretização e transformação são pontos de partida das discussões científicas e filosóficas, assim como as ideias, teorias e obras se entranham na mundivisão do prático e do cidadão. Apesar desses movimentos confluentes,

⁴⁴⁷ SANTOS. O que são os clássicos do direito?, *op. cit.*

⁴⁴⁸ SALDANHA. Cânones: também um cânone para a ciência jurídica?, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁴⁹ MOOTZ III. Legal classics: after deconstructing the legal canon, *op. cit.*, p. 1037-1038.

⁴⁵⁰ LATORRE. *Introdução ao direito*, *op. cit.*, p. 144. Exatamente o mesmo afirma Jhering a respeito do direito romano hoje. A importância do seu estudo não decorre do fato de ter sido uma fonte do direito, mas por ter exercido uma “profunda revolução interna” na consciência jurídica ocidental: “nosso pensamento jurídico, nosso método, nossa forma de intuição, toda a nossa educação jurídica, em suma, tornou-se romana”. Cf. JHERING, Rudolf. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I, p. 3; 5; 14. Em sentido similar, WINDSCHEID, Bernhard. *Tratado de derecho civil alemán* (Derecho de Pandectas). Trad. Fernando Hinestrosa. Bogotá: Universidad Externado Colombia, 1976, p. 20-21; BURCKHARDT, Jacob. *Judgements on history and historians*. Trad. London: Routledge, 2007, p. 4. Por isso, para Villey, eliminar o direito romano dos estudos jurídicos é “como ter vergonha da própria mãe”. Cf. VILLEY. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 88.

a *filosofia do direito coroa a tradição jurídica*. Isso porque nela é possível tomar a juridicidade na sua integração mais abrangente e intensa com a realidade, nos seus fundamentos universais, algo que nem a produção normativa, nem as ciências conseguem. Como pensamento do pensamento, a filosofia jurídica está compromissada “com a sua realidade histórica, com a cultura”⁴⁵¹. Assim, para a compreensão do modo de operação do jusfilosofar, há de se ter em conta a sua constituição histórica (historicidade que, dentro de suas particularidades, compartilha com o filosofar em todos os seus empreendimentos e objetos) e a sua posição como integrante de um processo de constituição tradicional em três níveis (o que lhe confere qualificação própria), sendo seu zênite e tom universal.

É por tais motivos que a história da filosofia do direito desperta interesse especial. Com ela podemos “observar as reflexões que antes de nós fizeram os espíritos superiores”, afirma Stammler, e assim “dilucidar o mundo de nossos próprios pensamentos”⁴⁵². Nela está à disposição a correlação entre a autoimagem do homem e a sua organização sociopolítica⁴⁵³. *A tradição jusfilosófica é história do pensamento jurídico concebido como um todo vivo*. Para compreender essa tradição, precisamos nos dedicar a entender a totalidade do “mundo das ideias filosóficas” a que pertencem os seus grandes textos⁴⁵⁴. As teses lançadas na jusfilosofia, ontem e hoje, são passíveis de revisitação em cada momento, fazendo-se, simultaneamente, *inatuais* (por sua distância temporal) e *atuais* (porque ainda podem nos dizer algo)⁴⁵⁵.

A nossa herança cultural recorrentemente nos assombra com uma sensação de ignorância das reais dimensões de nossa experiência e identidade⁴⁵⁶. No que se refere ao legado pela tradição jusfilosófica, parece termos perdido o senso de sua própria existência⁴⁵⁷. O jurídico, que certa feita fora “filho da filosofia”, parece ter se tornado nem sequer uma “enteada”, lamenta Cairns⁴⁵⁸. A crítica que exsurge nos interstícios dessa crise se aproveita dela para sustentar-se como fim em si mesma. Mais especificamente, as correntes críticas contemporâneas, embora recusem a morte da filosofia, querem a revificar mediante a *ruptura* com o passado, em favor do novo. Enxergam a tradição como agente de poder e de opressão, impeditivo ao pensamento. Já dizia Nietzsche, um favorito dos rupturalistas, que todo filósofo, ao anunciar a pretensa verdade, intenta afirmar-se senhor: *filosofar é dominar*. Quando começa a acreditar em si mesma, uma filosofia passa a criar o mundo à sua imagem: “*filosofia*

⁴⁵¹ SALGADO. A necessidade da Filosofia do Direito, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴⁵² STAMMLER. *Tratado de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁵³ SALDANHA. *Ordem e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁵⁴ OAKESHOTT. *The concept of a philosophical jurisprudence*, *op. cit.*

⁴⁵⁵ MENEZES. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 9

⁴⁵⁶ FRYE, Northrop. *Creation and recreation*. Toronto: University of Toronto Press, 1980, p. 13.

⁴⁵⁷ OAKESHOTT. *The concept of a philosophical jurisprudence*, *op. cit.*

⁴⁵⁸ CAIRNS. *Legal philosophy from Plato to Hegel*, *op. cit.*, p. 567.

é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder⁴⁵⁹. Só restaria, então, concluem os críticos, exaltar as *revoluções*, as *radicalidades*, as *subversões*, ou seja, fazer da *crítica* mecanismo de *ruptura*. Porém, com tal conduta, arriscam-se a produzir, em lugar, apatia, indolência e letargia: “se quisermos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude”⁴⁶⁰.

A filosofia do direito tem, assim como a filosofia geral, a crítica como a principal dimensão justificativa de sua existência. Veremos, na Parte I, como se tem atribuído, na contemporaneidade, a esse papel um sentido predominantemente negativo, na forma de desvelamentos das ideologias escondidas sob o discurso de objetividade, neutralidade e racionalidade do juspositivismo. Agregamos, desde logo, outro lado dessa tarefa crítica.

Ansuátegui Roig recobra que a crítica jusfilosófica tem também a missão de análise do direito existente a partir de parâmetros axiológicos⁴⁶¹. Parece-nos, entretanto, que essa abordagem se situa ainda sob a crítica negativa, conquanto tenha, de fato, se perdido com a neutralização axiológica juspositivista. Por mais que sejam histórico-culturais, os valores a servirem de critério para a avaliação do direito vigente precisam passar por um procedimento de apuração, seleção e organização, de modo a manifestarem um sentido a orientar não só a identificação dos problemas da juridicidade fenomênica, como também a sua transformação. *Tão logo delinea os contornos das bases axiológicas, cumpre à filosofia do direito crítica dirigi-los à edificação de projetos de condutas a serem consubstanciadas em novas normas jurídicas e de projetos de sociedade a ganharem corpo em novas configurações jurídico-políticas*, com o apoio da ciência do direito, por sua vez encarregada do aprofundamento técnico especializado e das minudências despontadas com as tentativas de aplicação concreta imediata. Mesmo os mais engajados e coerentes jusfilósofos críticos da contemporaneidade têm ignorado a *dimensão da crítica jurídica positiva ou construtiva*. Sentimos como tendo *perdido um espírito que movia a perspectiva tardia do jusnaturalismo*, ao tempo em que ele se confundia com a filosofia do direito, bem expresso no clássico tratado de Ahrens, quando afirma ser tarefa jusfilosófica ter em vista “não um estado quimérico, mas um estado ideal, do qual a vida social deve se aproximar cada vez mais”⁴⁶².

Kaufmann, reavaliando o curso da jusfilosofia contemporânea, destaca o pendor para a questões de natureza formal, “especialmente regras procedimentais do discurso e da argumentação, teorias processuais da verdade e da justiça e éticas do discurso

⁴⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 13 (§6); 15 (§9).

⁴⁶⁰ LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *O Leopardo*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

⁴⁶¹ ANSUÁTEGUI ROIG. Sobre algunos rasgos caracterizadores de la Filosofía del Derecho, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁶² AHRENS. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, t. I, *op. cit.*, p. 5-6.

processualmente orientadas”, comum entre prestigiados teóricos da justiça do século XX⁴⁶³. Tal capitulação ressoa a velha deslegitimação positivista da filosofia: é vedado discutir o conteúdo do justo por tal debate não satisfazer as exigências de cientificidade⁴⁶⁴. Ora, se assim fosse, pouco lhe restaria. Felizmente, a tradição é testemunha do engano dessa conclusão. Colocar em questão a justiça e, com ela, os direitos positivos, sempre foi parte dos fins do jusfilosofar, que inclui apontar “os possíveis caminhos – o porvir ou o para onde”⁴⁶⁵.

É certo que “a tradição jurídica está prenhe de promessas não realizadas”⁴⁶⁶. Mas é preciso ver esse fato, e a consciência dele no presente, como oportunidade para retornarmos às fontes do pensamento e, ao mesmo tempo, para participarmos da construção do novo⁴⁶⁷. *Desprezar a herança do passado não é um atalho para a inovação*⁴⁶⁸. Como a história da filosofia do direito é “história efetiva” de todas as formulações teóricas da tradição jusfilosófica, também tem uma função a exercer em relação àquilo que ainda não é: “todo filosofar arranca da totalidade do passado e se projeta ao futuro”⁴⁶⁹. Portanto, se uma história da filosofia do direito tem como perspectiva primária uma *visão retrospectiva*, também nutre uma certa *visão prospectiva*, do porvir, em direção ao futuro, talvez mais difícil do que aquela outra⁴⁷⁰.

⁴⁶³ Ver GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008; KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: una introducción*. Trad. Roberto Gargarella. Barcelona: Ariel, 1995.

⁴⁶⁴ KAUFMANN. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. XXVI; 3; 14. Kaufmann dirige-se principalmente a uma filosofia do direito e política de corte analítico que caracteriza sobretudo o pensamento anglo-saxônico. Obras, teorias e autores anglófonos têm se tornado populares nas últimas décadas na jusfilosofia europeia e latino-americana, como a teoria da justiça de Rawls, o *soft positivism* de Hart e os neopositivismos de Raz, Shapiro, Waluchow e Waldrow. Consequências graves decorrem do consumo sem filtro, a começar pela absorção dos valores como um liberalismo individualista e atomizante. Também são frequentes reduções da filosofia do direito à epistemologia jurídica, com base na filosofia da linguagem. Um de seus filhos diletos é a análise econômica do direito, expressão máxima do utilitarismo tecnocrático, levando ao extremo a instrumentalização neoliberal do direito. Outro tipo, menos explícito, é a jusfilosofia aliada à filosofia moral, cujos expoentes, nas palavras de Tushnet, “contam charmosos contos de fadas sobre o sistema legal”, em “graves abstrações da realidade”, vide a metáfora dworkiana do juiz Hércules. Cf. PÉREZ LLEDÓ, Juan A. *El movimiento “Critical Legal Studies”*. Tese (Doutorado em Direito). 816f. Universidad de Alicante, Facultad de Derecho, Alicante, 1993, p. vii; CLÈVE, Clèmerson Merlin. *O direito e os direitos: uma introdução à análise do direito contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas – Direito). 165f. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1983, p. 96; CORREAS, Oscar. *Metodología jurídica I: una introducción filosófica*. 2. ed. México: Fontamara, 1998, p. 158-163; LYRA FILHO. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América, op. cit.*, p. 31-32; FISS, Owen M. The death of the law? *Cornell Law Review*, v. 72, n. 1, p. 1-16, 1986-1987, p. 7-8; TUSHNET, Mark. Legal scholarship: its causes and cure. *The Yale Law Journal*, v. 90, n. 5, p. 1205-1223, abr. 1981, p. 1212-1213.

⁴⁶⁵ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica, op. cit.*, p. 1. Por exemplo, STAHL. *Storia della filosofia del diritto, op. cit.*, p. xv; SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto, op. cit.*, p. 9; SALDANHA, Nelson. A Filosofia do Direito na transição do milênio. *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, p. 95-100, jan./jun. 1994, p. 99.

⁴⁶⁶ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito, op. cit.*, p. 131.

⁴⁶⁷ BERMAN. The Western legal tradition in a millennial perspective, *op. cit.*, p. 757.

⁴⁶⁸ SAVIGNY. *Sistema de derecho romano actual*, t. I, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁶⁹ LUÑO PEÑA. *Historia de la filosofía del derecho, op. cit.*, p. 72.

⁴⁷⁰ BANCHIO, Pablo R. *Introducción a la filosofía del mundo jurídico*. Buenos Aires: Universidad de Belgrano, 2012, p. 42.

Antes de comprovarmos isso, temos, porém, de ver como se deram as recusas ao valor constitutivo da tradição filosófica e jusfilosófica pelos seus próprios cultores. Prenúncios disruptivos confundem-se com as origens modernas da crítica. Qualquer esforço compreensivo da atual configuração da crítica rupturalista na contemporaneidade precisa ser precedida de uma introdução à recentralização da crítica operada pela filosofia da Modernidade, com o novo valor aportado à razão e ao sujeito cognoscente. O objetivo não é apenas ver nessa virada um momento embrionário, mas também identificar as diferenças entre a concepção de crítica como ruptura para a inovação desenvolvida de Descartes ao século XIX e o rupturalismo das filosofias críticas difundido nas últimas décadas.

É de onde partimos para a nossa jornada!

PARTE I

A TRADIÇÃO JUSFILOSÓFICA E OS (DES)CAMINHOS DA CONTEMPORANEIDADE: Uma cartografia do rupturalismo no pensamento jurídico crítico

CAPÍTULO 1

PRENÚNCIOS DISRUPTIVOS: as origens modernas da crítica como ruptura com a tradição

*[...] todo tempo, rigorosamente falando, tem sua tarefa, sua missão, seu dever de inovação [...].*⁴⁷¹

1.1. Modernidade, razão e o nascimento da crítica

A *crítica* exsurge como instrumento privilegiado do pensamento moderno. Com isso não afirmamos a inexistência ou a desimportância da crítica como dimensão intrínseca ao operar filosófico desde os albores helênicos, apenas buscamos destacar a maturação do processo crítico, assim como a sua irradiação para diferentes campos sapienciais, tornando-se irreversivelmente identificada com as pretensões intelectuais da Modernidade.

No entanto, apresentando-se sob múltiplas formas, com frequência a crítica avança desprovida de teor conceitual preciso, conquanto exprima o crescente otimismo na capacidade da razão humana de apreciar a realidade, tomar decisões e fazer aflorar o novo. O apogeu dessa confiança dar-se-á com a Ilustração, porém, mesmo antes dela, a filosofia já renunciava os fundamentos da inovação por meio do juízo racional, que reavaliaria o passado e afirmaria a superioridade dos homens e das reflexões do presente.

Um dos momentos inaugurais foi a reflexão metódica de Descartes. Para ele, a razão é o poder de bem julgar, de distinguir o verdadeiro do falso, igual em todos os homens. O processo de conhecimento é árduo, marcado pelo combate aos erros que impedem o acesso à verdade, tendo sido poucos os filósofos que realmente se dedicaram a isso⁴⁷². Propõe,

⁴⁷¹ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 200.

⁴⁷² DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 5; 74; DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 92-94; 9.

então, estabelecer os princípios para a encontrarmos com segurança, o que exigiria desfazer-se de todas as opiniões, “começar tudo de novo desde os fundamentos”. Eis a dúvida metódica, cujo primeiro passo é suspender o juízo em relação às crenças e certezas⁴⁷³.

Descartes tem no método o único meio possível para a verdade⁴⁷⁴. O procedimento delineado, admite, tem afinidades com a *epoché* grega, entretanto, ninguém o reconhecera como via para o saber. Ciente de sua inovação, aplica-se “a destruir em geral todas [...] antigas opiniões”⁴⁷⁵. Acredita já ter se dedicado demais “à leitura dos livros antigos, às suas histórias e às suas fábulas”, pois, em excesso levariam à ignorância do próprio tempo⁴⁷⁶.

O ideário descartiano não deixa de nutrir um certo retesamento. Também ele tem consciência de algum valor na leitura de boas obras, pois é como conversar “com as pessoas mais ilustres dos séculos passados”, em “seus melhores pensamentos”⁴⁷⁷. A questão, reitera, é a insuficiência da simples leitura de “todos os raciocínios de Platão e Aristóteles” para tornar-se filósofo, o que depende de formarmos um “juízo sólido” por nós mesmos. Como na história da filosofia acerca de tudo já se falou, há incerteza, pois não é possível tudo seja verdadeiro. Descartes afirma, então, a necessidade de uma ruptura com a tradição filosófica para a descoberta da verdade, ao menos para os homens de espírito seletos, pois alguns “talvez sem guia se dirigissem para precipícios”. Os demais, como o próprio Descartes, podem livrar-se da submissão aos mestres e determinar por si próprios as regras para a verdade⁴⁷⁸.

A partir dessas passagens, podemos notar uma tensão. Por um lado, o processo de busca do conhecimento é longo, sendo o indivíduo incapaz de realizá-lo sozinho, pelo que precisa “comunicar fielmente ao público” todas as descobertas, a fim de que, unidos, os “bons espíritos” se empenhem “em ir mais além”⁴⁷⁹. *A tradição filosófica é, assim, não apenas uma instância de opiniões consolidadas ou de razões meramente prováveis, mas também a forma assumida pela operação de busca da verdade*⁴⁸⁰. Por outro, fomenta, no âmago do método, a ruptura como pressuposto, enquanto abandono das opiniões precedentes, inclusive teóricas, consideradas erros, ilusões que devem ser afastadas em favor da construção de um caminho próprio que tenha em si mesmo o seu fundamento. Cremos que a dualidade pende para a segunda face.

⁴⁷³ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 19; *Meditações metafísicas*, *op. cit.*, p. 29; 36-37.

⁴⁷⁴ DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 24.

⁴⁷⁵ DESCARTES. *Meditações metafísicas*, *op. cit.*, p. 29-30; *Princípios da filosofia*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁷⁶ DESCARTES. *Discurso do método*, *op. cit.*, p. 10. Uma ideia que será ecoada por Nietzsche no século XIX, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 12 (§1); 40 (§5).

⁴⁷⁷ DESCARTES. *Discurso do método*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷⁸ DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*, *op. cit.*, p. 16; 18-19; 57-58; *Discurso do método*, *op. cit.*, p. 12; 17.

⁴⁷⁹ DESCARTES. *Discurso do método*, *op. cit.*, p. 38; 70.

⁴⁸⁰ DESCARTES. *Princípios da filosofia*, *op. cit.*, p. 17.

Descartes enuncia, pela primeira vez, em termos teóricos claros, alguns dos elementos característicos da Modernidade. Em particular, centraliza a razão como força motriz do conhecimento e da criação humana, cimentando um já longo pendor de reavaliação dos saberes, dos valores, das autoridades, em suma, de *crise da tradição*. De certo modo, ainda na Idade Média⁴⁸¹ surgiram discussões a respeito do peso atribuído a alguns elementos culturais da Antiguidade, o que foi retomado no Renascimento. Porém, esse empreendimento nunca se completou. O humanismo alentou um paradoxo entre ressuscitar os antigos para fins práticos imediatos e a necessidade de redescoberta do mundo de origem para que suas criações fizessem sentido. Como resultado, elevou-se “os clássicos a um status universal atemporal”, fazendo deles “modernos”, ao passo que se começou a perceber estranhezas que exigiam “situá-los à distância”, fazendo aparecer o senso moderno de história⁴⁸². Ainda assim, a visão que exsurge nos séculos XVI e XVII é de que as potencialidades do homem não foram plenamente realizadas, pois, embora corretamente reconhecido o poder criador dos antigos, esse mesmo poder, no homem moderno, estaria sendo desperdiçado em favor do culto àqueles⁴⁸³. Por isso, Descartes e seus seguidores exortam o desprezo – ao menos aparente – pelo passado e regozijam-se por não conhecer histórias, teorias e livros da Antiguidade, ou mesmo contemporâneos⁴⁸⁴.

Em Bacon podemos enxergar uma posição mais comedida: a admiração pelo mundo antigo convive com a desconfiança⁴⁸⁵. Se os clássicos são exemplos, somente podemos segui-los interpretando os seus vestígios, ou seja, o mérito não é exclusivo deles. Atribuir um crédito excessivo aos antigos tende a estancar o progresso do conhecimento. Um discípulo tem compromisso com a verdade, não com o seu mestre, com o qual aprende, mas de quem não se torna prisioneiro. Por isso, é imprescindível submeter os autores e as ideias à crítica⁴⁸⁶. O grande desafio é enfrentar os *ídola*, as noções falsas provindas dos sentidos, do convívio social, da cultura, da religião, das doutrinas filosóficas: somente é possível ingressar no reino das ciências com a mente livre tal como a de uma criança⁴⁸⁷.

⁴⁸¹ Sobretudo as bases primárias de autoridade: Sagradas Escrituras, Padres da Igreja e filósofos e escritores da Antiguidade. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica*. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014, v. I, p. 71.

⁴⁸² LEVINE, Joseph M. *The Battle of the Books: history and literature in the Augustan Age*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 2.

⁴⁸³ CALINESCU, Matei. *Five faces of modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987, p. 23.

⁴⁸⁴ RIGAULT, Hippolyte. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris: Hachette, 1856, p. 47-54.

⁴⁸⁵ BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 13-14.

⁴⁸⁶ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 55-56; 213; 223-224; 60.

⁴⁸⁷ BACON, Francis. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 20-23; 37-38.

A pretensão de blindar o intelecto não alenta a “ambição de destruir e demolir a filosofia, as artes e as ciências”, afirma Bacon. Ao contrário, credita-lhes um papel de relevo, mas defende que, com os atuais métodos, malogram os progressos. Se a meta das ciências é “dotar a vida humana de novos inventos e recursos”, infelizmente o homem não tem tentado traçar uma via de conhecimento diversa daquelas das “trevas da tradição”. Conforma-se com a reverência aos “grandes mestres de filosofia”, conquanto a “verdade é filha do tempo, não da autoridade”⁴⁸⁸. Contudo, a veneração em demasia pelos antigos é nociva, assim como é a obsessão pelo novo. É preciso *um equilíbrio entre o velho e o novo*⁴⁸⁹. Esse “intercurso sociável”, acredita Bacon, é necessário considerando que não basta uma só vida para alcançar a perfeição do conhecimento⁴⁹⁰. É o que também entende Pascal, para quem “toda a sucessão dos homens, durante o curso de tantos séculos, deve ser considerada como um mesmo homem que subsiste sempre e que aprende continuamente”⁴⁹¹. Por isso, a verdadeira antiguidade é a do tempo presente, e não a do passado, quando o mundo era ainda jovem, inexperiente: *antiquitas saeculi iuventus mundi*⁴⁹².

Irrompe, assim, um redimensionamento da distância entre antigos e modernos, que pressupõe o progresso e, com ele, a esperança de sua continuidade, de prosperidade do saber, bem como os erros, pois indicam que, se mais não foi obtido, é porque a causa está no intelecto humano, o que é passível de remédio⁴⁹³. É nesse cenário de reavaliação do passado e de expectativa do futuro que eclode a *Querelle des Anciens et des Modernes*, ou “Batalha dos Livros”, inflamada e acirrada disputa de ideários entre dois grandes partidos em armas⁴⁹⁴.

Para os medievais, o termo *veteres* caracterizava tanto aos autores pagãos quanto aos autores cristãos do passado⁴⁹⁵. O tempo presente ou, no máximo, recente, é o moderno, mas ele ainda não se afirmava superior na arte, na literatura e na filosofia. Isso se dará a partir do

⁴⁸⁸ Ibid., p. 86-87; 48-49; 51-52.

⁴⁸⁹ BACON. *O progresso do conhecimento*, op. cit., p. 56-57; BACON. *Novum organum*, op. cit., p. 27-28.

⁴⁹⁰ BACON. *O progresso do conhecimento*, op. cit., p. 145; 29; 209. A humanidade e sua evolução comparada à vida de um ser humano singular, lembrada por Bacon, já fora disseminada entre os autores cristãos, como em São Paulo (*Carta aos Romanos* II, 415) e em Santo Agostinho (*Civitate Dei* X, 14). Cf. GUYER, Foster E. “C’est nous qui sommes les anciens”. *Modern Language Notes*, v. 36, n. 5, p. 257-264, maio 1921, p. 260.

⁴⁹¹ PASCAL, Blaise. *Préface au traité du vide*. Cf. PASCAL, Blaise. *Oeuvres complètes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992, t. II, p. 777 et seq.

⁴⁹² BACON. *Novum organum*, op. cit., p. 51-52; BACON. *O progresso do conhecimento*, op. cit., p. 56-57: “os verdadeiros tempos antigos são estes, nos quais o mundo é antigo”. Tal como Baillet descreve a observação de Descartes, antigo “é um nome que que nós merecemos mais do que eles, porque o mundo é mais antigo agora que era no tempo deles, e porque nós temos mais experiência que eles”. Cf. BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691, t. II, p. 531.

⁴⁹³ BACON. *O progresso do conhecimento*, op. cit., p. 128; BACON. *Novum organum*, op. cit., p. 62-63.

⁴⁹⁴ SWIFT, Jonathan. The battle of the books. In: *The writings of Jonathan Swift*. New York: W. W. Norton & Company, 1973, p. 377.

⁴⁹⁵ CALINESCU. *Five faces of modernity*, op. cit., p. 26-27. A revelação cristã e os Pais da Igreja pertenciam à Antiguidade, ou seja, o paganismo e o Cristianismo eram *veteres*. Cf. CURTIUS, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trad. Willard R. Trask. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 254.

fim do século XVII, quando se começa a questionar os fundamentos atemporais da estética e da ética clássicas⁴⁹⁶. A Querela rebenta nesse contexto, colocando o *novo* como questão central, na forma do *progresso intelectual* do homem, condição de sua felicidade⁴⁹⁷. Malebranche, por exemplo, alega que, em matéria de filosofia, deve-se amar a novidade, pois a verdade, que exige apreço, está sempre sendo buscada. Os novos filósofos têm à disposição os saberes deixados pelos antigos e podem, ainda, acrescentar outros⁴⁹⁸. Por isso, Pascal preocupa-se com a consagração de oráculos pela mera vetustez, não pelas ideias⁴⁹⁹. Eis outro sentido da metáfora dos anões sobre ombros de gigantes, agora a afirmar a superioridade do presente, em um conceito de tradição distendido entre *herança e cárcere*.

Reparemos, desde Descartes, Bacon e Pascal, a introdução contundente dos entraves produzidos pela tradição ou, mais especificamente, pelo modo de recepção e tratamento dela. Dentre todos os obstáculos, acusa Fontenelle, nada retém tanto o progresso do espírito do que a “admiração excessiva dos antigos”, que não foram concebidos com “uma argila mais fina nem melhor preparada”⁵⁰⁰. La Motte ressalta a diferença entre lembrar e julgar, autoridades e fundamentos, estimar e obedecer aos mestres⁵⁰¹: para os modernos, “a razão é a única moeda que corre no comércio das Artes e das Ciências”, habilitando-os para (re)avaliar os clássicos⁵⁰². Podem até mesmo empregar as teorias antigas contra os textos antigos⁵⁰³, enfim, é-se livre para raciocinar acerca de tudo, colocando os antigos no mesmo patamar de qualquer objeto passível de crítica⁵⁰⁴. Assim sintetiza Rigault:

Dois espíritos partilham o mundo, o espírito antigo e o espírito novo, todos dois legítimos, pois correspondem às duas necessidades reais da humanidade, a tradição o progresso. A tradição não se respeita sempre, mas não se duvida da sua existência; é um conjunto de ideias admitidas e de fatos realizados, e não se pode negar nem o passado nem a história. O progresso, contesta-lhe frequentemente a realidade, toma-o como um sonho, porque é às vezes um julgamento levado sobre o passado, discutível com todos os julgamentos, e uma esperança no porvir que o porvir pode enganar, como todas as esperanças. Mas o progresso não é um sonho, é uma verdade.⁵⁰⁵

⁴⁹⁶ LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 12. Abre-se, assim, um inédito espaço para a *inovação* e, mesmo, para alguns *refúgios da tradição*. Cf. COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 20.

⁴⁹⁷ RIGAUULT, Hippolyte. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris: Hachette, 1856, p. 4.

⁴⁹⁸ MALEBRANCHE, Nicolas. De la recherche de la verité. In: *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1842, p. 159-160.

⁴⁹⁹ PASCAL, Blaise. *Préface au traité du vide*, *op. cit.*

⁵⁰⁰ FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de. Digression sur les anciens et les modernes. In: *Oeuvres*. Paris: Salmon, 1825, t. IV, p. 253; 236.

⁵⁰¹ LA MOTTE, Antoine Houdar de. *Réflexions sur la critique*. Paris: Du Puis, 1715, t. I, p. 29-31; 23.

⁵⁰² PERRAULT, Charles. *Parallèle des anciens et des modernes*. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1688, t. I, p. 92-93.

⁵⁰³ NORMAN, Larry F. La Querelle des Anciens et des Modernes, ou la métamorphose de la critique. *Littératures Classiques*, n. 86, p. 95-104, 2015.

⁵⁰⁴ PERRAULT. *Parallèle des anciens et des modernes*, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁰⁵ RIGAUULT. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, *op. cit.*, p. 1. Como interpreta contemporaneamente Norman, os dois partidos da *Querelle* consideram o mundo antigo como um universo à parte, distinguindo-se

A Querela representa, em todo caso, a postulação de uma ruptura em meio ao esforço de definição de uma nova identidade. A disputa pareceu colocar em jogo duas opções: continuar a fiar-se em uma era de ouro passada, lamentando a decadência do presente, ou ir adiante para um progresso inédito no conhecimento e na cultura, por meio da criatividade e da liberdade⁵⁰⁶. É o que defendem os principais porta-vozes dos modernos⁵⁰⁷.

A sociedade burguesa, ao desenvolver-se no século XVIII, entendia-se como esse mundo novo e, para tanto, negava o mundo antigo, o que se desdobrou em uma filosofia da história fincada no progresso e na promessa de um futuro melhor. Alicerçando-se no poder da razão, avoca-se o papel de juiz de toda a realidade e de toda a história. Tudo é submetido à sua jurisdição. O juízo avaliativo, isto é, a *crítica*, opera, em especial, por meio do critério temporal de distinção entre passado e futuro, privilegiando este último, depósito de esperanças liderado pelos juizes burgueses resultante do processo de secularização da escatologia cristã a converter-se em história progressista⁵⁰⁸.

De acordo com Koselleck, no século XIII, a palavra “crítica” torna-se um tópico, reproduzido no título de inúmeros livros e escritos. Comunga sua origem grega com crise pelo verbo *krino*, que tem o sentido de separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar⁵⁰⁹. Mas é no século XVII que os termos *critique* e *criticism* são incorporados às línguas nacionais para

no modo como lidam com essa alteridade da Antiguidade: para os apologistas, quanto mais antigo, mais perfeito; outros matizam, adjetivando certos momentos de mais avançados, como a Roma de Augusto em relação ao declínio do império, Platão em relação a Homero (NORMAN, Larry F. *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ou la métamorphose de la critique. *Littératures Classiques*, n. 86, p. 95-104, 2015). Nesse último caso, são exemplos PERRAULT, Charles. *Le siècle de Louis Le Grande*. In: *Parallèle des anciens et des modernes*, *op. cit.* e FONTENELLE. *Digression sur les anciens et les modernes*, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁰⁶ LEVINE. *The Battle of the Books*, *op. cit.*, p. 1.

⁵⁰⁷ Fontenelle aprezoa que os mais jovens têm à disposição as aquisições dos predecessores e podem adicionar a elas ainda novas pelo trabalho e pelo estudo. Um “espírito cultivado” compõe-se pelos “espíritos dos séculos precedentes”, como se tivesse se formado “durante todo esse tempo”, de modo que o presente será sempre a idade de maior vigor (FONTENELLE. *Digression sur les anciens et les modernes*, *op. cit.*, p. 249). Mesma linha é a de D’Alembert. Após sair das trevas medievais, a primeira dentre as faculdades da alma entorpecida a ser novamente cultivada foi a memória, a de mais fácil satisfação, motivo pelo qual o homem recorreu às “obras dos antigos”. Maravilhado com o conhecimento nelas registrado, passou a crer que “bastava ler para se tornar sábio”. Em vez de lançar-se ao estudo da natureza, “devorou-se indistintamente tudo o que os antigos nos haviam legado em cada gênero” (D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Discurso preliminar dos editores* (junho de 1751). In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume 1: *Discurso preliminar e outros textos*. Trad. Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 141). Por isso, assinalava Pope, copiar a natureza é copiar os antigos, e vice-versa (POPE, Alexander. *An essay on criticism* 139-140. In: *The major works*. Ed. Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 22). Com o tempo, entretanto, perdeu-se a preocupação de imitar romanos e gregos, procurando-se “ultrapassá-los, quando possível, e pensar por si mesmo”. (D’ALEMBERT. *Discurso preliminar dos editores* (junho de 1751), *op. cit.*, p. 149).

⁵⁰⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 9-10; 14-15.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 201, nota 151; p. 202-204, nota 155. A mesma raiz está em *cerno/cribum*, isto é, crivo. Inicialmente, *krisis* referia-se à prática jurisdicional, como discernir e decidir. Em Aristóteles, é decisão jurídica que cria ordem. Já em Platão, *kritikos* indica a capacidade e a arte de julgar, consideração dos prós e contras. Nos textos cristãos em grego, *krisis* designa o soberano e juiz, até o sentido de tribunal universal ou Juízo Final.

designar “a arte de avaliar de forma adequada a matéria em questão, em particular textos antigos, mas também obras literárias e artísticas, assim como povos e homens”. Logo aproxima-se da interpretação das Escrituras, com o objetivo de esclarecer, de obter o conteúdo verdadeiro⁵¹⁰. Por fim, torna-se “a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos”, por meio do “crítico”, advogado da razão, que acusa e defende, ao final, encontrando a verdade. Cada ser racional, capaz de juízo crítico, é soberano em relação a todos, ao passo que sujeito ao juízo de todos⁵¹¹.

Swift registra uma multiplicidade semântica dos usos cada vez mais frequentes da palavra crítico. Um dos mais comuns é a pessoa que inventa ou delinea regras para si e para o mundo, que separa o belo da sua forma corrompida, entendendo ser parte do seu ofício elogiar e absolver. Outro sentido, mais nobre, quase divino, é o do verdadeiro crítico, cuja função é “viajar pelo vasto mundo dos escritos para perseguir e caçar aquelas falhas monstruosas”, “arrastar os erros à espreita”⁵¹². Marmontel, no conhecido verbete “Crítica” da *Encyclopédie*, destaca outras acepções: a restituição da literatura antiga, isto é, tornar inteligíveis as obras da Antiguidade; “exame esclarecido”; julgamento das “produções humanas”⁵¹³. Todas elas não estão dissociadas e se encontram no seio da *Querelle*. Os antigos submeteram a exame os seus antigos e contemporâneos, logo, também os modernos podem pronunciar-se sobre as obras do espírito de todos os tempos. Talvez estes últimos sejam até mais duros, porque vão aonde a razão os leva. O filósofo, agora, “demonstra o que pode, acredita no que lhe é demonstrado, rejeita o que lhe repugna e suspende seu juízo a respeito de todo o resto”⁵¹⁴. Com efeito, a primeira regra da crítica é suspender o julgamento para

⁵¹⁰ A hermenêutica bíblica tenta equilibrar razão e revelação, recorrendo a instrumentos filológicos e gramaticais. Cf. KOSELLECK. *Crítica e crise*, *op. cit.*, p. 93-95; GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999, p. 71-116.

⁵¹¹ KOSELLECK. *Crítica e crise*, *op. cit.*, p. 96-98. A crítica estética surge na Europa durante a luta contra a repressão do regime absolutista nos séculos XVII e XVIII, quando a burguesia passou a buscar para si um espaço discursivo distinto, que realizasse os seus ideais de racionalidade, liberdade e igualdade, afastada das forças políticas estatais, dos privilégios, da religião e da tradição. Desde as suas origens, portanto, a crítica tem como condição indissociável a esfera pública, na qual se faz a comunicação e a reflexão de forma pretensamente livre, a abertura ao debate e os esforços em prol do convencimento racional. Eagleton, em abalizado estudo, põe em questão essa intencionalidade, evidenciando a atividade do crítico marcada por conflitos e dissensões, a esfera pública atravessada por interesses privados e econômicos, logo tornada uma mercadoria. O ideal burguês da esfera pública sucumbiu rapidamente à realidade. Com ele, o perfil imparcial e apolítico do crítico portador da racionalidade ilustrada, administrador das normas da cultura (EAGLETON, Terry. *The function of criticism*. London: Verso, 2005, p. 9; 21; 26; 34-35; 42; HOHENDAHL, Peter Uwe. *The institution of criticism*. Trad. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 44 *et seq.*).

⁵¹² SWIFT, Jonathan. A tale of a tub. In: *The writings of Jonathan Swift*. New York: W. W. Norton & Company, 1973, p. 311-313.

⁵¹³ MARMONTEL, Jean-François. Crítica. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume 2: O sistema dos conhecimentos. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 72-73.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 73-75; LA MOTTE. *Réflexions sur la critique*, t. II, *op. cit.*, p. 39

aprofundar-se no verdadeiro sentido, como prelecionara Descartes, e assim formar as ideias⁵¹⁵. Etapa importante é o exame da multiplicidade de obras de um gênero, quando, reconhecendo um “mérito superior”, toma algumas como modelo, embora imperfeito. É o espírito que as reunirá em um todo ideal, a servir de parâmetro ao julgamento das manifestações particulares⁵¹⁶. A crítica, portanto, também auxilia a razão a dar ordem aos conhecimentos⁵¹⁷, para o que reclama liberdade⁵¹⁸.

A exaltação do progresso do conhecimento, insculpida nos exemplos acima coligidos, não tem a forma de um discurso homogêneo. Além de haver uma pluralidade de visões sobre o avanço dos saberes humanos, elas geralmente coexistem, em seu interior, com o reconhecimento da importância do antecedente, não apenas em observância aos protocolos intelectuais vigentes, como também e, talvez, principalmente, pela persistência de crenças genuínas na construção atual do passado. Mesmo D’Alembert assente que a maioria das artes foi inventada aos poucos, assim também as ciências, cujas muitas descobertas “foram preparadas pelos trabalhos dos séculos precedentes”⁵¹⁹. Sem todos os atributos dos antigos diante dos olhos, pode-se cavilar, “mas nunca criticar”, diz Pope⁵²⁰.

Esse espírito de memória e retrospectiva pode servir ao moderno, muito bem, para afirmar-se, enfim, superior. É o caso de Swift, que reclama para si o “privilegio de ser o último escritor”, o “mais moderno”, do que decorre “um poder despótico sobre todos os autores” precedentes⁵²¹. Sem prejuízo desse lugar favorável na crista da tradição, o crítico por muito tempo teve de lutar para assegurar a autonomia exterior de seu labor. De início, terá de separar o domínio do saber da esfera do Estado, ao qual, na condição de cidadão, permanece sujeito. Enquanto se apresenta literária, estética ou histórica, a crítica dirige-se apenas veladamente ao Estado e à Igreja, o que não a impediu de amadurecer para habilitar-se a submeter tudo ao juízo suprapartidário da razão⁵²². O movimento derradeiro da crítica será justamente a extensão aberta à política. De fato, logo é preciso aceitar que a faculdade de pensar se ergue também contra a realidade político-social⁵²³. Hobbes já submetera o corpo

⁵¹⁵ LA MOTTE. *Réflexions sur la critique*, t. I, *op. cit.*, p. 15 ; D’ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 47.

⁵¹⁶ MARMONTEL. *Crítica*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁵¹⁷ D’ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 115.

⁵¹⁸ LA MOTTE. *Réflexions sur la critique*, t. II, *op. cit.*, p. 40.

⁵¹⁹ D’ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 107; 137.

⁵²⁰ POPE. An essay on criticism 118-124, *op. cit.*, p. 22.

⁵²¹ SWIFT. A tale of a tub, *op. cit.*, p. 330.

⁵²² KOSELLECK. *Crítica e crise*, *op. cit.*, p. 93; 100-102.

⁵²³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 39.

social consubstanciado no Estado a um exame ao modo geométrico⁵²⁴. Tempos depois, Montesquieu tentará identificar os princípios da política a partir de constituições históricas e atuais, ou seja, um método racional que, à luz do estudo da natureza, vai do particular ao geral, delineando as leis da realidade⁵²⁵. Como resultado, os julgamentos se proliferam. Voltaire declarará que “o mundo está cheio de Críticos”⁵²⁶. O “Século da Filosofia”⁵²⁷ é, também, o “Século da Crítica”, do *instrumento racional de progresso intelectual*. Com o Iluminismo, enfim, a filosofia deixa de estar situada a partir ou acima das verdades da física, da natureza, da política, do direito, para tornar-se meio universal de formação, desenvolvimento e consolidação de todas essas verdades, sem o qual nenhum campo sapiencial pode perseverar⁵²⁸. Os problemas centrais da filosofia não se distanciam dos problemas da crítica estética, portanto, constituindo uma ferramenta comum às ciências e às artes⁵²⁹ na florescente “república das letras”, onde todos podem exercer o juízo racional livre e publicamente⁵³⁰, tal como defendido por Kant como condição necessária para se pleitear qualquer ilustração⁵³¹. Na prática, porém, isso nem sempre acontece. Voltaire lamenta ser difícil encontrar um

⁵²⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁵²⁵ MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 5-29 (Prefácio e Livros I e II).

⁵²⁶ VOLTAIRE. *Essay sur la poesie epique*. In: *La Henriade*. Avec les variantes & un essai sur la poesie epique. Nouvelle édition. Amsterdam: François l'Honoré, 1766, p. 1.

⁵²⁷ D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. Beatriz Sidou e Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p. 4.

⁵²⁸ CASSIRER. *A filosofia do iluminismo*, *op. cit.*, p. 367; 10.

⁵²⁹ VICO, Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*. In: *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971, p. 790-793.

⁵³⁰ Bayle afirma que a “república das letras” começa a se tornar uma possibilidade real e ele, como todo crítico, erige-se “em juiz da superioridade” (BAYLE, Pierre. Aconce. Nota D. In: *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam: Reinier Leers, 1697, t. I, p. 88.). Essa “república” é uma sociedade de iguais e de amigos, pares em qualquer época e lugar, invisível, mas encarnada em capitais que mudam segundo as épocas, como o sistema acadêmicas na França de Luís XIV, descrito por Voltaire como aplicado “a uma crítica judiciosa das opiniões e dos fatos” (VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Nouvelle édition. Francfort: Veuve Knoch & J. G. Eslinger, 1753, t. III, p. 58). Remetendo às escolas filosóficas da Antiguidade, as academias invocam a socialização do saber, com seus costumes, ritos e normas, agora facilitada pela difusão da imprensa e da circulação de livros. Não é exagerado ver uma ligação entre essa ideia de colaboração na busca da verdade e a propositura de um método comum, como por Descartes (D'ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 43; FUMAROLI, Marc. *La République des Lettres*. Paris: Gallimard, 2015, Avant-Propos e Introduction).

⁵³¹ KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung?* VIII, 36. Cf. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 102-103. Para o filósofo de Königsberg, entre as leis racionais de um Estado, deve figurar a liberdade de manifestar-se publicamente, pressuposto para o próprio exercício da vida civil e indício da possibilidade ou não de progresso político e moral. Eis a importância da “liberdade de pluma” (*Theorie und Praxis* VIII, 304. Cf. *Teoría y práctica*. Trad. Juan Miguel Palacios et al. Madrid: Tecnos, 1986, p. 46-46). Para uma ordem cosmopolita, é prudente os Estados buscarem os conselhos de seus cidadãos esclarecidos, pelo que precisam deixá-los falar livre e publicamente (*Z. ew. Frieden* VIII, 367-368. Cf. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 149-151). Ao mesmo tempo em que o indivíduo deve poder expressar as suas máximas, também o Estado, além de garantir essa liberdade, deve prezar pela publicidade de seus atos e do direito (SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos; FUMEC, 2008, p. 183).

“excelente crítico”⁵³². Como “nascemos estúpidos, precisamos de juízo”, o que é construído pela educação, lembra Rousseau⁵³³. Logo, a capacidade de julgamento racional não vem pronta, é desenvolvida e aprimorada. Um “espírito que inventa está sempre descontente com seus progressos, pois vê mais longe”, nota D’Alembert, caso contrário, embebedar-se de orgulho, vício que cega, leva ao juízo errôneo, desorienta⁵³⁴.

Um passo final e impactante desse processo de constituição da crítica foi dado pelo mencionado Kant. Segundo ele, a sua era uma “época filosófica e crítica”, de esclarecimento, embora ainda não esclarecida. Esse mesmo tempo estava marcado também pela dispersão dos conhecimentos e pela avocação, pela sempiterna metafísica, do poder falaz de sobre tudo dispor⁵³⁵. Somente uma crítica minuciosa poderia remediar tal quadro. Assim surgirá a proposta de uma “crítica da razão”, a começar por sua face especulativa, depois em seu uso prático, com base em normas que ela mesma se dá, para apurar os seus limites, readequar o uso da razão àquilo que é factível a ela e, assim, traçar um caminho seguro para o conhecimento. A crítica é a ferramenta kantiana para “avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas”, atuando com uma feição “apenas negativa”: serve “não para a ampliação, mas apenas para a purificação de nossa razão e para mantê-la livre de erros”⁵³⁶. Kant pondera que esse papel negativo não é demérito, pois fundamental para assegurar “a ordem e a harmonia gerais e até mesmo o bem-estar da comunidade científica”⁵³⁷. *O filósofo atrela, portanto, o processo de esclarecimento à crítica*. Com efeito, a saída do estado de menoridade é, ela própria, exercício pleno da razão, conquista de autonomia, no conhecimento e no agir, que tem na crítica um momento indispensável. *Ousar saber requer, conjuntamente, ousar criticar*⁵³⁸.

A crítica surge “como o verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão”, sem o qual esta última persiste em um “estado de natureza”, de insegurança de suas afirmações e reivindicações⁵³⁹. Porém, é destino inexorável do filósofo crítico ver, hoje, “afundar-se um após outro os sistemas de papel daqueles que durante largo tempo fizeram ouvir a voz

⁵³² VOLTAIRE. Crítica. In: *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008, p. 197.

⁵³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 10.

⁵³⁴ D’ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 145; POPE. An essay on criticism 201-204; 285-288, *op. cit.*, p. 22; 26.

⁵³⁵ KANT, Immanuel. *KpV* 28. Cf. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 23; *Was ist Aufklärung?* VIII, 40, *op. cit.*, p. 112; Prefácio à segunda edição. Cf. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 9; 19.

⁵³⁶ KANT. *KpV* 11; 30. Cf. *Crítica da razão prática*, *op. cit.*, p. 11; 26; KANT. *KrV* 27b; 25b. Cf. *Crítica da razão pura*, *op. cit.*, p. 33.

⁵³⁷ KANT. *KrV* 879b. Cf. *Crítica da razão pura*, *op. cit.*, p. 413.

⁵³⁸ KANT. *Was ist Aufklärung?* VIII, 35. Cf. *Textos seletos*, *op. cit.*, p. 100.

⁵³⁹ KANT. *KrV* B779. Cf. *Crítica da razão pura*, *op. cit.*, p. 369. Trajeto registrado nos anais da história da razão pura, cf. KANT. *KrV* B880-884. Cf. *Crítica da razão pura*, *op. cit.*, p. 413-415. Para a história da filosofia, ver *Logik* IX, 27 *et seq.* Cf. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 44 *et seq.*

grandiloquente e que vieram a perder todos os seus seguidores”⁵⁴⁰. O poder da crítica é, vejamos, esboçado em termos enfáticos e audazes. Ironicamente, o próprio Kant invoca para si e para a sua filosofia pretensões similares aos dos suplantados pelo criticismo. Na *Metafísica dos Costumes*, argumenta que, na medida em que a filosofia objetiva a busca da verdade, as teorias filosóficas afirmam-se portadoras dessa verdade e, por consequência, reprovam todas as demais como falsas. Assim também *a crítica kantiana se anuncia como a única filosofia verdadeira*:

Soaria arrogante, egocêntrico e depreciativo para aqueles que não renunciaram ao seu antigo sistema afirmar que antes do surgimento da filosofia crítica não teria havido filosofia. Mas para se poder ajuizar sobre esta aparente presunção tem de ser perguntado se pode na verdade haver mais do que uma filosofia. Não só existiram diversos modos de filosofar, de retroceder aos princípios primeiros da razão para fundar sobre eles, com maior ou menor sucesso, um sistema, como foi igualmente necessário que tivessem existido múltiplas tentativas desse género, tendo cada qual, mesmo em relação às actuais tentativas, o seu mérito próprio. Mas como, sob um ponto de vista objetivo, só pode existir uma única razão humana, também não podem existir várias filosofias, quer dizer, só é possível um sistema filosófico verdadeiro a partir de princípios, mesmo que sobre uma mesma questão se tenha filosofado de modo diverso e frequentemente contraditório. [...] Quando, pois, alguém anuncia um sistema de filosofia como sua elaboração própria é como se dissesse que antes desta filosofia não tinha existido nenhuma outra. E se quisesse admitir que tinha existido uma outra (e verdadeira), então haveria sobre os mesmos objectos duas espécies de filosofias verdadeira, o que é si mesmo contraditório. Quando, portanto, a filosofia crítica se anuncia como se antes dela não tivesse existido filosofia alguma não faz nada de diverso do que fizeram, farão e devem mesmo fazer todos aqueles que constroem uma filosofia segundo um plano.⁵⁴¹

Temos, portanto, com Kant, a lapidação confessada de um aspecto do mecanismo de julgamento crítico ainda hoje decisivo. Ressalvado o sentido singular de crítica como delineamento das fronteiras do conhecimento, expõe-na, ainda, como componente fundamental de *uma filosofia que se declara irresistivelmente inovadora, em ruptura com a tradição teórica*. Embora Descartes reclamasse o novo através de um método que rompia com o modo de pensar vigente, sua abordagem ainda não se apresentara como “crítica”. Foi Kant que, continuando as pretensões descartianas, recolhendo restos da *Querelle* e incorporando o espólio do “Século da Crítica”, *estende o ferramental recém-debutado da crítica para além do âmbito estético, desdobrando a força epistemológica até então apenas latente no discurso ilustrado e pré-ilustrado*.

Os prosélitos dos modernos viram na literatura o princípio do livre exame, pelo qual a tradição não era fundamento suficiente, de modo a pretender mais do que a imitação fiel da Antiguidade, mas pecaram por certa ingratidão. Os correligionários dos antigos, por sua vez, exigiram o respeito aos clássicos contra o ultraje, mas exageraram ao levar o

⁵⁴⁰ KANT, Immanuel. *MS 209*. Cf. *Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 12-13.

⁵⁴¹ KANT. *MS 207*. Cf. *Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*, p. 9-10. Herder já evidenciava as contradições desse discurso. Cf. HERDER, Johann Gottfried. Una metacrítica de la “Crítica de la razón pura”. In: *Obra selecta*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1982, p. 371-372.

reconhecimento à submissão⁵⁴². Conquanto ambos pleiteassem a liberdade da razão, o espírito crítico iconoclasta refletiu mais o partido dos modernos, principalmente ao assumir a forma de questionamento da autoridade no plano do saber⁵⁴³ e um tom avaliativo, impiedoso, combativo, devastador. Como seu objetivo era sobretudo eliminar o erro, mais do que o lado construtivo, *sobressaiu a atuação destrutiva*⁵⁴⁴. Corroborava D’Alembert, ao reconhecer que “os nomes desses benfeitores do gênero humano são quase todos desconhecidos, enquanto a história de seus destruidores, isto é, dos conquistadores, não é ignorada por ninguém”⁵⁴⁵. Antes dele, Rousseau notara que “a literatura e o saber de nosso século tendem bem mais a destruir que a edificar”⁵⁴⁶. A justificativa sempre foi a libertação da autoridade e da tradição, uma *missão negativa*, que, no geral, acabou bem-sucedida, como reconhece Voltaire: “o espírito de sabedoria e de crítica que se comunicou mais e mais, destruiu insensivelmente muitas superstições”⁵⁴⁷.

Emerge, assim, uma modernidade que, do ponto de vista cultural, exalta a liberdade, encarnada na invenção e na descoberta pelo espírito, e contraposta à autoridade religiosa e política. Em lugar do ideário humanista e da Contra-Reforma, consolida-se outro, cujo ápice dar-se-á na forma do Iluminismo. Com essa modernidade surge, também, a *crítica*, que igualmente terá uma definição conceitual e operacional estruturada com o contexto ilustrado que, ultrapassando a circunscrição da literatura e das artes, centra-se no afastamento de erros, preconceitos e falsidade para o alcance de conhecimento verdadeiro, assim como na autoconsciência da razão de suas possibilidades e no reexame valorativo de todas as suas criações. Estão lançadas as pedras fundamentais da *ideologia*, que se torna pressuposto do labor crítico. Quando, a partir de meados do século XX, filósofos contemporâneos pretendem reavaliar os contributos das Luzes, por conta das consequências então sentidas, contraditoriamente adotam o instrumental – de um certo modo, ilustrado – da *crítica*.

1.2. As armas da crítica marxiano-engelsiana

⁵⁴² RIGAULT. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, *op. cit.*, p. 469.

⁵⁴³ Não à toa declara Voltaire: “Essa disputa entre os antigos e os modernos está enfim decidida, ao menos em filosofia. Não há um antigo filósofo que serve hoje à instrução da juventude nas nações esclarecidas.” Cf. VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Nouvelle édition. Paris: Éditeur des Oeuvres de Madame la Comtesse de Genlis, 1820, t. II, p. 396-397.

⁵⁴⁴ NORMAN. *La Querelle des Anciens et des Modernes, ou la métamorphose de la critique*, *op. cit.*; LE GOFF, Jacques. *Penser la historia: modernidad, presente, progreso*. Trad. Marta Vasallo. Barcelona: Paidós, 2005, p. 148-149.

⁵⁴⁵ D’ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751), *op. cit.*, p. 107.

⁵⁴⁶ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, *op. cit.*, p. 5-6.

⁵⁴⁷ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*, t. III, *op. cit.*, p. 58.

Em todo o excuro sobre o nascimento da crítica na Modernidade, aparece, insistentemente, junto à euforia racionalista, um tipo particular de interpretação sobre o estado atual do sujeito humano. O progresso tangível manifesta o deslocamento para um estágio material e espiritualmente melhor, o que estimula a apreensão das condições necessárias para a acelerá-lo. Do ponto de vista epistemológico, aspecto insuperável para a transformação de todas as demais dimensões da existência humana, notamos a preocupação em identificar os erros e as distorções na cognição do real, assim como os limites do conhecimento, ao que irrompe a crítica como o instrumento de enfrentamento e negação.

Aprofundando a reflexão sobre os obstáculos à compreensão do real, alguns filósofos, impregnados de empirismo e sensualismo, empenham-se na constituição de um saber científico dedicado a esse propósito. É o caso de Destutt de Tracy. Segundo ele, temos apenas o “conhecimento incompleto de um animal”⁵⁴⁸. Considerando que a faculdade de pensar ou de perceber produzem percepções ou ideias, assim chamadas indistintamente, propõe uma “ciência das ideias”, à qual denomina *ideologia*⁵⁴⁹. Por ela, busca descrever exata e circunstanciadamente as faculdades intelectuais humanas⁵⁵⁰. As ideias seriam fenômenos naturais resultantes da relação entre corpo e ambiente, formadas pelas faculdades sensíveis. O mecanismo de forja das ideias decorre, assim, não de um plano espiritual invisível, mas de causas físicas, materiais, sendo, portanto, a observação e a experimentação as vias da ciência. Explicar esse curso é encontrar o modo de produção do conhecimento verdadeiro e, com ele, a base para uma nova moral e uma nova pedagogia⁵⁵¹. Como afirma, nada existe para o homem salvo pelas ideias que possui: elas são todo o ser, são a existência humana⁵⁵².

Pouco depois Napoleão adjetivará negativamente os ideólogos. Invertendo a imagem que tinham de si mesmos como materialistas e realistas, chama-os de metafísicos, incapazes de compreender a realidade da política⁵⁵³. Daí em diante, o conceito titubeará entre a validade explicativa e a reprovação, mas será a partir do marxismo que a *ideologia* cairá no domínio público e firmará um *perfil predominantemente negativo*, caracterizando-a como a ilusão de que as ideias têm existência independente das bases materiais⁵⁵⁴.

⁵⁴⁸ DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude. *Éléments d'idéologie*. 2. ed. Paris: Courcier, 1804, t. I, p. XIV.

⁵⁴⁹ DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude. Mémoire sur la faculté de penser. In: *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, pour l'an IV de la République*. Paris: Baudouin, 1796, t. I, p. 324; 326.

⁵⁵⁰ DESTUTT DE TRACY. *Éléments d'idéologie*, *op. cit.*, p. XVII.

⁵⁵¹ CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 25-26.

⁵⁵² DESTUTT DE TRACY. Mémoire sur la faculté de penser, *op. cit.*, p. 286.

⁵⁵³ PICAVET, François. *Les idéologues*: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789. Paris: Félix Alcan, 1891, p. vii-viii.

⁵⁵⁴ EAGLETON, Terry. *Ideologia*: uma introdução. Trad. Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Unesp; Boitempo, 1997, p. 67.

Para Marx, em certas condições sociais, os produtos humanos escapam ao controle dos homens e assumem existência aparentemente autônoma, passando a exercer poder sobre eles. Os seres humanos submetem-se, então, às suas próprias criações, vistas como força estranha, em razão da alienação do sujeito em relação ao seu objeto e ao seu agir. Assim ocorre com ideias que, reputadas autônomas, são desistoricizadas e creditadas naturais⁵⁵⁵. As coisas reais são substituídas pela representação geral, a substância ou a essência delas, abstraída das determinações materiais concretas, tidas por meras aparências. Esse processo especulativo, que se faz presente por toda a sociedade burguesa e encontra na filosofia uma manifestação exemplar, é mistificador, pois “a realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade” e a ideia, porque se crê estar manifesta em todas as coisas, torna-se a medida do real⁵⁵⁶. Esse é o mote do idealismo⁵⁵⁷. Acreditar que os conceitos têm o poder de “criar e destruir o mundo” é misturar a “história literária com a história real”⁵⁵⁸. Essa operação mistificadora do real é a *ideologia*.

Engels, em célebre definição, apresenta a ideologia como um processo realizado pelo pensador “com uma consciência falsa”, isto é, imagina forças ilusórias impulsionando todo agir. Nos mais diversos âmbitos sociais, inclusive no jurídico, no político e no filosófico, o ideólogo supõe que a matéria se formou no “cérebro” das sucessivas gerações, assim originando a “ilusão de uma história autônoma das constituições do Estado, dos sistemas do Direito, das representações ideológicas em cada domínio particular, que, antes de tudo, cega a maioria das pessoas”⁵⁵⁹. Segundo essa leitura, a ideologia é uma racionalização que fornece um significado superficial para bloquear a consciência do verdadeiro, ou o pensamento que, embora socialmente determinado, nega tal determinação, justamente porque determinado⁵⁶⁰. De fato, identifica Marx, sobre as condições sociais da existência, “uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida”, criada e moldada por toda classe, que viabiliza tais influxos “mediante a tradição e a educação”⁵⁶¹.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 71.

⁵⁵⁶ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 29-31; MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 72-75; MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985, p. 103-104.

⁵⁵⁷ No idealismo, a manifestação material não é real, pois o real é apenas a abstração mais universal (como a ideia de homem, para os filósofos humanistas). Por esse raciocínio, abstrair todas as diferentes ideias nos levaria a atingir “a ideia”, que Hegel realmente acreditou ter encontrado, fazendo-a regente da história, senão a própria história. Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 414; 49-50; 134.

⁵⁵⁸ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã, op. cit.*, p. 450-451.

⁵⁵⁹ ENGELS, Friedrich. Carta a Mehring (1893). In: *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura. Moscou: Avante!, 1982, t. III, p. 556-561.

⁵⁶⁰ EAGLETON. *Ideologia, op. cit.*, p. 86-87.

⁵⁶¹ MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 60-61; ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *Germinak: Marxismo e Educação*

O status da ideologia, no quadro marxiano-engelsiano, é, portanto, de *consciência alienada* dos homens, que não se veem como agentes criadores que constroem a sociedade e o mundo, atribuindo esta função a um *alienus*, como deus, a natureza, a razão ou a Ideia, aos quais se submetem⁵⁶². Contudo, a produção de ideias, representações e consciência são emanções da ação material humana, que geram formas jurídicas, políticas, religiosas e filosóficas diversas. O direito e a política elevam-se sobre uma “base real” condicionante que é a “estrutura econômica da sociedade”, constituída pela totalidade das relações de produção da vida material. Por isso, “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.”⁵⁶³ Todas essas formas espirituais são apenas “formas particulares da produção” não podendo ser explicadas por si mesmas ou por uma narrativa de “evolução geral do espírito humano”⁵⁶⁴. Juristas e operadores jurídicos ignoram as “condições reais sobre as quais se apoiam essas diversas formas do direito”, de modo que, ao imaginarem a lei e o Estado fundamentados em um conceito abstrato como o de homem, acabam interpretando a vida social como um permanente desvio da perfeição das categorias universais. A filosofia e a ciência do direito, portanto, estão repletas de ilusões metafísicas⁵⁶⁵.

A libertação dá-se pela *crítica*, que opera tomando o significado das coisas pelo que elas são⁵⁶⁶. Tal abordagem partiu, segundo Marx, da crítica da religião, que permitiu ao homem perceber que ele a cria, e não o contrário, desconstituindo a sua função de “ópio do povo”. A crítica logo se fez crítica do mundo, exigindo não apenas o abandono das ilusões, como também da própria “condição que necessita de ilusões”⁵⁶⁷. Esse procedimento de afastamento da especulação e das abstrações em favor da história real é apresentado como um movimento de ultrapassagem da *filosofia* pela *ciência*⁵⁶⁸.

em Debate, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012, p. 158-159; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 47-48.

⁵⁶² CHAUI. *O que é ideologia*, *op. cit.*, p. 62-63.

⁵⁶³ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 93-94; 77-78; MARX, Karl. Prefácio. In: *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 47-48.

⁵⁶⁴ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 106; Prefácio e Introdução à Contribuição à crítica da economia política. In: *Contribuição à crítica da economia política*, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁶⁵ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 330-331; MARX. *A miséria da filosofia*, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁶⁶ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁶⁷ MARX. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *op. cit.*, p. 145-146.

⁵⁶⁸ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 94-95. Pela ciência, pode-se perceber que o homem se produz socialmente, motivo pelo qual a emancipação só pode ocorrer de acordo com as possibilidades das forças produtivas existentes. Desconsiderar isso é incorrer em “robinsonadas”, tentativas de fundamentação da sociedade partindo de uma simples ideia, como fazem os contratualistas e os “críticos especulativos dos tempos modernos”. Cf. MARX. Introdução à Contribuição à crítica da economia política, *op. cit.*, p. 238-239; MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, *op. cit.*, p. 106-107; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 416; 162.

Como podemos perceber, a abordagem inicial da crítica marxiana da ideologia é negar, cabalmente, a independência das ideias em relação à vida material, como pretendiam os jovens hegelianos, para quem a modificação crítica da consciência bastava para transformar o real⁵⁶⁹. Essa “crítica crítica”, entretanto, proclamando-se autossuficiente, onisciente e onipotente, assumindo tons de “força transcendental”, de um “Deus da história”, sequer toca o mundo; ao contrário, canoniza-o. Marx e Engels alertam para toda crítica “embriagada por suas façanhas vitoriosas”, crente no poder do pensamento para “revolucionar todo o mundo”⁵⁷⁰. A alcunha dada por eles, “críticos críticos”, expressa, com ironia, a soberba da inversão idealista⁵⁷¹. Contudo, parece ser exatamente o que executam.

Em contrapartida à crítica da crítica, os autores sugerem a “verdadeira crítica”, inovadora porque expõe o seu processo de nascimento⁵⁷². Ela não é um instrumento de julgamento e análise, como até então intuíram os modernos, “mas uma arma”, cujo inimigo é o seu próprio objeto, “que ela quer não refutar, mas *destruir*”: “seu *pathos* essencial é a *indignação*, seu trabalho essencial, a *denúncia*”. A crítica é um “*combate corpo a corpo*”, cujo objetivo é atingir o adversário⁵⁷³. Notemos o recurso à linguagem militar. A crítica, como arma, é executada em um campo de batalha e sua interpelação genealógica é radical:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.⁵⁷⁴

Em razão dessa estratégia, observa Engels, resulta *difícil criticar Marx*, mas fácil ver a sua inovação e originalidade⁵⁷⁵, sobretudo na conversão do materialismo em ciência⁵⁷⁶. Ele pretendeu um novo saber científico, viabilizado pela crítica, que autorizasse a esperança na emancipação humana plena, ecoando claramente um otimismo que outrora identificamos

⁵⁶⁹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, v. II, p. 549; WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 70; MARX; ENGELS. *A sagrada família*, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁷⁰ MARX; ENGELS. *A sagrada família*, *op. cit.*, p. 15; 46-47; 110-111; 117; *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 284; 97; 25; 110; 100-102.

⁵⁷¹ LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1991, p. 21-22.

⁵⁷² MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁷³ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, *op. cit.*, p. 147-148.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁷⁵ ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 33; ENGELS, Friedrich. Prefácio à 3ª edição (1885). In: MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁷⁶ ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Trad. Roberto Goldkorn. 6. ed. São Paulo: Global, 1984, p. 54. Sobre as ciências até Marx, ver ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. Trad. Maria Filomena Viegas. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 5, p. 1-79, 1979; MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, *op. cit.*, p. 111-112; MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, Prefácio da primeira edição; Prefácio da segunda edição.

nos expoentes primigênicos da crítica moderna⁵⁷⁷. Em um contexto de “gritaria filosófica de feira livre”, era preciso coragem para “liquidar” uma filosofia como a hegeliana. É certo que esse objetivo não podia ser atingido simplesmente a proclamando falsa. Era necessário “destruir criticamente sua forma, mas salvando o novo conteúdo alcançado por ela”⁵⁷⁸. Mas, por *Aufhebung*, Marx e Engels enfatizavam mais a noção de superação a partir da destruição. Para eles, não seria possível “suprimir a filosofia sem realizá-la”. Era preciso negar a “filosofia como filosofia”, reconhecendo que as soluções para os problemas que identificam não são especulativas, e sim práticas. A libertação é “um ato histórico e não um ato de pensamento”. Somos, então, convocados a “descer do céu da especulação para as profundezas da miséria humana”, na forma de uma intimação para a *crítica*⁵⁷⁹.

Com Marx, o idealismo é substituído por uma concepção materialista que abre “caminho para explicar a consciência do homem por sua existência”, assim como as possibilidades de sua transformação⁵⁸⁰. Como a realidade é *práxis*, “atividade humana sensível”, a saída do misticismo da teoria demanda assumi-la “prático-crítica” e “revolucionária”, percebendo que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras”, quando “o que importa é transformá-lo”⁵⁸¹. De fato, como as ideias não executam a si mesmas, elas dependem da ação humana. Como a história da filosofia escondeu essa premissa, um dos encargos do materialismo é *reler a tradição do pensamento*⁵⁸².

Sob esse novo olhar, as teorias científicas e filosóficas são despidas de absolutismo ou eternidade. Em vista disso, Engels conclui que “a tradição é uma grande força freadora; é a *vis inertie* da história”. Por ser “meramente passiva”, está fadada a “sucumbir”⁵⁸³. No mesmo sentido, *Marx caracterizará a tradição como um obstáculo que amarra os homens, impedindo-os de inovar; o recurso ao passado como obstrutivo da revolução*. Por essa razão, seria forçoso esquecer, seria imperativo *romper*:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. *A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos*. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise

⁵⁷⁷ MARX. *O Capital*. Livro 1, *op. cit.* Ver esse otimismo, por exemplo, em ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 76-77.

⁵⁷⁸ ENGELS. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, *op. cit.*, p. 138; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁷⁹ MARX; ENGELS. *A sagrada família*, *op. cit.*, p. 52; *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 29; 429; MARX. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução, *op. cit.*, p. 150-151.

⁵⁸⁰ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 53; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁸¹ MARX, Karl. Tese sobre Feuerbach. In: MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 533-535.

⁵⁸² MARX; ENGELS. *A sagrada família*, *op. cit.*, p. 137; 143-150.

⁵⁸³ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 26.

revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. [...] Do mesmo modo, uma pessoa que acabou de aprender uma língua nova costuma retraduzi-la o tempo todo para a sua língua materna; ela, porém, só conseguirá apropriar-se do espírito da nova língua e só será capaz de expressar-se livremente com a ajuda dela quando passar a se mover em seu âmbito sem reminiscências do passado e quando, em seu uso, esquecer a sua língua nativa.⁵⁸⁴

Não obstante muitos revolucionários tenham buscado na história “autoilusões” necessárias para redescobrir o espírito de ação, “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia”⁵⁸⁵. Recusar-se a dar esse passo de ruptura foi uma das causas do fracasso de grandes pensadores, que preferiram se manter jungidos ao “império da razão” idealizado pela burguesia, banhando-se em conceitos vagos de “justiça eterna”, “igualdade”, “propriedade”, “Estado”, “contrato social”⁵⁸⁶. Só o materialismo pode ajudar a compreender as condições de vida e como ela está relacionada com as ideias jurídicas, políticas e filosóficas. Como filosofia da práxis, o proletariado encontra nela as “suas armas espirituais”⁵⁸⁷.

O nascimento da crítica ao direito e ao Estado. Embora tenhamos feito alusões ao caráter ideológico da mistificação jurídica, ainda não examinamos as suas especificidades em Marx e Engels, relevantes ao nosso propósito por ser fonte primária na qual beberam os jusfilósofos críticos rupturalistas, como logo veremos.

É certo que o direito ocupa posição secundária na teoria marxiana, pois, como restou claro nos nossos passos anteriores, privilegia a investigação da história, dos modos de produção e das classes sociais. De fato, o próprio Marx confessa que, tendo iniciado seus estudos na jurisprudência, a ela se dedicou “senão de um modo acessório”⁵⁸⁸. Porém, à medida que percebeu o enlace íntimo da forma jurídica com o capitalismo, não recusou enfrentamento: *uma crítica do modo de produção capitalista implicava uma crítica do direito e do Estado.*

Como quem domina intenta abstrair a sua dominação, os juristas oferecem um discurso ilusório com propósitos de ocultamento do modo de produção capitalista. Assim como os políticos e demais ideólogos, colocam “todas as relações empíricas de cabeça para

⁵⁸⁴ MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, *op. cit.*, p. 26 (destaque nosso).

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 26-29.

⁵⁸⁶ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 29-30.

⁵⁸⁷ MARX. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução, *op. cit.*, p. 156; ENGELS; KAUTSKY. *O socialismo jurídico*, *op. cit.*, p. 21. Com efeito, a “existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária” e esta apresentará aquelas como “as únicas racionais, universalmente válidas”. Tal como outrora a burguesia, também o proletariado tem os seus intelectuais, que antevêm as condições necessárias “à formação de uma sociedade nova”. Cf. MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 48-49; MARX. *A miséria da filosofia*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁵⁸⁸ MARX, Karl. Prefácio. In: *Contribuição à crítica da economia política*, *op. cit.*, p. 46; ENGELS; KAUTSKY. *O socialismo jurídico*, *op. cit.*, p. 34-35.

baixo”⁵⁸⁹. As “coloridas lentes jurídicas” não permitem “enxergar a realidade das coisas”⁵⁹⁰. A *jusfilosofia*, como em Hegel, ocupa-se de representações, satisfaz-se com isso, e *que pereça o mundo*. Sob o discurso de “canonização do direito”, de reverência supersticiosa do estatal, chancelado na Constituição com um “poder metafísico”, oculta-se a espoliação dos trabalhadores⁵⁹¹. Toda legislação tem essa função exploratória⁵⁹². O direito identifica-se com o “direito privado”, isto é, o “poder dos proprietários”. A vontade livre, invocada como base da lei e do contrato é uma ilusão jurídica. Sob um tal discurso filosófico liberal, como em Kant, são racionalizados os interesses materiais burgueses, vide a justificação do contrato de trabalho com fulcro na autonomia obrigacional e na paridade entre as partes⁵⁹³.

A genealogia crítica pode traçar uma história e identificar, no presente, como “os proletários tomam os burgueses pela palavra”, pleiteando a igualdade prometida, não apenas aparente e formal, mas também social e econômica⁵⁹⁴. Ainda assim, o igual direito jamais deixará de gozar da “limitação burguesa”, pois o jurídico consiste “na aplicação de um padrão igual de medida”, a despeito de os indivíduos serem desiguais. A sociedade capitalista nunca conseguirá ceder lugar para o princípio que é bandeira da sociedade comunista: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”⁵⁹⁵. O máximo concedido

⁵⁸⁹ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 343.

⁵⁹⁰ ENGELS; KAUTSKY. *O socialismo jurídico*, *op. cit.*, p. 21-23.

⁵⁹¹ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 307; ENGELS, Friedrich. Introdução à Guerra Civil na França, de Karl Marx (1891). In: MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 196-197; ENGELS. *Sobre a questão da moradia*, *op. cit.*, Cap. I. Para Engels, urge reconhecer o Estado como originado do agravamento da tensão das divisões em classe no contexto de produção capitalista, destinado a defendê-lo. Teoria política e partidos ignoram essa realidade, comprazendo-se com a subjetivação do Estado como agente universal e conceito filosófico abstrato. Cf. ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984, p. 191; 195-196; ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 70; MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 38-44; 48.

⁵⁹² ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 19-20; MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *op. cit.*, p. 125; MARX. *A miséria da filosofia*, *op. cit.*, p. 83. ENGELS. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, *op. cit.*, p. 157-158.

⁵⁹³ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 311; 76-77; 194-197; ENGELS. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁹⁴ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015 (versão digital), Seção I.

⁵⁹⁵ MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

tem a configuração dos abstratos direitos humanos⁵⁹⁶. Reformas e leis sociais não resolvem as contradições de base, apenas expiam a culpa⁵⁹⁷.

A crítica ao direito por Marx e Engels não significa renúncia a reivindicações jurídicas. São úteis segundo um uso estratégico. Por isso reivindicara o jovem Marx um “direito consuetudinário da pobreza” aos despossuídos. Porém, é preciso não ser ingênuo para ceder à sedução da “mentira legal”⁵⁹⁸. O que urge ver é que a burguesia contém “em suas entranhas sua própria antítese” e sabia desde o início que as armas que forjara seriam apontadas contra ela própria⁵⁹⁹. O modo de produção capitalista transforma, crescentemente, indivíduos em proletários, criando, assim, uma força contrária a si mesmo, que já sinaliza a necessidade de tomar “em suas mãos o Poder do Estado”, de converter os meios de produção em propriedade comum, com o que aniquilaria “todo antagonismo de classes, e com isso o Estado como tal”⁶⁰⁰. A *revolução* é a grande *ruptura* com o modo burguês capitalista, incluindo os seus instrumentos ideológicos por excelência, dentre os quais o direito e o Estado.

Revolução como ruptura. Para Marx, o momento da revolução estaria mais próximo do que nunca. Quando a humanidade coloca a si esse problema, é porque já tem “as condições materiais para resolvê-lo” ou elas “estão em vias de existir”⁶⁰¹. Mas não se pode crer em causa ganha. A sociedade capitalista somente desaparecerá com o desenvolvimento de todas as forças produtivas. Como isso ainda está em curso, continua sendo preciso submetê-lo a uma “crítica” proletária e revolucionária⁶⁰².

A forma definitiva de ruptura é a revolução. Por tal, Marx e Engels entendem um conjunto de ações que transformam profundamente o modo de produção vigente, fazendo nascer uma nova configuração de relações humanas e sociais. A revolução derruba o poder constituído,

⁵⁹⁶ A economia política capitalista reduz tudo ao homem, mas um homem abstrato, para fixá-lo como capitalista ou trabalhador. Por essa abstração, são extraídas representações gerais que fazem imaginar o desenvolvimento do “Gênero” ou do “Homem”. No entanto, trata-se apenas de uma fantasia para vestir “o indivíduo burguês egoísta”, antagonizando indivíduo privado e cidadão. Os direitos derivados desse estado de humanidade não são naturais, não libertam, são apenas direitos de liberdade dos membros da sociedade burguesa, encerrados em seu interesse privado. O máximo de transformação possível através deles é o que propõe a social-democracia, a saber, a mera atenuação das contradições entre capital e trabalho assalariado a fim de evitar a luta de classes. Cf. MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 149; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, op. cit., p. 64; MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40-41; 48-53; MARX; ENGELS. *A sagrada família*, op. cit., p. 132; MARX; ENGELS. *Lutas de classes na Alemanha*, op. cit., p. 52; 83; 64; 94-98; MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, op. cit., p. 63-64.

⁵⁹⁷ MARX; ENGELS. *Lutas de classes na Alemanha*, op. cit., p. 34-35.

⁵⁹⁸ MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 84; 81.

⁵⁹⁹ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, op. cit., p. 30; MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, op. cit., p. 80-82; MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 45-46; 48.

⁶⁰⁰ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, op. cit., p. 71-73.

⁶⁰¹ MARX. Prefácio. In: *Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., p. 47-48.

⁶⁰² MARX. *O Capital*. Livro 1, op. cit., Prefácio da segunda edição.

dissolve as relações antigas: é ato de *destruição* e *dissolução*⁶⁰³. Contudo, Engels afiança que a “crítica negativa” converter-se-á “em crítica positiva”⁶⁰⁴. Essa segunda face estaria presente na identificação da possibilidade e no esboço de uma futura sociedade comunista, nunca executado. Tanto na esperança de seu advento quanto nos brevíssimos traços dela indicados, ressona, uma vez mais, um otimismo moderno. Marx até rejeitou a “providência” na explicação do curso da história⁶⁰⁵, entretanto, até que ponto a filosofia da história – original, decerto – que ele propõe não tem, também, um teor providencial, ao menos na perspectiva de apontar para um sentido claro, por pautar-se em relações necessárias entre condições e consequências, e por nutrir uma esperança demasiadamente confiante, embora alegadamente “científica”? Ademais, o fato de fundamentar-se em sinais consistentes na realidade material não elide a aspiração universalista declarada. Sem prejuízo desses argumentos, talvez o aspecto ilustrado mais pungente seja o ponto pelo qual iniciamos: o *problema da ideologia*.

Como vimos, ideologia encontra vários sentidos: crença de que as ideias fazem o mundo; reflexo ou mundo invertido; falsa consciência, enquanto a consciência verdadeira é científica, pela ciência materialista da história⁶⁰⁶. Mas designa também formas pelas quais a sociedade toma consciência da realidade, ainda que distorcida, como o direito, a filosofia e a religião. Marx complexifica o conceito para reconhecer que elas integram a estrutura da realidade, quer dizer, mesmo a falsidade compõe a realidade, junto com a verdade, cabendo à ciência distingui-las⁶⁰⁷. Se, em todos os usos, Marx atribui uma feição predominantemente negativa à ideologia, comum a eles é a possibilidade de enfrentamento por meio da *crítica*⁶⁰⁸, que *auxilia o processo epistêmico e, ao final, permite um saber real*.

Desde antes dos primeiros defensores de uma ciência da ideologia, já com os expoentes inaugurais da crítica moderna, foi reavivada e radicalizada a vetusta ambição filosófica de descoberta do conhecimento verdadeiro por meio da razão. Com o desabrochar do movimento ilustrado, é insuflada a esperança de reconstruir a sociedade com os fundamentos da verdade encontrada, afastando as superstições e tradições da ordem social vigente. A partir de uma pedagogia inédita, as consciências poderiam ser transformadas, fazendo-se dos homens criaturas libertas do ópio e da ilusão. Porém, quem seriam os responsáveis por esse projeto? Estariam eles isentos? Decerto não basta contrapor, às ideias

⁶⁰³ MARX; ENGELS. *Lutas de classes na Alemanha*, *op. cit.*, p. 50-52.

⁶⁰⁴ ENGELS. *Anti-Dühring*, *op. cit.*, Prefácio de 1885.

⁶⁰⁵ MARX. *A miséria da filosofia*, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁰⁶ BENSUSSAN, Gérard; LABICA, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige, 1998, p. 560-562.

⁶⁰⁷ EAGLETON. *Ideologia*, *op. cit.*, p. 84-85; KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 24.

⁶⁰⁸ LÖWY. *Ideologias e Ciência Social*, *op. cit.*, p. 12.

falsas, outras verdadeiras. Essa é a perspectiva racionalista. Para Marx e Engels, as ilusões estavam enraizadas em contradições reais, de modo que somente poderiam ser enfrentadas mediante uma atividade prática de transformação. Contudo, ao identificar a ideologia com parte inseparável de um dado cenário material, sinaliza-se que também está determinada a própria teoria da ideologia que identifica o fenômeno ideológico⁶⁰⁹. Os autores não oferecem uma resposta ao dilema subsequente, qual seja, a legitimidade da metacrítica⁶¹⁰. Propuseram, no máximo, a pergunta sobre como as ilusões entram na cabeça dos homens, embora isso tenha sido decisivo, pois, como anunciaram, ao abrirem caminho para o materialismo, oportunizaram “a primeira visão de mundo realmente crítica”⁶¹¹. De um certo ponto de vista, embora essa conclusão soe presunçosa, não deixa de estar parcialmente correta.

Com efeito, *em Marx, a crítica atua contra a ideologia e em nome da ciência, aparecendo como pressuposto para a inovação e assumindo a forma máxima de revolução, não apenas teórica, mas principalmente prática e material, atuando sobre a base econômico-social da realidade*. Somente assim seria possível a transformação, por exemplo, do direito, da política e da filosofia, porquanto integrantes da superestrutura ideológica que decorre da infraestrutura econômico-social. Para configurar-se *arma de destruição das ilusões*, deve, primeiro, reconhecer que essas deturpações do real têm uma razão de ser, isto é, uma origem traçável, decorrente das contradições das relações de produção vigentes. Diante disso, percebe não haver escolha senão atuar sobre essas contradições, que se encontram na base material do real, ou seja, *a crítica precisa fazer-se ação ou, ao menos, reconhecer que o labor crítico não se esgota enquanto crítica teórica*: às vezes a resposta só é “resolvida à medida que a própria pergunta é negada”⁶¹². Por conseguinte, *nem todo esforço pode ser caracterizado como crítico*. Prelecionam um tipo correto e efetivo, um único caminho para a ciência e o conhecimento verdadeiro. Esse saber constrói-se concomitantemente ao agir incidente sobre a realidade material, principalmente pela ação realizada pelo proletariado, portanto, uma ação revolucionária. Como “a revolução é radical”, também a crítica é radical, pautando-se na *ruptura com a tradição e o passado*, material, por certo, mas, consequência, também de pensamento. O lema é: “Tudo o que existe merece perecer”⁶¹³.

É com esse tom que *Marx e Engels inauguram a crítica ao direito em sentido moderno*. Como vimos, ela entrecorta o fenômeno jurídico e estatal da sua superfície aos seus fundamentos, despindo a ilusão de seu discurso e a inconsistência de sua prática, porquanto atrelados à

⁶⁰⁹ EAGLETON. *Ideologia*, *op. cit.*, p. 65-66; 72-73.

⁶¹⁰ O manuscrito de *A ideologia alemã*, obra na qual o tema é mais enfrentado, ficara abandonado “à crítica roedora dos ratos”. Cf. MARX, Karl. Prefácio. In: *Contribuição à crítica da economia política*, *op. cit.*, p. 49.

⁶¹¹ MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 231.

⁶¹² MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, II. Capítulo do dinheiro.

⁶¹³ MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, *op. cit.*, p. 140; 31. A frase é de Goethe, em *Fausto*, Parte I.

sociedade burguesa. E não haveria saída para o direito e para o Estado, pois as suas determinações essenciais estão fincadas no domínio social. Por um lado, mesmo em sua história ou, ao menos, segundo uma história relida à luz do materialismo, em todas as sociedades passadas, teriam servido também como instrumento de controle e garantia da classe dominante. Por outro, no plano futuro, é temerário crer em um direito ou em um Estado “socialista” ou “comunista”, tanto pelos riscos da manutenção de traços burgueses quanto pela inocência em crer que eventuais outras formas de normatividade e organização social precisassem guardar medida com as formas passadas. A ruptura é o mote.

Concluimos, com a crítica revolucionária introduzida pelo pensamento marxiano-engelsiano, o nosso excursão sobre as origens modernas da crítica. Por meio dele, conseguimos ver que o caráter enérgico e inflexível do expediente crítico contemporâneo não é fortuito, assim como a sua compulsão pela ruptura com a tradição e com todo o passado. O estilo e o vigor têm raízes no modo como a crítica foi sendo estruturada e radicalizada pela intelectualidade moderna. Mas não apenas. Também podemos ver a afirmação crescente de um mesmo propósito, a saber, a criação do novo. A intenção de descoberta da verdade, que seria algo preexistente, não ofusca a pretensão de inovação, que se torna mais evidente, é certo, com a declaração de Marx e Engels da necessidade de uma revolução para a instauração de uma nova sociedade. Cremos, contudo, que esse intento acaba substancialmente frustrado, em particular, porque a crítica rapidamente se embriaga com o sucesso de sua etapa inicial, caracterizada pelo esforço desmistificador e denunciatório, e se abstém de avançar para um momento de bosquejo do que seria o novo ambicionado e os caminhos para obtê-lo, sobretudo nas esferas jurídica e política. A filosofia do direito contemporânea que se autointitula crítica adotará um comportamento similar. Esse é um ponto preliminar fundamental de nossa tese. O novo é anunciado, mas não sobe ao palco. Vejamos se procede a nossa intuição.

CAPÍTULO 2

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO DIREITO

[...] porque ninguém na presente época pode alcançar grande fama e grande quietude, que cada um use o bom de sua época, sem difamação da outra.⁶¹⁴

Como apuramos, dos albores da Modernidade a Marx, o conceito de crítica foi sendo transformado. Em um primeiro momento, apresentou-se como juízo estético, empregado na avaliação de obras de arte e da literatura. Depois, com Kant, como apuração dos limites do

⁶¹⁴ TÁCITO. *Dialogus de oratoribus* XLI, 5. Cf. *Diálogo dos oradores*. Trad. Antônio Martinez de Rezende e Júlia Batista Castinho de Avellar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

conhecimento. Aos poucos foi estendido para as raias da política, com fulcro no poder da razão de ir ao encontro da verdade, primeiro com os ideólogos, em sua esperança em uma pedagogia renovada, na sequência, com Marx e Engels, com quem a crítica assume em definitivo dois sentidos primários, que se deslocam em meio à plurissecular tensão moderna erigida em torno da razão e da história: na acepção restrita, discurso de identificação de preconceitos e condicionamentos epocais, sociais, econômicos, e de destruição, contrapondo-se à ideologia; na acepção larga, a indicação de algo novo no lugar do que foi desbancado. Como define D’Auria, na *primeira dimensão*, a crítica é “a razão desmascarando recorrentemente a contingência do vigente em um momento e lugar dados”, enquanto, na *segunda dimensão*, é a crítica como ideal ético-político normativo⁶¹⁵. No entanto, parece ser aquela a notabilizar-se mais e mesmo a sobrepujar esta última nas experiências crítico-filosóficas vindouras, inclusive no próprio marxismo.

Por um lado, o deslocamento da crítica da transcendentalidade para a investigação das condições materiais, históricas e sociais, implicou a radicalização da operação crítica, na medida em que, ao observar os pressupostos, coloca sob exame também as concepções dessa própria observação. O objeto criticado, assim, é historicizado, demovido de suas pretensões de validade universal⁶¹⁶. A crítica consolida-se, nesses termos, como antônimo de “dogmatismo”, como reflexão questionadora, para além do evidente e das primeiras impressões, que almeja pôr à luz o que não se faz imediatamente visível, como as determinações econômicas (Marx) e as pulsões do inconsciente (Freud). Esse é, decerto, um princípio do próprio filosofar, ao menos desde Platão. Por outro lado, ao introduzir o foco na contingencialidade histórica, no lugar do imutável e universal da metafísica tradicional, deixa evidente que o agir do homem pode influenciá-lo, inclusive para mudar a realidade como ela ora se põe. Ocorre que, ao convidar à mirada de um outro lado do real, não eterno, a crítica concentra forças no *conhecimento da realidade* e naquilo que se mostra necessário à sua *negação*. A superação dos preconceitos e das ideologias, com a remoção dos ocultamentos, ao aclarar o real, permite a visualização dos problemas e nos impele a buscar caminhos para com eles lidar. Nesses termos, *a crítica não é, em si mesma, a mudança, que se faz pela ação humana, mas etapa prévia e indispensável para transformação da sociedade e a futura emancipação humana*⁶¹⁷. É este o sentido geral predominante da crítica no período pós-kantiano: sob o formato de discurso reflexivo emancipador, o filósofo pode contribuir para a transformação do mundo. Porém,

⁶¹⁵ D’AURIA, Aníbal. Crítica del Derecho y crítica del Estado. *Nuestrapraxis*, a. 1, n. 1, p. 46-55, jul./dez. 2017, p. 48.

⁶¹⁶ D’AURIA, Aníbal. *Teoría y crítica del Estado*. Buenos Aires: Eudeba, 2012 (versão digital), Introducción.

⁶¹⁷ D’AURIA, Aníbal. Crítica y cinismo en la política contemporánea. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, Maracaibo, a. 25, n. 90, p. 89-106, jul./set. 2020, p. 96-97.

como se nota, o discurso é menos propositivo do que desvelador, denunciatório, destrutivo: uma nova realidade, emancipada, virá apenas como consequência. É também esse o tom mais reverberante entre as teorias críticas do direito na contemporaneidade.

Ressalvemos, desde logo, que, ao propor uma interpretação do pensamento jurídico crítico segundo a qual se reconhece nele o *predomínio de um discurso constataador negativo*, não estamos confundindo, ingenuamente, a abordagem técnico-filosófica com o sentido cotidiano e vulgar de crítica, usualmente depreciativo. Do mesmo modo, não a confundimos com o juízo estético, embora guardem a mesma origem remota e, a nosso ver, não estejam de todo distanciadas, especialmente por crermos na correlação entre a obra jusfilosófica e a obra de arte, como adiante demonstraremos. Adotamos a posição pela qual a crítica filosófica é – também, e não somente – pergunta sobre as condições de possibilidade de algo, seja o conhecimento, seja o sistema produtivo. Por isso, podemos identificar, na virada irreversível da crítica para as gêneses e os contextos contingentes da realidade, com Marx, mas não admitida por muitos marxistas, as pretensões da crítica quanto à racionalidade e à universalidade, em sua operação e em seu discurso. Por exemplo, ao reprovar narrativas legitimadoras sobre um objeto, como o direito e o Estado, sob a alegação de falsidade e mistificação, externa-se uma afirmativa que se pretende verdadeira para todos os públicos e tempos, ainda que ela mesma e seu objeto sejam historicamente situados. Movendo-se, assim, na “tensão entre a História e a Razão”, *a crítica, embora não seja em si mesma universalmente válida, tem essa pretensão, com o que não deixa de ecoar as suas raízes ilustradas*, nota D’Auria⁶¹⁸.

Talvez por ter mantido velada essa ambição, não tenha perpetrado a reunião dos prismas epistemológico, descritivo-denunciatório e prescritivo da crítica. Conquanto dotado de potencial para originar um compósito intrincado, consoante a complexidade inerente a todo labor racional, a dimensão normativa acabou sucumbindo junto com a vulgarização da noção de ideologia, enquanto a epistemológica ficou restrita à função instrumental dos desvelamentos. Como resultado, *prevaleceu a crítica como descrição e oposição*, em particular, na crítica ao direito, enaltecida como “ato de rechaço”⁶¹⁹.

Nascimento da crítica contemporânea do direito. Embora tenha havido, com Marx, um relampejo importante de crítica do direito, que não foi maior pela posição reduzida que atribuíu ao fenômeno jurídico, apenas um elemento dentre outros do conjunto ideológico burguês, a crítica do direito começará a afirmar-se com maior consistência a partir

⁶¹⁸ D’AURIA, Aníbal. Luces y armas de la adultez. Genealogía de la crítica y crítica de la genealogía. *Crítica Jurídica*, n. 33, p. 19-69, jan./jun. 2012, p. 20-21; 36; D’AURIA, Aníbal. La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial. *Crítica Jurídica*, n. 38, p. 29-50, jul./dez. 2017, p. 31.

⁶¹⁹ CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica*. ensaio sócio-semiológico. Trad. Roberto Bueno. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 136-138.

da consolidação da filosofia e da ciência do direito como disciplinas acadêmicas. Nesse momento, os juristas empenharam-se em especulações para definir os fundamentos das categorias jurídicas, ato indispensável para firmar um saber acadêmico⁶²⁰. A oportunidade para desvelamentos ideológicos da teoria estava andamento. No entanto, a crítica jurídica precisará, ainda, ganhar o aporte de outros campos sapienciais, o que nesse momento era precário em vista do autoisolamento a que o direito se submetera para conquistar a sua autonomia científica. Esse cenário perdurará até o final do século XX. A pluridisciplinaridade, tal como verificada na ascensão da sociologia do direito, será muito mais uma justaposição de métodos. Se permitirá reduzir o isolamento do direito, alertando o jurista para a necessidade de recorrer a estatísticas, histórias, comparações, essa “primeira crítica do direito” será limitada, pois deixará intactos os pressupostos e raciocínios da ciência do direito⁶²¹. A jusfilosofia é quem assumirá a missão.

O pensamento jurídico recorrerá a uma gama abrangente de fontes teóricas para desempenhar a atividade crítica⁶²². O marco de partida são os “mestres da suspeita”, como descreve Ricoeur, tríade integrada por Marx, Nietzsche e Freud⁶²³. Marcados por uma atitude de desconfiança, seduzem pela postura de confronto com os padrões da racionalidade ocidental⁶²⁴. Como acima sublinhamos acerca da ideologia e evidenciamos particularmente em Marx, esses autores buscaram identificar pressupostos escondidos por trás dos modelos correntes. No campo do direito, servirão de modelo de atuação filosófica para o exame dos argumentos e das teorias jurídicas. Não se distanciam dessa abordagem a Escola de Frankfurt, a fenomenologia de Husserl, a sociologia de Weber, a epistemologia de Popper e Bachelard, a linguística de Saussure⁶²⁵. Redirecionados ao universo do direito, esses marcos teóricos se contrapuseram a adversários específicos, no contexto das transformações sociais, políticas, econômicas e culturais dos anos 1960 e 1970: as distintas versões do juspositivismo e do jusnaturalismo, cujos reducionismos eram incapazes de responder satisfatoriamente à complexidade e à pluralidade dos novos tempos⁶²⁶.

⁶²⁰ TOBÓN SANÍN, Gilberto. *Caráter ideológico de la Filosofía del Derecho*. 4. ed. Medellín: Señal, 1998, p. 31-34.

⁶²¹ MIALLE, Michel. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico: possibilidades e limites. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 49.

⁶²² CÁRCOVA, Carlos María. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho. In: COURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009, p. 24.

⁶²³ RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 36-38.

⁶²⁴ DUQUESLKY GÓMEZ, Diego J. Las teorías críticas del derecho como crítica a la razón jurídica moderna. In: CAMARGO, Margarida Lacombe; SILVA, Natasha Pereira; RODRIGUES, Vinícius Sado (coord.). *Direito, razões e racionalidade: Anais do II Congresso de Filosofia do Direito para o Mundo Latino*. Rio de Janeiro: CONPEDI; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019, p. 9-10.

⁶²⁵ COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003, p. 52.

⁶²⁶ CÁRCOVA. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 22.

Ambos os paradigmas se edificavam sobre a hipótese de isolamento do saber jurídico em relação à facticidade⁶²⁷, mas o arquétipo mais difundido era, indubitavelmente, a teoria pura do direito de Kelsen⁶²⁸. Em diversos ambientes, novos juristas iniciaram tentativas de “despurificação”, de vincular o direito à realidade, como prática social e com dimensão política⁶²⁹. Essas incursões experimentais mantinham Kelsen como referencial obrigatório, porém, agora na forma de modelo de oposição, a fim de construir teorias “impuras” do direito⁶³⁰, em decorrência da constatação da impossibilidade de abstração transcendente nos moldes jusnaturalistas⁶³¹ ou de objetividade metodológica juspositivista. No plano científico, a neutralidade é insustentável e a apoliticidade é, ela própria, ideológica. Os reducionismos dos principais sistemas de pensamento jurídico perdem aptidão explicativa⁶³².

Partindo desse crescente incômodo com o cenário científico e filosófico do direito, as formulações críticas apresentam-se como contradiscursos, confronto de ideias plurais, sem guardarem homogeneidade entre si ou constituírem um corpo coerente de teorias⁶³³. Por mais que não materializem uma estrutura sistemática e aglutinem posturas muito diversas e até dissonantes, os próprios autodeclarados críticos identificam objetivos comuns e compatíveis, como a análise do direito oficial e sua respectiva dogmática, a propositura de métodos de ensino e de pesquisa que desmitifiquem e despertem a consciência dos atores jurídicos, o fomento de condições para o “esclarecimento”, a “emancipação” e a “transformação”⁶³⁴. O escopo de redefinição do jurídico conflui apenas acidentalmente, não compondo um movimento orgânico, o que não impede, todavia, de se falar em correntes críticas. Além de compartilharem a retomada de outras sendas disciplinares, também se

⁶²⁷ COELHO. *Teoria crítica do direito, op. cit.*, p. 264.

⁶²⁸ CARRÍO, Genaro R. Sobre las creencias de los juristas y la ciencia del derecho. *Academia*, v. 1, n. 2, p. 111-126, 2003, p. 113-115.

⁶²⁹ CÁRCOVA, Carlos María. *Teorías jurídicas alternativas: escritos sobre Derecho y Política*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 12-13.

⁶³⁰ COELHO. *Teoria crítica do direito, op. cit.*, p. 263.

⁶³¹ Sobre o jusnaturalismo, descreve Cunha: “Isto significa que, se até aos anos 80 do século, a grande dicotomia continuava ainda a ser entre positivismo legalista e jusnaturalismo, depois dessa altura tudo vai aparentemente mudar... Vai ser então que pensadores de sólida formação jusnaturalista vão matizar a sua adesão a um jusnaturalismo entretanto cristalizado e tornado dogma, afirmando a sua singularidade e independência face ao resvalar da consideração do Direito natural para mais um ‘-ismo’.” Cf. CUNHA, Paulo Ferreira da. Reflexões sobre o direito contemporâneo. *Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 31-48, jan./jun. 2009, p. 35; CUNHA, Paulo Ferreira da. *Rethinking natural law*. Heildeberg: Springer, 2013.

⁶³² RUIZ, Alicia E. C. Derecho, democracia y teorías críticas al fin del siglo. In: COURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009, p. 14.

⁶³³ PLASTINO, Carlos Alberto. Apresentação. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 7.

⁶³⁴ WOLKMER, Antonio Carlos. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa. In: ARRUDA JR., Edmundo Lima de(org.). *Lições de direito alternativo 1*. São Paulo: Acadêmica, 1992, p. 41-42.

declaram engajadas no propósito de “denúncia, como ideológica, da ciência do direito”⁶³⁵. Motivados por esse ímpeto, agrupamentos espontâneos surgem na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina⁶³⁶, cujo histórico podemos adiantar.

A primeira interseção de repercussão extranacional foi a *Critique du Droit*, nascida em universidades provinciais francesas na década de 1970, no rescaldo dos protestos de maio de 1968. Buscando aplicar principalmente – mas não exclusivamente – uma perspectiva histórico-materialista até então tímida às formas jurídicas, compreende-as no interior da totalidade social e intervindo na manutenção das relações de produção⁶³⁷. Em parte por sua rigidez intrassistêmica e suas ambições pretensiosas⁶³⁸, o movimento originador da Associação Crítica do Direito não conseguiu levar a efeito o desejo de construir uma nova “ciência política do direito”⁶³⁹, embora seus resultados não tenham sido desprezíveis, ao contrário, foram potencialmente subversivos para o pensamento dominante, agora agitado por “contramanuais” e desnudado como ideologia. Essa “crítica epistemológica radical”, preocupada com a formação dos juristas, questionou a autonomia da ciência do direito, pautou-se em prismas interdisciplinares, ampliou e complexificou as leituras materialistas do jurídico, obtendo grande penetração e popularidade nas academias latino-americanas, especialmente a partir da década de 1980, o que se sucedeu não sem modificações originais⁶⁴⁰.

⁶³⁵ CLÈVE, Clèmerson Merlin. *O direito e os direitos: uma introdução à análise do direito contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas – Direito). 165f. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1983, p. 52-55.

⁶³⁶ CÁRCOVA. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 25-26; WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 16-17.

⁶³⁷ CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas, op. cit.*, p. 18.

⁶³⁸ JEAMMAUD, Antoine. La crítica jurídica en Francia. Veinte años después. *Crítica Jurídica*, n. 25, p. 111-120 jul./dez. 2006, p. 116. Outra causa para o fim do movimento foi a ascensão da esquerda ao governo francês nos anos 1980, além de manter-se sem penetração nas faculdades parisienses.

⁶³⁹ JEAMMAUD, Antoine. Sur “critique du droit”. Disponível em: < https://www.univ-st-etienne.fr/_attachments/le-mouvement-critique-du-droit/sur_critique_du_droit_antoine_jeammaud_1315560605276.pdf%3Fdownload%3Dtrue>. Acesso em: 01 jun. 2021.

⁶⁴⁰ JEAMMAUD, Antoine. La “crítica del derecho” en Francia: de la búsqueda de una teoría materialista del derecho al estudio crítico de la regulación jurídica. Trad. Gertrudis Payás. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 73-99, 1986, p. 75-81; 84; JEAMMAUD. La crítica jurídica en Francia, *op. cit.*, p. 113. No Brasil, por exemplo, o marco teórico foi reconstruído em novo sentido, por desconhecimento do contexto de origem e por uma inevitável desnacionalização, sem contar a absorção pelos meios jurídicos tradicionais. Talvez seja um exagero acreditar no esvaziamento cabal e intencional do teor crítico das teorias francesas nos trópicos, pois diversos críticos locais declaram-se, expressamente, tributários a elas, não obstante a diferença de níveis de entranhamento cultural do Estado de Direito e da cidadania. A crítica latino-americana pôde reconhecer o direito como instrumento ideológico de conservação de uma sociedade injusta mesmo integrando um panorama social exponencialmente mais desigual e diante de experiências antidemocráticas e de violação sistemática de direitos humanos entre os anos 1960 e 1980. Isso significou assumir a crítica como interrogação dos paradigmas tradicionais, evidenciando as suas insuficiências, mas adicionando a ela o caráter de conhecimento interveniente. Assim, também aqui vemos que o pensamento crítico, na sua forma latino-americana, permanece alinhada com o espírito moderno de interpelação da ordem estabelecida, ao passo que se sobressai como canal de afirmação de autonomia e originalidade. Cf. CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Trad. Roberto Bueno. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 129; FRAGALE FILHO, Roberto; ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende. O movimento “critique du droit” e seu impacto no Brasil. *Direito GV*, v. 3, n. 2, p. 139-164, jul./dez. 2007, p. 146-149; 159; PRESSBURGER, Thomaz Miguel. Direito, a alternativa.

Outro grande passo foi dado pelos *Critical Legal Studies*, desenvolvidos inicialmente nos Estados Unidos e também pretendendo exibir os limites ideológicos do direito, na sua atuação como mecanismo de reprodução do poder e da dominação social. O esfacelamento do consenso democrático e jurídico, exaltado entre os anos 1950 e 1960, exasperava confiança na prosperidade material e na força internacional estadunidense. Contudo, do fim da década de 1960 à de 1970, essas expectativas foram abaladas com a densificação do movimento pelos direitos civis, os assassinatos de figuras políticas proeminentes, a guerra do Vietnã, o Watergate etc.⁶⁴¹ Esse foi um período de intenso ativismo político, impulsionado por novas vozes em luta por espaço, mas o insucesso de alguns desses movimentos e a perpetuação do *status quo* estatal e econômico ruíram esperanças outrora construídas, sem com isso eliminar a energia denunciatória das opressões, das discriminações e das exclusões, bem como do papel silencioso do direito na perpetuação delas. Um caminho vislumbrado foi a radicalização do realismo que, vivaz no início do século XX, estava então domesticado a serviço do liberalismo ortodoxo imperante⁶⁴². O seu teor combativo foi acentuado em ferramentas críticas de análise de textos normativos, judiciais e doutrinários inauguradas pelos *CLS*, importantes para desbancar as hierarquias naturalizadas e a alegada neutralidade discursiva⁶⁴³. No mesmo ambiente acadêmico floresceram outras correntes de crítica jurídica, caracterizáveis como pós-modernas, como a Análise Econômica do Direito e o Direito e Literatura, que se assemelham pelo pluralismo, contextualismo e não-essencialismo, mas foram os Estudos Jurídicos Críticos, depois desmembrados em linhas de investigação particularizadas, como o feminismo e a teoria racial, que levaram a consequências mais agudas a pretensão de “romper com a clássica racionalidade da cultura jurídica ocidental”⁶⁴⁴.

O quadro acima traçado não nos permite classificar o pensamento crítico do direito desenvolvido nas últimas décadas dentre as modalidades precedentes de tentativa de reformulação do saber jurídico. Com propósitos revisores e de renovação epistemológica e

In: OAB-RJ (org.). *Perspectivas sociológicas do direito: 10 anos de pesquisa*. Rio de Janeiro: OAB-RJ; Universidade Estácio de Sá, 1995, p. 27-28; CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 14-15; 81; COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 317-320; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua. Experiências populares emancipatórias de criação do direito*. Tese (Doutorado em Direito). 338f. Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Brasília, 2008, p. 237; ALTAMIRANO, Carlos et al. Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. *Crítica y Emancipación*, p. 9-24, jun. 2009, p. 14-17.

⁶⁴¹ FELDMAN, Stephen M. *American legal thought from premodernism to postmodernism: an intellectual voyage*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000, p. 137-138.

⁶⁴² POSTEMA, Gerald J. *Legal philosophy in the twentieth century: the common law world*. Dordrecht: Springer, 2011, p. 213-214.

⁶⁴³ GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Introdução ao movimento Critical Legal Studies (CLS)*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2005 (versão digital).

⁶⁴⁴ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2229-2250, 2018, p. 2233-2236; MINDA, Gary. *Postmodern legal movements: law and jurisprudence at century's end*. New York; London: New York University Press, 1995, *passim*.

metodológica, elas tomavam apenas o corpo de insatisfação e inconformismo, almejando superar ou corrigir o modelo da dogmática por meio da ciência e da filosofia; de resignação e conformismo, crendo na falta de idoneidade do fenômeno jurídico para tratamento propriamente científico; ou de setorialidade sapiencial, recusando a exclusividade da dogmática sobre o conhecimento jurídico⁶⁴⁵. A alegação de vigorar uma crise no plano jurídico fora recorrente, aliás, ao menos desde o início do século passado⁶⁴⁶, tornando-se lugar comum, principalmente para enfatizar a crescente inadequação do direito positivo à realidade social, problematizar a justiça como fundamento, conteúdo e finalidade do direito, sublinhar as insuficiências do legalismo, denunciar o esgotamento dos modelos, valores aceitos, em especial na forma do positivismo corrente⁶⁴⁷. Arnaud, nesse sentido, alerta que a invocação frequente de crise pode ocorrer a fim de atenuar a potência transformadora da crítica, por meio da criação de falsas realidades em disfunção. Satisfazendo-se com a acusação da aparência, acredita-se no desaparecimento do mal e a ordem se mantém preservada. Ou, ainda, a crise serve aos titulares do poder para explicar, dissimuladamente, a emergência de contradições graves decorrentes do próprio sistema que lideram e que, por sua milagrosa intervenção, serão debeladas⁶⁴⁸. Se há um modo honesto de admitir uma crise no direito, ela deveria estar se movendo para a percepção da importância e, simultaneamente, dos limites das acusações de hiperespecialização abstrata, de reducionismos práticos, da tentativa do neoliberalismo de “impor-se como o único *ethos* possível”⁶⁴⁹. Quer dizer, se há uma crise, ela consiste em uma *crise no próprio pensamento crítico* que, debilitado, larga o saber sob o domínio de análises empíricas, individualismos metodológicos e teorias dos jogos: “confundindo-se com o pensamento único”, gera “a opacidade do futuro, a transitória incapacidade para prevê-lo, imaginá-lo e alcançá-lo”⁶⁵⁰.

Ante o obscurecimento da cultura jurídica caracterizado pelo afrouxamento do consenso socialdemocrata, pelo recrudescimento do capitalismo e pelo aprofundamento das

⁶⁴⁵ HERNÁNDEZ GIL, Antonio. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*. Madrid: Civitas, 1981, p. 87-93.

⁶⁴⁶ Ripert, por exemplo, apontava a decadência do modelo construído ao redor dos códigos que, submetendo todas as esferas da vida, reduzia a liberdade individual e ameaçava o Estado de Direito com a proliferação de direitos diferenciados por categorias sociais. Cf. JEAMMAUD, Antoine. La “decadencia del derecho”. ¿De que estamos hablando? *Crítica Jurídica*, n. 13, p. 145-159, 1993, p. 146 *et seq*; RIPERT, Georges. *Le déclin du droit: études sur la législation contemporaine*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949.

⁶⁴⁷ COELHO, Luiz Fernando. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea. *Sequência*, Florianópolis, a. I, p. 67-87, 1º sem. 1980, p. 67-69; SALDANHA, Nelson. *Teoria do direito e crítica histórica*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987, p. 137; WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. 2, nota 3.

⁶⁴⁸ ARNAUD, André-Jean. *O direito traído pela filosofia*. Trad. Wanda de Lemos Capeller e Luciano Oliveira Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991, p. 180-181; CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 36-37.

⁶⁴⁹ ALMEIDA. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 2231; MAYOS, Gonçal. Prefácio a la edición castellana de la 4ª edición. In: COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica del derecho*. Porto: Juruá, 2015.

⁶⁵⁰ ALTAMIRANO et al. Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina, *op. cit.*, p. 21-22.

desigualdades econômico-sociais, as críticas do direito, cada uma ao seu modo, foram cedendo gradualmente à nova *pax* instituída no pós-Guerra Fria, seja pela obsolescência ou pela insuficiência de seus instrumentais técnicos perante a nova realidade, seja inadmitindo as falhas de seus programas, em especial, pela incapacidade de enxergar a persistência de crenças, métodos e pressupostos que rejeitara em seu próprio modo de ação reflexiva. Com isso, permaneceram “como um projeto inconcluso”: pouco sólidas, se comparadas às teorias dominantes que pretendiam criticar, e incipientes nos seus fins primários⁶⁵¹.

Considerando a nossa intuição acerca da negatividade da crítica, cremos não ser imprudente suspeitar de uma ligação com a crise do pensamento jurídico. Se, como interpreta Saldanha, diante da sensação de crise na época contemporânea, duas posturas básicas se apresentam possíveis, *voltar-se para o passado* ou *voltar-se para o futuro*⁶⁵², devemos nos aprofundar em algumas das grandes expressões da jusfilosofia autodeclarada crítica das últimas décadas a fim de descobrir qual dessas opções elas adotaram e se há alguma outra via disponível. Para tanto, (i) retraçaremos as principais fontes filosóficas do pensamento crítico do direito (neomarxismo e pós-modernismo); (ii) caracterizaremos o polo central da crítica, o direito e a teoria jurídica tradicionais, aos olhos dos seus expoentes; (iii) apresentaremos as linhas das argumentações principais perpetradas pelo criticismo jurídico, com suporte em seus expoentes primigênicos e hodiernos, ainda que não declarados ou legatários indiretos, sempre que se entendam críticos e de algum modo afinados com outros críticos do direito.

A partir desse percurso, cremos poder identificar um fator adicional (mas não exclusivo) para a essa debilidade: *a crítica do direito enveredou-se no discurso rupturalista animado por suas principais fontes teóricas, o que foi revertido em pretensão de ruptura com a tradição jusfilosófica para a inovação. Como consequência, não conseguiu deixar o enfoque desmesurado na perspectiva descritivo-denunciativa e agregar a ele uma dimensão crítica propositivo-projetual, ou seja, a despotencialização da dimensão normativa da crítica, conveniente ao a-historicismo e à unidimensionalidade do contexto neoliberal.*

2.1. A crítica marxista ao direito

*A teoria de Marx não era, absolutamente, uma simples teoria contida num livro: era uma teoria viva.*⁶⁵³

No contexto investigativo das origens da operação filosófica criticista, constatamos que as reflexões de Marx e Engels deram vazão a algumas das primeiras experiências de incorporação substancial do temário jurídico-político no bojo da crítica. Contudo, tratava-se,

⁶⁵¹ CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, op. cit., p. 26; ENTELMAN, Ricardo. Discurso normativo y organización del poder: la distribución del poder a través de la distribución de la palabra. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 109-116, maio 1986, p. 109; UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 43-44.

⁶⁵² SALDANHA. *Teoria do direito e crítica histórica*, op. cit., p. 28.

⁶⁵³ STUCKA, Petr Ivanovich. *Direito e luta de classes: teoria geral do direito*. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 28.

ainda, de uma perspectiva limitada do direito e de seus correlatos, pois não integrava o centro das preocupações marxianas. A tradição teórica desenvolvida a partir dos autores seguiu rumo similar, apenas tardiamente dedicando-se a uma exploração ampla do fenômeno jurídico, mas tal deslocamento ocorre justamente no momento de afirmação de uma jusfilosofia crítica. Não se tratou de mera coincidência. Como evidenciaremos, os elementos básicos da crítica marxiano-marxista ao direito foram absorvidos por juristas insatisfeitos com o cenário teórico-científico monopolizado pelo dualismo entre juspositivismo e jusnaturalismo, servindo-lhes para dar os primeiros passos longe dos paradigmas do “pensamento jurídico tradicional”. Convém, então, delinear alguns traços significativos das reflexões da tradição marxista⁶⁵⁴, com enfoque em pontos de interesse, como a relação com a história da filosofia, a inovação filosófica e as interpretações sobre o pensamento jurídico.

Marxismo e ruptura com a história da filosofia. Para o marxismo, a “filosofia marxista” jamais foi produzida como “filosofia”, no sentido de elaborar provas de sua existência, para, assim, legitimar-se integrando-se à “história da filosofia”. Althusser alerta que o próprio Marx teria se recusado a produzir uma filosofia enquanto “filosofia”, optando

⁶⁵⁴ Marx é continuador de uma tradição intelectual e apenas uma de várias expressões teóricas desenvolvidas no interior dos movimentos obreiros (NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 15; ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 16; ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Carlos Cruz. Porto: Afrontamento, 1976, *passim*). Thompson, embora tenha admitido o marxismo como tradição, passou a descrever nisso em razão das contradições profundas exurgidas entre expoentes, que turvaram a distinção entre os modos de pensar idealista e materialista. O foco do autor é Althusser (THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 208). Ainda assim, podemos afirmar a existência de uma tradição marxista heterogênea, nos termos de Netto: “Em poucas palavras: a obra de Marx (que chamamos de *marxiana*) forneceu a base para inúmeros desenvolvimentos (as *correntes marxistas*) que, no seio de um bloco teórico-cultural diferenciado (a *tradição marxista*), oferecem tratamentos complementares, alternativos e/ou excludentes para os problemas que se foram e vão colocando no mundo burguês e nas suas ultrapassagens revolucionárias” (NETTO. *O que é marxismo*, *op. cit.*, p. 76-80). O marxismo passou por metamorfoses, assumindo aspectos exteriores novos. Por isso, há quem reconheça que “não pode haver marxismo ortodoxo” porque “ninguém pode proceder como um guardião de dogmas e textos sagrados” (POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 12). Aliás, o discurso marxista renasceu no âmbito filosófico a partir da década de 1920, justamente quando começou a abrir conexões com intelectuais não-marxistas, dando origem ao que Anderson denomina “marxismo ocidental”. Com amparo nas universidades, esse novo perfil ganhou em sofisticação teórica, mas ao preço do afastamento da vida do proletariado, da economia e da política. Muitos ainda recorreram “a filosofias pré-marxistas – como Espinosa, Rousseau, Montesquieu, Kant, Schelling, Kierkegaard – para legitimar, explicar ou complementar a própria filosofia de Marx”, um “retorno compulsivo ao passado” a fim de reinterpretar o significado da obra marxiana (ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. Trad. Denise Bottman. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 20-21; *Considerações sobre o marxismo ocidental*, *op. cit.*, p. 120-121; 78-89; HELD, David. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Oxford: Polity, 1990, p. 13). Um prolífero empreendimento foi a reavaliação de Hegel e de seu papel revolucionário, assim como pleitos para se “continuar no caminho iniciado pelos clássicos do marxismo” (LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, v. I, p. 127-128 (versão digital); KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008, p. 28-29). Em todo caso, alerta Hobsbawm, mesmo que ressurja “um consenso sobre o que constitui o marxismo principal (ou os marxismos principais)”, os textos “clássicos” não poderão “ser usados como manuais para a ação política”, pois as estratégias exigidas no passado não são necessariamente as mesmas requerida pelo presente e pelo futuro (HOBSBAWM, Eric J. *O marxismo hoje: um balanço aberto*. In: HOBSBAWM. (org.). *História do marxismo XI*, *op. cit.*, p. 55-57).

por praticá-la na sua obra por meio de uma relação crítica e revolucionária entre filosofia e práticas sociais⁶⁵⁵. O motivo disso seria, como vimos, que a filosofia é ideológica, espécie de “laboratório teórico” no qual a ideologia dominante é constituída, testada e unificada⁶⁵⁶.

Assim como vimos pulsando nos escritos de Marx, o ideário do marxismo tem como noção recorrente o que foi sintetizado celeberramente por Althusser como “luta de classes na teoria”⁶⁵⁷. Invocando Kant, ele descreve a filosofia como um “campo de batalha” ou “guerra perpétua entre as ideias”, na qual os filósofos entram em combate com seus predecessores⁶⁵⁸. A história da filosofia é um processo de “luta pela dominação das novas formas filosóficas sobre as antigas”, mas sem a “eliminação pura e simples de uma formação passada”: o adversário não é totalmente vencido, suprimido, apenas destituído do poder⁶⁵⁹. Para ocupar posições do adversário, é preciso vencer, o que requer apropriar-se das armas, das tropas, dos territórios e, especialmente, dos argumentos contrários. Toda filosofia, para constituir-se, “leva em seu seio seu próprio adversário”, respondendo de antemão todas as réplicas⁶⁶⁰. No entanto, carrega também as bases reais sobre as quais está edificada, como relata Lukács:

A história da filosofia, como a da arte e da literatura, não é — como acreditam os historiadores burgueses — simplesmente a história das ideias filosóficas ou das personalidades que as sustentam. É o desenvolvimento das forças produtivas, o desenvolvimento social, o desenvolvimento da luta de classes, que coloca os problemas à filosofia e lhe assinala os caminhos para sua solução. E os contornos fundamentais e decisivos de uma filosofia, seja ela qual for, não podem ser destacados senão a partir do conhecimento dessas forças motrizes de ordem primária.⁶⁶¹

Portanto, a “história da filosofia ocidental” é a “história da filosofia ideológica”, porque dominada por soluções ideológicas ao “problema do conhecimento”, impostas previamente por interesses de ordem prática, religiosa, moral e política, de modo que a própria questão era mistificada⁶⁶². Ao mesmo tempo, em “toda a história da filosofia ressoa surdamente com o eco dos explorados ou dos opositores”. Mesmo os silêncios são

⁶⁵⁵ ALTHUSSER, Louis. *A transformação da filosofia*. Seguindo de Marx e Lênin perante Hegel. Trad. João Araújo. São Paulo: Mandacaru, 1989, p. 14-15; 59-60.

⁶⁵⁶ ALTHUSSER, Louis. *Filosofia y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988, p. 21; 73-74.

⁶⁵⁷ ALTHUSSER, Louis. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p. 359; ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*: respuesta a John Lewis. 2. ed. Madrid: Siglo XXI, 1974, p. 15.

⁶⁵⁸ ALTHUSSER. *A transformação da filosofia*, *op. cit.*, p. 38-39.

⁶⁵⁹ ALTHUSSER, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: François Maspero, 1967, p. 85-86.

⁶⁶⁰ ALTHUSSER. *Filosofia y Marxismo*, *op. cit.*, p. 47-50; ALTHUSSER. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, *op. cit.*, p. 324.

⁶⁶¹ LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Trad. Wenceslao Roces. 2. ed. Barcelona; México: Grijalbo, 1968, p. 3.

⁶⁶² ALTHUSSER, Louis. De *O Capital* à Filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, v. 1, p. 55-56.

eloquentes⁶⁶³. Apesar de existirem numerosas histórias da filosofia, nunca se escreveu uma “história da não-filosofia”, de tudo aquilo que a filosofia dominante “negligenciou, rejeitou, censurou, abandonou como desejos da existência e da história, como objetos indignos de sua atenção”⁶⁶⁴. Bloch, por exemplo, propõe uma leitura centrada “nos *entremundos* ou *mundo intermédios* na história da filosofia”, nos quais se situa um outro ou novo que não tinha sido expressado⁶⁶⁵. Entre os relegados estão os materialistas.

Para os marxistas, há uma tradição materialista não reconhecida pela história da filosofia, integrada por nomes como Demócrito, Epicuro, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Marx, e pelos conceitos por eles introduzidos, como “o vazio, o limite, a margem, a ausência de centro, o deslocamento do centro à margem (e vice-versa) e a liberdade”. A tradição filosófica percebeu o “perigo” e logo buscou absorver esse materialismo como uma espécie de idealismo. Mas não foi suficiente⁶⁶⁶. A filosofia idealista explica o mundo pelo espírito, apresentando o pensamento como elemento central criador do ser, inclusive da matéria enquanto a materialista afirma a prática sobre a teoria, fazendo “cambaleiar a filosofia tradicional” por basear-se na “possibilidade de transformar”. O idealismo seria, assim, uma concepção “não-científica” do mundo, enquanto o materialismo apresentar-se-ia como a única visão científica, por isso mesmo até então ignorada⁶⁶⁷.

O idealismo encontra sua forma mais acabada enquanto filosofia burguesa. A burguesia é a primeira classe na história com a necessidade de contar com um “corpo de intelectuais orgânicos” para firmar-se como dominante, arregimentados pelo Estado. Por isso, o primeiro passo foi uma revolução ideológica, na forma do Iluminismo⁶⁶⁸. Para Coutinho, é possível discernir duas etapas principais: a primeira, dos pensadores renascentistas a Hegel, caracterizada por um progresso ascendente orientado para uma racionalidade humanista e dialética; a segunda, a partir da primeira metade do século XIX, marcada por reacionarismo. Marx e o materialismo empreendem uma ruptura tanto com o pensamento decadente quanto com a filosofia burguesa da época revolucionária⁶⁶⁹. Lukács

⁶⁶³ ALTHUSSER. *A transformação da filosofia*, op. cit., p. 52; ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofia para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

⁶⁶⁴ ALTHUSSER. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 101.

⁶⁶⁵ BLOCH, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía* (apuntes de los cursos de Leipzig). Trad. Justo Pérez Corral. Madrid: Taurus, 1984, p. 16-17.

⁶⁶⁶ ALTHUSSER. *Filosofia y Marxismo*, op. cit., p. 32-33; ALTHUSSER, Louis. *Lênin e a Filosofia*. Trad. Herberto Helder e A. C. Manso Pinheiro. São Paulo: Mandacaru, 1989, p. 52-53.

⁶⁶⁷ POLITZER, Georges. *Elementary principles of philosophy*. Trad. Barbara L. Morris. New York: International Publishers, 1976, p. 13-15; 22; 5; BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 35-36; ALTHUSSER. *Filosofia y Marxismo*, op. cit., p. 55-56.

⁶⁶⁸ POULANTZAS. *O Estado, o poder, o socialismo*, op. cit., p. 69.

⁶⁶⁹ COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 21-25.

considera os marxistas como os únicos que comprovaram a “crise da filosofia burguesa”, identificando a causa na determinação econômica que “se manifesta igualmente no domínio da filosofia”, tendo por sintoma uma “incansável investigação de suas fontes no passado”⁶⁷⁰.

Como “história oficial da filosofia” ainda se encontraria dominada pela filosofia idealista, a maior parte “é uma história de monstruosidades”, da manifestação das contradições sociais, logo, não eterna⁶⁷¹. Uma prática teórica da história da filosofia – e, portanto, da filosofia do direito, já antecipamos – ainda está por ser realizada. Ela há de ser “radical” e rigorosa para ser uma “boa história”⁶⁷², renunciando à “imagem tradicional do filósofo, mestre e soberano da existência, testemunha e juiz exterior à vida”⁶⁷³.

Retomando de modo original o conceito de Bachelard, o marxista francês enxerga em Marx “um pensamento em estado de ruptura com seu passado, derrubando impiedosa e criticamente todos os seus antigos pressupostos teóricos”, para fazer surgir um “novo pensamento”, que será desenvolvido a partir desse corte como teoria da história (materialismo histórico) e como uma nova filosofia (materialismo dialético)⁶⁷⁴. A *ruptura*, aqui, é um *ponto de não retorno*. No entanto, ressalva Althusser, esse conceito não se aplica propriamente à história da filosofia. Nela ocorre, na realidade, *revoluções*, porquanto, tal como na luta de classes, expõe-se permanentemente a ataques, retrocessos e rodeios. Em um

⁶⁷⁰ LUKÁCS, Georg. *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1958, p. 2-3.

⁶⁷¹ THOMPSON. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, *op. cit.*, p. 10; POLITZER. *Elementary principles of philosophy*, *op. cit.*, p. 19; GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 1: Introdução ao estudo da filosofia – A filosofia de Benedetto Croce. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 203-204; LEFEBVRE, Henri. *Problèmes actuels du marxisme*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 11.

⁶⁷² THOMPSON, E. P. *Agenda para uma história radical*. Trad. Elena Grau e Eva Rodríguez. Barcelona: Crítica, 2000, p. 14; ALTHUSSER. *Por Marx*, *op. cit.*, p. 138.

⁶⁷³ LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. 1: Introduction. 2. ed. Paris: L’arche, 1958, p. 12-13. O exemplo maior é o labor formativo do próprio Marx que, ainda jovem, dedicara-se à leitura dos economistas ingleses, de Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, Diderot, entre outros. Para Althusser, ele realizou não uma supressão desses autores e, em especial, de Hegel, enquanto superação do erro rumo à verdade, mas a dissipação de uma ilusão preexistente, situando-se em um novo terreno, diverso daquele a quem chama de “o Ruminador de todas as rumações” (ALTHUSSER. *Por Marx*, *op. cit.*, p. 59-60; *A transformação da filosofia*, *op. cit.*, p. 108-109). Mészáros é menos drástico: talvez Marx só tenha reconhecido o valor positivo de algumas das aquisições mais meritórias de Hegel mais tarde, após a sua impiedosa crítica da filosofia do direito hegeliana; ainda assim, dirigiu-se “a um radical divisor de águas na inteira história da filosofia”, não se limitando a “desvincular-se da grande herança do passado”, mas também continuando “a referir-se em termos positivos aos clássicos da filosofia” (MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 114; MÉSZÁROS, István. Marx “filósofo”. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo I: O marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 166-167). Por isso, afirma Netto, a relação de Marx com o pensamento precedente é, concomitantemente, “de continuidade e de ruptura”, embora, no fim, prevaleça a “*superação*”, uma vez que vai se livrando das “*influências*” e articulando, de forma “*crítica*” um “modo radicalmente novo de pensar a sociedade” (NETTO. *O que é marxismo*, *op. cit.*, p. 24-25).

⁶⁷⁴ ALTHUSSER. *Por Marx*, *op. cit.*, p. 23-27. Mészáros recusa a separação daí derivada, entre um jovem Marx e um Marx maduro, pois ela pressupõe a oposição entre filosofia e ciência por evolução, o que é uma separação idealista. Cf. MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*, *op. cit.*, p. 93-94.

campo de combate entre filosofias conservadoras e radicais, qualquer transformação genuína depende de uma *revolução filosófica*, modo como procede, até hoje, a filosofia marxista⁶⁷⁵.

Ruptura como revolução filosófica. Com as *Teses sobre Feuerbach*, frisa Althusser, Marx teria anunciado “uma declaração de ruptura”, uma “supressão radical de toda a filosofia existente”, identificada com “alucinação e mistificação”, enfim, ideologia. Por esse caráter ilusório, a filosofia “*não leva a parte alguma*”; suas formulações são simples “sofismas” destinados a “mascarar” a luta “entre materialismo e idealismo”⁶⁷⁶. O pessimismo não impede Althusser de conceder à filosofia um papel no quadro do marxismo. Se realizada de modo revolucionário, poderia, ao menos, permitir a tomada de consciência da ruptura entre ciência e ideologia, ou seja, a verdadeira filosofia nada mais é que teoria da ruptura⁶⁷⁷. É certo, porém, que a ruptura assume a forma de revolução, e toda revolução é, em algum aspecto, ruptura⁶⁷⁸.

Filosofias precedentes, como a de Espinosa promoveram revoluções teóricas na história da filosofia, mas, justamente por isso, foram submetidas a um “recalcamento histórico prodigioso”⁶⁷⁹. Assim também sofreu Marx, por efetuar uma “ruptura epistemológica em relação a toda a tradição da filosofia da história”⁶⁸⁰ e inaugurar “um modo de pensamento filosófico autenticamente novo”⁶⁸¹. A teoria marxista, desenvolvida a partir dele, continuou operando “ruptura com a criação filosófica precedente”, constituindo-se “filosofia da revolução” e “revolução da filosofia”⁶⁸². Mas o que significa *revolução*?

Trata-se do “evento *par excellence*”, define Bensaïd, que corre pelas margens, para além dos limites do já concebido. É ato político, de dissolução e fundação, impressionando com sua erupção repentina: “unindo rupturas e continuidades, tradição e novidade genuína”⁶⁸³. A

⁶⁷⁵ ALTHUSSER. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 62-64.

⁶⁷⁶ ALTHUSSER. *Lênin e a Filosofia*, op. cit., p. 29-30; 52-54; 62. Portanto, é “ilusão burguesa” crer em uma “filosofia marxista”. Cf. ALTHUSSER, Louis. *Ser marxista en filosofía*. Trad. Alcira Bixio. Madrid: Akal, 2017, p. 185-188.

⁶⁷⁷ ALTHUSSER. *Curso de filosofía para los científicos*, op. cit.

⁶⁷⁸ BENSAÏD, Daniel. *Marx for our times: adventures and misadventures of a critique*. Trad. Gregory Elliott. London: Verso, 2002, p. 21; LECOURT, Dominique. *Marxism and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Trad. Ben Brewster. London: NLB, 1975, p. 7-8.

⁶⁷⁹ ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, v. 2, p. 41-44.

⁶⁸⁰ BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*, v. 2, op. cit., p. 153.

⁶⁸¹ ALTHUSSER. O Objeto de *O Capital*, op. cit., p. 10.

⁶⁸² STRADA, Vittorio. Marxismo e pós-marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo XI: o marxismo hoje – primeira parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 109; ALTHUSSER. *La filosofía como arma de la revolución*. 25. ed. Madri: Siglo Veintiuno, 2005, p. 14

⁶⁸³ BENSAÏD. *Marx for our times*, op. cit., p. 89-100. Sobre as origens do termo “revolução” para designar uma ruptura ou mudança de grande magnitude no âmbito social, político e, principalmente, científico, ver COHEN, I. Bernard. The eighteenth-century origins of the concept of scientific revolution. *Journal of the history of ideas*, v. 37, n. 2, p. 257-288, abr./jun. 1976.

revolução é permanente: não separa objetivos políticos e sociais; do local se dirige ao mundial: “é, ao mesmo tempo, ato e processo, ruptura e continuidade”⁶⁸⁴. Não trata apenas de “derrubada”, mas também de “eliminação”, “fencimento”⁶⁸⁵. Marx e Engels associam-na justamente à luta de classes, como revolução proletária ou comunista, conduzido não por uma vanguarda ou elite, mas pelos próprios trabalhadores, ou seja, é autoemancipação. Nela fica patente “o fato de os próprios homens fazerem sua história”⁶⁸⁶.

Uma teoria é revolucionária quando conscientemente distinta de todas as outras, “arsenal com armas mais modernas e mais eficazes”⁶⁸⁷. O revolucionário, por sua vez, é aquele discerne no mundo real “os germes de um estado futuro”⁶⁸⁸. Para Luxemburgo, os marxistas devem ser revolucionários porque sabem que o acúmulo de reformas não levará ao fim do capitalismo⁶⁸⁹. Ademais, não podem ser confundidos com revisionistas, pois estes se valem de falsas qualificações de “novidade” ou “renovação”⁶⁹⁰. Assim como Marx, é preciso adotar uma “perspectiva revolucionária”, no sentido de estar ancorada no social, advindo disso o seu “caráter radicalmente crítico”⁶⁹¹. Desde então, afirma Löwy, o marxismo só tem sentido se é crítico, em face da realidade e de si próprio⁶⁹². *Somente assim, por uma crítica revolucionária, promotora de um rompimento com o existente, exurgirá o genuinamente novo.*

Vemos, em suma, uma aproximação à quase identificação entre *crítica, ruptura e revolução*, com vistas à *inovação*, não obstante a fluidez conotativa e o trânsito epistemológico e político. Todavia, ainda não está claro como o marxismo entende a novidade da sua forma de pensar o novo. Tem-se uma dificuldade compreensiva adicional quando constatamos que, apesar de ciente da necessidade de preparação de uma revolução, Marx recusou-se a ser mais preciso sobre a “sociedade do futuro”. Para ele, o filósofo revolucionário estava apto tão

⁶⁸⁴ BENSÁID, Daniel. *Marx, manual de instruções*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013 (versão digital).

⁶⁸⁵ MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 79.

⁶⁸⁶ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, v. II, p. 527-528; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael; RENAULT, Emmanuel. *Les 100 mots du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p. 106-107. Como o Estado monopoliza a esfera legal da política, tal processo exige uma “explosão insurrecional e uma ruptura súbita e violenta com a ordem burguesa” (COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo y política: la dualidad de poderes y otros ensayos*. Trad. Paula Vidal Molina. Santiago: LOM Ediciones, 2011, p. 20), uma “revolução social total” (MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 566-567; MÉSZÁROS. *O desafio e o fardo do tempo histórico, op. cit.*, p. 78-79).

⁶⁸⁷ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, *op. cit.*, p. 152-153.

⁶⁸⁸ D'HONDT, Jacques. *De Hegel à Marx*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 162.

⁶⁸⁹ DUMÉNIL; LÖWY; RENAULT. *Les 100 mots du marxisme, op. cit.*, p. 106-107. Cf. LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução*. São Paulo: Global, 1986.

⁶⁹⁰ ALTHUSSER. *La filosofia como arma de la revolución, op. cit.*, p. 40.

⁶⁹¹ NETTO. *O que é marxismo, op. cit.*, p. 22.

⁶⁹² LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. Trad. José Corrêa Leite. *Lutas Sociais*, n. 3, p. 21-30, 1997, p. 22-23.

somente a elaborar uma teoria apoiadora da ação⁶⁹³. Tendo em vista a desconexão das utopias com o real, comprovadas pelas experiências fáticas, Marx e Engels recusaram-se a pensar, adiantadamente, condições concretas e efeitos da ultrapassagem histórica do capitalismo, deixando-os à ação dos sujeitos sociais⁶⁹⁴. Novos começos seriam possíveis redesenhando-se as precondições, através de “grandes levantes históricos”, de modo que eventual teoria de transição deverá ser flexível para contemplar as novas formas históricas: o socialismo não será o “fim da história”, mas a assunção inédita da processualidade do ser social⁶⁹⁵.

Ausente o propósito de conceber uma nova filosofia, a superação dos limites filosóficos burgueses foi uma consequência⁶⁹⁶. De todo modo, uma vez nascida, a filosofia emergente forceja-se para contribuir para realização das potencialidades implícitas na práxis proletária emancipatória, para compreender e enfrentar a relação entre ideia e ação, para a unidade entre teoria e prática, como “filosofia que se faz ação política e da ação política que se faz filosofia”⁶⁹⁷. É o que declara Gramsci sobre o caráter inovador do marxismo: “é original apenas enquanto supera as filosofias precedentes, mas sobretudo enquanto abre um caminho inteiramente novo, isto é, renova de cima a baixo o modo de conceber a própria filosofia”⁶⁹⁸. A crença nessa originalidade arrasadora leva parte do pensamento marxiano

⁶⁹³ KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 46.

⁶⁹⁴ LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. Trad. Sílvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 43-44 (versão digital); GARO, Isabelle. *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Du Seuil, 2000, p. 266; HOBBSAWM, Eric J. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo I: o marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 42-44.

⁶⁹⁵ LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social*, *op. cit.*, v. I, p. 291-292 (versão digital); MÉSZÁROS. *Para além do Capital*, *op. cit.*, p. 522-523. É nesse sentido que se afirma que, para Marx, o socialismo futuro é “a herança e a continuação do humanismo burguês”. Cf. GOLDMANN, Lucien. *The philosophy of the Enlightenment: the Christian burgess and the Enlightenment*. Trad. Henry Maas. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 94.

⁶⁹⁶ KORSCH. *Marxismo e filosofia*, *op. cit.*, p. 33. No paradigma marxista, a história é ação humana interrelacional e aberta, de modo que as relações existentes podem ser transformadas. Essa é a diferença fundamental que o pensamento marxiano-marxista enxerga em relação a Hegel e, mais, com o historicismo e com o humanismo da filosofia idealista em geral (CHAUL. *O que é ideologia*, *op. cit.*, 22-24; COHEN, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A defense*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 27; ALTHUSSER. O Objeto de *O Capital*, *op. cit.*, p. 61-62; BALIBAR. *A filosofia de Marx*, *op. cit.*, p. 17).

⁶⁹⁷ STRADA. Marxismo e pós-marxismo, *op. cit.*, p. 127; MÉSZÁROS. Marx “filósofo”, *op. cit.*, p. 180-181; MÉSZÁROS. *Filosofia, ideologia e ciência social*, *op. cit.*, p. 107; LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 7. ed. São Paulo, 1991, p. 22. Especialmente por aderir a uma “relação orgânica com a política” e colocar-se em descontinuidade com os “discursos filosóficos dominantes”, Marx “cortou o nó górdio da filosofia de sua época” (BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci y el Estado: hacia una teoría materialista de la filosofía*. Trad. Juan Carlos Garavaglia. Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 403; LÖWY. Por um marxismo crítico. *op. cit.*, p. 22-23).

⁶⁹⁸ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, *op. cit.*, p. 154. Gramsci leva esses pressupostos adiante. Defende ser preciso criar as bases materiais do futuro, com a abolição das relações sociais de dominação que geram obstáculos ao nascimento dessa nova sociedade: “a visão do futuro é princípio de ação revolucionária” (GODELIER, Maurice. O marxismo e as ciências do homem. In: HOBBSAWM (org.). *História do marxismo XI: O marxismo hoje – primeira parte*, *op. cit.*, p. 361). Um passo fundamental é alargar uma cultura na qual sejam difundidas “criticamente verdades já descobertas”, socializando-as para além da elite intelectual, transformando-as em base para a ação. Gramsci funda a “filosofia da práxis” na “mundanização” ou “terrenalidade” do pensamento, pelo qual o homem transforma o mundo e a si mesmo (GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, *op. cit.*, p. 95-96; 257-258; 155; KONDER. *Em torno de Marx*, *op. cit.*, p. 18).

apresentar-se frequentemente como *alternativa à filosofia, não-filosofia* ou mesmo *antifilosofia*. Contudo, essa pretensão de ruptura só pode ser parcial, uma vez que não deixou de exarar enunciados filosóficos: se “*depois de Marx a filosofia não foi mais como antes*”, como afirma Balibar, foi por renovação, não por encerramento da filosofia⁶⁹⁹.

Como se nota, *a exaltação da originalidade do pensamento de Marx e do marxismo, por seus cultores, é fatigante*. Althusser declara que Marx dá origem a um “pensamento teórico radicalmente novo”; que coloca “problemas filosóficos novos”; que a prodigiosa e revolucionária “novidade filosófica do pensamento de Marx” é irreduzível às formas de pensamento existentes, pois inaugura uma “nova prática da filosofia”⁷⁰⁰. Garo chega a concluir que essa originalidade decorre do fato de que “todo pensamento verdadeiramente inovador” não apenas recusa os termos anteriores que o definiam, como também resiste contra toda tentativa de enquadrar-lhe em parâmetros estranhos aos seus termos próprios⁷⁰¹. É irônico, portanto, que, diante de tamanho enaltecimento, uma das características inovadoras alardeadas pelo pensamento marxista seja o seu engajamento “autocrítico”⁷⁰².

Por um lado, autocrítica é a crítica da própria concepção de mundo, que implica “criticar toda a filosofia até hoje existente”, como sugere Gramsci⁷⁰³. Uma vez que a filosofia tradicional continua a reproduzir seus “sagrados textos abstratos, interminavelmente lidos e relidos por gerações de estudantes, interminavelmente comentados e glosados”⁷⁰⁴, nutrindo o “fetichismo dos clássicos”⁷⁰⁵ e vivendo seus expoentes em um mundo à parte, fechado, “constituído pelas grandes obras da história da filosofia”, a crítica faz perceber que esse universo das “grandes obras consagradas” é, na verdade, a-histórico, pois situa todos os pensadores como contemporâneos no plano da eternidade, leitura da tradição filosófica que é idealista⁷⁰⁶. Fazer uma crítica da filosofia é fazer uma crítica da realidade que ela mascara, de todas as suas “repressões históricas”, ler mais argutamente que uma leitura ingênua, fazer sobressair aquilo que a tradição vê como resíduo, não identificar o pensamento com o seu próprio pensar e reconhecer-se em uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural⁷⁰⁷. Ser filósofo significa ter uma “concepção do mundo criticamente coerente”, e isso

⁶⁹⁹ BALIBAR. *A filosofia de Marx*, op. cit., p. 9-11.

⁷⁰⁰ Nesta ordem: ALTHUSSER. De *O Capital* à filosofia de Marx, op. cit., p. 30; O Objeto de *O Capital*, op. cit., p. 10; *La filosofía como arma de la revolución*, op. cit., p. 86-87; *Lénin e a Filosofia*, op. cit., p. 67-68.

⁷⁰¹ GARO. *Marx, une critique de la philosophie*, op. cit., p. 18.

⁷⁰² MÉSZÁROS. *O desafio e o fardo do tempo histórico*, op. cit., p. 29-30.

⁷⁰³ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*. Vol. 1, op. cit., p. 94; 101.

⁷⁰⁴ ALTHUSSER. *A transformação da filosofia*, op. cit., p. 37-38.

⁷⁰⁵ LEFEBVRE, Henri. *Más allá del estructuralismo*. Trad. Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade, 1973.

⁷⁰⁶ ALTHUSSER. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 46-47; 50-52.

⁷⁰⁷ MACHEREY, Pierre. A propósito do processo de exposição de *O Capital* (o trabalho dos conceitos). In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*, v. 1, op. cit., p. 180-181; BUCI-GLUCKSMANN. *Gramsci y el Estado*, op. cit., p. 434-436; 470-471.

somente é possível tendo “consciência da própria historicidade”⁷⁰⁸. Os marxistas afirmam-se, então, também – e não somente – filósofos, além de homens de ação⁷⁰⁹.

Por outro lado, ao ver que o marxismo declara proporcionar o “verdadeiro conhecimento da história” e, com isso, converter-se “através de uma revolução teórica em uma filosofia nova” ou tipo de pensamento⁷¹⁰, a autocrítica parece ter um papel muito limitado em relação à filosofia marxista em si mesma. A função da crítica é, com efeito, ler a contradição e anunciá-la⁷¹¹, declarando-se *exceção a todas as demais críticas, porque autocrítica*, no sentido de que a crítica é feita dentro da sociedade e de si⁷¹². No entanto, *não coloca em questão* se pode afirmar-se *verdadeira ao preço da destruição de todas as demais*, isto é, sendo ela também histórica, portanto, contingente, não estaria também sujeita a ser desbancada como a filosofia tradicional ideológica, a criar seus próprios encobrimentos? Em outros termos, não está substituindo um fundacionalismo (metafísico, idealista) por outro (materialista, dialético)?

O marxismo pouco se dedica a colocar em debate os seus próprios fundamentos filosóficos. Blinda-se com a “verdade científica” dos pioneiros e com o discurso de que a ele somente podem ser empregados os seus próprios conceitos, o seu próprio “código” ou “língua”, porque a única fora dos marcos capitalistas onipresentes⁷¹³. Ademais, a crítica assume a forma primária de *destruição das ilusões*. As representações jurídicas, políticas e filosóficas constituem a superestrutura da sociedade burguesa, que deve ser objeto da “crítica social revolucionária”⁷¹⁴. Diante disso, o labor crítico é, predominantemente, negativo, isto é, de desconstituição do falso em meio ao verdadeiro⁷¹⁵. Para Bensaïd, com efeito, “Marx

⁷⁰⁸ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, *op. cit.*, p. 94-95.

⁷⁰⁹ LEFEBVRE. *Critique de la vie quotidienne – 1*, *op. cit.*, p. 198.

⁷¹⁰ ALTHUSSER. *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, p. 32-33; JAMESON, Fredric. *The ideologies of theory*. London; New York: Verso, 2008, p. 478-480.

⁷¹¹ RANCIÈRE, Jacques. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O Capital*. In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*, v. 1, *op. cit.*, p. 81.

⁷¹² ANDERSON. *A crise da crise do marxismo*, *op. cit.*, p. 12-15.

⁷¹³ ECHEVERRÍA, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; OXAFAM, 2011, p. 556. O discurso inaugurado por Marx aponta para as determinações materiais das relações jurídicas e políticas, assim como de todas as formas da consciência social (KORSCH. *Marxismo e filosofía*, *op. cit.*, p. 55-56; RANCIÈRE. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O Capital*, *op. cit.*, p. 96). Trata-se, portanto, de uma nova forma de cientificidade e de ontologia, nascida do movimento social em direção ao porvir, por isso mesmo se tornando “uma arma social e política” (LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social*, v. I, *op. cit.*, p. 205-206 (versão digital); SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960, p. 16). Ocorre, porém, que a prática do discurso crítico é reiteradamente obstaculizada pela intervenção do capital na esfera da opinião pública. A crítica passa a ter de identificar e enfrentar não apenas o “inimigo” contra quem se posiciona, mas também um outro, invisível, que sequer se cristaliza em uma forma distinguível, infiltrado na língua de formulação das ideias, no repertório conceitual empregado e no aparato categorial de argumentação (ECHEVERRÍA. *Crítica de la modernidad capitalista*, *op. cit.*, p. 555). Um conhecimento crítico emerge nutrindo e nutrindo-se de uma consciência que se estrutura no seio das relações sociais reais, de suas contradições e de seus obstáculos. Por conseguinte, a crítica da ideologia dominante não deixa de ser uma ideologia (GARO, Isabelle. *L'idéologie ou la pensée embarquée*. Paris: La fabrique, 2009, p. 25-26).

⁷¹⁴ KORSCH. *Marxismo e filosofía*, *op. cit.*, p. 62-63.

⁷¹⁵ LEFEBVRE. *Más allá del estructuralismo*, *op. cit.*, p. 35.

não entende seu trabalho como afirmação positiva de uma nova doutrina, mas como ‘crítica da economia política’, um saber negativo que contesta a ciência estabelecida e abala os alicerces do edifício arrogante das falsas evidências ideológicas”⁷¹⁶.

Não é difícil concluirmos que, para Marx e para o marxismo, *a crítica é uma ruptura que se apresenta como via da inovação*. No entanto, a relação não parece tão clara. Vejamos como a crítica ao direito pela jusfilosofia marxista, especificamente, leva a cabo essas premissas e até onde consegue propor, de fato, o novo.

A crítica marxista ao direito e ao Estado. Nossa incursão em luminares do pensamento marxista levantou alguns elementos centrais da proposta teórico-prática inaugurada por Marx e desenvolvida a partir de sua obra. Dentre elas, sobressaem: i) uma reinterpretação da *tradição filosófica* como luta de classes na teoria, um embate perpétuo entre idealistas e materialistas; ii) o enaltecimento – por vezes exacerbado – da originalidade profunda da *crítica* marxiana, por constituir uma *ruptura* radical com a filosofia antecedente, idealista e repleta de ilusões face ao real; iii) a defesa de que essa ruptura teórica assumiu a forma de uma *revolução*, cujo caráter é similar e tem ligação direta com a revolução político-social a ser construída para uma sociedade futura transformada; iv) a orientação do pensamento marxista ulterior segundo essas balizas a fim de continuar a crítica das relações econômico-sociais e das manifestações ideológicas; v) a *inovação* tomada como resultante dessa revolução, em sentido tanto filosófico quanto histórico-material. O que ficou por demonstrar é que a *crítica marxista tem na compreensão do direito um aspecto fundamental*, embora frequentemente relegado a segundo plano⁷¹⁷.

Como assentamos no exame dos escritos de Marx, o direito é por ele definido como um fenômeno ideológico, uma vez que, na sua pretensão de realizar o interesse geral e de ser universalmente válido, enquanto expressão do justo, desconhece as suas condições sociais e históricas, que dele faz temporário, particular e manifestação do interesse de uma classe que é uma minoria⁷¹⁸. As construções jurídicas, normativas e doutrinárias espelhariam a realidade econômica de modo deformado, com o intuito de exercer funções sociais determinadas. Os processos de abstração e objetividade realizados pelo jurídico com a realidade social ordenariam, definiriam e sistematizariam os conflitos relevantes para assegurar a preservação e a otimização do próprio direito, da ideologia dominante e do modo de produção vigente

⁷¹⁶ BENSÁID. *Marx, manual de instruções, op. cit.*, p. 174; 178 (versão digital).

⁷¹⁷ MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e Estado: da leitura marxista do direito; In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 47.

⁷¹⁸ FETSCHER, Iring. *Marx e il marxismo: dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*. Trad. Giulio Saccomano. Firenze: Sansoni, 1969, p. 222.

mediante o enfrentamento e a resolução desses conflitos, consoante os interesses da classe no poder. A coerência e a homogeneidade resultantes são consideradas virtudes da lógica formal empregada, mas seriam escolhas que escondem a contradição, a heterogeneidade e a tensão concretas das situações histórico-sociais⁷¹⁹. Em outros termos, *o direito decorreria da ideologia burguesa* e, esta, apresentar-se-ia, principalmente, como “concepção jurídica de mundo”⁷²⁰. Desse modo, ele *sancionaria coativamente a sua própria ideologia*⁷²¹. Filósofos e jusfilósofos críticos aplicarão e desenvolverão essas conclusões no campo jurídico.

Para Correias, o direito civil moderno não se refere a coisas, mas a mercadorias, estando interessado apenas no valor delas, e em vez de pessoas, aos agentes das mercadoras⁷²². Essa leitura ecoa Pachukanis, para quem a propriedade é o fundamento do desenvolvimento da forma jurídica, apenas como “liberdade de disposição sobre o mercado”, cuja expressão mais geral é a categoria do sujeito de direito. A economia mercantil exigiria essa capacidade de ter um direito em geral, pois, no mercado, aquele que obriga, simultaneamente se obriga. Então, reúne os diferentes sujeitos em um conceito único genérico. Assim, a propriedade capitalista é transformada em direito absoluto, defendida em qualquer canto pela civilização burguesa, deixando de ser posse precária, instável e meramente factual⁷²³. Com o capital apoderando-se da sociedade, esta última não pode reproduzir-se sem reproduzir o capital, o que demanda o direito civil para a circulação de mercadorias, o direito do trabalho para a venda da força de trabalho como mercadoria, e o direito econômico para o Estado promover as condições para a circulação-reprodução no plano ampliado⁷²⁴. Por isso, somente a partir da modernidade e no capitalismo o direito teria se tornado um “fenômeno singularizado”⁷²⁵.

A *igualdade* é indispensável à forma jurídica e ao capitalismo, enquanto igualdade contratual, na sociedade civil, perante a lei, relacionada a uma forma atomizada de sociedade. Na ilusão da igualdade jurídica esconde-se uma outra realidade, a da desigualdade, que pode ser encontrada nos conceitos jurídicos tradicionais. Por esse mesmo raciocínio, alega, a igualdade real não pode dar-se no direito, porquanto impossível no capitalismo⁷²⁶. Se ele

⁷¹⁹ LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social*, v. II, *op. cit.*, p. 498-500.

⁷²⁰ KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014, p. 218.

⁷²¹ EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia*. Trad. Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976, p. 16-17.

⁷²² CORREAS, Oscar. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. 2. ed. México: Fontamara, 2013, p. 32.

⁷²³ PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. Coord. Marcus Orione. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 138; 142; 144; 146-147.

⁷²⁴ CORREAS. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, *op. cit.*, p. 10.

⁷²⁵ MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução ao Estudo do Direito*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2013, p. 2.

⁷²⁶ KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 27-29; 241-242.

apresenta o direito como ordem justa, racional e necessária – características que, aceitas pelos juristas, os levam a trabalhar por sua conservação –, lê-se “exploração, escravatura, desigualdade, egoísmo sagrado”⁷²⁷. A igualdade jurídica é a imposição da equivalência das mercadorias, porque sua circulação generalizada é uma necessidade da produção capitalista, servindo à desumanização, à transformação do homem em uma forma-mercadoria⁷²⁸.

Na interpretação pachukaniana de Naves e Kashiura Júnior, nas formações sociais pré-capitalistas “não se constitui uma subjetividade propriamente jurídica” porque a equivalência subjetiva derivava da condição social do agente, atribuída por uma estrutura política, fazendo-se qualificação contingente e não universalmente abstrata, sem relação direta com o processo de trocas⁷²⁹. Foi com o sujeito moderno que surgiu o sujeito de direito, como proprietário, autor, ator, enfim, sujeito dotado de liberdade e igualdade que expressa o fato do direito comercial sancionado pelo Estado. Outras categorias morais e religiosas foram também transformadas em categorias jurídicas, como consciência, vontade, boa-fé fruto do contributo da filosofia ao processo de unificação da ideologia burguesa⁷³⁰:

a filosofia do direito que tinha como base a categoria do sujeito com sua capacidade de autodeterminação [...] é, na essência, a filosofia da economia mercantil, que institui condições mais gerais, mais abstratas, sob as quais a troca pode ser realizada de acordo com a lei do valor, e a exploração transcorrer na forma de “contrato livre”. [...] Essa visão nos leva à convicção de que a defesa dos assim chamados fundamentos abstratos do sistema jurídico é uma forma mais geral de defesa dos interesses de classe da burguesia etc.⁷³¹

A filosofia do direito, portanto, na visão marxista, tem um papel crucial na fundamentação da atuação do direito em favor dos fins capitalistas. Esse será o prisma a conduzir a descrição de Mascaro do universo jusfilosófico. Segundo ele, a filosofia jurídica pode assumir um caráter conservador, sendo apenas explicação e sistematização do direito posto, ou pode ser crítica ou radical, arrancando a “verdade da entranha do direito”, ocupando-se da relação do fenômeno jurídico com o todo social, de modo a apontar “o caráter injusto ou justo do direito e do próprio mundo”. Na “história do pensamento

⁷²⁷ EDELMAN. *O direito captado pela fotografia*, op. cit., p. 130-131; MASCARO. *Introdução ao Estudo do Direito*, op. cit., p. 31.

⁷²⁸ KASHIURA JÚNIOR. *Crítica da igualdade jurídica*, op. cit., p. 233; PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*, op. cit., p. 92; EDELMAN. *O direito captado pela fotografia*, op. cit., p. 93. Ver MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. France ironiza a isonomia burguesa: “Autre motif d’orgueil, que d’être citoyen! Cela consiste pour les pauvres à soutenir et à conserver les riches dans leur puissance et leur oisiveté. Ils y doivent travailler devant la majestueuse égalité des lois, qui interdit au riche comme au pauvre de coucher sous les ponts, de mendier dans les rues et de voler du pain”. Cf. FRANCE, Anatole. *Le lys rouge*. Paris: Calmann-Lévy, 1894, p. 118.

⁷²⁹ KASHIURA JR., Celso Naoto; NAVES, Márcio Bilharinho. Subsunção real do trabalho ao capital e subjetividade jurídica. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoria crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015, p. 109-111; NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 72-74.

⁷³⁰ ALTHUSSER. *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 145-147; 179-181.

⁷³¹ PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*, op. cit., p. 57.

jurídico”, afirma peremptoriamente, “o justo foi sempre tomado como uma preocupação legitimadora e conservadora”. Em outros termos, a filosofia do direito sempre pendeu ao conservadorismo, e não para o criticismo. Urge, então, deslocar esse pêndulo, assumir uma “postulação crítica”, que significa “pensar o direito em termos radicais”. A filosofia do direito, em termos últimos, pode ser “pacata e ilustrada” ou “pensamento original e radical, crítico e transformador”⁷³². Ela está interpenetrada com a teoria geral do direito e a sociologia jurídica, pode ser “explosiva”, mas quando pensa se fechando nas páginas dos livros e especulando abstratamente, não é filosofia, e sim divagação⁷³³:

Por isso, numa filosofia do direito que, quando assume ares de crítica, pensa botar um ovo e na verdade só faz por quebrar as casas já esmigalhadas do passado, entender tais momentos superlativos da história da filosofia do direito é entender parte de nosso tempo e é entender melhor os problemas e as transformações necessárias da atualidade.⁷³⁴

A inauguração de uma fase crítica na trajetória da filosofia – e, por conseguinte, da filosofia do direito – deu-se com Marx e o seu materialismo histórico, pois, voltando o fenômeno jurídico para as suas relações humanas concretas, pôde reconhecer as ideias jurídicas como produtos de formas particulares de produção da vida social. Isso faz dele “o grande transformador da tradição do pensamento jusfilosófico e da filosofia política”, que vai à raiz das coisas, “tocando em todos os fundamentos da filosofia política e do direito moderno”, levando a compreensão a “um patamar nunca antes alcançado”⁷³⁵.

Na contemporaneidade, por outro lado, reprova Mascaro, o pensamento jusfilosófico permaneceria cindido entre visões conservadoras e visões críticas, aquelas aceitando e legitimando o direito e as instituições político-jurídicas e estas assumindo perspectivas não-formalistas, embora até existam expressões “eccléticas” que transitam entre ambas. No entanto, *a única genuinamente crítica seria a filosofia do direito alinhada ao marxismo*. Esses “três caminhos da filosofia do direito contemporânea” são, por fim, interpretados pelo autor seguindo uma gradação qualitativa de penetração e abrangência do tratamento dado ao fenômeno jurídico, atribuindo à abordagem marxista – como sua própria – o *posto máximo*:

Na primeira trilha, juspositivista, há uma tentativa de redução do direito apenas aos limites da sua manifestação e elaboração estatal. O jurídico se confina ao normativo estatal. O juspositivismo é a mais reducionista das visões jusfilosóficas contemporâneas. No segundo campo, não juspositivista, a compreensão do direito dá um salto qualitativo. O direito não é mais tido no mero limite das normas jurídicas estatais. Por detrás das normas jurídicas, há as relações de poder,

⁷³² MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2018 (versão digital), Cap. 2.

⁷³³ MASCARO, Alysson Leandro. *Lições de Sociologia do Direito*. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 27-28.

⁷³⁴ MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito: dos modernos aos contemporâneos*. São Paulo: Atlas, 2002, p. 14.

⁷³⁵ MASCARO. *Filosofia do direito, op. cit.*, Cap. 11. Ver SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica ao direito no Livro III de *O capital* de Karl Marx. *Humanidades e Inovação*, v. 8, n. 57, p. 11-32, ago. 2021. Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

que são concretas, históricas, sociais, desde as maiores decisões da vontade estatal até a microfísica do poder. As filosofias do direito não juspositivistas buscam, então, escapar do reducionismo formalista. No entanto, somente o marxismo consegue ser a plena compreensão do direito. Isso porque não apenas amplia o espectro de análise do direito do campo da norma jurídica para o do poder, como também se põe a entender os nexos mais profundos das próprias relações de poder. Assim sendo, a totalidade das relações sociais está em análise na filosofia do direito marxista, que se revela, então, o mais vasto e pleno caminho jusfilosófico contemporâneo.⁷³⁶

Assim, o marxismo é caracterizado como a “plena filosofia do direito crítica”, mais completa que todas as formulações do presente e do passado (e, quiçá, do futuro), porquanto orientada para a transformação social e apontando “para a superação”⁷³⁷. A filosofia jurídica de matiz marxista se considera “o momento mais alto da reflexão jusfilosófica contemporânea” por ter concebido referenciais próprios e avançado sobre temas não trabalhados até então pelo marxismo. Contudo, ainda está por desenvolver-se, pois a filosofia do direito continua preferindo, mesmo quando crítica, manter-se dentro de “limites individualistas e racionalistas”. Interpretando a “história da filosofia do direito como três críticas sucessivas” às filosofias anteriores, “hoje essa crítica é contra os críticos”⁷³⁸: *crítica da crítica crítica*, já enunciava Marx...

O discurso do direito tem outras formas além da filosófica. Ele também pretende passar as suas ficções por ciência. Nenhuma epistemologia científica faz crítica da sociedade capitalista porque, no fundo, foram formuladas “para criticar nada”, alega Correias⁷³⁹. A corriqueira ignorância acerca do trabalho teórico, separando-o da prática, deixa o direito livre para se perpetuar na sua autoilusão. Edelman acusa a doutrina de ser o “lugar privilegiado da ideologia jurídica”, onde estrutura o discurso e a defesa do direito, em conluio com o ensino e a prática⁷⁴⁰. Não à toa, por séculos a autoridade sobre o verdadeiro sentido da palavra do direito esteve admitido a uma classe privilegiada de juristas⁷⁴¹. Diante disso, é preciso reconhecer a politicidade da ciência do direito, uma vez que “cada ato de reconhecimento de uma norma é um discurso que atribui - imputa - a quem a ditou o poder de fazê-lo”⁷⁴².

O jurista e o filósofo do direito aparentam ter uma “alma inocente”, mas a sua consciência é, na verdade, “má consciência”, denuncia Edelman⁷⁴³. A crítica jurídica de viés

⁷³⁶ Ibid., Cap. 12.

⁷³⁷ Idem.

⁷³⁸ Ibid., Cap. 15; MASCARO. *Introdução à Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 12; 129.

⁷³⁹ CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica*: ensaio sócio-semiológico. Trad. Roberto Bueno. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 246.

⁷⁴⁰ EDELMAN. *O direito captado pela fotografia*, *op. cit.*, p. 20; 17, nota 4.

⁷⁴¹ STUCKA, Petr Ivanovich. *Direito e luta de classes*: teoria geral do direito. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 15.

⁷⁴² CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*: ensaio sócio-semiológico, *op. cit.*, p. 267-268.

⁷⁴³ EDELMAN. *O direito captado pela fotografia*, *op. cit.*, p. 21.

marxista se interessa justamente por aquilo que incomoda e é rejeitado pelos juristas⁷⁴⁴. Estes últimos não percebem que são sempre e simultaneamente um “dominante opressor” e um “dominado e oprimido”, pois criador ou apoiador da lei e submetido a ela⁷⁴⁵. Ainda hoje muitos juristas permanecem acreditando na “robinsonada”, no homem ideal abstrato⁷⁴⁶. Fazem, por consequência, uma teoria do direito que se recusa a lidar com a vida social, antefendo as normas, alheias às suas origens ou ligações com interesses materiais⁷⁴⁷.

Embora os marxistas por muito tempo não tenham se dedicado ao fenômeno jurídico, hoje há uma crescente intenção de criticar o Estado de Direito, peça ideológica central da filosofia política liberal⁷⁴⁸. Foi por ter nutrido em demasia uma visão do direito como mero instrumento ideológico da classe dominante, portanto, inútil, “coisa do inimigo”⁷⁴⁹, que a crítica marxista do direito estaria “apenas começando”⁷⁵⁰. Ela busca apreender a função desempenhada pela esfera jurídica no todo social⁷⁵¹, que não foi sempre a mesma⁷⁵². Nas relações capitalistas vigentes, é certo, ele tem importância crucial. O direito dá especificidade à ideologia burguesa, motivo que leva Naves a defender a necessidade de vê-lo como “fenômeno exclusivamente determinado pela relação de capital”⁷⁵³. A instância jurídica é a forma política por excelência da sociedade burguesa, explícita nos processos de legalizações e criminalizações empreendidas pelo Estado com o fito de arrefecer as lutas por transformações reais, limitando-as ao respeito à lei, ao culto de direitos e à Constituição⁷⁵⁴. Os embates são acomodados, substituindo os conflitos reais por conflitos entre princípios, que são a naturalização da vitória da democracia burguesa, resolvidos através de ponderações, nada mais que conciliação “em patamares civilizatórios aceitáveis (por uma das classes, é claro)”⁷⁵⁵. As mudanças jurídicas são resultado do esforço por adequação das instituições de

⁷⁴⁴ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*, *op. cit.*, p. 266.

⁷⁴⁵ MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito e filosofia política: a justiça é possível*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 32; 25.

⁷⁴⁶ EDELMAN. *O direito captado pela fotografia*, *op. cit.*, p. 25-26.

⁷⁴⁷ PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*, *op. cit.*, p. 74; 76.

⁷⁴⁸ COLLINS. *Marxism and Law*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 9; 13; 1.

⁷⁴⁹ CORREAS, Oscar. *Marxismo y derecho*. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015, p. 82.

⁷⁵⁰ PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁵¹ SARTORI, Vitor Bartoletti. O que é crítica ao direito? In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 341.

⁷⁵² PEREIRA, Francisco. *A miséria do direito: ordem jurídica, dominação e pensamento crítico*. 3. ed. Salvador: LEMARX, 2019, p. 56-57.

⁷⁵³ NAVES. *A questão do direito em Marx*, *op. cit.*, p. 9; 12.

⁷⁵⁴ NAVES, Márcio Bilharinho. A “ilusão da jurisprudência”. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 170-171.

⁷⁵⁵ CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. Dogmática jurídica: um olhar marxista. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 192.

controle social aos seus fins e à manutenção do sistema social⁷⁵⁶. A luta progressista por direitos tem sido pela inclusão no interior da ordem capitalista, servindo, portando, à sua salvação⁷⁵⁷. A ideologia dominante, interessada na preservação do *status quo*, diz-se “consensual”, “participativa”, objetivando a “moderação”, a “objetividade”, a “neutralidade”⁷⁵⁸, mas esconde a postura de conservação praticada desde que a burguesia alcançou o poder. Um instrumento adequado para tanto foi o juspositivismo, que admite como jurídico apenas aquilo que o Estado diz ser, e o Estado como o que é chamado como tal juridicamente. Em outros termos, as coisas são como são. Igualmente o jusnaturalismo, que tem como base a mesma “ideologia jurídica da burguesia vitoriosa”⁷⁵⁹.

Permanece, então, “o horror de nossa realidade jurídica”, resume Mascaro⁷⁶⁰. As pessoas creem que as relações sociais são criadas e dependem do direito, que as normas estatais visam a beneficiar os desprotegidos e os empobrecidos⁷⁶¹, mas o Estado é poder institucionalizado, que organiza as relações de produção e a propriedade, instaura a classe dominante, marca e codifica a divisão social do trabalho⁷⁶². Mascaro conclui, com isso, que “toda vez que o direito é a ordem, ele se reduz à miséria da dominação”⁷⁶³. A Revolução Francesa proclamou os direitos do homem e do cidadão para toda a humanidade, entretanto, “foi somente um direito do cidadão como classe, um código da burguesia (o Código Civil)”⁷⁶⁴. Tendo isso em vista, Marx criticou o uso dos direitos humanos “como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação”, bem como o direito à propriedade privada como base de todos os demais⁷⁶⁵. Eis o motivo de ter o marxismo considerado o direito por tanto tempo assunto “contrarrevolucionário”⁷⁶⁶.

Quando finalmente começaram a irromper, as reflexões críticas marxianas e marxistas finalmente situaram o direito no seu devido lugar, inaugurando possibilidades para

⁷⁵⁶ TIGAR, Michael E.; LEVY, Madeleine R. *O direito e a ascensão do capitalismo*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 13.

⁷⁵⁷ MASCARO, Alysson Leandro. Direitos humanos: uma crítica marxista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 101, p. 109-137, 2017, p. 125.

⁷⁵⁸ MÉSZÁROS. *Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 7.

⁷⁵⁹ MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013 (versão digital); TIGAR; LEVY. *O direito e a ascensão do capitalismo*, op. cit., p. 282; 284; LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982, p. 32; COUTINHO. *O estruturalismo e a miséria da razão*, op. cit., p. 48-49.

⁷⁶⁰ MASCARO. *Filosofia do direito e filosofia política*, op. cit., p. 4.

⁷⁶¹ COLLINS. *Marxism and Law*, op. cit., p. 97; CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 260.

⁷⁶² POULANTZAS. *O Estado, o poder, o socialismo*, op. cit., p. 45.

⁷⁶³ MASCARO. *Filosofia do direito e filosofia política*, op. cit., p. 10.

⁷⁶⁴ STUCKA. *Direito e luta de classes*, op. cit., p. 13; NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000, p. 83; NAVES. *A questão do direito em Marx*, op. cit., p. 68.

⁷⁶⁵ MÉSZÁROS. *Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 161.

⁷⁶⁶ STUCKA. *Direito e luta de classes*, op. cit., p. 5.

a elaboração de uma “teoria crítica do mundo jurídico”⁷⁶⁷. Diante da dificuldade de dissolver as “imagens falsas ou distorcidas” do direito, a crítica é o passo inicial⁷⁶⁸. Conquanto não tenha “consigo qualquer possibilidade de mudança substantiva”, por meio das práticas jurídicas e políticas “os homens podem adquirir consciência acerca dos conflitos sociais”, o que não é sem relevância. Contudo, para Sartori, uma crítica ao direito não originará uma nova teoria jurídica, nem almejará um direito insurgente ou alternativo⁷⁶⁹. A justiça dos “filósofos do direito” somente poderá dar ensejo a um “direito futuro” quando adotarem “o ponto de vista revolucionário e classista”, argumenta Stucka⁷⁷⁰. Por conseguinte, a crítica jurídica marxista deverá orientar-se como “jurisprudência da insurreição”, que conteste o sistema dominante com o objetivo de “derrubá-lo e substituí-lo por outro”⁷⁷¹.

Qual seria esse direito ou essa nova juridicidade? Não se sabe. Persiste um silêncio que não deixa de ser significativo: *predomina um forte pendor da crítica em dimensão negativa*, por razões em parte similares ao pudor de Marx e Engels em oferecer um esboço de sociedade futura. Porém, não apenas. A posição dúbia em relação a algum valor do fenômeno jurídico, bem como a sua associação alegadamente genética com a modernidade capitalista, que lhe retiraria qualquer historicidade própria, são outros fatores de descrença no direito.

Não se trata, decerto, de uma posição unânime. No corpo teórico marxista ou, ao menos, de forte inspiração marxista, as críticas ao direito tendem a convergir em sua face descritiva e libelista, embora diverjam nas conclusões. Para uns, como Lyra Filho, o direito não é unicamente infraestrutura econômica ou consequência do capitalismo, podendo “atuar de maneira conservadora ou revolucionária, dependendo do uso que se faz dele”, com o que resulta importante para a conquista de melhorias sociais, por exemplo, sob a forma de um direito popular, que poderia muito bem persistir, com novos contornos, em um mundo pós-capitalista. Para outros, como Naves, o direito surge apenas com o capitalismo, sendo elemento indispensável para a universalização da circulação mercantil e, por conseguinte, a exploração dos trabalhadores, motivo pelo qual o fim do capitalismo levaria,

⁷⁶⁷ PEREIRA. *A miséria do direito*, op. cit., p. 11; NAVES. *A questão do direito em Marx*, op. cit., p. 22.

⁷⁶⁸ LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

⁷⁶⁹ SARTORI. O que é crítica ao direito?, op. cit., p. 344; 357; 347. Para Korsch, é um erro burguês acreditar que o marxismo pretenderia estabelecer uma nova “teoria do direito e do Estado”. Quer é fazer a crítica de tudo isso, da ideologia burguesa em seu conjunto, inclusive de tudo aquilo que ela chama de crítica (KORSCH. *Marxismo e filosofia*, op. cit., p. 124-125). Por uma outra perspectiva, há um marxismo menos incrédulo, que concede ao direito o papel prático importante de organizar o equilíbrio entre dominantes e dominados. Se o compromisso jurídico serve aos interesses dos grupos no controle do Estado, serve também como limite – ainda que precário – ao exercício desse poder, à intervenção dos aparelhos estatais. (POULANTZAS. *O Estado, o poder, o socialismo*, op. cit., p. 104; TIGAR; LEVY. *O direito e a ascensão do capitalismo*, op. cit., p. 277).

⁷⁷⁰ STUCKA. *Direito e luta de classes*, op. cit., p. 93.

⁷⁷¹ TIGAR; LEVY. *O direito e a ascensão do capitalismo*, op. cit., p. 276.

necessariamente, à extinção das formas jurídicas burguesas e, logo, de todo direito⁷⁷². A superação do capitalismo significa a superação do direito, entende Mascaro⁷⁷³. Portanto, de um lado, considerando que as manifestações ideológicas “surgem do processo de movimento do capital”⁷⁷⁴, ou seja, sendo o direito “produto da história” que exprime a realidade social ao contribuir para estruturá-la, Marx não proporia a sua abolição, acredita Garo, *mas a sua crítica, o que é diferente*⁷⁷⁵, até porque o próprio legalismo burguês tem, historicamente, atuado em concreto no refreamento do poder, oferecendo alguma proteção aos desvalidos, reconhece Thompson⁷⁷⁶. De outra banda, Kashiura Júnior contrapõe-se a tal entendimento afirmando que a crítica da sociedade burguesa, assim como de seu direito, tem por horizonte prático a superação dessa forma de sociedade⁷⁷⁷. Em outros termos, *a crítica do direito conduziria ao fim do direito*⁷⁷⁸. *A concepção burguesa do mundo é jurídica* e “poderá ser destruída na consciência das massas através da sua análise crítica”, declara Stucka⁷⁷⁹.

Assim, a crítica ao direito não se prestaria a uma atuação normativa, propositiva. O fenecimento da esfera jurídica junto com todas as estruturas burguesas, torna prescindível pensar sobre o porvir, pleitear sobrevida. Toda crítica ao direito há de ser negativa, denunciatória, tendo pretensões destrutivas. A mesma lógica aplica-se à filosofia jurídica Primeiro, recordemos a tese da superação da filosofia por sua realização. Segundo, perecendo o direito, sucumbiria também a razão de ser de novos empenhos intelectuais que o tenham por objeto. Procedem essas conclusões? Não subsistiriam motivos para conjeturar um amanhã para o direito e para o pensamento jurídico?

Crítica ao marxismo e ao marxismo jurídico. A nossa apresentação das origens da crítica na modernidade, identificou, entre os momentos primeiros, a crítica histórico-materialista de Marx e de Engels. Neles entrevimos o esboço de uma crítica do direito e do Estado, arrebatadora ao evidenciar os condicionamentos do fenômeno jurídico e, por conseguinte, da teoria sobre ele edificada. No entanto, pudemos perceber que essa crítica restou ainda titubeante e limitada. A missão ficou a cargo dos marxistas posteriores que,

⁷⁷² SOUZA, Nathalia Karollin Cunha Peixoto; COSTA, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque. As diferenças entre o marxismo jurídico de Roberto Lyra Filho e Márcio Bilharinho Naves. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2818-2857, 2019, p. 2821-2822.

⁷⁷³ MASCARO. *Introdução ao Estudo do Direito*, op. cit., p. 15.

⁷⁷⁴ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Tomo I: parte primeira. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986, p. 23.

⁷⁷⁵ GARO. *Marx, une critique de la philosophie*, op. cit., p. 41.

⁷⁷⁶ THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Trad. Denise Bottman. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 356-359.

⁷⁷⁷ KASHIURA JÚNIOR. *Sujeito de direito e capitalismo*, op. cit., p. 11-12.

⁷⁷⁸ A ideologia “morre junto com as relações sociais que a geraram”, mas, antes, recebe os “golpes da crítica”, prelecionara PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*, op. cit., p. 86.

⁷⁷⁹ STUCKA. *Direito e luta de classes*, op. cit., p. 8.

enfrentando inúmeras resistências, aos poucos deixaram a identificação total do direito como ideologia e passaram a reconhecer seus impactos na ação e na vida humanas. Por isso, retratamos o marxismo como um dos influxos teóricos basilares à formulação da crítica contemporânea ao direito, situando-o como um primeiro ponto de ancoramento.

Não obstante, essa nova crítica continuou a adotar um tipo de investigação que partia de pressupostos específicos e pouco problematizados do pensamento marxiano-engelsiano. Em particular, persistiu um pessimismo em relação ao direito, já que, como havia sido apontado, “revoluções não se fazem por meio de leis”, uma vez que o direito jamais pode “ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade”, de modo a não ter uma história própria⁷⁸⁰. A tradição, ademais, é compreendida como produzida pelos grupos economicamente dominantes, logo, alienante⁷⁸¹, porquanto não gerada conscientemente pelo homem. Logo, acreditava-se na ruptura através da revolução na ação e no pensamento. Diante das insuficiências do stalinismo e do sociologismo vulgar, de meados do século XX em diante, muitos marxistas pretenderam retomar essa postura materialista e ontológica do pensamento marxiano primevo⁷⁸², sob uma roupagem mais adequada a um mundo pós-Guerra Fria, enquanto *neomarxismo*. No entanto, o refluxo vivido nas últimas décadas se deu, inegavelmente, dentre outros motivos, pela insistência nos excessos de um perigoso dogmatismo formulário⁷⁸³.

Com efeito, o acalento de uma possível leitura não corrompida ou não traída de Marx soa profético e a-histórico. Os próprios marxistas começaram a reconhecer o insucesso de torná-lo um “*corpus* sagrado” subtraído do tempo, um único critério de julgamento da história⁷⁸⁴. A perda de conteúdo crítico e a adoção da forma de um “discurso vulgar e repetitivo”, manipulável conforme interesses momentâneos, não ficou no longínquo tempo da Terceira Internacional⁷⁸⁵. Também o “marxismo ocidental” incorreu em erros não distantes ao tentar recuperar um Marx filosófico como antídoto aos dogmatismos⁷⁸⁶. Não

⁷⁸⁰ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, cap. 24; *Crítica do Programa de Gotha*, *op. cit.*, p. 31; MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, *op. cit.*, p. 76

⁷⁸¹ MARX. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁸² SARTORI, Vitor Bartoletti. Hermenêutica filosófica e marxismo: sobre uma peculiar “ausência-presença”. *Pensar*, Fortaleza, v. 21, n. 3, p. 1123-1160, set./dez. 2016.

⁷⁸³ MIAILLE. Obstáculos epistemológicos ao estudo do Direito, *op. cit.*, p. 275.

⁷⁸⁴ LOSURDO, Domenico. *Marx e il bilancio storico del Novecento*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012, p. 286-289; 293.

⁷⁸⁵ NETTO. *O que é marxismo*, *op. cit.*, p. 51-53.

⁷⁸⁶ MÉSZÁROS. *Para além do Capital*, *op. cit.*, p. 420. Tal como o “retorno a Kant”, os neomarxistas – talvez nem tão novos assim, pois movimento datado já do fim da Segunda Guerra Mundial – pleiteiam um “retorno a Marx” para a busca de um novo fundamento para a cientificidade do marxismo (KALLSCHEUER, Otto. *Marxismo e teorias do conhecimento*. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo XII: O marxismo hoje – segunda parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983-1989, p. 27). Retornar a Marx seria assumir um “ponto de vista de classe na teoria” (BUCCI-GLUCKSMANN. *Gramsci y el Estado*, *op. cit.*, p. 405). No entanto, o próprio Marx sempre rejeitou a “filosofia

faz sentido procurar um marxismo “verdadeiro”, pois esse tipo de autenticidade pressupõe escritos canônicos como fontes de verdade⁷⁸⁷. O marxismo é, já, uma *tradição*.

Quando admitimos a tradicionalidade, não queremos endossar as encarnações enrijecidas. Pelo contrário. Como já vimos, uma tradição não presume, necessariamente, um corpo fechado e imutável. Insistir em uma tal pretensão, inverte os objetivos de Marx: “em vez do teste da prática à teoria que, se falhado, conduz à falsificação da teoria, o teste da teoria à prática que, se falhado, conduz à condenação e à ostracização da prática”⁷⁸⁸. Muitos aceitaram, em nome do marxismo, alienações que deveriam ser rejeitadas. Valendo-se de uma doutrina que anuncia o fim da injustiça e da opressão, justificou-se injustiças e opressões⁷⁸⁹. Por um lado, não é prudente dirigir-se a uma objeção radical ao modo de Kolakowski, para quem o marxismo foi “a maior fantasia” do século XX, deslegitimando a aspiração a uma sociedade na qual todas as ambições humanas seriam realizadas e os valores reconciliados⁷⁹⁰. Por outro, há quem ainda se agarre aos “farrapos” das “partes mortas do marxismo”⁷⁹¹, com seus reducionismos e rotulações a partir da terminologia de um ideário sacralizado. Mais do que apego com palavras e vírgulas, a obra de Marx e a tradição a partir dele construída precisa ser tomada como um pensamento vivo, “um organismo em movimento”⁷⁹².

O primeiro passo é admitir que Marx não fornece solução para tudo, até porque, isso tem o efeito contrário ao esperado, sugando a riqueza e a vivacidade que ele manifesta⁷⁹³. Cumpre reconhecer que o marxismo é o exemplo mais destacado da tradição crítica moderna, e com ela compartilha muitos aspectos. Se há problemas que essa tradição crítica moderna não consegue solucionar, igualmente o marxismo⁷⁹⁴.

A segunda etapa é constatar os abusos do cientificismo althusserianista, que impregnou não apenas o neomarxismo da segunda metade do século XX, como também penetrou na filosofia do direito, uma vez que estava no ápice de sua difusão justamente ao

dos retornos”. A sacralização de textos marxianos, como de qualquer pensador, é destituída de sentido, ao crer-se em mensagens autênticas, “que teriam apenas de ser redescobertos e reanalisados religiosamente” (LOSURDO, Domenico. *Fuga da história: a revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje*. Trad. Luiz Mario Gazzaneo e Carolina Muranaka Saliba. Rio de Janeiro: Revan, 2004, p. 20-21).

⁷⁸⁷ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism: its rise, growth, and dissolution*. Vol. I: The founders. Trad. P. S. Falla. London: Clarendon Press, 1978, p. 1-3; BALIBAR. *A filosofia de Marx, op. cit.*, p. 140-141.

⁷⁸⁸ SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1999, p. 33-34.

⁷⁸⁹ LEFEBVRE, Henri. *Problèmes actuels du marxisme*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 17.

⁷⁹⁰ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism: its rise, growth, and dissolution*. Vol. III: The breakdown. Trad. P. S. Falla. London: Clarendon Press, 1978, p. 523.

⁷⁹¹ MIAILLE. Crítica das concepções jurídicas do Estado, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁹² LYRA FILHO. *O que é direito, op. cit.*

⁷⁹³ LYRA FILHO, Roberto. Humanismo dialético. *Direito e Averso*, Brasília, a. II, n. 3, p. 15-103, jan./jul. 1983, p. 40.

⁷⁹⁴ SANTOS, Boaventura de Souza. *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Trad. Roc Filella. Madrid: Morata, 2017. p. 74.

tempo do renascimento da crítica jusfilosófica. Estimulados pelo althusserianismo, muitos marxistas se autointitularam o poder de dizer que faziam a ciência, logo, superior, irrefutável e a caminho de ser hegemônica, enquanto todos os demais seriam meros ideólogos. É uma posição não distante do neopositivismo. Parecem “dispostos a aceitar a historicidade de tudo, exceto do fundamento da ciência”. A razão metafísica torna-se uma razão “marxista”⁷⁹⁵. Sartre chega a definir o marxismo como “a História mesma tomando consciência de si”, motivo pelo qual tem por tarefa, formular e colocar em ação “os instrumentos de pensamento pelos quais a História se pensa”⁷⁹⁶. Frente a posições hiperbólicas como essas, não deixa de ter coerência Merleau-Ponty, ao afirmar que “não é a dialética o que está caduca, mas a pretensão de terminá-la em um fim da história ou em uma revolução permanente, em um regime que, por ser a negação de si mesmo, não tenha necessidade de ser negado desde o exterior, e em uma palavra, que não tenha mais exterior”. Isso porque, em especial com a ideia de revolução permanente, entende-se a revolução como o regime do desequilíbrio criador, no qual sempre haveria outras oposições a superar, exceto a própria revolução. Mas as revoluções não podem ser, como regimes constituídos, o que eram como movimento, entrando sempre e de novo em desinstitucionalização⁷⁹⁷.

É curioso notar como, na ânsia pelo reconhecimento de inovações – que decerto existem, não se questiona –, mesmo entre grandes expoentes contemporâneos, chega-se ao ponto de atribuir a Marx a introdução da constituição do pensamento como tradição, no sentido de tomar a filosofia como empresa intergeracional e coletiva:

um *sistema aberto* que substitui o *filósofo solitário* pelo *sujeito coletivo* de gerações sucessivas, que continuam a promover o conhecimento no desenvolvimento progressivo da humanidade. Na verdade, a influência infinitamente incomparável de Marx sobre o conjunto da história dos homens não pode ser separada do fato de que ele tenha redefinido radicalmente a filosofia como um empreendimento coletivo, para o qual muitas gerações contribuem com sua parte, de acordo com os requisitos e potencialidades de sua situação.⁷⁹⁸

Para Lyra Filho, em oposição a Althusser, Marx não produziu uma ruptura radical pois, na realidade, ninguém a realiza, no máximo, absorvendo, transcendendo, transmutando e reenquadrando os seus antecessores. Não teria Marx os suprassumido, como ele próprio descrevia a operação dialética, reapropriada de Hegel?⁷⁹⁹ A dialética não aniquila. Ela é

⁷⁹⁵ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 35-36; 95-96; LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do Rio Grande do Sul, 1983, p. 60-61.

⁷⁹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960, p. 134-135.

⁷⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. Leon Rozitchner. Buenos Aires: La Pleyade, 1974, p. 233-239.

⁷⁹⁸ MESZÁROS. *Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 100; Marx “filósofo”. In: HOBSBAWN (org.). *História do marxismo I*, op. cit., p. 170.

⁷⁹⁹ LYRA FILHO. *Humanismo dialético*, op. cit., p. 84; 45.

“ultrapassagem que conserva os aspectos positivos e as conquistas de etapas anteriores”⁸⁰⁰. Nem toda “herança do passado” deve ser afastada⁸⁰¹.

Outra missão em relação ao legado marxiano-marxista, podemos continuar, é a rejeição do reducionismo ou economicismo jurídico que alimentou por tanto tempo⁸⁰², tendo por referenciais fundantes Pachukanis e Stucka. Embora leituras com esse perfil tenham declinado consideravelmente com a eclosão da crítica jurídica desde a década de 1970, parece ressuscitar nos últimos anos com foco em uma releitura da história do pensamento jurídico para provar seu ponto. Uma renovada “crítica de inspiração marxiana” alega interpretar o mundo e a história a partir do esquema conceitual inaugurado por Marx. Contudo, essa chave, porque também socialmente determinada, inevitavelmente dirige um olhar condicionado para o passado, o presente e o futuro. Mais especificamente, com frequência divisa a relação mercantil capitalista e traços do seu complexo de relações sociais em outros momentos históricos (a exemplo da célebre formulação da história como a história da luta de classes) ou, ainda, a redução temporal de um construto cultural (vide a juridicidade restrita à juridicidade burguesa). É por isso que Kashiura Jr. afirma, peremptoriamente, que a filosofia do direito se constitui “como filosofia do sujeito de direito e não pode senão ratificar a ‘naturalidade’ e a ‘racionalidade’ de uma forma de sociedade cujos vínculos sociais específicos ela desconhece”, que ela não pode ultrapassar esses limites, pois direito só é o direito moderno burguês⁸⁰³. É também o caso de Mascaro:

O capitalismo dá especificidade ao direito, e, por conta disso, pode-se dizer que somente a partir daí há uma filosofia do direito como tal. [...] Mas mesmo durante a Idade Moderna, quando o capitalismo já se assentava socialmente, não necessariamente a filosofia do direito incorporou de imediato a sua especificidade prático-teórica. A burguesia, como classe ascendente em luta contra o Absolutismo decadente, de início também construiu uma filosofia do direito não específica. Contra uma forma de direito natural religioso absolutista, a burguesia lançou mão de um direito natural individual e racionalista. Até o final da modernidade, lastreado ou em Deus ou em uma razão burguesa universalista, o direito não era explicado pelo direito, carecendo pois de uma filosofia do direito concreta. Isso porque, na verdade, até o final da modernidade, o direito não era o direito tecnificado pelas normas jurídicas estatais.⁸⁰⁴

Nesse breve trecho, já é possível extrair algumas contradições. Primeiramente, ao afirmar que o capitalismo confere a “especificidade” ao direito, Mascaro indica também a existência de direito anterior ao advento do capitalismo. Sendo assim, se algo alcança “a” especificidade determinada apenas em um certo momento histórico – no caso, a

⁸⁰⁰ LYRA FILHO. *O que é direito*, *op. cit.*

⁸⁰¹ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, *op. cit.*, p. 125-126.

⁸⁰² CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 41 (tradução nossa).

⁸⁰³ KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014, p. 244.

⁸⁰⁴ MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2018 (versão digital), Cap. 3.

consolidação de uma particular forma de circulação mercantil –, qual é o seu status antes disso? Esse construto social será apenas uma versão preparatória, logo, inferior, que vive por séculos apenas aguardando um momento ótimo para desabrochar? Escancara-se uma tentativa de *contra-história* regida por um determinismo histórico, pelo qual toda a existência anterior ao capitalismo e à sociedade burguesa viveu para a chegada deles, todas as transformações do direito pressuporiam o direito burguês vindouro e se dirigiram a ela. Continuando nossa análise do trecho, vemos o mesmo curso para o pensamento jurídico. Toda reflexão sobre o direito, tal como o seu objeto, surgiu e vigorou no aguardo do alcance da especificidade pelo direito. A filosofia do direito era inespecífica, não-concreta, pois sua forma acabada se dará apenas quando se debruçar em normas jurídicas técnicas produzidas e aplicadas pelo Estado burguês. O mais surpreendente é encontrar em Marx e nos marxistas, ao tempo de uma filosofia do direito que finalmente atingiu sua plenitude, a suposta medida universal de qualidade do pensamento jurídico:

O marxismo consegue chegar às entranhas da relação do direito com a sociedade, desnudando a sua origem última e o seu imo mais verdadeiro, o capitalismo. O direito, como se dá no mundo contemporâneo, é uma manifestação necessária da própria circulação mercantil capitalista, conforme Marx expõe em *O capital* e Pachukanis revela no mais alto pensamento jurídico do século XX. Sua lógica e sua justiça terminam por ser a própria lógica e justiça do capital. Tal fato é o mais importante da compreensão do direito contemporâneo, e, ao ser evitado pelas demais filosofias do direito, torna-as, em comparação com o marxismo, débeis e incompletas. O marxismo é duplamente o horizonte mais amplo da filosofia do direito: tanto na extração da verdade do direito quanto na projeção dos horizontes revolucionários futuros de justiça.⁸⁰⁵

A conclusão de Mascaro, como podemos ler, é a de superioridade da filosofia do direito de corte marxista, em detrimento de todas as demais, sempre por si mesmas “débeis e incompletas”. Se o marxismo é, de fato, irresistivelmente original na sua penetração das relações do direito com a sociedade e com o modo de produção capitalista, se ele realmente é uma das mais perspicazes ferramentas teóricas de compreensão do mundo e do direito contemporâneos – não à toa sendo a principal referência da crítica do direito, ao menos quando nasceu –, isso não autoriza, todavia, interpretar o conjunto da história do pensamento jurídico culminando na abordagem marxista sob o entendimento de ser a mais capacitada a ler a tradição jusfilosófica e a história em geral. É como se ela fosse a chave para a verdade. Porém, o que se tem é uma releitura do passado – da sociedade, das ideias, do direito – em função do modo de produção capitalista, ou melhor, de um ponto de vista crítico sobre ele – o marxista, que decerto não é o único, embora meritoso.

⁸⁰⁵ Idem.

Mascaro afirma que “o direito é histórico”, entretanto, ao mesmo tempo, declara que “só é possível compreender o direito dentro do quadro da sociabilidade capitalista”, porque a ligação entre direito e capitalismo configura uma “junção nuclear, estrutural e inexorável”⁸⁰⁶. Nessa visão, a historicidade do jurídico limita-se ao direito burguês. Mascaro defende essa posição mesmo reconhecendo “manifestações da existência de um direito no pré-capitalismo”, como o direito romano. Contudo, ressalva haver uma “dissociação entre as manifestações jurídicas do passado e as do presente”, ou seja, uma “não continuidade entre esses dois momentos”, que levam a “tratar o direito pré-capitalista como um fenômeno não jurídico” por “não se funda[r] na categoria da subjetividade jurídica”⁸⁰⁷. Ora, é certo que o direito, antes da modernidade, era uma construção normativa fortemente vinculada a outros fenômenos sociais, como a política, a religião e a moral. Os organismos da sociedade exerciam autoridade por várias frentes simultâneas e o direito se situava ao lado de outras expressões normativas. Contudo, não se pode negar o fato de que, apesar ou mesmo em razão dessa pluralidade e inter-relação de esferas de normas, o direito era um objeto privilegiado da dinâmica social, reconhecido como tal pelos poderes vigentes e, em várias épocas, distinguido conceitualmente. Caso o raciocínio da ausência de especificidade do jurídico fosse aplicado com tamanho rigor no exame histórico-social, dificilmente poderíamos tratar de política ou religião, pois até então igualmente imiscuídas, restando incerto como efetivamente denominar, caracterizar e conceituar o bolo de práticas e relações então vigentes. Do mesmo modo, a delimitação de um certo critério para a definição da juridicidade – o sujeito universal, genérico e abstrato, nascido nas relações sociais capitalistas –, e não outro, pode ser questionado. Desta feita, não recusamos o caráter peculiar assumido pelo direito a partir da modernidade capitalista, identificando aí uma diferenciação histórica (ou ruptura, para quem preferir), apenas indagamos a concentração do horizonte reflexivo no direito burguês, a ponto de enjeitar a pluralidade histórica da juridicidade e sua possibilidade de transformação transtemporal. Essa é uma preocupação importante para qualquer meditação sobre o futuro do direito, considerando que, nos termos do entendimento supra, a modificação ou o fim da forma da subjetividade jurídica significaria, necessariamente, a extinção do direito e da juridicidade em geral⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e Estado: da leitura marxista do direito. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 48. Lévy-Bruhl considera falsa essa tese. LÉVY-BRUHL, Henri. *Sociologia do direito*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16-17.

⁸⁰⁷ Ibid., p. 50-51.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 52. Pior, o mesmo raciocínio é aplicado a outros âmbitos sociais, como a ética. Para Pachukanis, a ética kantiana é a ética da sociedade capitalista, produtora de mercadorias, mas, simultaneamente, “ela constitui

A interpretação de inspiração pachukaniana consiste, podemos perceber, em uma argumentação tautológica e que demonstra o exame do passado por categorias do presente, sem percebê-lo na sua particularidade. Há ilustrações ainda mais graves, por vezes surpreendendo pelo uso de fórmulas simplórias, com adjetivações reducionistas e sectárias, para descrever a história da filosofia do direito:

Em tempos capitalistas liberais exacerbados, Kant é um campeão do pensamento médio. Nietzsche e Carl Schmitt são do gosto de tempos ditatoriais e fascistas. Marx, e mesmo Foucault, são historicamente patrimônios dos explorados, e por isso são vistos com parcimônia pelos burgueses e conservadores.⁸⁰⁹

A verve polemista, de retórica agressiva e, por vezes, maniqueísta, empreendida por Marx, ou ainda por Engels, com propósitos críticos específicos, foi frequentemente reproduzida pelos marxistas posteriores, sem filtros, acreditando, ingenuamente, na eloquência das batalhas teóricas, na vilania dos personagens históricos, na simplificação do debate filosófico⁸¹⁰. O retorno aos fundadores da tradição histórico-materialista – e da tradição marxista no direito, como Pachukanis – não parece conseguir introduzir inovações muito significativas. Bilharinho Naves e Kashiura Jr., por exemplo, na releitura pachukaniana, não se dissociam de conclusões interessantes, porém, muitas das quais, deterministas, do pioneiro russo da crítica do direito, em relação à “forma jurídica” e ao Estado. Jeammaud mostra consternação com certos discursos marxistas de defesa intransigente do direito autêntico exclusivamente no modo de produção capitalista, questionando como então seria possível enfrentar outros modos de produção sem algum tipo de conceito de direito ou de instância jurídica, ainda que sem pretensões de universalidade e reconhecendo a especificidade do direito burguês⁸¹¹. Ora, se, de um lado, decerto há um direito posto que garante a posição de domínio, de outro, pode se cogitar a oposição de um “direito dos espoliados”⁸¹². Será que a extinção do direito burguês levaria

a forma mais pura e acabada da ética em geral” (PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*, op. cit., p. 187). A filosofia prática kantiana nasce, de fato, em uma realidade histórica específica, que se faz presente nos contornos da moralidade proposta, embora esta seja revestida de universalidade apriorística (KASHIURA JR., Celso Naoto. Apontamentos para uma crítica marxista da subjetividade moral e da subjetividade jurídica. In: KASHIURA JR.; AKAMINE JR.; MELO (orgs.). *Para a crítica do direito*, op. cit., p. 77). Porém, há uma distância enorme entre isso e dizer que ela expressa a ética em geral. Uma tal conclusão deságua em uma universalização abstrata diametralmente contrária à historicidade invocada como premissa da argumentação. Por outro lado, o autor admite que, na sociedade futura, haverá moralidade, se a entendermos em sentido amplo, rejeitando-se apenas “as formas específicas da consciência moral e da conduta moral, que, tendo desempenhado seu papel histórico, devem dar lugar a outras formas mais elevadas de relação entre pessoa e coletivo” (PACHUKANIS, Evgeni. Nota à terceira edição russa. In: *A teoria geral do direito e o marxismo*, op. cit., p. 193). Ora, por que esse mesmo raciocínio não é aplicado ao direito?

⁸⁰⁹ MASCARO. *Filosofia do direito*, op. cit., Cap. 1.

⁸¹⁰ LYRA FILHO. *Karl, meu amigo*, op. cit., p. 44.

⁸¹¹ JEAMMAUD. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito, op. cit., p. 81.

⁸¹² LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, op. cit., p. 44; LYRA FILHO. *Karl, meu amigo*, op. cit., p. 40.

necessariamente à extinção do direito mesmo? Não seria possível ao direito transformar-se sem desaparecer?⁸¹³

O que concluímos é que *o pensamento marxista age como se tivesse acreditado no discurso burguês*. No caso da filosofia jurídica, crê que o direito é aquilo que diz o Estado, que a propriedade é o primeiro e mais sagrado direito etc. Teme, então, que a burguesia simplesmente encontre outro sistema de controle caso o vigente fosse perturbado. Haveria riscos graves de se acreditar em um socialismo jogado segundo as regras burguesas⁸¹⁴. Em outras palavras, o prisma patenteado nas passagens e nos exemplos perscrutados *manifesta, surpreendentemente, o ponto de vista do positivismo acerca do que é o jurídico*. Lyra Filho já observara que Marx e a posterior crítica marxista ao direito conduzem a frequentes paralogismos, que desbocam em verdadeiros “positivismos de esquerda”, ao considerar direito tão somente as leis, os costumes e as decisões da classe dominante, ou o direito produzido pelo Estado⁸¹⁵.

As escassas tentativas de elaboração de teorias jurídicas no âmbito marxista pecam pela “falta de originalidade” e limitam-se “à crítica do direito burguês”, agravado “pela dogmatização dos princípios marxistas, cerceando-se a liberdade do pensamento criativo e provocando uma tendência generalizada ao desprezado da tradição jusfilosófica do ocidente, sob o pretexto de que se trata de um mundo burguês”, nota Coelho⁸¹⁶. Como aponta Entelman, *as teorias marxistas do direito foram mais prolíficas na crítica do que na constituição de uma alternativa teórica efetiva*, em decorrência da resistência em admitir uma autonomia relativa na produção do discurso jurídico e na identificação simplória do direito com o direito burguês⁸¹⁷. O economicismo jurídico é tão míope quanto o formalismo idealista⁸¹⁸.

A filosofia do direito, tal qual a filosofia em geral, não é mero “epifenômeno”, simples reflexo da infraestrutura. Se as ideias realmente carregam consigo a base material da realidade, elas podem representar um “esforço crítico de conscientizar os pressupostos e subentendidos do próprio pensamento”. Há, claro, modelos jusfilosóficos alienados, mas

⁸¹³ LYRA FILHO, Roberto. Marx e o direito. *Educação & Sociedade*, v. 6, n. 18, p. 97-115, ago. 1984, p. 101.

⁸¹⁴ ARNAUD. *O direito traído pela filosofia*, op. cit., p. 53.

⁸¹⁵ LYRA FILHO. *Karl, meu amigo*, op. cit., p. 23-26.

⁸¹⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 12.

⁸¹⁷ ENTELMAN. *Introducción*, op. cit., p. 11. A posição de Pashukanis e dos seus epígonos, explica-se, em parte, pela restrição de muitos marxistas em relação à supressão (*Aufhebung*) plena, à negação da negação, limitando-se à negação. A recusa integral do direito, identificado com o direito burguês, e a consequente defesa de sua destruição, advém dessa incapacidade à afirmação, crendo encontrar no negativismo o alinhamento definitivo com o seu antecessor-mor. Afastando-se disso, Lyra Filho identifica momentos de supressão do direito nos escritos marxianos, o que lhe permite acreditar na possibilidade de construção de uma nova filosofia do direito a partir dessa negação da negação. Cf. LYRA FILHO. *Karl, meu amigo*, op. cit., p. 60-61; 81-82.

⁸¹⁸ LYRA FILHO. *Pesquisa em que Direito?*, op. cit., p. 27.

mesmo estes, com as suas contradições inerentes, permitem ver algo além das meras aparências e se dirigir à conscientização⁸¹⁹.

O materialismo histórico convocado não foi suficiente, porque, em sua versão dogmática, pleiteava uma objetividade idealista do conhecimento, lia a realidade segundo um determinismo econômico-material. No fundo, operava apenas uma “inversão”, substituindo o primado da lei pelo primado das forças de produção, assim reduzindo o Estado e o direito a meros reflexos da base econômica⁸²⁰. Ainda assim muitas de suas críticas ao capitalismo não foram desbancadas por aqueles que declaram sua morte, um silêncio também válido para o campo jurídico⁸²¹. Como preleciona Lima Vaz, “é impossível estudar a filosofia do século XX sem levar em conta a presença de Marx e do marxismo”⁸²². Somos, inclusive, recorrentemente arrastados de volta para questões outrora enfrentadas por eles⁸²³, dentre as quais *o problema da crítica, das suas possibilidades e dos seus limites*. De um lado, o criticismo incita a um saber jurídico comprometido com a práxis, ao mesmo tempo em que mantida “uma distância estrutural entre a teoria e a prática, entre a teoria e o real”⁸²⁴. De outro, requer prontidão contra a transformação da crítica em “polícia ideológica”⁸²⁵, bem como para evitar o absurdo de acusar “a vanguarda da véspera de não coincidir com a vanguarda atual”⁸²⁶.

Outro aprendizado que podemos extrair da experiência do marxismo, ao menos indiretamente, é que não basta nos referirmos aos clássicos para o sucesso da crítica, nem abandonar simplesmente a tradição do pensamento. Percebendo isso, os próprios marxistas foram aos poucos retornando ao passado e à história da filosofia⁸²⁷, embora tenham se orientado a uma reapreciação idiossincrática. De fato, o marxismo propôs, ainda que fragmentariamente, uma contra-história, a partir de um prisma materialista. Os experimentos marxistas nos mostram, assim, como *a crítica de uma tradição de pensamento tende a vir acompanhada*

⁸¹⁹ LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, op. cit., p. 150-151.

⁸²⁰ PLASTINO. Apresentação, op. cit., p. 9; 12.

⁸²¹ CORREAS. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, op. cit., p. 13-14. Não apenas as ideias de Marx sobreviveram a inúmeras rejeições e censuras, como também foram fundamentais para a compreensão de fenômenos sociais, políticos, econômicos e culturais do último século e meio, como o imperialismo, o fascismo, a sociedade do espetáculo, as transformações do capitalismo e as revoluções. Por esse motivo, as suas ideias permanecem importantes mesmo para os seus opositores. Cf. HOBBSBAWN. O marxismo hoje: um balanço aberto, op. cit., p. 16-17; LÖWY. Por um marxismo crítico, op. cit., p. 21-22.

⁸²² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. In: CHASIN, José (org.). *Marx hoje*. Cadernos ensaio 1. São Paulo: Ensaio, 1987, p. 161.

⁸²³ NAVES, Márcio Bilharinho. A “ilusão da jurisprudência”. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 1, fac. 7, p. 67-72, 2001.

⁸²⁴ POULANTZAS *O Estado, o poder, o socialismo*, op. cit., p. 26-28; WARAT, Luis Alberto. Dilemas sobre a história das verdades jurídicas – tópicos para refletir e discutir. *Sequência*, Florianópolis, v. 4, n. 6, p. 97-113, 1983, p. 111-112.

⁸²⁵ THOMPSON. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, op. cit., p. 202.

⁸²⁶ LYRA FILHO. *Karl, meu amigo*, op. cit., p. 25-26; LEFEBVRE. *Problèmes actuels du marxismo*, op. cit., p. 13.

⁸²⁷ A integralidade do idealismo deixou de ser rejeitada como absurdo, nele vendo “uma expressão, embora abstrata, da atividade criadora dos homens”, que mesmo tendo limites e relações com a ideologia das classes dominantes, com ela não se confunde. Cf. LEFEBVRE. *Problèmes actuels du marxismo*, op. cit., p. 34; 51-53.

da tentativa de afirmação de uma nova tradição, que pode se apresentar como uma *contra-história do pensamento ou uma contra-tradição*.

2.2. A crítica pós-modernista do direito

*Nem tudo estava perdido,
mas tudo parecia perecer.*⁸²⁸

O marxismo foi talvez a mais prolífera força teórica no campo político, jurídico e cultural do século XX. Nem por isso foi unânime ou permanece imperante. Mesmo ao tempo da sua ascensão, conviveu com correntes divergentes, algumas das quais diretamente opostas. Os posteriores desdobramentos das experiências socialistas, nas quais diferentes intelectuais e movimentos sociais depositaram as suas esperanças, frustraram as expectativas de revolução e de emancipação. A desilusão sofrida desencadeou reações muito diversas, em um contexto marcado concomitantemente por profundas transformações de ordem societal, econômica e espiritual. Marx e seus partidários deixaram de ser referência para muitos filósofos, que abandonaram as fileiras marxistas para incursionarem em outras searas.

Coincide com esse processo a politização da esfera cultural, que se espraiava desde 1968, quando estudantes e trabalhadores deixaram de lado “o respeito ao saber, o poder dos professores, dos contramestres, dos responsáveis” e “romperam com uma certa forma de submissão aos valores do passado”, como descreve Guattari⁸²⁹. Porém, com a descrença com mudanças globais, o plano do discurso volta-se para o local, para a “resistência”, e se afasta do combate ao Estado e do engajamento em movimentos sociais⁸³⁰. A mobilização, quando ocorre, é *contra* algo, não *por* algo⁸³¹. Inviabilizada na esfera político-econômica, a ruptura ganha sobrevida no campo cultural, em múltiplas formas de transgressão que, em larga medida, e ironicamente, recuperam pretensões típicas do vanguardismo modernista moribundo e suas intenções emancipatórias⁸³². Eis algumas das características

Pós-modernidade ou nova modernidade? O conceito de pós-modernidade ou de pós-moderno tornou-se um dos mais equívocos, integrando uma rede de pensamentos “pós” que buscam expressar a consciência de uma mudança de época cujos contornos são ainda

⁸²⁸ VALÉRY, Paul. La crise de l'esprit. In: *Oeuvres de Paul Valéry*. Paris: Éditions de la N.R.F, 1934, t. IV, p. 15.

⁸²⁹ GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção e trad. Suely Belinha Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 24-25.

⁸³⁰ REIS, José Carlos. A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson. *Saculum*, João Pessoa, n. 21, p. 33-44, jul./dez. 2009, p. 40.

⁸³¹ WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 12.

⁸³² DUQUE, Félix. *Postmodernidad y Apocalipsis: entre la promiscuidad y la transgresión*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones; UNSAM, 1999, p. 43-44.

imprecisos, mas que parecem anunciar o fim de um projeto histórico, a saber, o projeto de modernidade, de ilustração ou de civilização ocidental⁸³³.

Não há dúvidas de que o fenômeno da Ilustração foi a continuação, o aprofundamento e a radicalização da modernidade que, convencida de sua capacidade de conhecimento e de domínio universais, exaspera uma vontade de ruptura com o passado e de regeneração radical do presente, dessacralizando as concepções religiosas do mundo e desintegrando a perspectiva de valores humanos último e inegociável⁸³⁴. Por isso, coexistente uma outra concepção que vê a pós-modernidade como uma modernidade radicalizada, uma razão pós-racionalista ou uma Ilustração autoilustrada⁸³⁵.

⁸³³ Uma das primeiras menções a uma noção de ruptura pós-moderna deu-se com Toynbee, para descrever o início de uma nova etapa da “história ocidental” a partir do fim do século XIX, marcada pela ascensão da classe urbana industrial e pela expansão global da ocidentalidade, assim como a possibilidade de perda de sentido do próprio conceito de civilização e do progresso (TOYNBEE, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, 1954, v. VIII, p. 338-346 *et seq*; TOYNBEE, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, 1954, v. IX, p. 420-421; BEST, Steven; KELLNER, Douglas. *Postmodern theory: critical interrogations*. London: Macmillan, 1991, p. 6; ANDERSON, Perry. *The origins of postmodernity*. London; New York: Verso, 1998, p. 5-6). No entanto, será principalmente no curso dos anos 1960 que uma série de acontecimentos culturais, sociais e econômicos passaram a constituir fatores de desestabilização sistêmica (KRAMER, Reinhold. *Are we postmodern yet? And were we ever?* Cham: Palgrave Macmillan, 2019, p. 4). No plano teórico, e não mais puramente estético, Lyotard situa o “pós-moderno”, em nome declarado, como “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”, caracterizada principalmente pela crise dos grandes discursos legitimadores do saber, da história e da concepção de mundo (LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p. xv-xvi). A ligação com a emergência do mundo pós-industrial de Bell e Touraine é patente. A sociedade passa a ser uma rede de comunicações linguísticas, multiplicidade de jogos, de regras incomensuráveis. A ciência não pode mais reclamar um privilégio sobre outras formas de conhecimento, em vista da perda de credibilidade das metanarrativas modernas, em especial, do desdobramento progressivo do espírito em direção à verdade e da humanidade como agente de sua autoliberação mediante a conquista do conhecimento (ANDERSON. *The origins of postmodernity, op. cit.*, p. 24-27). Na virada da década de 1970 para a de 1980, na esteira do textualismo de Barthes e Derrida, deflagra um “pós-modernismo pós-estruturalista”, como alinha Bertens, atacando as noções metafísicas de linguagem, representação e sujeito em favor do livre e infinito jogo dos significados. Uma segunda fase, ao longo da década de 1980, a partir de Foucault, assume a realidade da textualidade e dos signos, mas enfatizando as operações de poder, especialmente no âmbito do saber e da formação dos discursos, assim como o excluído, o outro, o diferente, a multiplicidade (BERTENS, Hans. *The idea of the postmodern: a history*. New York: Routledge, 2005, p. 6-8; BEST; KELLNER. *Postmodern theory, op. cit.*, p. 15-17; BALANDIER, Georges. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Trad. José Ángel Alcalde. Madrid: Júcar Universidad, 1988, p. 280-282). A partir dos anos 1980, o uso dos termos “pós-moderno” e “pós-modernismo” é dilatado, assim como outras nomenclaturas de prefixo “pós” a eles também associadas (pós-contemporâneo, pós-civilização, pós-fordismo, pós-cristianismo, pós-humanismo, pós-nuclear, pós-positivismo, pós-estruturalismo, pós-marxismo etc.), a fim de explicar os mais diversos temas e problemas contemporâneos (CESERANI, Remo. *Raccontare il postmoderno*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013, p. 63). Contudo, nem todos que empregam tais termos compactuam integralmente com as proposições pós-modernistas, embora tendam a compartilhar a perda da confiança nas visões de liberação e emancipação (BERTENS. *The idea of the postmodern, op. cit.*, p. 9-12). Nos anos 1990, a inflação pós-moderna começa a desacelerar no plano acadêmico, mas se difunde no vocabulário ordinário em sentidos plúrimos, por vezes relativistas, congregando-se principalmente com o pós-colonialismo, o multiculturalismo e as políticas identitárias (CONNOR, Steven. Introduction. In: CONNOR, Steven (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 5).

⁸³⁴ MAYOS, Gonçal. Postil-lustració o autocrítica de la modernitat? In: MAYOS, Gonçal et al. *Postmodernitat*. Barcelona: La Busca, 1998, p. 54-55; 65; SUBIRATS, Eduard. Transformaciones de la cultura moderna. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 156.

⁸³⁵ WELLMER, Albrecht. La dialéctica de modernidad y posmodernidad. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 201-202.

Harvey descreve o projeto da modernidade caracterizado por pretensões de ciência objetiva, leis universais, acúmulo de conhecimento pelo trabalho livre e criativo em busca da emancipação humana, formas racionais de organização social e de pensamento, libertação das irracionalidades da religião, da superstição, do mito e da tradição, revelação das qualidades universais, eternas e imutáveis da humanidade. Ao mesmo tempo, o fugidio, o fragmentário e a transitoriedade foram assumidos como condições necessárias⁸³⁶. Com efeito, para Baudelaire, modernidade era “o transitório, o efêmero, o contingente”⁸³⁷. A transformação é, nela, contínua, o processo de rupturas e fragmentações internas é interminável⁸³⁸. Em virtude disso, o antigo coexiste com o que então começava a ser, fazendo com que se desenvolvesse a crença no começo de uma nova era, de que tudo era possível e de ser necessário livrar-se dos velhos valores, mentalidades e práticas. Para Jameson, *na pós-modernidade, sente-se que já se está nessa nova era, que o futuro já é feito presente*⁸³⁹.

Ocorre que a experiência histórica das sociedades ocidentais não corresponde à ideia padrão de modernidade⁸⁴⁰. Existiram, simultaneamente, muitos modos possíveis de modernização ou “múltiplas modernidades”⁸⁴¹, assim como muitas foram as Ilustrações⁸⁴². Portanto, é preciso distingui-las⁸⁴³. Nessa linha, surgem questões sobre a pós-modernidade e o pós-modernismo: seria “ruptura radical com o modernismo” ou apenas revolta interior contra certa forma de “alto modernismo”? Tem potencial transformador ou conduz à domesticação e redução das aspirações do moderno?⁸⁴⁴

Os autores pós-modernos *denunciam*, com argúcia, a persecução incessante e fatalista do progresso e do novo na economia, na política e na ciência; a busca pela legitimidade no futuro, como um grande projeto de emancipação, que serviu para ocultar e fazer tolerar o sofrimento presente⁸⁴⁵. Levando ao extremo essas caracterizações iniciais, alguns expoentes vão além, tentando afirmar o *pós-moderno como ruptura radical*. Uma vez que o próprio prefixo “pós” pressupõe uma linearidade cronológica tipicamente moderna, para inaugurar o novo,

⁸³⁶ HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 23.

⁸³⁷ BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. Org. Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 25.

⁸³⁸ HARVEY. *Condição pós-moderna, op. cit.*, p. 22.

⁸³⁹ JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*. New York: Verso, 1992, p. 310-312.

⁸⁴⁰ TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 18-19.

⁸⁴¹ EISENSTADT, Samuel. *Sulla modernità*. Trad. Antonella Cesarini et al. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006, p. 3 et seq; TOURAINE, Alain. *Il pensiero altro*. Trad. Eleonora Sparano. Roma: Armando, 2009, p. 116-117.

⁸⁴² MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012, p. 61-91.

⁸⁴³ JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism, op. cit.*, p. 303-304.

⁸⁴⁴ HARVEY. *Condição pós-moderna, op. cit.*, p. 47.

⁸⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 255-256.

seria preciso voltar ao zero, romper⁸⁴⁶. O ponto de partida é a constatação de que, nos últimos dois séculos, os indivíduos e as sociedades vêm se desvencilhando de “todos os tipos tradicionais de ordem social”⁸⁴⁷. Nas “sociedades da tradição”, a palavra é a origem das criações, constituindo, os seres, as coisas, as ações, motivo pelo qual a sua externalização e uso são controlados. A tradição expressa uma busca por sobrevivência, na forma de limitação ou apropriação antecipada, pela comunidade, das “escolhas das gerações mais jovens e ainda não nascidas, para decidir por elas quais deveriam ser as suas escolhas”⁸⁴⁸. Com o afrouxamento da rigidez disciplinar em diversos campos sociais e culturais, irrompe uma multiplicidade de contextos, ações, identidades em construção, reais possibilidades de escolhas no curso da vida como processo, decaindo as categorias que até então buscavam explicar um mundo social que ora se esvanece⁸⁴⁹.

A *modernidade*, que destruía o *pré-moderno*, rompendo com o passado, agora é suplantada pelo *pós-moderno*, que rompe com o futuro, deixando de vigorar qualquer promessa para além do presente, restando apenas um vazio, resultado das contradições da própria “Constituição” da modernidade⁸⁵⁰. Essa intenção destruidora é acompanhada de crescente flexibilidade, indefinição, maleabilidade. Para Bauman, a “fluidez” ou a “liquidez” hodiernas são acentuações do processo de “liquefação” da própria modernidade, marcada por “derretimento dos sólidos”, como Marx observara. A diferença é que, antes, não se almejava acabar em definitivo com todos os “sólidos” e construir um mundo livre deles, mas sim limpar o terreno para implementar novos sólidos, perfeitos, portanto, com pretensão de inalterabilidade⁸⁵¹. A indeterminação pós-moderna derruba todos os fundamentos e coloca no lugar ambiguidade, descontinuidade, heterodoxia, pluralismo, aleatoriedade, revolta, deformação, desintegração, desconstrução, descentramento, deslocamento, diferença,

⁸⁴⁶ LYOTARD, Jean-François. Note on the meaning of “post-”. In: *The postmodern explained: correspondence 1982-1985*. Trad. Julian Peñafís et al. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1993, p. 76.

⁸⁴⁷ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991, p. 10-12.

⁸⁴⁸ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 237; BALANDIER, Georges. *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. Trad. Manuel Delgado Ruiz. Barcelona: Paidós, 1994, p. 152-153. Por isso, as tradições sociais seriam, com frequência, criações recentes. Cf. GIDDENS. *Mundo em descontrolé, op. cit.*, p. 48; HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

⁸⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 8-9; TOURAINE, Alain. *A new paradigm for understanding today's world*. Trad. Gregory Elliott. Cambridge; Malden: Polity, 2007, p. 2.

⁸⁵⁰ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009, p. 129-130.

⁸⁵¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 9; BERMAN. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés; Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 31.

disjunção, desaparecimento, decomposição, desmistificação, deslegitimação. Com esse vasto cabedal vocabular, Hassan sinaliza o desejo pós-moderno de desfazer a esfera do discurso ocidental em todos os seus âmbitos⁸⁵².

No quadro inaugurado com o movimento geral de irreversibilidade “da produção econômica que transforma a sociedade”, prevalece a inovação frente à tradição⁸⁵³. Em vez de repetir os padrões do passado, a regra é “a novidade e a tentação sistemáticas”, o hedonismo e o consumismo, que *substituem as esperanças do futuro pelo êxtase do presente sempre novo, a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento*⁸⁵⁴. O capitalismo financeiro transnacional, unindo um *ethos* (o individualismo), uma filosofia política (liberalismo) e uma cultura (um realismo utilitário burguês), bem acomodado a uma nova sociedade em rede, a uma economia informacional-global e a uma cultura da virtualidade, mercantiliza até o tempo e coloniza o futuro, valendo-se da obsolescência acelerada e calculada e da violência simbólica⁸⁵⁵. Corporificando uma “combinação híbrida e bastarda de organização e anarquia”⁸⁵⁶, pode até libertar “fluxos do desejo”, antes codificados, com sua contingencialidade e descontinuidades intrínsecas⁸⁵⁷, mas não abre mão do autoritarismo e da repressão. Ao mesmo tempo, a saída da sociedade industrial erige uma outra forma social, a “sociedade de risco”, na qual se revela impossível a segurança e a previsibilidade ambicionada pela modernidade. Nesse “mundo em descontrole”, o risco é onipresente, global e socializado, motivo que o levar a originar uma “sociedade autocrítica” que, ao perceber-se como sociedade de risco, torna-se “reflexiva”⁸⁵⁸.

Embora os autores pós-modernos sinalizem, em suas descrições, uma ruptura com a modernidade, parecem indicar, também, a exacerbação de alguns impulsos modernos: a

⁸⁵² HASSAN, Ihab. Toward a concept of postmodernism. In: *The postmodern turn*. Columbus: Ohio State University Press, 1987; DUNN. *Identity crises, op. cit.*, p. 109.

⁸⁵³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005, p. 105-106; 131.

⁸⁵⁴ LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 60-61.

⁸⁵⁵ BELL, Daniel. *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York: Basic Books, 1999, Foreword 1976; CASTELLS, Manuel. *Fim de milênio*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 412-413; 439, nota 2; CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Trad. Roneide Venancio Majer. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p. 39-43; XXV-XXVIII; BAUDRILLARD, Jean. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris: Denoël, 1970, p. 43; 53-56.

⁸⁵⁶ MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 353.

⁸⁵⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 143-144.

⁸⁵⁸ BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Trad. Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 8-12; 18; 40; GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 14; BECK, Ulrich. *La sociedad de riesgo global*. Trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 4-7; 12; 214; 218-221; 232.

crítica, o ceticismo e a oposição, até mesmo niilista, generalizando-os indiscriminadamente⁸⁵⁹; o vanguardismo, menos interessado na novidade enquanto tal do que em “descobrir ou inventar novas formas, aspectos ou possibilidades de crises”, rejeitando noções como ordem, inteligibilidade⁸⁶⁰. Essa “hipermodernidade” coincidiria com o impulso neoliberal para destruir arcaísmo, rotinas burocráticas, rigidez institucionais, protecionismos; privatizar, gerenciar, em prol da eficiência, da aceleração, da tecnicização, da modernização do moderno, da racionalização da razão. Lipovetsky é pessimista. A libertação e a autonomização dos indivíduos geraram também outras formas de autoridade, por vezes até mais perniciosas, assim como novos limites, controles, enquadramentos, opressões⁸⁶¹. Consumo, comunicação de massa, movimento incessante: o modelo é o sistema da moda⁸⁶².

Como se nota, diferentes pensadores destacam aspectos distintos do mundo contemporâneo. Todos eles sinalizam, ao seu modo, um processo de mudança de paradigmas das representações de vida coletiva e pessoal⁸⁶³. As expressões “pós-modernidade”, “pós-modernismo” e “pós-moderno” são operadores semânticos do esforço de inteligibilidade de nossa época⁸⁶⁴. No início, eram termos que se referiam a algumas características do modernismo tardio, como subversão da narrativa, estilo autorreferencial, acreditando no poder emancipatório da tecnologia, no choque do novo, mas apropriando-se de conteúdos sociais, “pós-dialeticamente”⁸⁶⁵. Hoje, enquanto jargão e ideário, têm transformado a “vontade de ser moderno” em algo demodê, assim como pautado o debate cultural, intelectual e político, *definindo o modo do discurso e os parâmetros da crítica*⁸⁶⁶. A relação com a modernidade, como podemos ver, está longe de ser precisa.

⁸⁵⁹ SPENCER, Lloyd. Postmodernism, modernity, and the tradition of dissent. In: SIM, Stuart. (ed.). *The Routledge companion to postmodernism*. London; New York: Routledge, 2001, p. 161-163.

⁸⁶⁰ CALINESCU. *Five faces of modernity*, op. cit., p. 124-125.

⁸⁶¹ LIPOVETSKY. *Os tempos hipermodernos*, op. cit., p. 52-57.

⁸⁶² LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁸⁶³ TOURAINE. *A new paradigm for understanding today's world*, op. cit., p. 4; 14.

⁸⁶⁴ Outras formulações sobre esse fenômeno contemporâneo dão enfoques a aspectos diversos: sociedade da informação ou do conhecimento; ultramodernidade (Marina); modernidade líquida (Bauman); modernização reflexiva (Beck, Giddens e Lash); sociedade de consumo; sociedade do espetáculo (Debord); sociedade de risco (Beck); hipermodernidade (Lipovetsky); cultura do simulacro (Baudrillard); sociedade da ignorância (Brey); sociedade da incultura (Mayos). E isso em virtude das próprias expressões contraditórias do pós-moderno. Em síntese, é possível identificar pós-modernos anti-modernos, outros que, comungando de traços teóricos fundamentais, não se consideram pós-modernos, e aqueles que podem ser caracterizados como acompanhantes do ideário. Cf. MAYOS, Gonçal. *L'alienació postmoderna*. Barcelon: Universitat Progressista d'Estiu de Catalunya, 2008, p. 13-16; MALDONADO, Tomás. *Il futuro della modernità*. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 1987, p. 17-19; ANDERSON, Walter Truett. Introduction: What's going on here? In: ANDERSON, Walter Truett (ed.). *The truth about the truth: de-confusing and re-constructing the postmodern world*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1995, p. 3; BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. 2. ed. México: Editorial Torres, 2009, p. 7-8; TOURAINE. *Crítica de la modernidad*, op. cit., p. 13-14.

⁸⁶⁵ DELANTY, Gerard. *Modernity and postmodernity*. London: Sage, 2000, p. 133.

⁸⁶⁶ LATOUR. *Jamais fomos modernos*, op. cit., p. 14-15; HARVEY. *Condição pós-moderna*, op. cit., p. 9.

Pós-modernismo filosófico-cultural e crítica. A pós-modernidade extrema a retórica da modernidade, exaspera, em muitos de seus aspectos, o desejo de ruptura, o que poderia realizar-se tanto de modo total quanto de forma pontual e múltipla⁸⁶⁷. Independentemente de caracterizar a transição em curso como uma mudança de paradigma, de plano, de episteme ou como momento, movimento, projeto, condição ou período, certo é que os autores confluem para a sinalização de que algo importante está acontecendo, no qual a valorização do local, do particular, do provisório e da tentativa impacta a segurança ética, ontológica e epistemológica, abala as hierarquias e os sistemas, arruinam os fundamentos, os valores universais e eternos⁸⁶⁸. Admitindo ao menos parte dessas características, resta ainda por definir se elas se referem a um conjunto de respostas epistemológicas, teóricas e políticas à “pós-modernidade”, considerada, por sua vez, como conjunto de condições culturais histórica e culturalmente específicas, enraizadas em mudanças materiais e tecnológicas correspondentes a transformações na produção e no consumo de cultura, ou a estilos e movimentos de reflexão estética sobre a natureza da modernidade⁸⁶⁹. Em outros termos, perdura um debate sobre a existência de diferença entre *pós-modernidade* e *pós-modernismo*. Optamos por não nos fiarmos na distinção entre fenômeno histórico-social e fenômeno artístico-cultural. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que as características enunciadas podem ser entrevistas mais explicitamente neste último. Quando o termo “pós-modernismo” se consolida, nos anos 1970 designa justamente um movimento estético na literatura e nas artes plásticas, especialmente na arquitetura, caracterizado pela transgressão e derrubada de todos os limites e fronteiras, formando um conjunto difuso de ideias que abarca as dimensões estéticas, normativas e cognitivas da cultura, reiterando o simbólico e confluindo capitalismo e produção cultural⁸⁷⁰.

Um dos motivos da invasão do pós-moderno em todas as áreas, das artes à filosofia, é precisamente o fato de que elas estão “cansadas das vanguardas e de suas aporias, decepcionadas com a tradição da ruptura cada vez mais integrada ao fetichismo da mercadoria na sociedade de consumo”⁸⁷¹. Para Eco, o “pós-moderno” afirma-se

⁸⁶⁷ BALANDIER. *Modernidad y poder*, *op. cit.*, p. 152; COSTA, Everton G. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. *Sinais*, Vitória, n. 19, p. 125-144, 2016, p. 139.

⁸⁶⁸ NATOLI, Joseph; HUTCHEON, Linda. Introduction: reading *A postmodern reader*. In: NATOLI, Joseph; HUTCHEON, Linda (ed.). *A postmodern reader*. New York: State University of New York Press, 1993, p. ix-x.

⁸⁶⁹ DUNN, Robert G. *Identity crises: a social critique of postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 2; EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós, 1997, p. 11-12; GIDDENS. *As conseqüências da modernidade*, *op. cit.*, p. 45; ANDERSON. Introduction: What's going on here?, *op. cit.*, p. 6-8.

⁸⁷⁰ DUQUE. *Postmodernidad y Apocalipsis*, *op. cit.*, p. 47; DELANTY. *Modernity and postmodernity*, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁷¹ COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade*, *op. cit.*, p. 103. No século XIX, a modernidade como conceito estético separou-se da modernidade enquanto estágio civilizacional, quando artistas passaram a rejeitar

distanciando-se da vanguarda histórica, preferindo definir-se como “categoria espiritual” ou “modo de operar” presente em todas as épocas, conforme ela chega momentos de crise, quando o passado já não pode ser superado, destruído, cabendo reconhecê-lo, revisitá-lo, embora não mais inocentemente, e sim ironicamente⁸⁷². Hutcheon, na mesma linha, entende que o pós-moderno não é vanguarda porquanto não tão radical ou opositivo. Embora haja uma valorização acentuada, ou mesmo “fetichização” da inovação, ela encontra-se “condicionada por uma reavaliação do passado, a qual coloca em perspectiva a novidade e a originalidade”, ou melhor, “o pós-moderno não nega tanto (o passado) nem é tão utópico (quanto ao futuro)” ao fazer a sua crítica⁸⁷³. O que haveria é uma vontade de caracterizar-se por um modo de inclusão mais do que de exclusão, pela heterogeneidade em vez da homogeneidade e da homologia, articulando-se no entorno de outros, comunicando-se aos comuns sem restringir-se a uma elite cultural⁸⁷⁴.

Para muitos pós-modernistas, o ocaso da alta cultura deve-se à dispersão da coesão de classe. Para Huyssen, por exemplo, as mais recentes tentativas “restaurar a dignidade dos clássicos da Civilização Ocidental”, sob a justificativa de serem a base do ensino, significa uma reação conservadora ao declínio do poder em relação à cultura. Embora os cânones continuem a existir, eles não gozam do mesmo peso, suas categorias ou instituições – como academia, museu, galeria – não comportam ou esgotam as atividades artístico-intelectuais, agora difusas⁸⁷⁵. Hutcheon, em posição similar, argumenta que toda crítica do pós-modernismo focada na rejeição da integração à produção capitalista comodificada corre o

valores civilizacionais burgueses. A vanguarda atribuiu-se a missão de destruir e inventar, negar e inventar radicalmente. O passado institucionalizado tinha de ser rejeitado, desmistificado, derrubado, em favor do novo, imprevisto, abrupto. O artista moderno vê-se desvinculado do passado normativo com seus critérios fixos, sem referencial legítimo na tradição. O modernismo ainda se faz presente, eclodindo intermitentemente sob a forma de uma nova *avant garde*. Porém, encontra um público já faminto pela novidade e pela transgressão, tendendo a institucionalizar-se, em especial, absorvido pela elite intelectual, o contrário de suas ambições primevas. No presente pós-moderno, a vanguarda não teria mais sentido, de acordo com alguns intérpretes, pois carente de passado a contrapor-se e de conteúdo a afirmar. A ambição de causar escândalos, a retórica de insulto, transformou-a em instrumento de diversão, um clichê, inócuo (CALINESCU. *Five faces of modernity*, *op. cit.*, p. 275-276; 3-5; 41-42; 119-121; FOSTER, Hal. *The return of the real: the avant-garde at the end of the century*. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 10-11; HARVEY. *Condição pós-moderna*, *op. cit.*, p. 42-44; BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*, *op. cit.*, p. 126-127; POGGIOLI, Renato. *The theory of the avant-garde*. Trad. Gerald Fitzgerald. Cambridge: The Belknap Press, 1968, p. 3-4; 11-12).

⁸⁷² ECO, Umberto. *Pós-Escrito a O Nome da Rosa*. Trad. Letizia Zini Antunes, Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

⁸⁷³ HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 71-72.

⁸⁷⁴ CARRAVETTA, Peter. *Del postmoderno: critica e cultura in America all'alba del Duemila*. Milano: Bompiani, 2009, p. 125; JENCKS, Charles. *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981, p. 7-8; HUTCHEON, Linda. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge, 2001, p. 15. Assim também Huyssen, para quem o pós-modernismo não pode ser considerado como nova fase do modernismo vanguardista porque tem sensibilidade diferente, que inclui tensões entre tradição e inovação, conservação e renovação, passado e presente, cultura de massa e alta cultura, sem privilegiar um dos polos. Cf. HUYSSSEN, Andreas. Mapping the postmodern. *New German Critique*, n. 33, p. 5-52, outono 1984, p. 47-49.

⁸⁷⁵ HUYSSSEN. Mapping the postmodern, *op. cit.*, p. 50.

risco de afirmar a superioridade elitizada de uma cultura não integrada similar à alta cultura excludente do modernismo, ou simplesmente não deixar claro como essa crítica escaparia, ela mesma, a uma tal contaminação⁸⁷⁶.

A dissolução da distinção entre alta e baixa cultura, bem como dos gêneros culturais, é apenas um dos aspectos desagregados pelo pós-modernismo. Ao lado dele, tem-se também novos padrões de consumo e produção; diferentes minorias e grupos excluídos ganham acesso a formas pós-modernas, ampliando os limites da arte; fim das grandes assinaturas individuais e obras-mestras; acompanhamento, e não antagonismo, em relação ao mercado; ultrapassagem dos limites de experiência de nicho para produzir arte e cultura em nível hegemônico e global, mas coexistindo com formas residuais, emergentes e resistentes. O centro retira-se em favor das “margens”, a homogeneização é desbancada pelo fluxo heterogêneo de identidades⁸⁷⁷. Eflui a nostalgia nos *remakes*, no desamparo por sentir-se deslocado no próprio tempo, mas se conscientizando disso apenas no seu presente⁸⁷⁸. A paródia também expressa o paradoxo entre a sensação de não poder nunca se desvencilhar do peso de uma longa tradição estética e narrativa e a exaustão dessas mesmas representações, como imitação do passado carregada de ironia e autorreflexiva⁸⁷⁹.

No entanto, não deixa de haver o embalo da ideia de superação histórica de uma realidade julgada como inatual, que precisa ser substituída por outra considerada mais atual, um novo chamado a substituir o velho⁸⁸⁰. A retórica da pós-modernidade nutre-se da retórica da modernidade, que fora marcada por uma “retórica da ruptura, da busca contínua e da inovação”, por sua vez acompanhada de uma “estética da criatividade, da novidade e do inédito”, junto à qual incita a “destruição das formas” culturais e dos modelos de conduta social. Não à toa, foi chamada de “retórica da mudança pela mudança”, de “cultura do efêmero”, de “tradição do novo”⁸⁸¹ e de “tradição da ruptura”⁸⁸². Nesse ímpeto, por seu excesso e contradições, acabou por destruir-se a si mesma: “da ruptura com a tradição à tradição da ruptura e, por fim, à ruptura com a ruptura, que seria a nossa pós-modernidade”⁸⁸³. Compagnon aponta como *uma das definições para o pós-modernismo, em sua*

⁸⁷⁶ HUTCHEON. *Poética do pós-modernismo*, *op. cit.*, p. 262-263.

⁸⁷⁷ HUTCHEON. *Poética do pós-modernismo*, *op. cit.*, p. 85-86; ANDERSON. *The origins of postmodernity*, *op. cit.*, p. 61-64.

⁸⁷⁸ JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. 20; TESTER, Keith. *The life and times of postmodernity*. London; New York: Routledge, 2003, p. 66.

⁸⁷⁹ HUTCHEON. *The politics of postmodernism*, *op. cit.*, p. 8; *Poética do pós-modernismo*, *op. cit.*, p. 57-58.

⁸⁸⁰ MALDONADO. *Il futuro della modernità*, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁸¹ ROSENBERG, Harold. *The tradition of the new*. New York: Horizon Press, 1959.

⁸⁸² PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 15-35.

⁸⁸³ COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade*, *op. cit.*, p. 42; 125.

relação com o modernismo e na sua expansão para além da estética, é fazer-se “ruptura com a ruptura” ou “ideologia do fim das ideologias”⁸⁸⁴, ao preço da “renúncia à crítica”⁸⁸⁵.

Não bastasse, apesar de os antigos modelos artísticos não funcionarem mais, há uma sensação de que os artistas e escritores atuais não serão capazes de inventar novos mundo e estilos, pois já teriam sido todos inventados, as possibilidades estariam esgotadas. O pastiche seria a única saída em um mundo no qual a inovação não é mais possível. Talvez o novo tenha falhado e estejamos presos ao passado⁸⁸⁶. Alguns expoentes alardeiam a perda de força liberadora e criativa da ideia clássica de modernidade⁸⁸⁷. Lipovetsky exaspera que “as lutas sociais e os discursos críticos não mais oferecem a perspectiva de construir utopias e superar a dominação”⁸⁸⁸. Como alerta Baudrillard, a imaginação pode ter se acomodado em um contexto de fluidez da ciência e da técnica, de domínio das mercadorias sobre os homens, de consumo das imagens, de desaparecimento do homem e do autor, de literaturas de ruptura e descentralização⁸⁸⁹.

Fim das metanarrativas. Os discursos pós-modernos, conquanto ecléticos, têm denominadores compartilhados. Um deles é o “milenarismo invertido”, isto é, a substituição da previsão do futuro por declarações de crises e encerramentos, resultantes de rupturas pressupostas em diversas searas culturais e sociais. Celebra-se, em especial, o fim da história e, em certa medida, o fim da razão, por constatar a impotência do indivíduo e da sociedade em relação ao seu destino⁸⁹⁰.

O ponto de partida da crítica pós-moderna, e um de seus núcleos, é a noção de metanarrativa. A modernidade narra a si mesma e, como tal, tem em vista um desfecho, ou seja, tem perfil teleológico⁸⁹¹. No entanto, aos olhos do homem pós-moderno, “não há mais qualquer horizonte de universalidade, universalismo ou emancipação geral”⁸⁹². Em Lyotard, o pós-

⁸⁸⁴ A globalização do capitalismo, antes mesmo do fim da URSS, levou diversos autores a alegarem que a nova ordem instaurada no pós-guerra seria uma era pós-industrial na qual as ideologias políticas clássicas não teriam espaço, porquanto exauridas, inexequíveis ou derrotadas. Ali já se assinalava uma primeira espécie de crença no fim da história e de rejeição das utopias (ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 17-22; 24; 70; BELL, Daniel. *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 402-404; 432-433; 437).

⁸⁸⁵ COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade*, *op. cit.*, p. 112; 105.

⁸⁸⁶ JAMESON, Fredric. *The cultural turn: selected writings on the postmodern (1983-1998)*. London; New York: Verso, 1998, p. 7.

⁸⁸⁷ TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 11-14.

⁸⁸⁸ LIPOVETSKY. *Os tempos hipermodernos*, *op. cit.*, p. 62-64.

⁸⁸⁹ BALANDIER. *Modernidad y poder*, *op. cit.*, p. 269-270.

⁸⁹⁰ CASTELLS. *A sociedade em rede*, *op. cit.*, p. 39-42; JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. 1.

⁸⁹¹ COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹² LYOTARD. Note on the meaning of “post-”, *op. cit.*, p. 76. Assim já prenunciava Nietzsche ao afirmar a necessidade de abdicar de discursos de “processo do mundo” ou de “história da humanidade” (*Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 81, §9). Para ele, tem-se por encerrado o tempo em que se interpretava “a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo

modernismo é a morte dos centros privilegiados (anglo-, euro-, etno-, logo-), o que engloba a incredulidade em relação às metanarrativas e os problemas originados pelos programas de progresso, reforma ou emancipação. Para ele, “uma cultura que concede a preeminência à forma narrativa” fica refém daquilo que lhe é narrado como sendo a sua história⁸⁹³.

A grande narrativa tem um ponto fixo ou uma origem, frequentemente ampliada a dimensões mitológicas, e um perfil teleológico, incorrendo em transcendentalismos, como um narrador onisciente e a conclusão com a revelação de um segredo final. Um dos mais fortes e antigos relatos é o de uma tradição ocidental ou europeia⁸⁹⁴, primeiro estruturada na providência divina e na teleologia da salvação, depois reformulada pelo suporte espiritual ilustrado⁸⁹⁵. Na visão pós-modernista, as grandes narrações encarnadas em histórias e filosofias da história são “crônicas da continuidade” que negam qualquer⁸⁹⁶. Embora não sejam de todo rejeitados, os elementos ligados a essa dinâmica metanarrativa, como tradição, cânones e clássicos, são submetidos a reexame de deliberado caráter alternativo ou subversivo, mormente em relação a interpretações, valores e concepções preexistentes.

e de intenções morais últimas” (*Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 147, III, 27). Toda finalidade é conceito inventado, não encontrado; não existem fatos morais absolutos; a verdade é uma “quimera” (*Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 (versão digital), VI, 8; VII, 1). Há apenas interpretações, e não explicações do mundo, ao contrário do alegado pela ciência (*Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 46-49, §42-44). Sabe-se, cada vez mais, o “caráter mutável de tudo o que é humano”, a ausência de laços eternos e necessidades férreas (*A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 87, I, §46). Nessa linha, Mayos considera Nietzsche o primeiro “pós-moderno”, por compartilhar elementos significativos dos discursos pós-modernistas, como “perda de sentido”, “crise dos valores”, “morte da história”, “da arte” e de outras instâncias ocidentais. No entanto, talvez ele se aproxime mais de um antimodernismo radical, por seus ataques à vaidade moderna. Cf. MAYOS, Gonçal. Nietzsche, el primer postmodern. In: MAYOS, Gonçal et al. *Fars del pensament*. Barcelona: La Busca, 2007, p. 202-204; 210-213.

⁸⁹³ LYOTARD. *O pós-moderno, op. cit.*, p. 41-42; JENKINS, Keith. *Re-thinking history*. London; New York: Routledge, 2004, p. 71-72.

⁸⁹⁴ Criada especialmente a partir do século XVIII, quando as construções medievais e renascentistas, as obras e artes da Antiguidade e do catolicismo, foram tomados em conjunto como manifestações de uma entidade chamada Europa ou Ocidente, essa tradição reconta a história do mundo como uma narrativa linearmente progressiva cujo capítulo derradeiro é a história europeia, ápice cultural, racional e de liberdade. A modernidade acabou identificada com a ocidentalidade e com a europeidade no século XIX, mas encontrou uma nova fase, a da narrativa de sua decadência, de declínio civilizacional em direção ao barbarismo e a perigos até então inimaginados. Cf. FEHÉR, Ferenc. La condición de la postmodernidad. In: HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*. Trad. Montserrat Gurguí. Barcelona: Península, 1989, p. 12-13; 287-288; VIANO, Carlo Augusto. Los paradigmas de la modernidad. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 146.

⁸⁹⁵ RUBERT DE VENTÓS, Xavier. Kant responde a Habermas. In: CASULLO (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad, op. cit.*, p. 76; GIDDENS. *As conseqüências da modernidade, op. cit.*, p. 47. Em Turgot, temos a primeira formulação moderna secular e acabada de progresso. Cf. TURGOT, Anne-Robert-Jacques. Plan de deux Discours sur l’Histoire Universelle. In: *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913, t. I, p. 276-277. O ineditismo secular de Turgot é destacado por NISBET, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Trad. Enrique Hegewicz. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 244; 254-266. Ocorre que o declínio da ideia de progresso, por sua vez, implicou também a acentuação extrema da laicização da própria estrutura narrativa, como sugere MAYOS, Gonçal. Déu, modernitat i postmodernitat. *Ars Brevis*: Anuari de la Càtedra Ramon Llull, Barcelona, n. 8, p. 283-299, 2003, p. 284; 293-294.

⁸⁹⁶ HASSAN, Ihab. POSTmodernISM. *New Literary History*, v. 3, n. 1, p. 5-30, outono 1971, p. 6.

A transgressão, define Deleuze, “põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito de uma realidade mais profunda e mais artística”⁸⁹⁷. O esforço transgressor próprio ao desejo de criação do artista levaria, para Lyotard, a uma crítica cada vez mais radical das regras estéticas, correspondendo à crítica revolucionária das restrições econômicas, sociais e políticas⁸⁹⁸: “criar é resistir”⁸⁹⁹. Porém, alerta Derrida, a transgressão jamais é um fato realizado, e sim ação⁹⁰⁰.

A ideia de *revolução* é desacreditada pelos pós-modernistas desiludidos com o marxismo, mas nem por isso plenamente abandonada. Além de reconfigurada sob a forma rupturalista da transgressão, dilui-se em outras noções de viés mais abstrato e fluido. Deleuze e Guattari, por exemplo, associam-na a uma “fuga esquizofrênica” do sistema do capital. Eles apontam que “a máquina capitalista se alimenta de fluxos descodificados e desterritorializados” para produzir “pseudo-códigos e re-territorializações artificiais”, aos quais as produções artísticas e científicas podem não se submeter. Em outras palavras, “o capitalismo não para de estrangular os fluxos, de os cortar e recuar o corte”, mas estes se difundem e se voltam contra ele. Diferentes frentes podem ser formadas para a compreensão e o enfrentamento desse quadro, como a “esquizo-análise”, cujo imperativo é “passar pela destruição, fazer toda limpeza, toda uma raspagem do inconsciente”, fazendo não como a dialética hegeliana, que conserva, mas realmente tendo em vista “destruir, destruir”. Para tanto, cabe desfazer as territorialidades e as reterritorializações de modo a liberar camadas e planos de resistência⁹⁰¹. Uma cartografia, por sua vez, pode avaliar deslocamentos nas diferentes camadas superpostas, na qual “cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras, que necessariamente vai de baixo para cima”⁹⁰². Em qualquer dessas formas de revolução, é certo, o que move, agora, é o “desejo”. A verdadeira liberação dar-se-á somente quando romper com a lógica tradicional do poder, marcada por subordinação, hierarquia, sistema, repressão dos impulsos desejantes⁹⁰³. A “revolução molecular” de Guattari são resistências e processos de diferenciação, ensejando modos de subjetividade originais e novas formas de sociabilidade⁹⁰⁴. Apregoando um novo tipo de

⁸⁹⁷ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 12.

⁸⁹⁸ LYOTARD, Jean-François. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Galilée, 1994, p. 133-134.

⁸⁹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 142-143.

⁹⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, p. 21.

⁹⁰¹ DELEUZE; GUATTARI. *O anti-édipo*, *op. cit.*, p. 357; 393-395; 325; 332.

⁹⁰² DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Pater Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 75.

⁹⁰³ DELEUZE; GUATTARI. *O anti-édipo*, *op. cit.*, p. 361; 365-366.

⁹⁰⁴ GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 46.

“consistência molecular do campo social”, ele crê poder instaurar um “corte revolucionário” com “consequências político-sociais consideráveis”, mas apenas local, momentâneo, enfim, rupturas enquanto desterritorializações, “linhas de fuga” Uma “verdadeira ruptura” precisa ser protegida contra falsas aparências, “microfascismos” e reterritorializações⁹⁰⁵.

É possível constatar, nesses discursos, que a maior força e ação do poder não se concentra mais nas instituições tradicionais, encontrando-se difundido em redes globais mutáveis e desmaterializadas de riqueza, informações e imagens. O poder não desaparece, ainda governando a sociedade e moldando os indivíduos, todavia, assume uma forma difusa, ao passo que as identidades permanecem importantes e em resistência, reorganizando-se⁹⁰⁶. A evidente perda de espaço da figura do Estado vem na esteira da reação contra o seu histórico de desacreditamento e erradicação das ordens comunitárias, tradicionais e religiosas para impor-se como única instância administrativa e jurídica, sob a promessa de emancipação. A despeito das expectativas, logo passou a integrar um gigantesco complexo político-econômico de exploração humana⁹⁰⁷. A imagem pós-moderna do Estado como a realização plena do Leviatã hobbesiano é sintetizada por Deleuze e Guattari:

Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Idéia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem.⁹⁰⁸

Contra o domínio do ente estatal, irrompe a pluralidade de expressões identitárias que coloca em xeque a noção moderna de homem como resultado da sua própria ação, orientado pela razão⁹⁰⁹. A história da filosofia tradicional teria sido escrita sem interrogar -se sobre a historicidade desse conceito⁹¹⁰. A crise do humanismo decorreria, então, da consumação metafísica do modelo moderno de homem, e deve ser enfrentada, sustenta Vattimo, com o “emagrecimento do sujeito”, tomado como ser que não é mais fundamento do pensar⁹¹¹. Declinam, com isso, as figuras do sujeito eurocêntrico, do colonialismo, do imperialismo. Em lugar, florescem novos movimentos sociais e culturais formados pelas

⁹⁰⁵ GUATTARI. *Revolução molecular*, op. cit., p. 23; DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995, v. 1, Introdução: Rizoma; DELEUZE; PARNET *Diálogos*, op. cit., p. 52.

⁹⁰⁶ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klaus Bandini Gerhardt. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 423-424.

⁹⁰⁷ BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*, op. cit., p. 30-31; DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, op. cit., p. 244-245.

⁹⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs*, v. 1, op. cit., Introdução: Rizoma.

⁹⁰⁹ TOURAINE. *Crítica de la modernidad*, op. cit., 1994, p. 9.

⁹¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 154-155.

⁹¹¹ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 29-30; 36.

identidades subjugadas no plano de raça, classe, etnia, gênero, sexualidade e outras categorias e agrupamentos sociais e culturais. Essa nova perspectiva de alteridade no discurso pós-modernista reflete e intensifica a modificação das relações entre dominantes e subordinados, assim como dos padrões de suas representações. O lado mais radical do pós-modernismo talvez esteja precisamente nesse reconhecimento de múltiplas formas de alteridade e de diferenças de subjetividade⁹¹². Com ele também os papéis do direito. Esse será o mote da perspectiva pós-modernista da juridicidade.

O direito na era pós-moderna. Para Bauman, encontra-se no cerne da perspectiva pós-moderna uma busca pela “reafirmação do direito de os indivíduos livres se assegurarem e perpetuarem as condições da sua liberdade”, ou seja, segundo princípios inseparáveis de liberdade, diferença e solidariedade⁹¹³. Por outro lado, há quem considere, como Deleuze e Guattari, que os direitos do homem são “axiomas” que coexistem no mercado com outros, como a segurança da propriedade, que podem a eles se sobrepor, ignorando-os ou suspendendo-os, vide as experiências de estado de exceção sob a democracia. Ademais, não são possíveis consensos universais no mundo atual. Os direitos humanos são, portanto, falácias, pois nada dizem “sobre os modos de existência imanentes”⁹¹⁴.

Ambas as posições acima mencionadas, conquanto díspares, sinalizam o potencial da condição pós-moderna e da crítica pós-modernista para o direito. Modernidade significou a dissolução de normas comunitárias em favor de uma estrutura político-jurídica unitária e soberana e do indivíduo racional e autônomo. O direito moderno, supostamente autônomo e coerente, ajudou a substituir as garantias transcendentais. Nesse discurso, sonhava-se com um “mundo puramente jurídico”, no qual a formulação, a interpretação e a aplicação de normas seria regular, igualitária e transparente, assim como os conflitos sociais seriam transformados em disputas técnicas solucionáveis por meio de especialistas e procedimentos, com limitação do exercício do poder. No entanto, essa é uma concepção positivista. Diante da necessidade de retorno da moralidade, recorre-se à hermenêutica, à linguística, à semiótica e a diversos outros instrumentais teóricos com o propósito de corrigir esse empobrecimento do pensamento e da prática jurídica. Esses saberes permitem reconhecer que o direito é, sobretudo, interpretação, reaparecendo a ética nas justificações com suporte em princípios, valores, políticas, ideologias, construídos e identificados por uma comunidade interpretativa: “o direito é interpretação, e interpretação é a vida do direito”⁹¹⁵.

⁹¹² HARVEY. *Condição pós-moderna*, op. cit., p. 109; DUNN. *Identity crises*, op. cit., p. 4-5.

⁹¹³ BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*, op. cit., p. 256.

⁹¹⁴ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, op. cit., p. 140-141.

⁹¹⁵ DOUZINAS, Costas. Law and justice in postmodernity. In: CONNOR, Steven (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 199-201; CONNOR, Steven.

A textualidade da juridicidade exige sujeitá-la à desconstrução de seus aparatos hegemônicos. Para Derrida, o direcionamento do desconstrucionismo para o âmbito jurídico é esperado e desejado, pois ele é marcado, desde as suas origens, por oposições, a começar por *nomos* e *physis*. Como observa, um questionamento desconstrutivo pode desestabilizar esses dualismos, apontar os paradoxos, ponderar os fundamentos do direito, da moral e da política. A desconstrução coloca em pauta a ausência de regra ou critério seguro para distinguir inequivocamente direito e justiça, a autorização do julgamento⁹¹⁶.

Vimos que as teorias pós-modernas embaralham as fronteiras entre as várias disciplinas acadêmicas, produzindo um novo tipo de discurso orientado por princípios como desconstrução, descentramento, desintegração, deslocamento, diferença, desmistificação, descontinuidade⁹¹⁷. Não é diferente na esfera do direito. A leitura dos textos jurídicos e da história do direito pelo pensamento pós-moderno busca tratá-los não apenas com foco em sua coerência normativa, mas também em suas “omissões, repressões e distorções”, porque esses aspectos são “sinais das relações de poder”. *Haveria no direito a potencialidade para receber leituras diferentes, alternativas, para além daquelas oficiais ou mais frequentemente realizadas com fulcro nos padrões hermenêuticos, processuais e autoritativos vigentes*, na interseção entre norma e fato, no diálogo do direito com contextos não-jurídicos etc. Esse potencial permanece, em geral, escondido, sendo justamente esse o terreno explorado pela perspectiva pós-moderna⁹¹⁸.

O direito e o pensamento jurídico compartilham os pressupostos e as atitudes cognitivas e éticas da ontologia moderna: controle e regulação potencial de toda a realidade, universalidade e racionalidade do sujeito (de direito). Com isso, sacrificam a alteridade e a historicidade, reduzem as diferenças, as necessidades e os desejos concretos, fazem do outro um todo homogêneo⁹¹⁹. Eles apresentam-se como regido pelo cálculo, porque requer uma decisão, mas a justiça é incalculável, imponderável, indecidível, afirma Derrida. Portanto, o direito não é a justiça. A decisão entre o justo e o injusto simplesmente não pode ser garantida por regra, procedimento ou forma. A obediência à lei dá-se não pela justiça, mas pela autoridade, isto é, pelo crédito, o ato de fé que concedemos a ela, que não goza de um fundamento ontológico ou racional, mas místico. O direito é uma força autorizada, que justifica a si ou à sua aplicação, de modo que o Estado de Direito é o paradigma do enterro violento do problema da justiça. O transbordamento da justiça, inapreensível e irrealizável

Postmodernist culture: an introduction to theories of the contemporary. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 1997, p. 61-63.

⁹¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 5; 12-14; 26-27.

⁹¹⁷ BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, *op. cit.*, p. 256.

⁹¹⁸ DOUZINAS. Law and justice in postmodernity, *op. cit.*, p. 203; 208-210.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 212-213; LATOUR. *Jamais fomos modernos*, *op. cit.*, p. 35-36.

pelo direito, “não pode e não deve servir de álibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas”. Como uma missão, ela precisa ser buscada⁹²⁰. Novos movimentos sociais assinalam o descentramento das fontes de poder e de opressão, em contraste com o modelo centralizado das concepções políticas do marxismo tradicional. Pleiteiam um novo paradigma para nomear os novos atores, conflitos, representações e coletividades⁹²¹. Também o direito requer um novo paradigma, concluem os pós-modernistas.

Primeiras contradições. Na esteira do desencantamento com o marxismo, diversos pensadores franceses substituíram a ênfase de Marx na primazia das relações econômicas de poder pelo foco de Nietzsche em múltiplas formas de poder e de dominação. Não bastasse, esse *novo* prisma foi enriquecido com perspectivas literárias, filosóficas, sociológicas e políticas, viabilizando o autopoicionamento de *novas vanguardas teóricas*⁹²².

Com efeito, a modernidade clássica, na qual a crítica marxiano-marxista nascera, tinha por foco moldar a realidade, construí-la segundo a razão. Era uma “modernidade sólida”, pautada por *projetos*, entendidos como mecanismos de imposição da razão à realidade por decreto, pela mente e pelas mãos dos legisladores, na descrição de Bauman. O homem nutria a aspiração de transformar a natureza e a si próprio, fazendo-se *projetista* de um novo mundo segundo um plano e um propósito. A crítica clássica tinha em mira essa modernidade pesada, sistêmica, que tendia ao totalitarismo, à homogeneidade, à normalização. A crítica contemporânea, por sua vez, deve ter vista a corrente modernidade leve, fluida, líquida, capilar, em rede, aberta à contingência, à variedade, à ambiguidade, à instabilidade⁹²³.

Resta claro que, para os pós-modernistas, já não se cogita mais revoluções abrangentes e sistêmicas, pois não há controle atacável e capturável, cuja posse permita a reversão instantânea da miséria. Cancelada a agenda revolucionária, a sociedade parece hoje abster-se de questionar-se, examinar-se, justificar-se, de reconhecer qualquer alternativa para si. O pensamento crítico, todavia, não foi suprimido. Ao contrário, tornou-se até mais frequente e presente no contexto das sociedades de indivíduos livres e reflexivos. No entanto, pondera Bauman, junto com a liberdade inédita, vem uma impotência sem precedentes. A sensação atual é de incerteza, do plano individual ao global, intransponível, irredutível, permanente⁹²⁴. Não bastasse, a crítica não tem mais um objeto claramente definível, em razão

⁹²⁰ DERRIDA. *Força de lei*, op. cit., p. 7-8; 21; 29-30; 45; 55. Derrida cita Michel de Montaigne, que discorre sobre o fundamento místico da autoridade das leis. Cf. MONTAIGNE. *Essais* III, 13. Cf. *Ensaíos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 987-988.

⁹²¹ BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, op. cit., p. 24-25; TOURAINE. *A new paradigm for understanding today's world*, op. cit., p. 1.

⁹²² BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, op. cit., p. 25.

⁹²³ BAUMAN. *Modernidade líquida*, op. cit., p. 58; 31-32; BELL. *The end of ideology*, op. cit., p. 436.

⁹²⁴ BAUMAN. *Modernidade líquida*, op. cit., p. 12; 30-31; *O mal-estar da pós-modernidade*, op. cit., p. 32.

das rápidas transformações e dos riscos cambiantes⁹²⁵. Em suma, não sabemos o que fazer com a liberdade e a potencialidade da crítica.

As novas bases produtivas tecnológicas e informacionais alardeado, o exaurimento das ideologias, das metanarrativas, enfim, a inflação dos “pós”, sinalizam um desgaste dos velhos paradigmas interpretativos⁹²⁶. Esquemas novos são requeridos, sem incorrer saudosismos e recaídas pela tradição, mas para seguir “as pistas de novos conceitos”⁹²⁷. Diante disso, certos pós-modernistas elegem como ponto de partida para desenvolver uma nova crítica, fora dos limites da tradição filosófica, alegar a inviabilidade da própria filosofia – e, por extensão, do pensamento teórico como um todo – como empreendimento crível, ao menos no sentido fornecer fundamentos. A crítica, portanto, não poderia mais embasar-se filosoficamente, operando metanarrativas, invocando um devir emancipador, protagonizada pelo sujeito racional. Restaria a ela assumir-se pragmática, contextual, local⁹²⁸.

Podemos ver, portanto, que o pós-modernismo, a despeito de suas declaradas intenções, busca – fragmentariamente, é certo – constituir-se em renovação e transformação, sob a premissa de que a história não terminou com uma “feliz reconciliação” consigo mesma e está apenas começando uma nova existência⁹²⁹. No entanto, percebemos, também, que o pós-modernismo, assim como o modernismo que tanto ataca, está repleto de contradições.

Crítica ao pós-modernismo e ao pós-modernismo jurídico. Na visão pós-modernista da modernidade, vimos diversas descrições sobre um tempo e um mundo que se confunde com a “jaula de ferro” de Weber⁹³⁰. Porém, tais representações são frequentemente exageradas, senão grosseiras e caricaturais, concluindo pelo cumprimento limitado das promessas modernas, mas, por vezes, até em excesso, impedindo a si própria de concretizar outras⁹³¹. De outro lado, certos pós-modernistas oferecem a crença de que já viveríamos em

⁹²⁵ BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 23-24.

⁹²⁶ BAPTIST, Gabriella; MECCARIELLO, Aldo. Nota Introdutiva. In: BAPTIST, Gabriella; BONAVOGLIA, Andrea; MECCARIELLO, Aldo (org.). *Ancora il Postmoderno?* Castel San Pietro Romano: manifestolibri, 2016, p. 7-8.

⁹²⁷ BECK. *Sociedade de risco, op. cit.*, p. 14.

⁹²⁸ FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism. *Social Text*, n. 21, p. 83-104, 1989, p. 85; FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 10-12; CASULLO, Nicolas. Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema). In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 21.

⁹²⁹ CASTELLS. *A sociedade em rede, op. cit.*, p. 572-574; CONNOR. Introduction, *op. cit.*, p. 5.

⁹³⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marco Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 165. Ver HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 3 et seq.

⁹³¹ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 60; SOUSA SANTOS. *Pela mão de Alice, op. cit.*, p. 76-77.

uma situação sócio-histórica radicalmente nova, na qual as teorias do passado tornaram-se obsoletas e toda formulação não mais poderá ser uma metateoria de explicação macrohistórica, como foram as filosofias da história modernas. *Ora, a caracterização da modernidade e o delineamento desse suposto novo tempo irrompido não seria, ela também, um esforço explicativo igualmente metateórico?*⁹³² As contradições do pensamento pós-moderno explicitam a precariedade interpretativa proposta, em uma época de transformações e, portanto, incerta.

Para Jameson, as mudanças em curso seriam ainda muito tendenciais para serem precisadas. É por esse motivo que haveria ainda grande *dificuldade de conjecturar para onde se está indo, quais seriam as formas dos agentes e das instituições, quais as consequências*. Assim, a teoria pós-modernista falaria sobre o futuro, mas com uma plataforma imperfeita⁹³³. Santos corrobora a contingência desse movimento de transformação: estaríamos justamente em um processo de transição de paradigmas, marcada pelas dimensões epistemológica e societal⁹³⁴. Por isso, quando filósofos contemporâneos se enunciam “pós”, isso não significa, necessariamente, oportunismo, podendo ser a manifestação do “espírito de uma época”, ainda que marcado pela incapacidade de inovação ou de mera autoglorificação⁹³⁵. Um problema exsurge quando somos levados a avaliações errôneas de que os sonhos já se realizam no presente⁹³⁶.

Rouanet alerta, com pertinência, que a consciência de ruptura alardeada por artistas e pensadores críticos pode não ter ocorrido efetivamente, sendo mais decorrência do cansaço da modernidade após duas guerras mundiais, o Holocausto, a bomba atômica, os fanatismos políticos e religiosos, a degradação ambiental. Esses males estariam sendo rejeitados e, com eles, o mundo moderno considerado responsável por sua origem. Esse “desejo de ruptura leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer”, ou seja, a ânsia por “exorcizar o velho (a modernidade)” faz querer um “novo (o pós-moderno)”. A fim de “despedir-se de uma modernidade doente”, fogem para “uma pós-modernidade fictícia”, renunciando ao confronto com os desafios concretos e ainda vivos postos pela modernidade⁹³⁷. Pós-modernidade seria, então, apenas uma perspectiva sobre a modernidade

⁹³² BEST; KELLNER. *Postmodern theory, op. cit.*, p. 261; 277.

⁹³³ JAMESON. *The cultural turn, op. cit.*, p. 50-51.

⁹³⁴ SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1, p. 16-17.

⁹³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 11-12; CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 3: le monde morcelé*. Paris: Seuil, 2000, p. 11. Há, decerto, uma dose de egocentrismo, na medida em que os pós-modernistas creditam a seus postulados as questões fundamentais do mundo contemporâneo. Cf. AULLÓN DE HARO, Pedro. *Escatología de la crítica*. Madrid: Dykinson, 2013, Cap. 1.

⁹³⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Pensar o Direito*. II – Da Modernidade à Postmodernidade. Coimbra: Almedina, 1991, p. 17-19.

⁹³⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 268-269.

que é, ela mesma, dependente da modernidade, ou seja, qualquer crítica da modernidade deve ser – e será – “hipermoderna”⁹³⁸.

Para Giddens, as alardeadas rupturas identificadas em relação a “concepções providenciais da história”, aos fundamentos e ao progresso, por sua diferença impactante, podem enganar, levando a qualificar o tempo presente como pós-modernidade, quando se trataria de “auto-elucidação do pensamento moderno” ou radicalização da modernidade. Prova disso seria o fato de que Nietzsche, há mais de um século, já pontuava tais fenômenos⁹³⁹, e não à toa é tão invocado. Ser moderno, com efeito, sempre foi ansiar por novidades, “privilegiar a ruptura, a separação e o desgarramento”, seja pelo tempo lento da reforma ou pela violência súbita da revolução, recorda Duque⁹⁴⁰. A cultura pós-moderna, enquanto “pós-moralista”, continua, sob outra forma, o processo moderno inacabado de “secularização da moral”, destituindo a legitimidade do dever, libera a moral de seus resquícios religiosos em favor da “autodeterminação individualista”⁹⁴¹. Os artistas pós-modernos consideram as obras, as imagens e os textos como ação transgressora, uma performance, mas todos eles, ao proclamarem a superação de uma modernidade moribunda, seguem ecoando a intenção de ser um “corretivo interno” da própria modernidade⁹⁴².

Temos, portanto, que, de uma forma ou de outra, modernismo e pós-modernismo pressupõem um ao outro⁹⁴³. Para uns, este último é extensão e intensificação de certas características daquele, para outros, faz uma total ruptura. Os expoentes dessa segunda posição, que adotam uma “retórica radical da ruptura”, tentam fazer prova citando oposições (centro e descentralidade; totalidade e fragmentariedade)⁹⁴⁴. No entanto, não admitem que acabam privilegiando um dos polos, embora implicitamente, o que pode ser evidenciado pela própria técnica de leitura desconstrucionista inaugurada por Derrida.

Os pós-modernistas apresentam o pós-modernismo como um conjunto de ferramentas para a crítica de novas e mutantes circunstâncias. No entanto, ferramentas e circunstâncias criticadas estão intimamente conectadas, o que não deixa de gerar suspeitas sobre a legitimidade e a adequação do diagnóstico e da argumentação. Assim como a blindagem que a crítica marxista confere a si mesma (apenas uma crítica marxista é válida

⁹³⁸ TOURAINE. *Crítica de la modernidad*, op. cit., p. 94; TESTER. *The life and times of postmodernity*, op. cit., p. 28.

⁹³⁹ GIDDENS. *As conseqüências da modernidade*, op. cit., p. 46-50.

⁹⁴⁰ DUQUE. *Postmodernidad y Apocalipsis*, op. cit., p. 19.

⁹⁴¹ LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Trad. Juana Bignozzi. 5. ed. Barcelona: Anagrama, 2000, p. 57.

⁹⁴² DUQUE. *Postmodernidad y Apocalipsis*, op. cit., p. 43-44.

⁹⁴³ ANDERSON. *The origins of postmodernity*, op. cit., p. 3. Para uma breve história do termo, p. 4-6; DERRIDA. *Margens da filosofia*, op. cit., p. 271.

⁹⁴⁴ HUTCHEON. *Poética do pós-modernismo*, op. cit., p. 75-76.

porque todas as demais são burguesas, desenvolvidas nos quadros ideológicos capitalistas), as teorias pós-modernas dificultam a discordância ao apresentarem a pós-modernidade como um fenômeno ainda amorfo, ao invocarem a multiplicidade de definições como resultando da equivocidade da linguagem e ao se posicionarem ambigualmente em relação à tradição modernista, à qual se opõe e ao mesmo tempo realiza⁹⁴⁵. Para Eagleton, em sentido afim, o pós-modernismo se abre ao outro, mas o faz frequentemente em termos exclusivistas e mediante censura, como ao falar de cultura humana, não de natureza humana, de gênero, mas não de classe, de corpo, mas não de biologia etc. Resulta, assim, em uma heterodoxia ortodoxa, um espírito crítico que “raramente suporta que se lhe aplique as suas próprias proposições”⁹⁴⁶. Não seriam tais reações de blindagem crítica ou de restrição tão totalitárias quanto a modernidade acossada? É estranho como o pensamento crítico pós se furta com ligeireza à operação anti-ideológica que procura realizar⁹⁴⁷.

Existe, de fato, uma reação protetiva a qualquer crítica ao pensamento pós-moderno identificando-a com uma postura tradicional e conservadora. Dois casos históricos foram significativos para desencadear esse comportamento: Bell, que considerou a cultura pós-moderna como um ataque radical aos valores tradicionais⁹⁴⁸, e Bloom, ao salientar processo similar na dimensão ético-formativa e intelectual⁹⁴⁹. Ironicamente, objetores do pós-modernismo interpretaram como reacionárias a própria postura de recusa das conquistas da modernidade e da Ilustração⁹⁵⁰. Para Habermas, os pós-modernistas apresentam a pós-modernidade como uma forma de antimodernidade, o que, diante dos progressos palpáveis do projeto moderno, não apenas prometidos, como muitos efetivamente realizados, constitui um novo tipo de conservadorismo, conveniente ao avanço do neoliberalismo sobre o Estado Social⁹⁵¹. Bensaïd, por sua vez, enxerga a defesa pós-moderna da diferença frequentemente

⁹⁴⁵ SPENCER. Postmodernism, modernity, and the tradition of dissent, *op. cit.*, p. 159-161.

⁹⁴⁶ EAGLETON. *Las ilusiones del posmodernismo*, *op. cit.*, p. 51-52.

⁹⁴⁷ GRÜNER, Eduardo. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. In: GRÜNER, Eduardo (coord.). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2011, p. 65.

⁹⁴⁸ BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, *op. cit.*, p. 13-14. Bell acusa a extensão das tendências do modernismo cultural e do hedonismo capitalista de esfacelarem os laços de união comunitária e o compartilhamento intersocial. Posteriormente, aplicará “pós-modernismo” para descrever o processo de ruptura com os limites das formas estéticas modernistas, de crença na performatividade como meio de aquisição do conhecimento e de expressão artística conectada com a vida. Cf. BELL. *The coming of post-industrial society*, *op. cit.*; BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1978, p. 51-52.

⁹⁴⁹ BLOOM, Allan. *O declínio da cultura ocidental: da crise da universidade à crise da sociedade*. Trad. João Alves dos Santos. 2. ed. São Paulo: Best Seller, 1989, *passim*.

⁹⁵⁰ PREPARATA, Guido Giacomo. *The ideology of tyranny: Bataille, Foucault, and the postmodern corruption of political dissent*. New York; Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007, p. xvi-xvii.

⁹⁵¹ HABERMAS, Jürgen. Modernity: an unfinished project. In: D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla (ed.). *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 38; HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. *Novos*

se reduzindo a uma “tolerância liberal repressiva” que, ao fomentar a exacerbação de reivindicações de identidade, um “narcisismo de pequenas diferenças”, embora incite uma crítica atenta à alteridade, naturaliza as diferenças⁹⁵². Harvey, outrossim, assinala como, ao radicalizar o fragmentário e efêmero do modernismo, o pós-modernismo beira o niilismo e o neoconservadorismo, recusando toda política coerente em favor do mercado, da cacofonia de narrativas, da desconstrução, da deslegitimação de todos os argumentos⁹⁵³. D’Auria, sob outra perspectiva, observa como muitos expoentes se valem do epíteto “pós”, incluindo variações irmanadas como o decolonialismo, para atacar a razão moderna, querendo colocar-se fora dela. A intenção é constituir uma “genealogia” apartada, original e independente da tradição filosófica de origem grega e europeia⁹⁵⁴.

Na realidade, ao se dizerem contra a razão moderna, os pós-modernistas minam seus próprios fundamentos, pois não percebem que estão sentados sobre ela, e ao se dizerem críticos, não percebem que toda a crítica é congênita à modernidade, como bem vimos. A Ilustração persiste, então, como uma herança, porquanto “atitude em relação ao mundo”, impulso crítico e renovador⁹⁵⁵. Não podemos simplesmente recusar um espírito lapidado a duras penas, sem o qual sequer conseguiríamos nos posicionar no mundo. Aliás, em muitos rincões do Terceiro Mundo, sequer houve implementação plena ou autoconsciência dos pressupostos modernos, de modo que não faz sentido falar de pós-modernidade ou mesmo antimodernidade⁹⁵⁶. Portanto, o velho projeto ilustrado continua vivo, não apenas entre racionalistas ferrenhos, mas também entre os muitos para os quais a era de esclarecimento apenas começou. Há quem veja nisso a coexistência entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade no mundo contemporâneo, cada qual com seus próprios objetivos de esclarecimento, mas compartilhando uma mesma ambição de emancipação⁹⁵⁷.

Estudos CEBRAP, n. 18, p. 104-114, set./1987, p. 110; HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*, *op. cit.*, p. 5-8; 467 *et seq.* Para Huyssen, a caracterização do neoneietzchismo francês como antimoderno por Habermas é equivocada. Cf. HUYSSSEN. Mapping the postmodern, *op. cit.*, p. 32-33.

⁹⁵² BENSÁID, Daniel. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008 (versão digital), p. 44; 84.

⁹⁵³ HARVEY. *Condição pós-moderna*, *op. cit.*, p. 111-112.

⁹⁵⁴ Explícito MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar*, n. 6, p. 7-38, 2008, p. 10. Cf. D’AURIA. La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial, *op. cit.*, p. 33-36 e nota 3; Modernidad, universidad y pensamiento crítico. *Academia*, a. 12, n. 23, p. 35-49, 2014, p. 36.

⁹⁵⁵ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008, p. 149-150; ROUANET. *As razões do iluminismo*, *op. cit.*, p. 27-28. Também para Beck, a Ilustração é “um processo e uma dinâmica em que a crítica, a autocrítica, a ironia e a humanidade desempenham um papel central”, de modo que, em vez de uma “pós-modernidade”, estamos em uma “segunda modernidade reflexiva” na qual reavaliamos a Ilustração a partir das incertezas vivenciadas no mundo contemporâneo. Cf. BECK. *La sociedad de riesgo global*, *op. cit.*, p. 241.

⁹⁵⁶ MAYOS, Gonçal. Postil-lustració o autocrítica de la modernitat? In: MAYOS, Gonçal et al. *Postmodernitat*. Barcelona: La Busca, 1998, p. 53-54.

⁹⁵⁷ ANDERSON. Introduction: What's going on here?, *op. cit.*, p. 239; 243.

O declínio das significações metafísicas, em vez do fim da modernidade, pode representar as preocupações mais profundas e as tarefas mais difíceis do próprio espírito moderno em sua crítica a si mesmo, quando tem uma melhor compreensão das perversões totalitárias, nacionalistas, cientificistas e instrumentalistas, em suma, uma Ilustração autoconsciente, cogita Wellmer⁹⁵⁸. O reconhecimento de que vivemos em um tempo composto pela crescente pluralidade contraditória, passível de ser descrito de maneiras muito diversas, senão mesmo antagônicas⁹⁵⁹, deixa patente a abrangência do pós-modernismo para além da estética, com impactos severos sobre toda a cultura e tendo, portanto, uma face política fundamental, o que opositores tão diversos quanto Habermas, Bell e Bloom acertaram em destacar⁹⁶⁰. No entanto, o discurso subjacente à filosofia pós-moderna de aceitação da imperfeição do mundo atual, pois qualquer alternativa ou mudança radical levaria ao Gulag⁹⁶¹. Os marxistas, curiosamente, são certos na avaliação das falácias pós-modernistas. Harvey, por exemplo, enuncia a incongruência de celebrar o local e o fragmentário ao mesmo tempo negam qualquer metateoria capaz de apreender esse mesmo movimento em curso. Enquanto promovem a abertura ao reconhecimento das diferenças, os pós-modernistas circunscrevem-nas a guetos de “alteridade opaca” e jogos de linguagem⁹⁶². Como observa Rodrigues, “o desprezo pela totalidade torna-se um código para não se considerar o capitalismo e a realidade objetiva passa a ser concebida como um problema epistemológico”⁹⁶³. Callinicos, por fim, considera a pós-modernidade uma construção meramente teórica que representa um sintoma da atual intelectualidade ocidental, sem romper substancialmente com o modo de produção capitalista⁹⁶⁴. Em suma, na visão marxista, o pós-modernismo é uma das expressões da ideologia capitalista contemporânea, refletindo a superfície de mudanças no plano político-econômico com o avanço do sistema

⁹⁵⁸ WELLMER, Albrecht. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics and postmodernism*. Trad. David Midgley. Cambridge; Malden: Polity Press, 2007, Introduction. Ver também HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987, p. 529; HABERMAS. *Verdade e justificação*, *op. cit.*, p. 324.

⁹⁵⁹ Por exemplo, o que para Lyotard são desacreditadas metanarrativas, para Habermas são teorias e categorias conquistadas desde a Ilustração e ainda necessárias para a compreensão do mundo. O que para Habermas é irracionalismo, para Lyotard é libertação de ilusões, de promessas não cumpridas, na leitura de RORTY, Richard. Habermas and Lyotard on postmodernity. In: RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 164-165.

⁹⁶⁰ HUYSEN. Mapping the postmodern, *op. cit.*, p. 36.

⁹⁶¹ ŽIŽEK, Slavoj. Philosophy is not a dialogue. In: BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy in the Present*. Trad. Peter Thomas e Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press, 2009.

⁹⁶² HARVEY. *Condição pós-moderna*, *op. cit.*, p. 111-112.

⁹⁶³ RODRIGUES, Mavi. *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Tese (Doutorado em Serviço Social). 237f. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Rio de Janeiro, 2006, p. 43-45.

⁹⁶⁴ CALLINICOS, Alex. *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*. Trad. Magdalena Holguín. Bogotá: El Ancora, 1993 (versão digital), p. 9-10; 15.

do capital, principalmente a atenuação dos conflitos sociais entre capital e trabalho, o que, no pós-guerra, manifestou-se na forma do debate sobre uma era pós-ideológica⁹⁶⁵. Na afamada definição de Jameson, essa é a lógica cultural do capitalismo tardio⁹⁶⁶.

Sem cair nos reducionismos marxistas, é válido notar que, além da inegável correlação com as transformações econômicas-sociais da segunda metade do século XX, o pós-modernismo corresponde a fenômenos muito variados, como a sensação de esgotamento da racionalidade ocidental nas manifestações filosóficas e nas artes. Parece conveniente, ademais, a fluidez conceitual para atender a diferentes interesses⁹⁶⁷. A radicalização de outro aspecto moderno, a *suspeita*, sinaliza uma instrumentalização similar. A modernidade pressupôs, mesmo antes da sua culminação no Iluminismo, uma abordagem *cética* em relação a aspectos centrais da experiência humana, referentes ao poder, ao conhecimento e à autorreflexividade do indivíduo. Essa postura foi acentuada com a perspectiva pós-moderna⁹⁶⁸. A suspeita é uma característica humana, baseada na dúvida, na desconfiança de que algo não funciona, não é tal como parece ou se imagina, colocando então à prova as confianças e seguranças. Contudo, difundida amplamente na vida e no pensar, endossada pelas filosofias pós-modernas, tem se tornado uma “atitude onipresente que acaba contaminando todas as outras atitudes vitais”. Após as desideologizações de Marx, a descoberta do subconsciente por Freud e a ironia da metafísica por Nietzsche, passamos a ser todos “mestres da suspeita”, afirma Mayos⁹⁶⁹. Contudo, embora a permeabilização abrangente da crítica possa significar um inédito empoderamento⁹⁷⁰, as bênçãos da suspeita vêm com pesados fardos. A exacerbação parece impulsionar um novo irracionalismo.

Foucault, em particular, aprofundando relampejos irracionalistas de Nietzsche, coloca-o a serviço da “revolta” contra a Ilustração, não obstante ele e os outros mestres da suspeita se considerassem herdeiros da tradição ilustrada⁹⁷¹. O “nihilismo do arqueólogo” o impelia a colocar em suspensão a verdade, a abster-se de participar dos debates e sugerir-lhes

⁹⁶⁵ RODRIGUES. *Michel Foucault sem espelhos*, op. cit., p. 87-89; MÉSZÁROS. *O poder da ideologia*, op. cit., p. 59-62; GARO. *L'idéologie ou la pensée embarquée*, op. cit., p. 14-15.

⁹⁶⁶ JAMESON. *The cultural turn*, op. cit., p. 43-45.

⁹⁶⁷ CALLINICOS. *Contra el postmodernismo*, op. cit., p. 32-33.

⁹⁶⁸ DELANTY. *Modernity and postmodernity*, op. cit., p. 1.

⁹⁶⁹ MAYOS, Gonçal. La sospita com a forma de vida filosófica. In: LLORCA, Albert (ed.). *La filosofía forma de vida*. Barcelon: La Busca Edicions, 2013, p. 161-163.

⁹⁷⁰ JENKINS, Keith. *Re-thinking history*. London; New York: Routledge, 2004, p. 76.

⁹⁷¹ MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 220-225. Para Rouanet, por outro lado, Derrida e Foucault, ao contrário do argumentado por Habermas, não nutrem irracionalismos, dirigindo-se à razão mistificada ou a manifestações particulares da razão: a razão fonocêntrica, que reprimiu elementos marginais como o inconsciente, o corpo e a vida, e a razão cínica, que se coloca a serviço do poder. Seriam, então, muito diversos da exaltação da não-razão realizada, por exemplo, por Nietzsche, embora a ele recorram. Por isso, seriam modernos em um projeto de problematização da modernidade. Cf. ROUANET. *As razões do iluminismo*, op. cit., p. 262-264.

soluções, logo, “um discurso que não é vida, cujo tempo não é o tempo da história”, como acusam Dreyfus e Rabinow⁹⁷². As figuras “anti-epistemológicas” da *epistémè* e do *a priori*, apesar de se alterarem no tempo, são “trans-históricas”⁹⁷³, desconsiderando fluxos “transepistêmicos” e os “hiatos epistêmicos”, isto é, os antiquarismos e as ousadias inovadoras⁹⁷⁴. Por isso, tais conceitos, assim como o procedimento arqueológico como um todo, não gozam de efetiva historicidade, pois se parte do dado positivo e se satisfaz com ele, em sua descontinuidade e caráter fragmentário, sem considerar relevante as conexões e os impactos na vida social⁹⁷⁵. Foucault parece arrogar uma neutralidade e uma objetividade afins à cientificidade positivista que alega rechaçar: propõe um discurso historicizante que se apresenta sem pretensão de universalidade, no fundo, porque não quer se responsabilizar pelos desdobramentos dos “programas” e dos “projetos”, tendo em vista terem se revelado contraditórios, oscilando entre emancipação e opressão. Ocorre que nem mesmo o mais libertário e despretensioso discurso é capaz de inibir uma utilização para fins opressivos. E isso, vale dizer com D’Auria, não significa que o silêncio seja uma opção ou que todas as formas de dominação sejam equivalentes⁹⁷⁶.

O contextualismo critica o fundacionalismo, identificado em qualquer formulação teórica que desenvolva conceitos de legitimidade normativa que transcenda a particularidade das formas de vida, dos jogos de linguagem, das culturas e das práticas, acusando-o de perpetuar o programa ilustrado falido, perpetuando metanarrativas fictícias⁹⁷⁷. Perde-se de vista, com isso, que todo discurso tem uma “vocalização universalizante”, quer dizer, uma pretensão de validade para além da perspectiva do falante e do seu contexto, inerente a toda linguagem. Inclusive o perspectivismo, enquanto argumento, reclama aceite do destinatário, creditando-se, assim, como válido, verdadeiro, racional, correto, justo. Reconhecer essa pretensão de validade universal não emascara, necessariamente, o condicionamento histórico e situacional do discurso⁹⁷⁸. Essa falácia encontra-se presente já no anúncio da “morte do autor”, realizada por um autor e a ele atribuída (seja Foucault, Barthes ou Blanchot)⁹⁷⁹,

⁹⁷² DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 107-108.

⁹⁷³ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A digestão e a reprodução do centauro: o *a priori* histórico em Foucault. *Limiar*, v. 2, n. 4, p. 57-79, 2º sem. 2016, p. 59.

⁹⁷⁴ MERQUIOR. *Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra*, *op. cit.*, p. 93; 97.

⁹⁷⁵ RODRIGUES. *Michel Foucault sem espelhos*, *op. cit.*, p. 185-186.

⁹⁷⁶ D’AURIA. Modernidad, universidad y pensamiento crítico, *op. cit.*, p. 40; *Luces y armas de la adultez*, *op. cit.*, p. 59-60.

⁹⁷⁷ BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 14-15.

⁹⁷⁸ D’AURIA. *Luces y armas de la adultez*, *op. cit.*, p. 56-58.

⁹⁷⁹ ALMEIDA. A digestão e a reprodução do centauro, *op. cit.*, p. 58.

brincando com as palavras, na melhor forma da “litéro-filosofia” francesa⁹⁸⁰. Como nota Merquior, o próprio Foucault, na realidade, “não renuncia a pelo menos uma pretensão à verdade: a de que sua própria analítica do poder é verdadeira”, o que significa um dilema epistemológico gigantesco ante a suspeita lançada contra toda ambição de verdade⁹⁸¹. Se existe uma necessidade “desmascarar as continuidades” admitidas como “pressupostos na tradição narrativa ocidental”, ele o faz usando e abusando dessas mesmas continuidades⁹⁸².

Pós-modernistas e proto-modernistas como Foucault, “sob a influência de um neonietzscheísmo que vê relações de poder em toda parte”, atribuem à razão o papel de “principal agente da repressão, e não o órgão da liberdade”⁹⁸³. Justiça, lei e Estado são relidos com um olhar tão maniqueísta quanto o do economicismo jurídico marxista⁹⁸⁴. No entanto, é pernicioso identificar, simplistamente, universalidade e dominação, razão e poder em suas diversas formas (Estado, soberania, direito, disciplina, governamentalidade, biopoder). Se a filosofia foi usada com frequência para justificar um estado de coisas, também foi empregada historicamente para analisá-lo criticamente e, com isso, modificá-lo⁹⁸⁵. Esse tipo de discurso negativo serve apenas para esconder o fato de que muitos pós-modernistas, imbuídos do exemplo foucaultiano, “não têm agenda política, programa e planos para reforma”. Fomentam somente resistências, união de “forças de ressentimento” situadas às

⁹⁸⁰ MERQUIOR. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra, op. cit.*, p. 12; NORRIS, Christopher. Deconstruction, postmodernism and philosophy of science: some epistemo-critical bearings. *Cultural values*, v. 2, n. 1, p. 18-50, 1998, p. 27-28. Uma mordaz crítica à própria escrita de Foucault, que mescla linguagem literária com excesso de complexidade, em LEARY, David E. Essay review: Michel Foucault, an historian of the *sciences humaines*. *Journal of the history of the behavioral sciences*, v. 12, n. 3, p. 286-293, jul. 1976, p. 290-291.

⁹⁸¹ MERQUIOR. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra, op. cit.*, p. 227.

⁹⁸² HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo, op. cit.*, p. 133; SAID, Edward W. *Beginnings: intention and method*. New York: Columbia University Press, 1985, p. 283: Por trás de todas as suas descontinuidades reside a suposição de que o “conhecimento racional é possível”.

⁹⁸³ ROUANET. *As razões do iluminismo, op. cit.*, p. 11-13; CALLINICOS. *Contra el postmodernismo, op. cit.*, p. 87-88; 101-109.

⁹⁸⁴ Foucault cogita que a ideia de justiça teria sido inventada para atuar nos diferentes tipos de sociedade “como um instrumento de um certo poder político e econômico”, ou seja, como reivindicação pelos oprimidos e justificação pelos opressores (FOUCAULT, Michel. Da natureza humana: justiça contra poder. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 124). A lei não seria pacificação civil, ao contrário, ocultaria a permanência do conflito político-social (FOUCAULT. *Em defesa da sociedade, op. cit.*, p. 21-23; 132-133). Para ele, há uma “supervalorização do problema do Estado”, pois nunca teria existido a unidade, a individualidade e a funcionalidade que lhes são atribuídas”. Importaria mais focar na “governamentalização”, isto é, nas táticas de governo que, desde o século XVIII, definem o que é estatal ou não-estatal, público ou privado, e com isso asseguram a própria sobrevivência do Estado (FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 144-145). Ora, o mundo de Foucault aparenta ser extremamente organizado, conduzido pelo poder disciplinar das ciências e do Estado, mas esse poder, hoje, é cada vez mais fragmentado e desorganizado, como expresso na perda de centralidade do conhecimento científico e do direito estatal (SANTOS, Boaventura de Souza. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*. v. 65, p. 3-76, mai. 2003. p. 13). Lado outro, subestima o papel da lei e do Estado nas sociedades modernas, desconhecendo o lugar dos aparelhos de violência física, considerados apenas como “peças do dispositivo disciplinar que molda a interiorização da repressão pela normalização” (POULANTZAS. *O Estado, o poder, o socialismo, op. cit.*, p. 87; 90-91).

⁹⁸⁵ D’AURIA. *Luces y armas de la adultez, op. cit.*, p. 56-58.

margens para opor-se às autoridades constituídas. Preparata ultima: “o convite a transgredir parece ser um fim em si mesmo”⁹⁸⁶. Aliando recusa da razão com “pessimismo político” e “espírito rebelde e transgressivo”, Foucault ofereceu uma “retórica radical” conveniente aos fracassos revolucionários, culminando no deslocamento de foco para as “margens do sistema”. A crítica passa a pautar-se pela “destruição do legado iluminista crítico”, até então principal fonte inspiradora das lutas emancipatórias, com consequências graves:

Nutrindo mais do que uma desconfiança, um ódio pelo humanismo (erroneamente tomado como um eu fixo e imutável), pelo iluminismo (deturpado como o domínio de uma verdade absoluta e totalitária) e pelo historicismo (equivocadamente concebido como o fechamento em uma teleologia da história), a nova esquerda atingiu não apenas as vertentes conservadoras da tradição filosófica moderna, mas, sobretudo, aqueles vetores críticos capazes de iluminar a práxis revolucionária. [...] Trata-se de uma esquerda que, aferrada a uma dimensão essencialmente negativa, volta suas energias mais para a subversão da teoria e da prática revolucionárias do que para erradicação do capitalismo. [...] Um esquerdismo de novo tipo que ao acusar o Iluminismo de produzir efeitos destrutivos que deveriam ser antes creditados aos imperativos capitalistas de auto-expansão, produtivismo, maximização do lucro e competição, acaba, a despeito de sua intenção, por entorpecer as forças vivas de contestação à ordem social vigente.⁹⁸⁷

Para Rodrigues, as principais investigações de Foucault podem ser lidas como histórias que, ao denunciarem a manipulação da loucura, da morte, do conhecimento, do delinquente e do sexo, condenam a razão como responsável pelos males da era moderna. Com isso, toda racionalidade é reduzida a “comportamentos manipuladores”⁹⁸⁸ e, a verdade, reapreciada como inexistente⁹⁸⁹. No entanto, observa Gramsci, a múltipla particularidade dos fatos não impede a teorização por meio de conceitos, caso contrário, cair-se-ia em um rejeitável nominalismo⁹⁹⁰. Esse alerta não parece escutado por certas tendências pós-modernas. Preferem focar nas lutas contingentes em que surgiu o texto, nos enunciados como unidades autônomas, em cada fagulha discursiva tomada como átomo independente. Mas qual é o limite da fragmentação? Até onde pode ir o nominalismo foucaultiano?⁹⁹¹

Creemos que essas indagações são válidas também para o desconstrucionismo, tão popular na crítica contemporânea ao direito. A desconstrução pós-moderna, saindo do contexto francês, embarca no confronto do liberalismo jurídico anglo-saxão. Ali, à semelhança do foucaultianismo, permaneceu imbuída do propósito de abalar a autoridade

⁹⁸⁶ PREPARATA. *The ideology of tyranny*, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁸⁷ RODRIGUES. *Michel Foucault sem espelhos*, *op. cit.*, p. 12-14.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁸⁹ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 274.

⁹⁹⁰ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, p. 151.

⁹⁹¹ ALMEIDA. A digestão e a reprodução do centauro, *op. cit.*, p. 58; DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Volume I: o campo do signo – 1945/1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p. 372-373; 377.

das estruturas do pensamento⁹⁹². No plano da tradição intelectual jurídica, pleiteou evidenciar as suas incoerências, irracionalidades, antinomias, privilégios e exclusões⁹⁹³. No entanto, acusa Unger, acabou reduzindo o direito a mera série de oportunidades para manipulação retórica. Nas mãos dos críticos, serviu de instrumento para jogos ideológicos, mais do que para a “realização de suas intenções transformadoras”⁹⁹⁴. Mészáros relata como Derrida creditava à desconstrução um primeiro papel negativo como “estágio preparatório para a fase positiva da *construção*, que surgiria no devido tempo”. Infelizmente, *nunca saímos das desconstruções preparatórias*, talvez porque a “positividade” não seja simples resultado de uma “reflexão posterior”⁹⁹⁵. Como sugerimos no presente trabalho, são dimensões de um mesmo processo crítico, a reunir a análise negativa com a proposição positiva. O desconstrucionismo, contudo, ao abrir as portas para o reconhecimento da onipresença de interpretação e das ambiguidades políticas, dirigiu-se para a recusa da “possibilidade de programas políticos radicais ambiciosos”⁹⁹⁶. Nutrindo “obsessão em desmascaramentos”, a desconstrução não tem “o que efetivamente falar sobre a tradição como um todo”, pondera Steiner⁹⁹⁷. A mesma conclusão pode ser aplicada especificamente à tradição jurídico-filosófica. Com efeito, Schlag aponta que o pensamento jurídico pós-moderno se equivocou em crer que novos gestos desconstrutivos e interpretativos transformariam a realidade social ou seriam capazes de realizar algo politicamente significativo para além da circunscrição acadêmica⁹⁹⁸.

Parece ser o caso de críticos jurídicos como Corrêa. Ele vê em Agamben, afim a Foucault, uma nova juridicidade, avesso à disciplina e à soberania, que tem a justiça na “desativação” do direito e da “máquina letal” sobre ele em operação, dando-lhe um novo uso. É estarrecedor constatar o endosso a Agamben no reconhecimento dessa potencialidade de novo uso “nos advogados novos, não praticantes”, sob a justificativa de que “àqueles que não praticam” restaria “um espaço para uma potência”, para uma “ação humana que escapa ao direito”, ao conhecerem a engrenagem, mas não se oferecerem ao sistema. Qualquer semelhança com o gozo do autoisolamento dos acadêmicos não soa mera coincidência⁹⁹⁹. A

⁹⁹² SCHLAG, Pierre. Normativity and the politics of form. In: CAMPOS, Paul F.; SCHLAG, Pierre; SMITH, Steven D. *Against the law*. Durham; London: Duke University Press, 1996, p. 70.

⁹⁹³ BALKIN, J. M. Deconstructive practice and legal theory. *Yale Law Journal*, n. 743, 1987, p. 48.

⁹⁹⁴ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁹⁵ MÉSZÁROS. *O poder da ideologia*, *op. cit.*, p. 84.

⁹⁹⁶ EAGLETON. *Ideologia*, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁹⁷ STEINER, George. *Real presences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 128.

⁹⁹⁸ SCHLAG, Pierre. Foreword: Postmodernism and Law. *University of Colorado Law Review*, v. 62, p. 439-453, 1991, p. 442.

⁹⁹⁹ Até porque cita a análise de Benjamin de *O novo advogado*, de Kafka, em BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 163-164: “A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, e sim estudado. A porta da justiça é o estudo.”

profanação agambiana seria o ato capaz de devolver o direito ao uso comum dos homens, por meio de um sujeito “incapturável pelo jurídico” porque, operando “no pensamento, na criação”, propõe um novo uso que desativa o “jurídico como o conhecemos”¹⁰⁰⁰. Tem-se, com clareza, aquilo que Rodrigues designa por “pós-modernismo de inquietação”: em vez de ampliar e fortalecer as concepções e práticas emancipatórias, acaba abrاندando as lutas por sua incapacidade de “projetar um futuro radicalmente distinto do tempo presente”, e se contenta com sugestões de resistência apenas a nível local. Restringe-se a contestações via “rebeldia” e “transgressão”, com o culto das “margens”, onde se tornaria possível uma nova subjetividade, marcada por relações fluidas, hierarquias fracas e reconhecimento das diferenças. Como qualquer ultrapassagem da ordem atual para edificar outra implicaria firmar novos centros de dominação, prefere-se resignar-se ou, no máximo, pôr-se “fora dos esquemas dominantes de sociabilidade”¹⁰⁰¹.

Notemos, ademais, que muitas leituras de tom pós-moderno sobre o pensamento jurídico expõem pontos de vista com frequência tacanhos, reducionistas ou simplistas, estritamente alinhados com figuras estelares proto ou plenamente pós-modernas¹⁰⁰². Corrêa e Cademartori, por exemplo, fortemente lastreados em Foucault, declaram que o discurso filosófico-jurídico, porquanto eivado de dialética, “coloniza”. A teoria do direito teria se dedicado a definir a legitimidade do poder a partir da teoria da soberania. No entanto, o Estado seria apenas um dos participantes da “micromecânica do poder”, que se capilariza no corpo social¹⁰⁰³. Assim como o jurídico, urgiria despi-lo de suas ficções, que querem governar o real¹⁰⁰⁴, a exemplo dos direitos humanos, que expressam a captura da vida pelo direito, como interpreta Agamben, estando na crítica imanente, inspirada também por Foucault, a única possibilidade de um “novo direito”¹⁰⁰⁵. Ora, o anúncio da inovação é muito abstrato e, no fundo, pouco consistente. Especulam sobre um “novo” que, ao contrário do direito e do biopoder, permitiria “pensar uma vida, um si, como imanentes apenas a si mesmos”, partindo

¹⁰⁰⁰ CORRÊA. *Direito e ruptura: ensaios para uma filosofia do direito na imanência*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 177-178; AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 60.

¹⁰⁰¹ RODRIGUES. *Michel Foucault sem espelhos*, *op. cit.*, p. 73-75. É exatamente o que constata em Foucault, creditando a isso um aspecto positivo, VASCONCELLOS, Jorge. Foucault, pensador do presente. In: QUEIROZ, André; VELASCO E CRUZ, Nina (orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 16.

¹⁰⁰² Não obstante os nomes mais invocados, como Foucault, Deleuze e Agamben, dentre outros, não serem plenos pós-modernistas, sequer aderindo ao termo ou condescendendo com os seus sentidos teóricos e práticos, inauguraram premissas fundamentais do pós-modernismo filosófico, em muitos aspectos com eles se identificando, ou então compartilham inúmeros traços que, em vários pontos, tornam-se intimamente conectados com essa perspectiva. Cf. BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, *op. cit.*, p. 30-31.

¹⁰⁰³ CADEMARTORI, Sérgio; CORREA, Murilo Duarte Costa. *Iuminuras na escuridão, ou as amauroses destes dias: um ensaio sobre a governamentalidade e a biopolítica, de Max Weber a Michel Foucault*. Canoas: Universidade La Salle, 2017, p. 25; 12-15.

¹⁰⁰⁴ CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Ficção e fabulação: o direito e a política nas sociedades de controle. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 226-258, 2016, p. 243.

¹⁰⁰⁵ CADEMARTORI; CORREA. *Iuminuras na escuridão, ou as amauroses destes dias*, *op. cit.*, p. 88-90.

de uma cartografia, ao estilo deleuziano, “da subjetividade e dos processos de subjetivação, da possibilidade de exercício de nossa força sobre nós mesmos na criação de um si, e de nossa vida como obra de arte”, ao sentido foucaultiano. Ao final, promete Corrêa, tornar-se-á possível a “experiência do novo, de uma filosofia do direito agora imanente a si mesma”¹⁰⁰⁶.

Um alinhamento similar encontramos em Rivera Lugo. Para o autor, seria possível construir uma nova ordem político-jurídica a partir da “efetividade local das ações”. A figura do Estado de Direito apenas endossa a aparência de determinação do jurídico pela autoridade, escondendo-o como resultado de relações sociais e de poder. Para além do direito estatal, haveria um direito “vivo”, uma outra “normatividade societal” situada nos espaços da vida. Foucault teria revelado, justamente, que o direito nunca foi um fenômeno homogêneo. Em tempos recentes, também a lei perde efetividade, tornando-se incapaz de encobrir e legitimar as relações de dominação e opressão. Diante da abertura explícita do estado de exceção na contemporaneidade, a fim de assegurar a expansão do acúmulo capitalista, talvez não seja possível retornar à racionalidade jurídica até então vigente, com suas ficções e mistificações. Em lugar, estaria surgindo uma “multiplicidade de lutas singulares que vão reconstruindo o sentido comum sob a forma de uma práxis livre”, um “movimento de movimentos”, como nova base de uma democracia radical. O comum é, para Rivera Lugo, o “novo fundamento” de um “outro Direito”, formado a partir de baixo, pela autodeterminação ativa e estratégica da “multidão de explorados”, exercendo o “poder constituinte” verdadeiro. Como alternativa ao direito “morto”, afirma-se um direito do “comum”, um direito “vivo”, localizado nas relações sociais e políticas, a partir das “experiências do comum”, plurais, locais, de reapropriação do poder normativo¹⁰⁰⁷.

Na busca pela nova juridicidade, os pós-modernos identificam as malsucedidas tentativas históricas do direito para tentar controlar o político. Compreendendo a relação determinante da política quanto ao direito, muitos deslocam o interesse para uma tentativa de hiperpolitizar este último, mas isso significa “rebaixá-lo a técnica rasteira de coação” e, assim, sacrificar qualquer pretensão de justiça¹⁰⁰⁸. É no que anuncia empenhar-se Matos: “retirar do direito o seu caráter maquinal, desautonomizá-lo à medida que o devolvemos ao reino dos gestos humanos”, pensando em um direito fora dele próprio, ou seja, uma

¹⁰⁰⁶ CORRÊA. *Direito e ruptura, op. cit.*, p. 26-27.

¹⁰⁰⁷ RIVERA LUGO, Carlos. *¡Ni una vida más para el derecho!* Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica. Aguascalientes; San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát; Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2014, p. 21-22; 30-33; 121-122.

¹⁰⁰⁸ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Miragens do direito: o direito, as instituições e o politicamente correto*. Campinas: Millennium, 2003, p. 13-14; 77-78.

política¹⁰⁰⁹. Ora, não é adequado rebaixar o jurídico a mecanismo da política. Nas complexas sociedades do presente, ambos se aproximam cada vez mais, não apenas o direito da política, enquanto aquele passa a exercer um papel amplo nas esferas sociais e econômicas¹⁰¹⁰. A inversão parece ensejar o ressurgimento de verdadeiras filosofias primeiras e derradeiras do poder, como enxerga Poulantzas em Deleuze e Foucault, com suas “generalizações ultra-simplificadoras e grandiloqüentes”, que não conseguem explicar ou enfrentar problemas reais e graves da realidade, como os novos papéis exercidos pelo Estado¹⁰¹¹. Prefere-se focar na caça aos micropoderes, o que vem ocorrendo, aliás, desde antes de Foucault, na esteira da supramencionada hermenêutica da suspeita, derramada sobre todas as instituições e regulamentações jurídicas, agora exacerbada na denúncia inveterada¹⁰¹².

As inconsistências da crítica jusfilosófica pós-modernista são plúrimas e evidentes. Até mesmo Wolkmer pondera que uma “crítica pós-moderna niilista, metafórica, envolta em abstrações linguísticas com subterfúgios discursivos”, não é capaz de transformar a realidade e, portanto, não pode ser ela a opção para uma teoria crítica do direito¹⁰¹³. Se, por um lado, de fato não basta contestar as práticas da teoria tradicional, sendo necessário o enfrentamento das próprias bases da teoria¹⁰¹⁴, por outro, é incoerente que críticos do direito de perfil pós-moderno nutram um “repúdio da razão filosófica ocidental” enquanto escrevem textos teóricos, argumentativos, ou seja, *filosóficos*, tal como gregos, medievais e modernos. Ao identificarem o *logos* exclusivamente com ordem universal, esquecem-se do sentido linguístico, questionador, portanto, *crítico* da razão¹⁰¹⁵.

Com efeito, a enunciação pós-moderna da incredulidade em relação às metanarrativas e às totalizações, por exemplo, recusa o moderno, mas, ao mesmo tempo, invoca uma forma moderna de discurso, pois não pode descrever-se sem referir-se, ao menos implicitamente,

¹⁰⁰⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. *Seqüência*, Florianópolis, v. 37, n. 74, p. 137-152, dez. 2016. p. 140.

¹⁰¹⁰ STONE, Matthew; WALL, Illan rua; DOUZINAS, Costas. Introduction: Law, politics and the political. In: Id. (ed.). *New critical legal thinking: law and the political*. Oxon; New York: Routledge, 2012, p. 1-2.

¹⁰¹¹ POULANTZAS. *O Estado, o poder, o socialismo*, *op. cit.*, p. 25; 51; 92.

¹⁰¹² LOSURDO. *A luta de classes*, *op. cit.*, p. 63 (versão digital).

¹⁰¹³ WOLKMER, Antonio Carlos. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. Trad. Alejandro Rosillo Martínez. México: Akal, 2017, p. 55.

¹⁰¹⁴ HUTCHINSON, Allan C.; MONAHAN, Patrick J. Law, politics, and the critical legal scholars: the unfolding drama of American legal thought. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 199-245, jan. 1984, p. 199-201.

¹⁰¹⁵ D’AURIA, Aníbal. Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas). *Crítica Jurídica*, n. 35, p. 341-349, jan./jun. 2013, p. 347-348. Justamente isso observam Hardt e Negri, ao salientarem que, importantes na política da diferença e na incorporação de valores e vozes dos marginalizados, explorados e oprimidos, os críticos pós-modernos ignoram, com largo prejuízo, uma outra vertente moderna e ilustrada para além da exaltação da “universalidade da razão apenas para sustentar a supremacia do macho branco europeu”, na qual, talvez, eles mesmos se situem, considerando a natureza das suas contribuições. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 158-159; 203.

ao passado como totalidade¹⁰¹⁶. Será que Lyotard e outros pós-modernos não estariam a delinear justamente um novo metarrelato? Ou, ainda, estaria ocorrendo um retorno dos grandes discursos, na forma de uma “narrativa do fim das narrativas”?¹⁰¹⁷

O pós-modernismo, mesmo sem admitir, construiu-se como uma grande narrativa sobre o moderno e sua sucessão¹⁰¹⁸. Huyssen não terá pudor de afirmar que *o pós-modernismo sempre esteve em busca da tradição, enquanto fingindo inovar*¹⁰¹⁹. A desconstrução coloca às claras os seus binarismos: a existência apenas de um metarrelato ou de uma multiplicidade de microrrelatos, de um único fundamento ou nenhum fundamento¹⁰²⁰. Até mesmo Hutcheon, em um libelo pós-modernista, consegue entrever que certos instrumentos “metanarrativos” ou “totalizantes”, presentes, por exemplo, no marxismo e na psicanálise freudiana, são fecundos por viabilizarem “um tipo de totalização antitotalizante ou de centralização descentralizada que é muito pós-moderno”¹⁰²¹. Talvez a condição pós-moderna só não seja uma metanarrativa porque despida de genuína historicidade, esperança, finalidade, horizonte emancipatório¹⁰²². Exemplo é a combinação extravagante e superficial de Hegel, Marx e Nietzsche por Fukuyama, que resultou em uma celebração do capitalismo e da democracia estadunidense, da vitória dos ideais ocidentais, apresentada como cume da história. No entanto, afirma Poster, essa é apenas uma versão hollywoodiana do desfecho da guerra fria que retira a atenção da sociedade ocidental para a ausência de autoavaliação e qualquer potencial de luta, qualificada como desnecessária de agora em diante¹⁰²³. Como descreve Wood, os arautos pós-modernos dos finismos ignoram que o ceticismo epistemológico e o anti-universalismo “têm uma história tão antiga quanto a filosofia”¹⁰²⁴.

Ora, como afirmar que se está produzindo um novo – em tese, superior – sem um pretérito contra o qual se contrastar? Alguns pós-modernistas parecem propor, no lugar da

¹⁰¹⁶ POSTER, Michael. *Cultural history and postmodernity: disciplinary readings and challenges*. New York: Columbia University Press, 1997, p. 67.

¹⁰¹⁷ MAYOS, Gonçal. El saber postmodern, una petita utopia legitimadora. *El Llamp*, n. 43, p. 28, 13 fev. 1986, p. 28; JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. xii-xiii.

¹⁰¹⁸ JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. 53-56.

¹⁰¹⁹ HUYSSSEN, Andreas. The search for tradition: avant-garde and postmodernism in the 1970s. *New German Critique*, n. 22, p. 23-40, inverno 1981, p. 34-35. É irônico que a apropriação do pós-estruturalismo francês, no contexto pós-modernista estadunidense, tenha acreditado encontrar um movimento vanguardista. Isso não impediu acadêmicos de transformar nomes como Foucault em verdadeiros “gurus”. Cf. PAGLIA, Camille. *Junk bonds and corporate raiders: academe in the hour of the wolf*. In: *Sex, art, and American culture: essays*. New York: Vintage Books, 1992, *passim*.

¹⁰²⁰ EAGLETON. *Las ilusiones del posmodernismo*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁰²¹ HUTCHEON. *Poética do pós-modernismo*, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁰²² ANDERSON. *The origins of postmodernity*, *op. cit.*, p. 34-35.

¹⁰²³ POSTER. *Cultural history and postmodernity*, *op. cit.*, p. 63-65. Referindo-se à apropriação conceitual de Hegel por Fukuyama, MÉSZÁROS. *Para além do Capital*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰²⁴ WOOD, Ellen Meiksins. Em defesa da história: o marxismo e a agenda pós-moderna. Trad. João Roberto Martins Filho. *Crítica marxista*, Campinas, n. 3, p. 118-127, 1996, p. 120-121.

história como narrativa, cingidamente, uma outra teleologia, como aquela de que a Ilustração leva necessariamente aos campos de concentração. Outros, ao verem a história em constante mutação e multiplicidade, extremam-na em séries de descontinuidades impassíveis de reunião, isoladas que estão os momentos históricos em “epistemes” incomunicáveis, uma galáxia de eternos presentes, sem heranças, que podem ser mobilizados na própria busca pelo presente¹⁰²⁵, uma vez ser impossível discernir uma realidade subjacente ou uma estrutura por detrás das rupturas¹⁰²⁶. Sobra apenas o presentismo, o instantâneo extremo, o *happening*, o acontecimento sem história, despido de passado e futuro, sem objetivo, enfim, meras *sucessões de acontecimentos efêmeros*¹⁰²⁷. O cinismo e o pessimismo pós-moderno não oferecem consolo, esperança, tranquilidade ou confiança, por vezes caindo em estado meramente *negativo*, de *passividade*, angústia e desespero, ou seja, um novo tipo de niilismo, adjectiva Mayos¹⁰²⁸. Para Sloterdijk, vivemos no tempo de uma razão cínica, no sentido de que os homens agem e sabem o que fazem, continuando mesmo assim: o sistema sociometabólico do capital não deixa entrever saída da sua própria farsa¹⁰²⁹. Por isso, as apologias da estética de um novo mundo e a euforia com a natureza salvacionista da alta tecnologia – em suma, o “pós-moderno celebratório” de que fala Santos¹⁰³⁰ – replicam, reforçam e intensificam a lógica do capitalismo tardio, e ao transformar o passado em miragens visuais, estereótipos ou textos, abole qualquer senso prático de futuro e de projeto coletivo¹⁰³¹.

De fato, é extremamente difícil elaborar um programa político atraente quando se crê no “fim da história” e se exclui qualquer dimensão de futuro ou de transformação radical¹⁰³². Por não haver sistemas ou história suscetíveis de análise causal, não se pode chegar às raízes dos poderes que oprimem, não se pode aspirar oposição unificada, emancipação humana ou contestação geral, apenas particulares, separadas, locais. Esse pós-modernismo parece satisfazer-se facilmente com a suposta incapacidade de compreensão sistêmica do real, de modo a concluir ser impossível criticá-lo, bastando, então, aceitar e aproveitar o mundo como tal. A pluralidade indeterminada de jogos de linguagem parece ser a única opção

¹⁰²⁵ EAGLETON. *Las ilusiones del posmodernismo*, *op. cit.*, p. 56-58; 78-79; JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. xii-xiii.

¹⁰²⁶ BEST; KELLNER. *Postmodern theory*, *op. cit.*, p. 274-275.

¹⁰²⁷ BENSÁID. *Os irredutíveis*, *op. cit.*, p. 29; BAUMAN. *Modernidade líquida*, *op. cit.*, p. 17-18.

¹⁰²⁸ MAYOS, Gonçal. *L'alienació postmoderna*. Barcelona: Universitat Progressista d'Estiu de Catalunya, 2008, p. 17-19.

¹⁰²⁹ GRÜNER, Eduardo. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. In: GRÜNER, Eduardo (coord.). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2011, p. 24-25. Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

¹⁰³⁰ SANTOS. *A crítica da razão indolente*. *op. cit.*, p. 37.

¹⁰³¹ JAMESON. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. 45-46.

¹⁰³² JAMESON, Fredric. *Una modernità singolare: saggio sull'ontologia del presente*. Trad. Barbara Gastaldello e Elena Morongiu. Milano: Sansoni, 2003, p. 27.

restante às desilusões ante a dissolução dos grandes projetos político-sociais¹⁰³³. Com o abandono das promessas de reconstrução da sociedade pela imaginação política e racional, sobra a tentativa no plano do simbólico e do estético, mas esta é facilmente capturada pelo domínio do consumo¹⁰³⁴. Sem desenvolver formas ontológicas ou escatologias, a crítica contemporânea, sobretudo de cunho pós-modernista, resulta anêmica¹⁰³⁵.

Na temporalidade pós-moderna, as inovações técnicas continuam a orientar a experiência face ao futuro, mas, com a evolução das comunicações instantâneas, o futuro é o agora. Assim, o presente funde-se com o futuro, o futuro é já o presente, e já aconteceu¹⁰³⁶. Próximo a essa leitura, Vattimo afirma que a ênfase na “projetualidade” tem se encaminhado para converter-se em um “falso problema”, em uma época em que o “novo” tem sido crescentemente requerido pelos automatismos do sistema produtivo, por exemplo, na forma da obsolescência artificial¹⁰³⁷. Ante a diabolização das alternativas¹⁰³⁸, falar do futuro soa como se fosse um valor exclusivamente moderno¹⁰³⁹. Ora, se, de fato, o foco no futuro nasceu com a modernidade e a caracterizou, não significa que um outro tempo deva abandonar tal preocupação, inclusive as utopias, embora buscando mitigar os excessos modernos e incorporando-lhe novas perspectiva, ou seja, sem incorrer em futurismos, vanguardismos autorreprodutores ou *rupturalismos*.

Hegel, avisa Bernstein, ensina-nos reiteradamente a permanecermos em alerta em relação aos muitos modos pelos quais gestos radicais de oposição e de negação colocam-se em cumplicidade com os seus objetos de rejeição. Não deixa de ser verdade também quanto às posturas anti-hegelianas do pensamento contemporâneo, em particular, ao ataque às metanarrativas, sendo a filosofia da história de Hegel a mais clara ilustração: todo discurso de ruptura com a “história da filosofia”, a “metafísica”, o “logocentrismo” e outros polos contém uma subnarrativa, a começar por uma que pressupõe a filosofia ocidental desde os seus inícios organizada sob uma narrativa coerente que, agora, se declara finalmente superada, rompida. Do mesmo modo, o anunciado ceticismo acerca dos binarismos pelos discursos pós-modernistas constantemente oculta “um novo conjunto de oposições fixas”,

¹⁰³³ WOOD. Em defesa da história, *op. cit.*, p. 121-123; HARVEY. *Condição pós-moderna, op. cit.*, p. 49-51; 100.

¹⁰³⁴ DELANTY. *Modernity and postmodernity, op. cit.*, p. 134-136.

¹⁰³⁵ SCHLAG, Pierre. Anti-intellectualism. *Cardozo Law Review*, v. 16, p. 1111-1120, 1994-1995, p. 1113.

¹⁰³⁶ POSTER. *Cultural history and postmodernity, op. cit.*, p. 68.

¹⁰³⁷ VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1992, p. 8-9.

¹⁰³⁸ GARO, Isabelle. *L'idéologie ou la pensée embarquée*. Paris: La fabrique, 2009, p. 49; 70-71; MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 25-26.

¹⁰³⁹ É o que soa, de certo modo, em VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenéutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 97-99.

como diferença-igualdade, singularidade-mesmidade, particularidade-universalidade, contingência-necessidade, fragmentariedade-totalidade. O eixo entre os opostos não é equilibrado: o segundo é valorizado, enquanto o primeiro é caracterizado como algo ruim, que deve ser exilado¹⁰⁴⁰. É o caso da última tensão. Será que as totalizações filosóficas são necessariamente deletérias, conduzindo a novos campos de concentração?

Habermas reconhece a perda da capacidade da filosofia de oferecer um pensamento totalizante. Isso não significa, porém, que toda tentativa de levar a razão adiante incorrerá em instrumentalização e, com ela, novos totalitarismos, como suspeitara Adorno. Faltaria, no fundo, uma perspectiva filosófica que conferisse “a seus enunciados a capacidade de nos orientar na vida”¹⁰⁴¹. É difícil explicar esse raciocínio habermasiano sem nos questionar se um esforço de especulação total, conquanto não tirânica, isto é, que não se coloque como o único modo de ler o mundo, apesar de se lançar em uma missão universalizante ou, ao menos, como quer Mayos, macrofilosófica, não auxilie nesse processo de rearticulação de sentido e orientação do agir. A metafísica da dominação pode ter imperado, entretanto, coexiste com a metafísica da libertação e sinaliza para a interrupção da produção repressiva da razão¹⁰⁴². A teoria crítica, como crítica da razão, deve considerá-la em seus vários tipos, e não como fenômeno unitário, coeso e idêntico em si mesmo¹⁰⁴³. Hoy sugere, então, a expressão “pós-crítica” para afastar a identificação da crítica com o “pós-modernismo” e abranger um conjunto heterogêneo de filosofias e filósofos das últimas décadas do século XX até o presente¹⁰⁴⁴. Não cremos seja suficiente. Os acusadores da morte da tradição crítica continuam a utilizar as categorias dela, conquanto não mais atrelem esse ferramental ao despertar da consciência a uma emancipação¹⁰⁴⁵. O apelo à defunção por modas e vanguardismos costuma ocorrer para justificar a sua permanente necessidade de inovação, raramente concretizada¹⁰⁴⁶. Necessitamos reconhecer, junto à impossibilidade de abandono da tradição, porque constitutiva do nosso ser histórico, os seus potenciais imaginativos, como

¹⁰⁴⁰ BERNSTEIN, Richard J. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge: Polity, 1991, p. 308; 310.

¹⁰⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 318.

¹⁰⁴² MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial, op. cit.*, p. 160-161. O que chegou ao fim não foi a metafísica como tal, mas a metafísica que se arroga saber total, “fundamental, fundante e autofundado”, em suma, saber absoluto, pois a tudo vê (*aletheia* é desvelamento, *theorin* é ver através de, *veritas* é testemunho ocular). Cf. DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 379.

¹⁰⁴³ WELLMER. *The persistence of modernity, op. cit.*, Cap. 2.

¹⁰⁴⁴ HOY, David Couzens. *Critical resistance: from poststructuralism to post-critique*. Cambridge; London: The MIT Press, 2004, p. 17-18.

¹⁰⁴⁵ RANCIÈRE, Jacques. As desventuras do pensamento crítico. In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. *Política – Politics*. Porto: Fundação de Serralves, 2008 p. 84-87; 94-99.

¹⁰⁴⁶ AULLÓN DE HARO. *Escatología de la crítica, op. cit.*, Cap. 1 e 3.

muitos o fizeram em seu próprio tempo. Urge, portanto, ir além das teorias pós-modernas, mas “sensível aos paradoxos e desafios concretos da modernidade reflexiva”, bem como seguir o caminho aberto pela Ilustração, enquanto *metacrítica*, pois criticar a crítica “é seguir fazendo crítica”¹⁰⁴⁷. Quer dizer, aceitar o desafio de pensar o que quer que seja o pós-moderno, o que significa, simultaneamente, um processo para inventá-lo¹⁰⁴⁸. *Crítica e criação unidas*.

2.3. O pensamento jurídico tradicional

*Gris, caro amigo, é toda teoria,
E verde a áurea árvore da
vida.*¹⁰⁴⁹

Nos últimos tópicos, examinamos duas das mais prolíferas correntes de pensamento autointitulado crítico do século XX. Uma declina quando ascende a outra, que, por sua vez, parte de uma recusa dos pressupostos e resultados daquela. Não obstante, os expoentes da primeira são alguns dos que melhor identificaram as incongruências da segunda. Marxismo e pós-modernismo, assim, complementam-se, apesar de suas direções opostas, auxiliando-nos na compreensão um do outro, mesmo em seus exageros, enquanto marcos fundamentais da constituição da crítica contemporânea ao direito. Permanece, contudo, uma imprecisão conceitual em relação à crítica. Com efeito, em várias ocasiões, deparamo-nos com a invocação da operação crítica e com a autoqualificação dos empreendimentos teóricos que estavam sendo levados a cabo. Ressaltamos, ainda, a multiplicidade semântica intencionada com o termo, sobretudo do lado pós-modernista, pontuando a possibilidade de uma unificação através da verificação de um aspecto compartilhado pela maioria das manifestações, qual seja, o pendor por uma *dimensão negativa*, em prejuízo a uma dimensão positiva, isto é, propositiva. Isso indica que a imprecisão não é terminológica, mas *ontológica*.

Uma vez que o nosso propósito nesta primeira etapa de investigação é averiguar o estado atual da filosofia do direito crítica, a fim de saber se ela é bem-sucedida em suas tentativas de construção do novo, devemos ir mais a fundo na questão do formato assumido pela crítica jurídica na contemporaneidade. Vimos as grandes fontes filosóficas desse pensamento. Temos, agora, de traçar os contornos específicos da crítica ao direito edificada a partir desses referenciais, sem descurar do enfoque particular pelo prisma da ruptura, cujo papel primacial já percebemos.

¹⁰⁴⁷ BECK. *La sociedad de riesgo global*, *op. cit.*, p. 211-213; BECK. *Sociedade de risco*, *op. cit.*, p. 14; D'AURIA. *Modernidad, universidad y pensamiento crítico*, *op. cit.*, p. 40-41.

¹⁰⁴⁸ CUNHA. *Pensar o Direito*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁴⁹ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*: uma tragédia. Primeira parte. Trad. Jenny Klabin Segall. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 194-195.

A Escola de Frankfurt cunhou a terminologia empregada para designar o paradigma vigente e o paradigma de oposição que o pensamento crítico espera propor: de um lado, uma *teoria tradicional*, de outro, uma *teoria crítica*. O ponto de partida foi o artigo seminal de Horkheimer. Nele, o autor afirma que a aplicação da teoria ao plano material é um processo social, mas, para o pensamento tradicional, ao cientista não caberia questioná-lo, limitando-se a classificar os fenômenos em ordens conceituais, a dominar os fatos. Como resultado, preservaria a divisão social do trabalho, reproduziria o estado presente das coisas, manteria a separação entre ser e pensar. Ocorre que, mesmo encerrada na especialização e na objetividade, a teoria não consegue cortar os laços com a sociedade e com a ação. Crítica é, então, um “comportamento” que reconhece as contradições do todo social e em si mesmo, porque consciente da sua inseparabilidade dele, ao mesmo tempo em que o condena¹⁰⁵⁰.

O que Horkheimer rotula de *teoria tradicional* estende-se de Descartes à filosofia e à ciência modernas. O foco destas últimas é a formação de conceitos universais que subsumam as manifestações naturais e sociais, a partir de um princípio de identidade, excluindo as contradições, cujo resultado é a composição de um sistema lógico, hierárquico, ordenado e interligado de conhecimentos sobre a realidade. *Esse corpo somente poderia ser integrado pelo existente, inadmitindo o novo*¹⁰⁵¹. Na concepção tradicional, a teoria é mais perfeita à medida que reduz o número dos princípios abstratos explicativos da realidade, sem contradições. Para alcançar esse fim, separa conhecimento e ação, especializa os saberes, rejeita as valorizações. No entanto, através da suposta descrição neutra, o teórico tradicional acaba adaptando o pensamento à realidade e resignando-se à forma de dominação historicamente presente¹⁰⁵². A consciência do pensamento tradicional é metafísica, a-histórica, crendo na “imutabilidade da forma social”, perante a qual os homens são “meros espectadores, participantes passivos”. A teoria crítica da sociedade, por outro lado, ao adotar essa postura combativa, leva ao descrédito da teoria tradicional, especula Horkheimer, e aparece como a mais avançada forma de pensamento. A investigação crítica precisa constituir-se esforço teórico contínuo, com vistas a uma “sociedade futura”, sem descurar do saber já conquistado. De fato, a ciência tem

¹⁰⁵⁰ HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os pensadores), p. 130-131; 138-139; HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Trad. Manuel Jiménez, José F. Ivars e Luis Martín Santos. Madrid; Buenos Aires: Taurus, 1990, p. 198-201; WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance in contemporary German social thought*. Trad. Michael Robertson. Cambridge: The MIT Press, 1995, p. 1-2; NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 23; GEUSS, Raymond. *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 57-58; 61; 70.

¹⁰⁵¹ FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 38-39.

¹⁰⁵² HORKHEIMER. Teoria tradicional e teoria crítica, *op. cit.*, p. 125; NOBRE. *A Teoria Crítica, op. cit.*, p. 34; 37-38.

grande importância para a relação entre homem e natureza, não apenas por representar um salto qualitativo frente ao senso comum, como também pelo progresso material claramente alcançado. No entanto, o seu sucesso depende da autoconscientização sobre a sua função na sociedade, da sua integração com a totalidade social. Para Horkheimer, o comportamento crítico, para ser decisivo ao futuro da humanidade, precisa estar inserida na história e não se prende a um destino. Isso, porém, não impede de se falar em progresso do conhecimento, pois o “próprio saber é uma coisa que é transmitida de geração em geração, e que os homens necessitam para a sua própria vida”, pontua¹⁰⁵³. Assim sendo, se a filosofia tradicional está enredada em seus problemas de tal modo que a sua problemática precisa ser “negada”¹⁰⁵⁴, a teoria crítica não a rejeita simplesmente. Ela vem mostrar a parcialidade oculta sob a neutralidade e a objetividade para depois reintegrar suas reflexões sob uma nova forma¹⁰⁵⁵. O teórico não tradicional, assumindo-se crítico, engaja-se nos processos históricos em direção à emancipação, pois considera os homens como produtores das suas formas de vida¹⁰⁵⁶. O crítico sabe, enfim, não ser representante de uma natureza intacta ou de um estágio histórico superior, mas participante necessário dos procedimentos investigativos¹⁰⁵⁷.

Nessa dualidade frankfurtiana entre teoria tradicional e teoria crítica ecoa o que vimos, embora com outros nomes ou definições abstratas e tênues, em Descartes, Kant e, com contornos mais acabados e invocação frequente, em Marx e Engels. *Nesses discursos encontramos uma tentativa de qualificação negativa do passado e da tradição para afirmar a superioridade do novo ora introduzido, ou seja, processamentos de suposta ruptura com o precedente a fim de afirmar a sua própria inovação.* Embora na versão da geração de Horkheimer e Adorno recuse o rompimento absoluto, valorando em alguma medida o precedente, sobressai, ainda assim, a postura de denúncia e negação da crítica¹⁰⁵⁸. Não será diferente no âmbito da filosofia do direito,

¹⁰⁵³ HORKHEIMER. Teoria tradicional e teoria crítica, *op. cit.*, p. 155-156; 144-145; 160-162.

¹⁰⁵⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 23.

¹⁰⁵⁵ NOBRE. *A Teoria Crítica*, *op. cit.*, p. 34-36.

¹⁰⁵⁶ HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN; HORKHEIMER; ADORNO; HABERMAS. *Textos escolhidos*, *op. cit.*, p. 163; HORKHEIMER, Max. *Ocaso*. Trad. José M. Ortega. Barcelona: Anthropos, 1986; HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d., p. 129-135; 140; FREITAG. *A teoria crítica*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁵⁷ ADORNO, Theodor W. *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962, p. 9; 13.

¹⁰⁵⁸ Segundo Adorno, “pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto”. É esse o modo de dirigir-se ao positivismo (ADORNO. *Dialética negativa*, *op. cit.*, p. 25). A filosofia positiva surgiu como reação contra tendências críticas da herança do Iluminismo e contra a “filosofia negativa” de Hegel, que submetera a exame todas as aparentes verdades objetivas. Diante desse perigo, buscou “neutralizar o processo crítico implicado na ‘negação’ filosófica do dado”. Como resultado, estimulou a sujeição do pensamento a qualquer existente (MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 296-299). Contudo, a totalidade repressiva da sociedade, estruturada e justificada com base no positivismo, não consegue encerrar totalmente nas suas fronteiras a força do negativo, que cresce e se desloca na forma de movimentos não compreendidos pelos padrões vigentes de produção, modernização e progresso. A força de negação rebela-se contra todo o sistema,

com o alvorecer de um pensamento crítico. Para entendermos como essa disposição antagônica é transportada ao campo sapiencial jurídico, convém iniciarmos recompondo a caracterização empreendida pelos críticos acerca de um *pensamento jurídico tradicional*.

Um primeiro alerta encontramos em Wolkmer que, ao sublinhar a Escola de Frankfurt como uma das principais fontes da crítica do direito contemporânea, observa que, mesmo nela, não existe uniformidade quanto à definição de teoria tradicional¹⁰⁵⁹. Assim também entre os jusfilósofos, que não se intimidam com a imprecisão e insistem no uso da expressão. É o caso de Jeammaud, que declara que o projeto do movimento *Critique du droit* era atuar contra “a ciência jurídica tradicional”¹⁰⁶⁰. O ponto de partida é, como ventilamos, “dois paradigmas hegemônicos: o racionalismo metafísico-natural (o jusnaturalismo) e o racionalismo lógico-instrumental (o positivismo jurídico)”¹⁰⁶¹. De fato, as teorias tradicionais são apresentadas como modelos de racionalidade de matiz idealista que fundamentam o direito em uma ideia transcendente ou em premissa epistemológica, desprezando-o como expressão de um momento de desenvolvimento da vida social e das relações de poder¹⁰⁶².

De acordo com o discurso original do liberalismo, o jurídico asseguraria os valores maiores da humanidade, a liberdade e a igualdade. Convertidos em direitos humanos universais, passaram a integrar as ordens jurídicas nacionais positivas, contemplados em um diploma normativo máximo, a Constituição¹⁰⁶³. Para a consecução desses valores, o pensamento jurídico adota, entre os seus objetivos, a missão de racionalizar o real, mostrando que a elaboração e a aplicação do direito correspondem a um esquema conceitual ordenador¹⁰⁶⁴. Assim vão sendo delineadas *as características gerais das teorias jurídicas tradicionais*:

embora de forma caótica e desorganizada (MARCUSE, Herbert. *Hacia el concepto de negación en la dialéctica*. In: *Para una teoría crítica de la sociedad*: ensayos. Trad. Claudine Lemoine de Francia. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971, p. 213-214). Seguindo uma interpretação freudiana, Marcuse aponta que a civilização nunca consegue dominar em definitivo, pois o reprimido é retido inconscientemente. A repressão, porquanto realizada pelo próprio homem, no esforço de submeter os seus instintos naturais, configura um fenômeno que entrecorta toda a história da civilização. Esse processo sem fim de autorrepressão assegura a manutenção dos senhores e de suas instituições, mas enfrenta constantes rebeliões (MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*: uma introdução filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 36-37). Para Adorno, a crítica é “elemento inalienável da cultura”, embora contraditória: não danifica ao dissolver e obedece com a rebelião (ADORNO. *Prismas*, *op. cit.*, p. 13).

¹⁰⁵⁹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁶⁰ JEAMMAUD. *La crítica jurídica en Francia*. Veinte años después, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰⁶¹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰⁶² CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 12. É o que vemos na ideia de Estado de Direito. Para Bittar, ela serviria aos propósitos liberal-burgueses de domesticação do poder pelo direito, primeiro, perante o absolutismo, depois, perante as forças políticas transformadoras. Todo esse empenho torna-se cada vez mais contraditório, pois as soluções pregadas para a humanidade se mostraram incapazes de realizar o ideário propagandeado. O direito, na forma de leis, de codificações e de ciência jurídica, foi uma dessas soluções malfadadas. CF. BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 59 e 77.

¹⁰⁶³ ARNAUD, André-Jean. *Critique de la raison juridique*. 1. Où va la Sociologie du droit? Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1981, p. 16-19.

¹⁰⁶⁴ GORDON, Robert W. *Historicism in legal scholarship*. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1017-1056, 1981, p. 1020.

a lei é a única fonte do direito; as normas positivas compõem um sistema autossuficiente, completo e coerente, partindo de axiomas dos quais podem ser deduzidos logicamente as normas particulares e solucionados os conflitos entre elas, que são apenas aparentes; a interpretação é ato de conhecimento; a aplicação das normas corresponde a um silogismo; os códigos encarnam uma totalidade setorial que não deixa margem criativa para o aplicador; todas as soluções devem ser encontradas dentro do sistema; as normas são esquemas conceituais abstratos e inflexíveis que determinam com precisão, sem contradição; a linguagem jurídica é formal e unívoca; a atuação magistratural é neutra e imparcial; a ciência jurídica deve descrever o direito positivo vigente, de maneira neutra e objetiva, sem aderir a preocupações sociológicas, econômicas, políticas e de qualquer outro teor¹⁰⁶⁵.

Temos, então, *um retrato do pensamento jurídico tradicional, pela teoria crítica, menos próximo do jusnaturalismo e fortemente identificado com o positivismo jurídico*. Alguns pressupostos teóricos jusnaturalistas foram sim absorvidos na forma de argumentos de justiça social e de direitos humanos, para exalar uma fundamentação legitimadora, todavia, no âmbito epistemológico e metodológico, encontra-se determinada por um corte positivista, demarcado por abordagens analíticas empírico-lógicas e pelo normativismo de fundo kelseniano¹⁰⁶⁶.

O positivismo jurídico tem origens recuadas e tortuosas no positivismo filosófico, sistematizado por Comte no século XIX, segundo o qual o método empírico naturalista é o único genuinamente científico, e que consubstanciou, no plano técnico, a racionalidade ocidental moderna instrumental¹⁰⁶⁷. Ele conferiu à filosofia o papel de *ancilla scientiarum*, incumbindo-a de tão somente sintetizar os resultados das ciências particulares em uma visão universal. Quando se une ao neokantismo de Baden, impulsiona o discurso de neutralidade científica e ideológica, culminando em resignação com a ordem racional, no direito, traduzindo-se em afastamento de problemáticas exógenas, culminando, por seu turno, em conformismo com a ordem social. Decorre disso o intento de uma ontologia do direito, que fixasse os seus elementos constitutivos essenciais, a fim de alcançar a universalidade e

¹⁰⁶⁵ WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I*. Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 55-56.

¹⁰⁶⁶ ROCHA, Leonel Severo. Crítica da “teoria crítica do direito”. *Sequência*, Florianópolis, v. 4, n. 6, p. 122-135, 1983, p. 123. No positivista há uma metafísica escondida ou envergonhada, e no jusnaturalista um positivismo tácito, segundo CHAUI, Marilena. Roberto Lyra Filho ou Da dignidade da política do direito. In: LYRA, Dereodó Araujo (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986, p. 17. Segundo Warat, com a categoria “natureza”, o jusnaturalismo produziria a mitificação do conteúdo do direito; com a categoria “imputação”, o juspositivismo produz a mitificação da forma do direito. Cf. WARAT, Luis Alberto. *A pureza do poder: uma análise crítica da teoria jurídica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1983, p. 21.

¹⁰⁶⁷ COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Rouen Frères, 1830, t. I, p. VIII, 3-5; 10-12; 14-15; COMTE, Auguste. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores), p. 43-54; 60-63; COMTE, Auguste. *Système de politique positive*. Reed. Onasbrück: Otto Zeller, 1967, t. I, p. 2-3; 10; 14; 17; 32-33; 57-58; 64; 66-70.

autossuficiência como objeto de ciência e fenômeno humano¹⁰⁶⁸. Como descreve Lyra Filho, o positivismo jurídico “canoniza a ordem social estabelecida, que só poderia ser alterada dentro das regras do jogo que esta própria estabelece”, ou seja, para que não ocorra alteração substancial¹⁰⁶⁹. Ao permear a vida coletiva com a legalidade, codificando práticas e efeitos, dá a impressão de ser a única via para a justiça¹⁰⁷⁰. Visto que prevalecem critérios formais, lógicos e metodológicos, aos moldes da teoria kelseniana – elevada ao posto de modelo de cientificidade, a pautar a filtragem das impurezas intelectuais dos juristas, e de técnica, no âmbito da norma¹⁰⁷¹ –, propaga-se a indiferença em relação ao resultado das operações jurídicas, até mesmo se admitindo a “legalidade da injustiça” e a ilegalidade da busca pela justiça¹⁰⁷². Como se nota, *a centralidade da norma vem acompanhada da centralidade da forma*.

O formalismo jurídico é, por uma primeira acepção, precisamente a narrativa de predominância da justiça formal como a única dimensão da justiça possível à sociedade humana, que assegure as liberdades individuais¹⁰⁷³. O respeito imperturbável aos procedimentos e aos atos tais como prescritos seria necessário porque eles manifestam a própria existência do direito. Transcendendo o fenômeno jurídico positivo, o formalismo penetrou a doutrina, que se tornou também ela formal, internamente coerente e eminentemente textual, fazendo do texto realidade bastante¹⁰⁷⁴. No plano teórico, depreende o direito “como sistema fechado de regras e conceitos que, com a ajuda de raciocínio dedutivo, indicam a solução correta para cada problema a ser resolvido”¹⁰⁷⁵. Por isso, uma história do direito, sob o prisma formalista, é uma história evolucionista do desenvolvimento científico, de gradual depuração de fatores extrajurídicos, porquanto deformadores da juridicidade, tendo auge em torno do fim do século XIX, quando se firmou a visão do juiz ou tratadista classificador das categorias doutrinárias¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁶⁸ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 200-201.

¹⁰⁶⁹ LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

¹⁰⁷⁰ BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. Introduction. In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (ed.). *Left legalism/left critique*. Durham; London: Duke University Press, 2002, p. 19-20.

¹⁰⁷¹ MARI, Enrique Eduardo. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, n. 1, p. 159-167, 1984, p. 159 e 167; AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. *As raízes do direito na pós-modernidade*. Itajaí: Ed. da UNIVALI, 2016, p. 97.

¹⁰⁷² DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación en América Latina*. 3. ed. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; CENEJUS; Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2006, p. 21.

¹⁰⁷³ UNGER, Roberto Mangabeira. *Conhecimento e política*. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 114.

¹⁰⁷⁴ AGUIAR, Roberto A. R. de. *Direito, poder e opressão*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1984, p. XVI; 20-22.

¹⁰⁷⁵ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁷⁶ GORDON, Robert W. Critical legal histories. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 57-125, jan. 1984, p. 67-68. Vale ressaltar a existência de um positivismo de perfil sociológico, que aceita acriticamente os conteúdos jurídicos tais como eles são, apenas descrevendo-os. Assim, satisfaz-se com a particularidade e a contingência, ou seja, uma apreensão perfunctória da diversidade dos ordenamentos positivos. Cf. CORREAS, Oscar. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. 2. ed. México: Fontamara, 2013, p. 27. Um modelo de sistematização do

Nesse percurso, podemos notar *um avizinhamento por vezes imponderado entre positivismo jurídico e dogmática jurídica*. Para Coelho, aquele é uma doutrina jusfilosófica, enquanto este é uma ideologia tendente a atribuir à lei do soberano o caráter de dogma, afirmando-se no inconsciente coletivo e legitimando-se como produto de elaboração científico-filosófica¹⁰⁷⁷. Clève, por sua vez, aponta a dogmática como a “face corpórea” do positivismo¹⁰⁷⁸. As confusões não se restringem a isso: ocorre também uma confusão entre dogmática e dogmatismo. Como doutrina, o dogmatismo opõe ao ceticismo, que nega a verdade como objetiva ou a possibilidade de conhecê-la. O dogmatismo oferece uma solução para o impasse cético e, mesmo sem explicitar amplamente os fundamentos da aceitação de um postulado, configura uma submissão racional, porque as conclusões decorrem de uma correspondência lógica com o dogma. A dogmática jurídica não se equipara ao dogmatismo. Ela decerto pode aceitar alguns postulados como verdadeiros ou evidentes, para então construir, por dedução, o conhecimento, mas nada impede que abrigue vieses céticos. O que a acerca do dogmatismo é o fato de edificar-se a partir de premissas transformadas em dogmas, mas se distingue dele por ser-lhe indiferente o conteúdo, que pode modificar-se. A índole da dogmática jurídica é metodológica, de operabilidade intelectual, dirigida à construção do conhecimento do direito, no caso, sob forma sistemática, tornando-se hábito mental e estilo típico dos juristas a ponto de identificar-se com esse saber. Como o procedimento dogmático reclama para si autossuficiência, com esse embaralhamento, crê-se na autossuficiência também da ciência do direito e do ordenamento, tornando dogma os conceitos e a lei, isto é, independentemente de seu conteúdo ou valor, devem ser ao menos considerados, porque produzidos pelo poder dirigente ou por processos reputados legítimos¹⁰⁷⁹. Disseminada irrefletidamente, a dogmatização tem tornado tudo aquilo que toca ao direito verdade absoluta que compele à adesão a despeito das contradições e irracionalidades, em suma, um instrumento perigoso de cristalizações ideológicas¹⁰⁸⁰. Ainda assim, a atitude dogmática não é, necessariamente, obsoleta e conservadora, embora tenha muitas vezes se comportado desse modo, pois é também uma maneira importante de desempenhar a difícil tarefa de transformação das

positivismo jurídico sociológico pode ser encontrado em PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Sistema de ciência positiva do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, t. I, p. XXIV-XXV; XXVII, XXXI-XXXIV, 10, 13-14; 19-20; 24-26; 35; 73; 96-99; 127-129; 226; 304-305.

¹⁰⁷⁷ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 196.

¹⁰⁷⁸ CLÈVE. *O direito e os direitos*, *op. cit.*, p. 83-84.

¹⁰⁷⁹ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 177-179; A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 77-78; HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 38-45.

¹⁰⁸⁰ LYRA FILHO, Roberto. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980, p. 12. Ver a crítica de JHERING, Rudolf von. *A evolução do direito*. Trad. Abel d’Azevedo. Lisboa: José Bastos & Cia., s. d., p. 291.

demandas sociais em demandas jurídicas¹⁰⁸¹. A linguagem do direito, para a qual são traduzidas essas reivindicações particulares, precisa zelar pela isonomia e dirigir-se para o futuro, o que a dogmática tenta obter mediante generalização conceitual, que permita contemplar a multiplicidade vindoura. Em um mundo de crescentes incertezas, entretanto, essa conversão tem recorrido à elevação do grau de abstração, o que pode gerar cisão com a realidade e esvaziamento da historicidade¹⁰⁸². As primeiras escolas históricas já haviam vislumbrado esse dilema, mas acabaram por reforçá-lo ao buscarem um direito emanado da razão¹⁰⁸³. De fato, a conectividade com a realidade é frequentemente esquecida em favor da abstração racional. Quando isso ocorre, os produtos mentais adquirem substância e corporeidade próprias¹⁰⁸⁴. Foi o que teria ocorrido com a ciência do direito, no olhar dos críticos, transformada em exercício especulativo desconectado do real, limitada a descrever e sistematizar categorias. Os conceitos passam a ser tratados como entes metafísicos, de existência autônoma e valor universal, objeto de descoberta pelo labor doutrinário¹⁰⁸⁵.

É corriqueiro justificar essa consequência pela utilidade das categorias formais para o direito à luz do pensar lógico-matemático, o que não deixa de ser verdade. Ocorre que uma transposição descuidada para um campo sapiencial humanístico de índole prática como o jurídico engendra problemas peculiares, como a dissimulação e a ocultação da realidade conflitante manifesta no contingente por meio do isolamento dos conteúdos de referência¹⁰⁸⁶. A dogmática jurídica, porque toma como ponto de partida irrecusável as normas e tem um mister abstrativo, acaba crendo que a construção de enunciados objetivos e de um sistema axiomático só podem ser realizados com a exclusão de alusões sociais, políticas e ideológicas¹⁰⁸⁷. No momento em que a dogmática jurídica passou a equivaler, com ou sem razão e diversamente de sua origem, à ciência do direito, em especial sob a forma de uma teoria geral do direito esvaída de reflexividade filosófica, ligou-se exclusivamente a um momento particular da investigação jurídica de feição positivista, circunscrito ao direito

¹⁰⁸¹ ADEODATO, João Maurício. Modernidade e Direito. *Revista de Estudos Criminais*, Porto Alegre, v. 1, n. 4, p. 11-22, 2001, p. 21.

¹⁰⁸² FERRAZ JR. Existe um espaço, no saber jurídico atual, para uma teoria crítica?, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁸³ MIAILLE. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁸⁴ HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁸⁵ LATORRE, Angel. *Introdução ao direito*. Trad. Manuel de Alarcão. Coimbra: Almedina, 1978, p. 133-136. Com efeito, mesmo a atuação de investigação história e de especulação da dogmática jurídica, “foi tomando, ela própria, um caráter dogmático no sentido de se tornar mero dado preliminar para a sistematização e aplicação do direito”. Assim, “a pesquisa dos fundamentos foi-se atrofiando”. Cf. FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Existe um espaço, no saber jurídico atual, para uma teoria crítica? In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 67

¹⁰⁸⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 49-51.

¹⁰⁸⁷ ADEODATO. Modernidade e Direito, *op. cit.*, p. 19; WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II. A epistemologia jurídica da modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 16.

positivo, em prejuízo da conexão com o restante da realidade¹⁰⁸⁸. É claro que essa leitura – principalmente de cunho normativista – do escopo do trabalho científico do direito e de sua função na vida humana eventualmente coexistiu com visões concorrentes, como o supramencionado historicismo e o institucionalismo, mas sem que esses constituíssem adversários com chances de impacto¹⁰⁸⁹. Pelo contrário, perpetuou a aura prestigiosa e misteriosa do saber jurídico, que obscurece a função do direito como instrumento político¹⁰⁹⁰.

Enquanto ápice do saber científico do direito, a dogmática é também a consolidação máxima da razão jurídica moderna, derivada da racionalidade lógico-cartesiana bradada, desde as conquistas ilustradas setecentistas, como a verdadeira racionalidade humana, que traz a ciência, a democracia e o capitalismo¹⁰⁹¹. A razão jurídica, como filha da razão europeia, perpetua essas premissas, tendo por função sistematizar o conhecimento jurídico e disciplinar as condutas, o que tem em vista a manutenção da ordem estabelecida, sendo, por isso, essencialmente conservadora¹⁰⁹². Forja-se, com base nessa racionalidade, uma consciência jurídica, pretensamente autônoma, pela qual são compartilhadas visões sobre os aspectos mais basilares do mundo do direito, como a natureza, a forma e o conteúdo da operação jurídica. Raramente percebida pelos seus atores, que acabam tem pouca chance de alterá-la, ela acaba atuando como ferramenta mental de recusa da mutabilidade do real¹⁰⁹³.

¹⁰⁸⁸ CLÈVE. *O direito e os direitos*, *op. cit.*, p. 45; COELHO. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 81; HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 25-26; 30; LYRA FILHO, Roberto. A ciência do Direito. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, n. 11, p. 269-288, 2005, p. 280; MASCARO. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, Cap. 2; BOVINO, Alberto; CURTIS, Christian. Por una dogmática conscientemente política. In: CURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009, p. 303; CURTIS, Christian. Enseñanza jurídica y dogmática en el campo jurídico latinoamericano: apuntes acerca de un debate necesario. In: GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003, p. 77-78.

¹⁰⁸⁹ HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 23; COELHO, Luiz Fernando. Direito e dialética. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, v. 17, p. 145-158, 1974, p. 150-151.

¹⁰⁹⁰ LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor*: ensaio sobre a ordem dogmática. Trad. Aluísio Menezes e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: AOutra; Colégio Freudiano do Rio de Janeiro; Forense Universitária, 1983, p. 7-8.

¹⁰⁹¹ CORREAS. *Metodología jurídica I*, *op. cit.*, p. 77-78; CUNHA. *Pensar o Direito*, *op. cit.*, p. 52. A dogmática jurídica, na visão de Hernández Gil, conseguiu erigir-se em um “*usus* que domina a ciência jurídica em boa parte da Europa continental e na América Latina”, ao ponto de os juristas falarem “uma linguagem comum”. A saída do *universum ius* para o *ius commune*, com a nacionalização e estatização do direito, foi refreada pela unificação dos saberes dos distintos ordenamentos, que “puderam ser tratados por uma metalinguagem [...] afirm a amplos âmbitos da cultura”. Cf. HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁹² ARNAUD. *Critique de la raison juridique*, *op. cit.*, p. 31-32; AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁹³ KENNEDY, Duncan. *The rise and fall of classical legal thought*. Washington: Beard Books, 2006, p. 8 e 11; HUTCHINSON, Allan C.; MONAHAN, Patrick J. Law, politics, and the critical legal scholars: the unfolding drama of American legal thought. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 199-245, jan. 1984, p. 217. Convencidos pelo discurso jurídico tradicional, imersos nessa consciência abstrata, os juristas e os cidadãos se esquecem que o direito contemporâneo nasceu comprometido com a ordem burguesa e liberal, tendo sido concebido para exercer “um papel fundamental na constituição da arquitetura moderna” (BITTAR. *O direito na pós-modernidade*, *op. cit.*, p. 46; ROCHA, Leonel Severo. O Averso do Direito. In: LYRA (org.). *Desordem e processo*, *op. cit.*, p. 130; LYRA FILHO. *Para um direito sem dogmas*, *op. cit.*, p. 19). Por conseguinte, reproduzem as contradições básicas sem solucioná-las, aplicando mecanicamente elaborados esquemas teóricos que justificam as condições

O pensamento jurídico tradicional, em síntese, desabrocha-se, aos olhos da crítica jusfilosófica, como um “discurso canônico” operador de censuras e reproduções, lançado para ser copiado pelos atores sociais e, assim, compor uma subjetividade homogênea¹⁰⁹⁴. Neutralizados, os agentes e os destinatários são impedidos de reconhecer a tautologia do discurso do direito, isto é, de que ele é “produzido por quem o próprio direito autoriza a que o faça”¹⁰⁹⁵. Corroborando práticas arbitrárias e abusivas “no crepúsculo e agonia de um sistema superado”, a teoria tradicional tornou-se mais a “teologia” de um poder divinizado. Seguindo-a, ferrenhamente, os juristas colocam-se em atraso secular, conclui Lyra Filho¹⁰⁹⁶.

Perseverando na dedução de princípios racionalizados universais, o pensamento jurídico tradicional insiste na a-historicidade como se ela fosse vantajosa, forçando a reconciliação do irreconciliável, a supressão das contradições, para fazer o existente parecer o natural, o necessário¹⁰⁹⁷. Para assegurar a todo custo essa universalidade constricta, a teoria precisa substancializar o seu objeto, atribuir-lhe propriedades intrínsecas, confeccionar conceitos trans-históricos¹⁰⁹⁸. Na perenidade inerte do saber jurídico, autodeclarado realista e pragmático, o presente é concebido como “fruto aperfeiçoado do passado”, de modo que o futuro será um aperfeiçoamento linear e contínuo do hoje¹⁰⁹⁹. Nenhum exemplo contrário derrui a validade da premissa de universalidade e eficácia das normas: são exceções, mantendo-se incólume o enunciado geral, ou melhor, são desvios da prática que justificam a importância do trabalho científico em demonstrar a verdade do direito. O pensamento tradicional reorganiza-se sempre, lançando novas teorias para minimizar as ameaças representadas pelas contradições encontradas por outros tipos de investigação do campo jurídico, como a histórica, a sociológica e a antropológica¹¹⁰⁰. Encobre-se tudo com classificações dualistas, alegadamente neutras, a fim de prosseguir no “sonho da filosofia das luzes, que aspira a criar uma linguagem jurídica matematizada, unívoca, fiel espelho de uma ordem natural, sonho que, no fundo, como todo sonho, serve para alimentar fantasias, no

prevalecentes da vida social e erigem barreiras para a mudança. (HUTCHINSON; MONAHAN. Law, politics, and the critical legal scholars, *op. cit.*, p. 201-202; 209; HUNT, Alan. The theory of critical legal studies. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 6, n. 1, p. 1-45, mar. 1986, p. 33-34) Melhor ainda se tal processo é conduzido pelos atores jurídicos a partir do seu próprio inconsciente.

¹⁰⁹⁴ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁰⁹⁵ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, *op. cit.*, p. 67. Do mesmo modo, e não sem relação, o discurso estatal em sua definição e fundamentação: “o Estado é o Estado”. Cf. MIAILLE, Michel. Crítica das concepções jurídicas do Estado. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁹⁶ LYRA FILHO. *Para um direito sem dogmas*, *op. cit.*, p. 14; 23; LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar Direito hoje? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). *Introdução Crítica ao Direito*. 4. ed. Brasília: UNB, 1993.

¹⁰⁹⁷ HORWITZ, Morton J. The historical contingency of the role of history. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1057-1059, 1981, p. 1057.

¹⁰⁹⁸ CLÈVE. *O direito e os direitos*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁹⁹ AGUIAR, Roberto A. R. de. O imaginário dos juristas. *Revista de Direito Alternativo*, São Paulo, n. 2, p. 18-27, 1993, p. 20.

¹¹⁰⁰ GORDON. Historicism in legal scholarship, *op. cit.*, p. 1022-1024.

caso, a da racionalidade do Direito e do poder”, nas palavras de Warat¹¹⁰¹. Nesse quadro, a crítica só será admitida quando versar sobre usos inadequados da interpretação, ineficácia dos poderes ou detalhes do procedimento judicial. Se vier de fora do imaginário constituído, haverá reação, por rejeição ou reabsorção no seu interior¹¹⁰²: ele admite ceder apenas no periférico, mantendo-se no essencial, pois, caso ceda neste último, sacrificaria o seu poder¹¹⁰³.

O pensamento jurídico tradicional mantém-se, como totalidade, intocado, por contar com o suporte de um processo de disseminação e trivialização de seus axiomas principais. O ideário alienado resultante oscila entre o positivismo de feição normativista kelseniana e uma compreensão e trato vulgares do direito posto, sendo chamado por Lyra Filho de “tríade funesta”, um compósito de positivismo, “pseudo-ciência dogmática” e academicismo, “cacarejando reverências ao sistema tronante”¹¹⁰⁴. Segundo Coelho, formam pressupostos ideológicos inculcados no “inconsciente coletivo” dos juristas, dentre os quais, a objetividade ontológica do direito; a positividade axiológica; a cientificidade do conhecimento jurídico; neutralidade ideológica; unicidade ou unidimensionalidade do direito; estatalidade; racionalidade; autolegitimidade; sistematicidade analítica; plenitude do ordenamento jurídico; autopoiese do sistema jurídico; primado da lei; legalismo dogmático e hermenêutico; autonomia e univocidade significativa da lei; referencialidade semântica da lei; voluntarismo; função descobridora da interpretação jurídica; subsunção normativa¹¹⁰⁵. Tratam-se, em síntese, de inversões do real que, tomando o direito pela norma, por sua vez qualificada pela sanção, reconhecem o Estado apenas como poder de normatizar e sancionar; curvando-se ao fetichismo do direito positivo¹¹⁰⁶.

Tal ideário dissolve-se em um “conglomerado de representações confusamente articuladas a partir de diferentes evocações filosóficas e concepções éticas sobre o mundo”, suscitadas como suportes das doutrinas de interpretação dos textos legais. Eis o que Warat denomina “senso comum teórico dos juristas”¹¹⁰⁷. Na criativa formulação do autor, o direito contemporâneo encontra-se permeado por uma racionalidade marcada por “preconceitos, hábitos metafísicos, visões normalizadoras das relações de poder, princípios de autoridade, ilusões de transparência, noções apoiadas em opiniões, assinalações religiosas mitológicas”, dentre outros, que exsurge como uma *doxa* dissimulada como *episteme*. Imerso nesse quadro,

¹¹⁰¹ WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 35; AGUIAR. O imaginário dos juristas, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁰³ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁰⁴ LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982, p. 11; AGUIAR. O imaginário dos juristas, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁰⁵ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 395-407; COELHO, Luiz Fernando. O pensamento crítico no direito. *Sequência*, Florianópolis, v. 16, n. 30, p. 65-75, jun. 1995, p. 65.

¹¹⁰⁶ LYRA FILHO, Roberto. *Pesquisa em que Direito?* Brasília: NAIR, 1984, p. 12.

¹¹⁰⁷ WARAT, Luís Alberto. A produção crítica do saber jurídico. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 23.

o conhecimento do direito nada mais é do que um acúmulo de opiniões valorativas e teóricas latentes no discurso, que resulta “preenche de categorias pseudo-explicativas, que encobrem a cosmologia valorativa com a qual se pretende, no fundo, a reprodução da ordem social”¹¹⁰⁸.

O campo jurídico é atravessado por disposições compartilhadas pelos múltiplos atores em interação, segundo a sua posição na estrutura hierárquica, regrada e conflituosa vigente, ou, como denomina Bourdieu, por um *habitus*¹¹⁰⁹. Basta olhar ao redor para vermos os juristas uniformizados, usando um mesmo código linguístico, compartilhando um entendimento semelhante do mundo, do homem e da história, preferindo a semelhança, a linearidade, a estabilidade, a harmonia, a conservação¹¹¹⁰. Todas as práticas de produção, circulação e consumo dos enunciados do direito são reguladas por determinações ideológicas, reveladas por um saber acumulado e difusamente presente nas redes institucionais, por fragmentos de teorias vagamente identificáveis, por costumes intelectuais aceitos como verdades: o neologismo de Warat condensa a “ilusão epistêmica” compartilhada e retroalimentada pelos juristas¹¹¹¹. *O pensamento jurídico tradicional tem um aliado vital na cientificidade delusória do senso comum do direito.*

Com efeito, o direito, ao tentar justificar-se por fundamentos supostamente inatacáveis porque científicos, acima da ordem social concreta, apresenta-se como um discurso unísono, totalitário, assim como a sua ciência, escondendo o embate de tendências diversas, calando-se sobre ser “uma arena onde diversas doutrinas disputam a primazia de ser dominante”¹¹¹². Os críticos não reprovam o desejo por uma cientificidade, mas sim a ocultação sob vestes supostamente neutras e apolíticas. O positivismo, em si mesmo, não é evadido de maldade e detestável. O que não é plausível é convertê-lo em um fetiche¹¹¹³.

Conquanto o pensamento jurídico tradicional cultive a ideia de neutralidade e apoliticidade, boa parte do trabalho doutrinário se resume, no fundo, a esforços retóricos de justificação e convencimento de escolhas prévias do auto, refletindo a autoimagem dos

¹¹⁰⁸ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 42; 75; WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Sequência*, Florianópolis, v. 3, n. 5, p. 48-57, 1982, p. 51-52; WARAT.

¹¹⁰⁹ GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. In: GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003, p. 20-21; BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 209 *et seq.*

¹¹¹⁰ AGUIAR. O imaginário dos juristas, *op. cit.*, p. 18-19.

¹¹¹¹ WARAT. *Introdução geral ao direito I*, *op. cit.*, p. 13-18; STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, p. 51-62.

¹¹¹² FALCÃO, Joaquim. Uma proposta para a Sociologia do Direito. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 64; MIAILLE. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico, *op. cit.*, p. 31; 34; COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 1.

¹¹¹³ CORREAS. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, *op. cit.*, p. 22; CORREAS. *Metodología jurídica I*, *op. cit.*, p. 90-91.

juristas e de seu trabalho¹¹¹⁴. De fato, os enunciados da dogmática jurídica são persuasivos, não apenas porque dirigidos à decidibilidade de conflitos, o que, por si só, já supõe o alinhamento a valores preexistentes concernentes aos modos de controle social, mas também – e principalmente – porque demandam, antes, interpretações, fixações e ordenações, atividades carregadas de opções políticas¹¹¹⁵.

Em termos conclusivos, podemos inferir que o “*pensamento jurídico crítico*” se caracteriza, preliminarmente, em oposição a um “*pensamento jurídico tradicional*”. Se este último é um conceito impreciso, os críticos compartilham, entretanto, traços gerais a seu respeito nos permitem ver uma igualação à *dogmática jurídica*. Um exemplo é a seguinte passagem de Rocha:

Existe, na teoria jurídica brasileira, uma dicotomia caracterizada por duas posturas, tidas como opostas e, conseqüentemente, excludentes: uma dominante, conhecida como dogmática e outra, ainda um tanto incipiente, auto-denominada crítica. As abordagens teóricas geralmente optam por uma ou outra postura. Desta forma, existe uma abordagem dogmática, conservadora, caracterizada por uma imanência teórica, que procura omitir qualquer referência a outras posturas; e uma abordagem crítica, que utiliza o saber dogmático acumulado como ponto de partida para as suas análises.¹¹¹⁶

Como há pouco vimos, para alguns críticos, uma leitura dogmática do mundo significaria adotar uma postura de conservação, pois se dedica à obtenção de respostas para o funcionamento proveitoso do sistema, subtraindo-se à dúvida e ao questionamento das suas premissas e conceitos, que se transformam em dogmas¹¹¹⁷, logo, tornando “a-histórica e líquida a vida mesma do direito”¹¹¹⁸. É precisamente a rejeição desse *modus operandi* que corrobora a distinção entre *pensamento jurídico crítico* e *pensamento jurídico tradicional*: o ponto de partida de uma crítica do direito há de ser a afirmação de uma postura antidogmática¹¹¹⁹.

¹¹¹⁴ FARIA, José Eduardo. Paradigma jurídico e senso comum: para uma crítica da dogmática jurídica. In: LYRA (org.). *Desordem e processo*, op. cit., p. 47; SCHLAG, Pierre. Normativity and the politics of form. In: CAMPOS, Paul F.; SCHLAG, Pierre; SMITH, Steven D. *Against the law*. Durham; London: Duke University Press, 1996, p. 33; 39; 42.

¹¹¹⁵ CLÉVE. *O direito e os direitos*, op. cit., p. 42-44. Com efeito, mesmo a mais asséptica “descrição” e a mais pragmaticamente louvável interpretação é capaz de reformular o direito legislado, em uma usurpação do poder pelos juristas. Cf. WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 25; UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 15-16.

¹¹¹⁶ ROCHA. Crítica da “teoria crítica do direito”, op. cit., p. 122.

¹¹¹⁷ BORGES, Guilherme Roman. *O direito erotizado*: ensaios sobre a experiência do fora e do novo na constituição de um discurso jurídico transgressional. Dissertação (Mestrado em Direito). 188f. Universidade Federal do Paraná, Faculdade de Direito, Curitiba, 2005, p. 135.

¹¹¹⁸ AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989, p. 29.

¹¹¹⁹ ASEFF, Lucía M. La teoría crítica en la Argentina. *Doxa*, v. 21, n. II, p. 21-32, 1998, p. 23. *Se o pensamento jurídico tradicional se confunde com o pensamento dogmático, ao menos em parte, e a crítica é o seu contraponto, seria a crítica uma zetética?* Para Borges, pensar zeteticamente implica dedicar-se a investigações especulativas, por enfoque questionador das premissas, das perguntas e das soluções dadas pelo “sentido tradicional do direito” (BORGES. *O direito erotizado*, op. cit., p. 135-136). Warat, por outro lado, recusa a penetração crítica da zetética. Por ser a dogmática um pensamento inerte, sufocante, gerador de obstáculos epistemológicos, a zetética tenta revidar, mas, por isso, sempre “atua com a dogmática e sobre ela, nunca contra” (WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 27; 30). Assim também Coelho, que até interpreta como escopo da zetética aportar uma ótica abrangente interdisciplinar que problematize os conteúdos axiológicos e sociais das normas jurídicas, “o que

Preferimos ver naquilo que os jusfilósofos críticos chamam de pensamento tradicional *uma* tradição teórico-jurídica, arrimada nos aspectos formais do direito, que ignora seus fins e oculta a sua relação com a política; preocupa-se em decodificar, instrumentalizar e justificar a lei; simula artifícios metodológicos na esperança de controle racional da sociedade. No entanto, as suas longevas “verdades teológicas, metafísicas e racionais”, os seus modelos culturais, normativos e instrumentais, as suas diretrizes teóricas e práticas, são hoje impotentes, insatisfatórios e limitados diante da crescente complexidade da sociedade, da economia, dos conflitos, da rapidez das transformações¹¹²⁰.

Uma crítica do direito concorrerá com esse discurso tradicional, missão difícil, considerando a gabardina oficial da cientificidade com que se veste e a despotencialização da capacidade de crítica pelo senso comum dos juristas¹¹²¹. Terá de duvidar e romper com essas suposições na tentativa de mostrar as contradições dos modos dominantes de compreender e praticar o direito. Desse modo, declara Feldman, ter-se-á menos uma “teoria” do que uma “atividade crítica”, porque dirigida mais a “questionar e deslocar do que guiar as nossas práticas jurídicas”, a fim de que possam ser substituídas por práticas mais justas, mas sem traçar um caminho preciso para isso. Mais especificamente, o pensador crítico aplicar-se-á, primariamente, a abalar a aquiescência confortável ao estado de coisas corrente, a provocar um olhar diferente e a empreender uma *metacrítica*, isto é, a *mostrar como engajar-se na crítica*¹¹²².

O que é, então, o pensamento jurídico crítico?

2.4. O pensamento jurídico crítico

*Toda sociedade tem um dever com relação a seu passado: ela deve impedir que ele seja irremediavelmente apagado. [...] O passado é benéfico não quando alimenta o ressentimento ou o triunfalismo, mas quando seu gosto amargo nos leva a transformar-nos a nós mesmos.*¹¹²³

Como expusemos no último tópico, o pensamento jurídico crítico qualifica-se, primeiramente, como “à margem da teoria jurídica tradicional dominante”, o que inclui uma

implica um posicionamento crítico em relação ao direito positivo”, entretanto, qualifica-a como insuficiente. A própria dogmática jurídica recorre à zetética ela para encontrar subsídios para legitimar-se em seus postulados, revisar-se e aprimorar-se. Portanto, conclui, *um pensamento crítico, além de não se confundir com a dogmática, não pode ater-se à zetética*, devendo constituir uma *terceira forma do saber jurídico* (COELHO. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 78-79; *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 175; 187-192).

¹¹²⁰ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. 1-2; AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. XVI; WOLKMER. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa, *op. cit.*, p. 31.

¹¹²¹ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, *op. cit.*, p. 24; ALVES, Alaôr Caffé. Determinação social e vontade jurídica; In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 16-17.

¹¹²² FELDMAN, Stephen M. How to be critical. *Chicago-Kent Law Review*, v. 76, n. 2, p. 893-912, dez. 2000, p. 894-895.

¹¹²³ TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 75.

postura “antidogmática”¹¹²⁴. Essa autocaracterização é importante, considerando os propósitos combativos da crítica do direito, servindo-nos como uma perspectiva inicial merece ser adotada: a do *pensamento jurídico crítico acerca de si mesmo*. Esse é, entretanto, um prisma arriscado, pois a autoimagem se sujeita sempre a distorções resultantes dos interesses e objetivos situados atrás dos olhos de quem observa e declara. Contudo, no presente caso, estaremos apenas prosseguindo com o ângulo já adotado para a definição do pensamento jurídico tradicional, qual seja, a leitura realizada pela crítica, além de estarmos, desde já, cientes para não nos deixarmos tragar pela autoestima dos juristas, ainda que críticos.

Ressaltamos, ademais, que não iremos nem promover uma revisão geral do pensamento crítico do direito, em suas manifestações históricas recentes, nem adotar esquemas de categorização internos. Com efeito, seria um esforço hercúleo, já bem executado por nomes como Wolkmer e Coelho, além de abrir margem para divergências classificatórias estéreis (vide o critério aplicado: territorial, temporal ou objetal?). Por isso, interessa-nos mais uma análise macrofilosófica das plúrimas vertentes, incluindo uma investigação das mais impactantes questões por elas suscitadas, independentemente dos seus distanciamentos formais enquanto correntes, podendo albergar expoentes variados. Reiteramos, ainda assim, que a eventual ausência de sistematicidade e homogeneidade não nos impede de falar em um *pensamento, teoria ou jusfilosofia crítica*¹¹²⁵.

Wolkmer, aliás, defende a indistinção desses termos, dentre outros fatores, porque todos eles expressam o exercício reflexivo de questionamento do normatizado e do consagrado oficialmente, no plano do conhecimento, do discurso e do comportamento, assim como a possibilidade de concepção de outras formas de prática jurídica e referenciais epistemológicos¹¹²⁶. Na opinião de Warat, a crítica do direito não toma corpo de escola ou corrente, consistindo em reflexão indagadora que configura uma atitude flexível e problemática “contra as doutrinas dominantes no pensamento jurídico moderno”¹¹²⁷. Por essa linha, o pensamento crítico seria apenas uma alcunha para designar um conjunto de vozes dissidentes que, sem formar um sistema teórico, arriscam-se em tentativas epistemológicas diferentes “sobre o saber jurídico institucionalmente sacralizado”¹¹²⁸.

Notemos, por essas primeiras conceituações, duas posições distintas: (a) críticos que defendem a possibilidade e a construção de uma teoria crítica do direito; (b) críticos que não admitem a especificidade de uma teoria crítica do direito, entendendo tratar-se de discurso

¹¹²⁴ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. XIII.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 32-33.

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. XIII-XIV.

¹¹²⁷ WARAT. *A produção crítica do saber jurídico*, *op. cit.*, p. 17-18.

¹¹²⁸ WARAT. *Saber crítico e senso comum teórico dos juristas*, *op. cit.*, p. 48-49.

de deslocamento ou movimento fragmentado por diferentes perspectivas metodológicas¹¹²⁹. Isso não impede, na leitura de Wolkmer, o reconhecimento de um movimento de pensamento crítico na filosofia do direito desenvolvido nas últimas décadas, calcado na “vigorosa denúncia” do “formalismo normativista da cultura jurídica tradicional”¹¹³⁰. A crítica do direito expressaria, assim, a insatisfação com as formulações e legitimações científicas e dogmáticas do direito predominantes na contemporaneidade, assumindo a missão de afirmar uma postura antidogmática e antiformalista ao mesmo tempo que verificar as “possibilidades da edificação de uma ‘crítica jurídica’ com reflexos renovadores”¹¹³¹. Por isso, em outra conceituação, o autor apresenta a teoria jurídica crítica como

formulação teórico-prática que se revela sob a forma do exercício reflexivo capaz de questionar e de romper com o que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso e no comportamento) em dada formação social e a possibilidade de conceber e operacionalizar outras formas diferenciadas, não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica.¹¹³²

A categoria crítica, aplicada ao direito, não está isenta de ambiguidades e contrassensos, mas, sob o enfoque frankfurtiano, denota o esclarecimento sobre a composição da legalidade burguesa-capitalista, tentando vê-lo para além de sua autodescrição, a começar pelo desbaratamento da identificação entre direito e norma¹¹³³. Wolkmer elenca objetivos de acordo com níveis de atuação da crítica:

No *nível teórico*, busca-se denunciar os mitos e as falácias que sustentam e reproduzem a ciência jurídica tradicional e a reordenação do Direito “no conjunto das práticas sociais que o determinam”. Já no *nível da práxis*, procura-se constituir o Direito como instrumento estratégico de efetiva alternância das práticas reais vigentes, capaz de impulsionar a construção de uma organização social mais justa e democrática.¹¹³⁴

D’Auria, por sua vez, identifica outros três níveis de crítica ao direito: (a) crítica parcial, focada em instituição ou aspecto particular do fenômeno jurídico; (b) crítica geral, focada em todo o amplo conteúdo do que o direito diz sobre si ou em aspectos gerais dele; (c) crítica radical, focada na raiz do direito, em seus fundamentos, nas condições que determinam a existência de toda e qualquer instituição jurídico-política¹¹³⁵. Para Cárcova, esses níveis são reduzidos a dois: epistemológico e metodológico, priorizando-se aspectos histórico-positivos, em vez de aspectos de natureza ontológica ou lógico-sistemática¹¹³⁶.

¹¹²⁹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. 22 et seq; WARAT. A produção crítica do saber jurídico, op. cit., p. 17-18.

¹¹³⁰ WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, op. cit., p. 54.

¹¹³¹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. XIV-XV.

¹¹³² Ibid., p. 18.

¹¹³³ WOLKMER. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa, op. cit., p. 40-41; JEAMMAUD, Antoine. En torno al problema de la efectividad del derecho. *Crítica Jurídica*, n. 1, p. 5-15, 1984, p. 5; MIAILLE. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico, op. cit., p. 40-41.

¹¹³⁴ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. XV.

¹¹³⁵ D’AURIA. Crítica del Derecho y crítica del Estado, op. cit., p. 53-54.

¹¹³⁶ CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas*, op. cit., p. 7.

Pretendem, então, “repensar, dessacralizar e romper com a dogmática lógico-formal imperante”¹¹³⁷. Mais do que exercício intelectual, a crítica quer denunciar “o caráter fetichizado da cultura jurídica” e enfatizar “a função social das doutrinas jurídicas”¹¹³⁸.

Warat elenca, entre os objetivos buscados pelas diferentes críticas do direito, a intenção de: “rever o conceito tradicional da ciência do direito”; “questionar as concepções juridicistas sobre a lei e a coerção”; *negar* a visão reducionista que apreende o direito como um discurso moral punitivo; *denunciar* as funções políticas e ideológicas das concepções jurídicas sobre o Estado; *propor* uma “inversão da razão jurídica dominante”; tentar recolocar os “efeitos sociais do dito, do calado, do reprimido, do que somos forçados a dizer ou interpretar a partir da cultura juridicista”; *modificar* as “práticas tradicionais da pesquisa jurídica a partir de uma crítica epistemológica das teorias dominantes”¹¹³⁹. Na mesma linha, para D’Auria, a função de uma crítica ao direito é expor os condicionamentos subjacentes, implícitos, não tematizados ou dados dogmaticamente¹¹⁴⁰. Segundo Ruiz, ela dirige perguntas às teorias jurídicas, concernentes aos temas por elas omitidos em sua história, tendo em vista que o direito e o saber edificado sobre ele são discursos que influem nas condutas humanas, legitimam o poder e penetram em todos os interstícios da vida¹¹⁴¹.

A crítica ao direito quer ser mais do que juízo (des)valioso em relação a certas preferências ético-políticas. Indiscutivelmente, todo discurso jurídico, inclusive aquele de cunho normativo, expressa um conjunto de ideias, práticas e valores eleitos¹¹⁴². Porém, ser crítico é também radicalizar a perspectiva científica, investigando as condições de possibilidade do direito positivo e da sua teoria¹¹⁴³. Por isso, segundo D’Auria, a crítica ao direito investiga as condições implícitas ou pressupostos determinantes de certo direito vigente e, com especial relevo, da ciência jurídica. No concernente a esta última, exerce uma função importante de análise de um discurso que se arroga na missão de definir o seu objeto. Essa observação de “segundo grau” é, destarte, altamente desafiadora por ser difícil separar o que é o direito daquilo que os juristas dizem que ele é. Uma solução seria sair da esfera do saber jurídico para examiná-lo com os olhos de outros campos sapienciais¹¹⁴⁴.

¹¹³⁷ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. XV-XVI.

¹¹³⁸ PLASTINO. Apresentação, *op. cit.*, p. 8.

¹¹³⁹ WARAT. A produção crítica do saber jurídico, *op. cit.*, p. 20-22.

¹¹⁴⁰ D’AURIA. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 45.

¹¹⁴¹ RUIZ. Derecho, democracia y teorías críticas al fin del siglo, *op. cit.*, p. 10-12.

¹¹⁴² D’AURIA, Aníbal. Teoría del Estado y Crítica del Derecho: un análisis semántico preliminar para un programa de crítica radical. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015, p. 25-27.

¹¹⁴³ D’AURIA. Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas), *op. cit.*, p. 341; 347.

¹¹⁴⁴ D’AURIA. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 22; 32-38.

A pretensão de uma abordagem crítica distancia-se, portanto, da maneira tradicional de entender o direito e de operá-lo ao procurar mostrar os limites epistemológicos e condicionamentos políticos e ideológicos da dogmática, bem como advogar por uma ciência e prática jurídicas que tentem denunciar esses limites para converter o direito em instrumento de emancipação¹¹⁴⁵. O direito torna-se “o objeto de reflexão para a filosofia jurídica de intenção crítica” a partir da disparidade e das contradições de sua ambição de justiça e de legitimação do poder com o que efetivamente realiza¹¹⁴⁶. Essa crescente desconexão não apenas obstaculiza o progresso social, como também produz, no espírito geral dos atores sociais, o desencanto com o Estado e com seu direito oficial. Os juristas tradicionais, na visão dos críticos, mantêm-se coniventes não apenas com o funcionamento de seu saber, como também com o seu objeto, prescindindo de ajustar o direito ao projeto concreto de vida social que anima cada sociedade em um momento histórico dado¹¹⁴⁷. Eles não têm solução atual a oferecer, lamenta Novoa Monreal, por inércia, inadvertência, abandono e inversão da própria missão do direito e de sua teoria: preferem tentar amoldar a sociedade às formas jurídicas, mesmo às mais caducas¹¹⁴⁸. Em vista do descompasso entre direito e sociedade, entre saber jurídico e transformações socioeconômicas, os críticos preconizam a “emergência de categorias de ruptura ao instituído” a nível do conhecimento e do ordenamento¹¹⁴⁹ a fim de formar uma nova concepção do direito, um novo saber, ele próprio crítico. Quer isso dizer: *a crítica é uma atividade que pretende um novo saber crítico que ofereça um novo direito*¹¹⁵⁰.

É reiterada a declaração de que a crítica quer uma nova teoria. Mas, ela própria, em muitos sentidos, já se apresenta como sendo esse novo modelo teórico-jurídico, cuja forma é uma nova configuração de crítica do direito. O primeiro passo que ela própria tomou foi regressar ao meio em que o direito é produzido e, percebendo-o em sua complexidade, requereu interseções com outros grandes campos sapienciais¹¹⁵¹. Os empreendimentos críticos aderem, com efeito, a diversos

¹¹⁴⁵ SAAVEDRA LÓPEZ, Modesto. *Interpretación del derecho y crítica jurídica*. México: Fontamara, 1994, p. 7.

¹¹⁴⁶ SAAVEDRA LÓPEZ, Modesto. La crítica del derecho como paradigma de la filosofía jurídica. *IUS*, Puebla, n. 22, p. 322-331, 2008, p. 328.

¹¹⁴⁷ NOVOA MONREAL, Eduardo. *El derecho como obstáculo al cambio social*. México: Siglo Veintiuno, 1976, p. 11; 14.

¹¹⁴⁸ NOVOA MONREAL, Eduardo. La renovación del derecho. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, Concepción, a. XXXVI, n. 144, p. 3-28, abr./jun. 1968, p. 12.

¹¹⁴⁹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, *op. cit.*, p. 78-79.

¹¹⁵⁰ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 16-17; 303.

¹¹⁵¹ COELHO. O pensamento crítico no direito, *op. cit.*, p. 68-69. Para Lyra Filho, o direito admite várias abordagens e erram os juristas quando creem que o discurso feito sobre uma delas o contempla na totalidade. Contudo, a invocação interdisciplinar não pode servir de socorro para tentar reconstituir os cacos previamente fragmentados, mas, desde o princípio, ser tomado como “realidade complexa, dialética e global” (LYRA FILHO, Roberto. Carta aberta a um jovem criminólogo. *Revista de Direito Penal*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 5-25, jul./dez. 1979, p. 18). A especialização científica pode ter a sua utilidade, desde que flexibilizada em suas dicotomias (GARCÍA VILLEGAS; RODRÍGUEZ. Derecho y sociedad en América Latina, *op. cit.*, p. 17-18).

paradigmas, como as teorias da linguagem, a hermenêutica, a epistemologia científica, a psicanálise, o pós-estruturalismo francês. Creem encontrar nessa interdisciplinaridade instrumentos de auxílio na análise do discurso jurídico, de questionamento da dogmática e de assunção de novos propósitos democráticos¹¹⁵². Uma vez que a autonomia do fenômeno jurídico é apenas relativa, a crítica do direito, como “movimento de renovação”, estende seus questionamentos a todos os ramos do saber, e duvida da capacidade de fundamentação do direito com base em um único marco teórico ou metodologia¹¹⁵³. Por isso, Miaille acredita que a “salvação” pela crítica virá de “fora dos muros oficiais”¹¹⁵⁴.

Crítica é uma reflexão com ambição de “abordar as coisas pela raiz, retornar à genealogia que permitiu a existência de determinada forma jurídica”¹¹⁵⁵. Assim, segundo Cárcova, ela deve recusar-se a “identificar notas gerais e abstratas” de funções que o direito cumpriria em todos os tempos, lugares e culturas¹¹⁵⁶, como fora estruturada a teoria jurídica tradicional, com sua persecução de formulações estariam embasadas em fundamentos indubitáveis, verdades últimas, característica da razão moderna. Minda, então, denomina pós-moderna a contraposição a essa modernidade jurídica, quando os juristas começam a se virar para modos de interpretação sem respostas corretas, explicações mais pluralísticas, conceituais e não-essencialistas das normas e das decisões judiciais, consoante uma sociedade multicultural, recusando teorias gerais do direito, na linha da rejeição das grandes narrativas fundacionistas, em favor das estratégias de solução de problemas de escalas pequenas ou locais¹¹⁵⁷. Foi justamente por presumir uma homogeneidade – na forma de igual liberdade¹¹⁵⁸ – entre os sujeitos que a modernidade jurídica sufocou as diferenças concretas¹¹⁵⁹ e teve dificuldades para absorver o aparecimento histórico de “novos” direitos¹¹⁶⁰. Só podia gerar, então, uma dogmática descrita por Lyra Filho como a “flor do pântano ideológico”¹¹⁶¹, que, “sob as vestes do positivismo jurídico” e da ciência, introduz discursos de conservação¹¹⁶².

¹¹⁵² BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 5; 32.

¹¹⁵³ COELHO, Luiz Fernando. Para uma teoria crítica do direito. In: CURIEL, José Luis (comp.). *Filosofía del derecho y problemas de filosofía social*. Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 214; FARIA. Paradigma jurídico e senso comum, *op. cit.*, p. 61; WARD, Ian. *An introduction to critical legal theory*. London: Cavendish, 1998, p. v.

¹¹⁵⁴ MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Trad. Ana Prata. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005, p. 327.

¹¹⁵⁵ MIAILLE. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico, *op. cit.*, p. 32-33.

¹¹⁵⁶ CÁRCOVA, Carlos María. Acerca de las funciones del derecho. *Crítica Jurídica*, a. 5, n. 9, p. 47-58, 1988, p. 53-54.

¹¹⁵⁷ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 2-5; 224.

¹¹⁵⁸ Ver as discussões de BALIBAR, Étienne. *Equaliberty: political essays*. Trad. James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014, p. 35 *et seq.*

¹¹⁵⁹ CÁRCOVA, Carlos María. *La opacidad del derecho*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2006, p. 160.

¹¹⁶⁰ WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. *Revista Jurídica Unicuritiba*. Curitiba, v. 2, n. 31, p. 121-148, ago. 2013. p. 124.

¹¹⁶¹ LYRA FILHO. *Para um direito sem dogmas*, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁶² BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 2-3.

Ora, a atitude de neutralidade científica enseja a pergunta crítica sobre a quem ela convém, ou seja, é, no fundo, política¹¹⁶³. A constatação do condicionamento do observador por seu tempo e seu contexto, do que decorre a impossibilidade de imparcialidade efetiva, não implica renúncia ao empenho informativo-constatador para a construção do conhecimento. A neutralidade pode ser concebida como um ideal contrafático, a justamente alertar o intérprete de suas determinações¹¹⁶⁴. A “pseudo-neutralidade”, entretanto, castra o direito. Quando o jurista diz não fazer política, já se está realizando o que nega, sorrateiramente aderindo ao *status quo*, conservando¹¹⁶⁵. Ora, não descrevemos o direito, mas, sim, os nossos modelos de vê-lo¹¹⁶⁶. O jurista, ao contrário, confia em demasia na linguagem quer dar forma a um discurso do universal que fala sobre si mesmo como verdade¹¹⁶⁷, o que resulta na reprodução ideológica da realidade¹¹⁶⁸. Por isso, urge resgatar o discurso jurídico na ótica do poder, questionando a transmissão e retransmissão dos seus mitos¹¹⁶⁹.

Enquanto discurso que exerce o poder, o direito levou séculos aperfeiçoando seus disfarces e ocultamentos. Reservando-se aos poucos eleitos de uma ciência magistral e intergeracional, tornou-se altamente codificado¹¹⁷⁰, mas a sua técnica tem o propósito de dissimular os conflitos, reprimir mediante símbolos, silenciar em rituais mágicos¹¹⁷¹. Imputando-se um poder supremo de nomear os seres humanos e as coisas, dando-lhes a sua única realidade nos termos de uma qualificação jurídica e reunindo-os em uma visão comum do existente, o direito impõe ao jurista uma visão eminentemente classificatória¹¹⁷² e define regras sobre quem pode dizer o direito¹¹⁷³. Diante desse poder, enrijece-se os modos de escolha dos enunciados e os lugares de pronúncia, a fim de assegurar o engessamento da competência discursiva, elidindo discursos de contestação. Portanto, pelo estudo do discurso jurídico, como pretende a crítica, faz-se possível perscrutar as causas do direito, os motivos pelos quais ele diz uma coisa e não outra, ou seja, a ideologia contida nas normas e, por meio

¹¹⁶³ CORREAS. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁶⁴ D'AURIA. *Teoría del Estado y Crítica del Derecho*, *op. cit.*, p. 39-40. Em sentido afim, CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, *op. cit.*, p. 100.

¹¹⁶⁵ LYRA FILHO, Roberto. Problemas abertos na filosofia do direito. *Doxa*, n. 1, p. 151-158, 1984, p. 158; *Desordem e processo: um posfácio explicativo*. In: LYRA (org.). *Desordem e processo*, *op. cit.*, p. 271.

¹¹⁶⁶ GRAU, Eros Roberto. Visão crítica do direito – o direito: as regras do jogo. *Crítica Jurídica*, n. 6, p. 21-28, 1987, p. 25.

¹¹⁶⁷ GÓMEZ, José Maria. Elementos para uma crítica à concepção jurídicista do Estado. *Sequência*, Florianópolis, a. I, p. 112-122, 2º sem. 1980, p. 117-118.

¹¹⁶⁸ MARI, Enrique Eduardo. *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires: Eudeba, 1974, p. XXIII.

¹¹⁶⁹ CAPELLER, Wanda. O discurso jurídico e o homem. A leitura do verso pelo reverso. In: LYRA (org.). *Desordem e processo*, *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁷⁰ ENTELMAN, Ricardo. *Introducción*. In: LEGENDRE, Pierre et al. *El discurso jurídico: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*. Buenos Aires: Hachette, 1982, p. 17.

¹¹⁷¹ ASEFF. *La teoría crítica en la Argentina*, *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁷² MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 96-97.

¹¹⁷³ RUIZ. *Derecho, democracia y teorías críticas al fin del siglo*, *op. cit.*, p. 12-13.

delas, reproduzidas cotidianamente¹¹⁷⁴. Isso requer à filosofia do direito abrir-se para fora, ao outro não absorvido pelo discurso jurídico, enfim, um desjuridicizar-se¹¹⁷⁵.

O resultado dessa abertura, entende Clève, não serão novas ontologias ou teorias porque “a realidade não se modifica através de conceitos, senão que através dela mesma”¹¹⁷⁶. Correias, em posição diversa, defende que a teoria crítica do direito pode ser entendida também como uma teoria geral do direito que, confrontando a apologia, avança sobre perguntas não respondidas ali onde o poder não tem interesse em que se inquiria¹¹⁷⁷.

Embora haja quem afirme que a necessidade de “construção de uma teoria crítica do direito capaz de alterar a realidade social”¹¹⁷⁸, de modo geral, o que a crítica oferece é apenas o reexame das produções humanas pela análise de suas premissas constitutivas. Claro que não é pouco. Ela nos permite escrutinar a forma, o conteúdo e, possivelmente, retrabalhar escolhas políticas aparentes¹¹⁷⁹. Sem impedir a decisão, evidencia os conflitos e as variáveis existentes, com o que permite o aprimoramento da capacidade de decisão, sem que ela precise se afirmar como necessariamente a melhor. Para Kennedy, isso não seria ser niilista, mas se comprometer com projetos tendo à disposição instrumentos mais adequados para partir em busca de sua concretização¹¹⁸⁰. Diante desse papel da crítica, *não se pode compreender como integrando-a também a atividade propositiva ou construtiva realizada?*

Bem, parece-nos muito claro que, *não obstante as empresas críticas declararem a intenção de edificarem um novo saber, as autodefinições exaradas fundam-se, precipuamente, por afirmações negativas, ao inverso, ou melhor, positiva às avessas*. Nas suas mais variadas formas, se as teorias críticas nutrem um laço comum, ele reside justamente no escopo de confrontação do positivismo¹¹⁸¹. *A expectativa é que, assim, um novo apareça como consequência natural desse labor desmistificador realizado.*

No entanto, como alerta D’Auria, um discurso, para ser crítico, em sentido filosófico, não basta ser “heterodoxo”, “contra-hegemônico” ou “alternativo” em relação a um outro discurso considerado “ortodoxo”, “hegemônico” ou “dominante”. Formulações discursivas podem ser assim qualificadas apenas dentro de um contexto particular, e não universalmente¹¹⁸². Outrossim, torna-se cada vez mais difícil identificar uma visão justeórica

¹¹⁷⁴ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 17-18.

¹¹⁷⁵ BORGES. *O direito erotizado*, op. cit., p. 92-94.

¹¹⁷⁶ CLÈVE. *O direito e os direitos*, op. cit., p. 1-2.

¹¹⁷⁷ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 129.

¹¹⁷⁸ SCREMIN, Mayra de Souza. Do positivismo jurídico à teoria crítica do direito. *Revista de Direito da UFPR*, Curitiba, v. 40, p. 149-162, 2004, p. 161.

¹¹⁷⁹ BROWN; HALLEY. Introduction, op. cit., p. 25-27; D’AURIA. Crítica y cinismo en la política contemporánea, op. cit., p. 99-100.

¹¹⁸⁰ KENNEDY, Duncan. The critique of rights in critical legal studies. In: BROWN; HALLEY (ed.). *Left legalism/ left critique*, op. cit., p. 222.

¹¹⁸¹ SCREMIN. Do positivismo jurídico à teoria crítica do direito, op. cit., p. 158.

¹¹⁸² D’AURIA. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, op. cit., p. 25-27; 31.

dominante que possa ser afirmada como objeto geral de oposição, modificação de cenário que decorre, dentre outros fatores, da própria emergência das teorias críticas¹¹⁸³. Algumas contradições já começam a ficar evidentes.

Crítica e ideologia jurídica. A insistência das teorias críticas do direito, mesmo em sua pluralidade epistemológica, em se afirmarem em oposição a um pensamento jurídico tradicional, significa a dependência do próprio existir da crítica ao seu objeto de investigação, o que logo suscita dúvidas sobre a real efetividade da sua ruptura com ele, ponto a que voltaremos em breve. Precisamos, antes, ver um outro lado desse dilema, relativo ao próprio modo de apreensão do objeto “pensamento jurídico tradicional”. Isso já é evidente no fato de que a crítica jurídica é um discurso que tem por objeto outro discurso, no caso, o discurso do direito, almejando entrever como ele exerce poder sobre os homens, ou seja, ela é um metadiscurso focado no desvelamento da operação da *ideologia*¹¹⁸⁴. Esse fora um fator central da crítica do direito inaugurada por Marx. Abraçando, nesse quesito, a perspectiva marxiano-marxista da ideologia, a crítica contemporânea alastrar-se-á para novas paragens.

Já ficou patente que a pretensão da crítica é “buscar os interstícios, alargá-los, reivindicar, protestar”¹¹⁸⁵. Ela se afirma, assim, empenho para “fazer aparecer o *invisível*”¹¹⁸⁶, em especial, os condicionamentos históricos e objetivos ocultos¹¹⁸⁷. A *crítica do direito* é, em síntese, “*crítica do direito como ideologia*”, nas suas conexões não explicitadas com a realidade social¹¹⁸⁸. A largada da jusfilosofia crítica é, nesse passo, reparar a impossibilidade de definir o direito desvinculado da ideologia e do poder, porquanto elementos sem os quais é impossível aferir os conflitos, os acordos e as tensões dos grupos sociais. No plano epistemológico, ela pressupõe a consideração do direito no interior do processo de sua produção como discurso gerador de sentido social¹¹⁸⁹. Com efeito, para Coelho, “o ponto de partida do pensamento crítico vem a ser a questão da ideologia”. Deixando a nu a alienação, ele permite ver que o direito não é uno, racional, total ou coerente, o Estado é uma abstração, o significado da lei não é autônomo nem unívoco, as decisões judiciais não são neutras. A cada um desses motes ideológicos, a teoria crítica ofereceria novos princípios em contraponto, como o pluralismo jurídico, a gênese histórico-social do direito, a interdisciplinaridade do fenômeno jurídico, dentre outros¹¹⁹⁰.

¹¹⁸³ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 232.

¹¹⁸⁴ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, *op. cit.*, p. 140.

¹¹⁸⁵ LYRA FILHO. *Para um direito sem dogmas*, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁸⁶ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁸⁷ BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007, p. 9.

¹¹⁸⁸ SAAVEDRA LÓPEZ. La crítica del derecho como paradigma de la filosofía jurídica, *op. cit.*, p. 329-330.

¹¹⁸⁹ ASEFF. La teoría crítica en la Argentina, *op. cit.*, p. 21-22.

¹¹⁹⁰ COELHO. O pensamento crítico no direito, *op. cit.*, p. 72-74.

Para Wolkmer, a crítica jurídica distingue o “nível das aparências” (realidade normativa) da “realidade subjacente” (o sublinear, o que não está prescrito, mas existe)¹¹⁹¹. Falcão, por sua vez, afirma que ela propõe “desideologizar a epistemologia jurídica dominante”, o que vai muito além da mera denúncia¹¹⁹². Aguiar fala da crítica como “uma visão demitizada do direito”, “que capte o direito tal qual ele é¹¹⁹³. No esforço definidor de Correias, “ideologia jurídica” seria os discursos dominantes sobre o direito que declaram, em síntese, o que redizemos em diversas ocasiões sobre o pensamento jurídico tradicional. Este último, portanto, identifica-se com a ideologia jurídica, ao menos, como sua externalização teórica e legitimadora¹¹⁹⁴. Não se resume a ele porque, em último grau, o direito como um todo é tomado, pela teoria crítica, como discurso ideológico:

Estatui-os como livres e iguais ocultando o regime de suas efetivas diferenças; declara as normas conhecidas por todos, escamoteando a realidade de um monopólio do saber jurídico e um efeito de desconhecimento gerado pelas próprias práticas dos juristas. Quer dizer, é ideológico na medida em que opaca o sentido das relações estruturais estabelecidas entre os sujeitos, com a finalidade de legitimar e reconduzir um sistema de hegemonia.¹¹⁹⁵

Nesse sentido, o direito é um discurso apologético que sustenta a verdade da ideologia dominante, propagandeia consensos a fim de ordenar convencendo, de impor persuadindo, de ameaçar disciplinando¹¹⁹⁶. Nesse tom, podemos notar que o conceito de ideologia trabalhado pela teoria crítica do direito é amplo, englobando “o conjunto das representações ideais da sociedade”, por vezes “instaladas no inconsciente coletivo”¹¹⁹⁷.

Esse desenho abstrato e impreciso é invocado nas mais diferentes ocasiões como um pressuposto, qual seja, de há um anterior “ocultamento”, parcialmente intencional, promovido pelo pensamento jurídico tradicional. O pensamento crítico, então, desvela essa ideologia ao passar a conceber o direito como prática social específica em que estão expressos conflitos, acordos e tensões dos grupos sociais atuantes em dada formação social, manifestados na produção, circulação e consumo do discurso jurídico¹¹⁹⁸. Em outros termos,

¹¹⁹¹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. 17-18.

¹¹⁹² FALCÃO. Uma proposta para a Sociologia do Direito, op. cit., p. 62.

¹¹⁹³ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1984, p. 19.

¹¹⁹⁴ CORREAS, Oscar. Ideologia jurídica, derecho alternativo y democracia. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, a. XXVII, n. 81, p. 99-111, set./dez. 1994, p. 104-105.

¹¹⁹⁵ CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas*, op. cit., p. 44-45.

¹¹⁹⁶ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 215; CÁRCOVA. Acerca de las funciones del derecho, op. cit., p. 55; GÓMEZ, José Maria. Surpresas de uma crítica: a propósito de juristas repensando as relações entre o Direito e o Estado. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, op. cit., p. 108-111. A violência, portanto, assume formas materiais e simbólicas, porém, a ocultação das relações de poder recorre à força em ato como último recurso, privilegiando a penetração nas consciências. Os meios eleitos são vestidos com o princípio da segurança, mas da sociedade capitalista (ENTELMAN. Discurso normativo y organización del poder, op. cit., p. 113; GRAU, Eros Roberto. *Por que tenho medo dos juízes* (a interpretação/aplicação do direito e os princípios). 6. ed. São Paulo: Malheiros, 2013, p. 13; MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, op. cit., p. 132; 128).

¹¹⁹⁷ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 183.

¹¹⁹⁸ CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas*, op. cit., p. 44 (tradução nossa).

a crítica tenta construir uma epistemologia que dê conta do discurso jurídico como parte preponderante do “discurso do poder”¹¹⁹⁹ e, inversamente, a elaboração, a conservação e a transmissão de ideologia como uma das funções do direito, para além da mera determinação de condutas¹²⁰⁰. Em conclusão, ao colocarem em discussão o problema da ideologia jurídica, os críticos pretendem mostrar como ela impregna “nossos corações e mentes”¹²⁰¹.

Idealismo jusfilosófico e mitologia moderna. O pensamento jurídico tradicional, lastreando-se nas ilusões da ideologia jurídica, assume uma configuração filosófica peculiar, através da qual busca legitimar-se e, assim, habilitar-se a servir de fundamento para a construção do saber sobre o direito. Como esse é o formato da sua nênese, a crítica também terá de operar no plano da filosofia, ou seja, fazer-se abordagem filosófica do direito¹²⁰².

A filosofia do direito tradicional arrima-se em perspectivas idealistas da realidade, isto é, caracteriza-se, tal como vimos em Marx, pela explicação do mundo por meio das ideias governantes da realidade. Para a jusfilosofia, o idealismo jurídico tem uma acepção mais específica, referindo-se ao tratamento dos fatos e dos conceitos fora de um contexto social preciso, conduzindo a resultados duvidosos¹²⁰³. Assim como para o filósofo as ideias seriam as causas e o fundamento de todo o existente, para o jurista todo o direito e tudo aquilo a que ele se refere constitui-se ou é regido por normas abstratas, produtos da mente livre de um legislador¹²⁰⁴. O idealismo é, portanto, “inversão da realidade mediante invocação de um

¹¹⁹⁹ ENTELMAN. Introducción, *op. cit.*, p. 11-15. É válido, portanto, compreender o direito como política, apregoam certos expoentes dos *Critical Legal Studies*, no sentido de ser a forma por vezes assumida pelo poder. Partindo dessa asserção, as posições intelectuais dos juristas também são políticas, mesmo as críticas, porquanto permeadas por pressupostos de diversas naturezas e defensoras de interesses de grupos variados, como manifesto nos estudos críticos feministas, raciais etc. Com efeito, o direito é um mecanismo pelo qual os conflitos políticos são trabalhados a fim de contribuir para a estabilidade da ordem social. Um problema surge quando as instituições passam a ser lidas como naturais e ocultam os interesses subjacentes (SCHLAG, Pierre. Foreword: Postmodernism and Law. *University of Colorado Law Review*, v. 62, p. 439-453, 1991, p. 448; TUSHNET, Mark. Critical Legal Studies: a political history. *The Yale Law Journal*, v. 100, n. 5, p. 1515-1544, mar. 1991, p. 1517-1518; 1526). Por isso, Warat pleiteia uma análise política do conhecimento jurídico, na forma de uma “semiologia do poder”, isto é, uma reflexão contradiscursiva sobre o poder dos discursos, os condicionamentos políticos das significações e sua função de controle social (WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 18; 102-103). Esse é um caminho para “a devolução ao Direito da sua dignidade política” (LYRA FILHO. *Pesquisa em que Direito?*, *op. cit.*, p. 24). No entanto, se a crítica pode revigorar a política ao descrever outra vez os problemas e as limitações, ao desvelar o que está escondido ou implícito, discernindo ou inventando novas possibilidades no meio disso, a necessidade de “reinventar a razão jurídica”, unindo-a com politicidade, vem acompanhada do desafio de não sucumbir a um direito que corporifique uma liberdade subjetivista, “ao sabor de interesses, caprichos ou poderes” (BROWN; HALLEY. Introduction, *op. cit.*, p. 33; CUNHA, Paulo Ferreira da. Crítica razão jurídica. In: *Avesos do direito: ensaios de crítica da razão jurídica*. Curitiba: Juruá, 2012, p. 196-198).

¹²⁰⁰ CORREAS, Oscar. Alternatividad y derecho: el derecho alternativo frente a la teoría del derecho. *Crítica Jurídica*, n. 13, p. 51-64, 1993, p. 53.

¹²⁰¹ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. 42; 83.

¹²⁰² LYRA FILHO. *O direito que se ensina errado*, *op. cit.*, p. 27.

¹²⁰³ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 47.

¹²⁰⁴ AZEVEDO, Plauto Faraco de. Ciência do direito e contemporaneidade. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, p. 139-156, jul./dez. 2001, p. 150.

pensamento racional”, que, no caso do direito, consiste em projetar um conhecimento alegadamente objetivo que oculta os interesses, assim garantindo a coesão e o consenso sociais, bem como viabilizando a disseminação silenciosa dos valores dominantes¹²⁰⁵.

Recortando amplamente as diferentes dimensões do saber do direito, o idealismo examina o real em pedaços isolados, apartados da totalidade e do movimento que integram¹²⁰⁶. Ao criar tais dualismos artificiais e falsos impasses, além da abstração extrema dos conceitos, reconhece o direito em todos os lugares e em todos os tempos, um universalismo que suplanta a historicidade pela razão¹²⁰⁷. Torna-se possível, então, invocar as instituições antigas como antepassados das atuais, como testemunho de uma evolução ininterrupta até o presente¹²⁰⁸. Ausente a historicidade, as instituições e as ideias jurídicas podem facilmente transformar-se em *mitos*.

Com efeito, a ideologia do direito consagra nas normas e introjeta no senso comum certas noções como se correspondessem à realidade do homem e da sociedade, a exemplo de “sujeito de direito”, “obrigação” e “direito subjetivo”, e também postulados liberais, como “autonomia da vontade” e “vontade” ou “intenção do legislador, da lei ou do Estado”. As abstrações elaboradas doutrinariamente e transmitidas pela educação jurídica como se fossem realidades em si mesmas, são apartadas da sua origem na criação intelectual ou na prática social. É por isso que se diz terem os institutos “naturezas jurídicas” próprias e unívocas¹²⁰⁹. Em outros termos, *os conteúdos da ideologia jurídica são consolidados como mitos*.

Por mito, as teorias críticas ecoam o sentido proposto por Barthes, qual seja, a de uma fala, modo de significação ou forma que busca “a a-historicidade, a eternidade, a naturalização, a universalização”, que penetra no inconsciente e intervém imperceptivelmente nas ações e nos pensamentos¹²¹⁰. Através dele, o direito incorpora-se aos imaginários individuais e coletivos, cristalizando uma certa visão de mundo¹²¹¹. Por isso, os mitos e demais ficções jurídicas devem ser reconhecidos como uma das faces do direito, que se combina a outras para tornar funcional determinadas formas de organização do poder¹²¹².

Grossi define o mito como processo pelo qual uma realidade se transforma em uma “meta-realidade”, uma “entidade meta-histórica” que se absolutiza a ponto de fazer-se mais objeto de crença do que de conhecimento. Na modernidade jurídica e política, o mito foi

¹²⁰⁵ FARIA. Paradigma jurídico e senso comum, *op. cit.*, p. 46.

¹²⁰⁶ LYRA FILHO. Carta aberta a um jovem criminólogo, *op. cit.*, p. 15.

¹²⁰⁷ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 53-54; CHAUI. *Cultura e democracia*, *op. cit.*, p. 27-28.

¹²⁰⁸ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 54-55.

¹²⁰⁹ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 351-352; 358-359.

¹²¹⁰ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 57-58.

¹²¹¹ ARNAUD. *O direito traído pela filosofia*, *op. cit.*, p. 179.

¹²¹² ENTELMAN. Discurso normativo y organización del poder, *op. cit.*, p. 111-112.

invocado pela secularização com o propósito de preencher um vazio para permitir a estabilidade da nova estrutura social em formação¹²¹³. Legendre assinala alguns desses recursos: a lei, o código, o direito romano retomado, a liberdade individual¹²¹⁴. O mito abraça o dogma no projeto de legitimação da burguesia, que precisa de apagamentos e esquecimentos para assegurar o condicionamento à juridicidade em implantação, de modo que o direito se torna o seu lugar privilegiado nas sociedades ocidentais¹²¹⁵.

Ao retirar o referente do discurso de sua dimensão social e histórica para dar-lhe um efeito de transcendência e necessidade, o mito passa o direito da história à natureza¹²¹⁶. O pensamento jurídico tradicional confia em “palavras mágicas”, tratadas como produtoras de efeitos mediante a sua simples pronúncia: direito, propriedade, sujeito. Outras são seus fundamentos: razão, justiça, liberdade. Repetindo-as, os juristas acreditam contribuir para tornar o mundo mais racional, justo e livre¹²¹⁷. Esse pensamento “mágico” transforma necessidades epistêmicas em entidades metafísicas¹²¹⁸. A desmistificação vem contrapor-se à cristalização das imagens das estruturas sociais para compreender o mito como um significante¹²¹⁹ e desacreditar os magos de falsos paradigmas metafísicos¹²²⁰.

O pensamento crítico convida-nos a olhar a realidade do mundo e história humana despidos das vendas ideológicas e, assim, percebermos que inexiste bondade imanente ao direito e que as injustiças não são excepcionais¹²²¹. Um dos problemas mais perniciosos, todavia, é o fato de que os próprios sujeitos de direito desconhecem ou não compreendem o direito. Ao mesmo tempo, o ordenamento moderno, alicerçado na generalização e na uniformização, não escusa o agente por sua ignorância ou erro. Pelo contrário, pressupõe o conhecimento integral das normas que regem o estatuto jurídicos dos atos, que obrigam, proíbem e permitem, determinando efeitos para todos os âmbitos e momentos da vida humana, mesmo após a morte. Porém, concretamente, o direito, com seus rituais e significados próprios, é nebuloso para os seus destinatários, e os princípios liberais reproduzidos nos sistemas jurídicos não passam de mitos. Cárcova denomina esse fenômeno

¹²¹³ GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Trad. Arno Dal Ri Júnior. 2. ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007, p. 51-52.

¹²¹⁴ LEGENDRE. *O amor do censor*, *op. cit.*, p. 175; 230.

¹²¹⁵ GROSSI. *Mitologias jurídicas da modernidade*, *op. cit.*, p. 54-55; LEGENDRE. *O amor do censor*, *op. cit.*, p. 230; RUIZ, Alicia E. C. La ilusión de lo jurídico: una aproximación al tema del derecho como un lugar del mito en las sociedades modernas. *Crítica Jurídica*, n. 4, n. 6, p. 161-168, maio 1986, p. 163.

¹²¹⁶ WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 103-105.

¹²¹⁷ SCHLAG, Pierre. Anti-intellectualism. *Cardozo Law Review*, v. 16, p. 1111-1120, 1994-1995, p. 1119.

¹²¹⁸ SCHLAG, Pierre. Law as a continuation of God by other means. *California Law Review*, v. 85 p. 427-440, 1997, p. 437-440.

¹²¹⁹ WARAT. *Introdução geral ao direito I*, *op. cit.*, p. 106.

¹²²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 17.

¹²²¹ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 354-355.

de “opacidade do direito”¹²²². Para sustentar tais assincronias crescentes entre modelos jurídicos e realidade, exigências e capacidades concretas, o pensamento tradicional recorre a ficções, simbolismos e artificialidades, que dão fôlego apenas temporário¹²²³.

Não é arbitrário instalar uma conexão entre esses fenômenos narrados e a hegemonia contemporânea do capitalismo, segundo um corte crítico neomarxista. Para autores como Jeammaud, não bastasse o direito participar da constituição, funcionamento e reprodução das relações produtivas, ele também representa esse processo de maneira deformada, ou seja, “ideológica”¹²²⁴. Mialle chega a declarar que as teorias jurídicas, na qualidade de discursos ideológicos justificadores das estruturas sociais, incitam-nos um “credo salpicado de mistérios”¹²²⁵. Para Corradini, o direito revela um “mundo mentiroso”, que oferece uma imagem falsificada da realidade e oculta seus antagonismos¹²²⁶. Legendre chama esse enterro dos conflitos e mascaramento da verdade de “censura”¹²²⁷.

Precisamos destacar como tais caracterizações do fator ideológico do direito soam um tanto simplórias e incapazes de apreender a complexidade do processo pelo qual se toma o aparecer das coisas pelo ser. Para Postema, a crítica jurídica, ao afirmar o direito como ideologia, muitas vezes quer afirmar nada mais do que a natureza inescapavelmente política do fenômeno jurídico, como vimos pontuando. Com isso, adotam um sentido demasiadamente amplo de ideologia. Ele, por sua vez, prefere um sentido complexo de ideologia que abarque as especificamente crenças falsas acerca das relações sociais que almejam mascarar o exercício sistemático de poder ilegítimo¹²²⁸.

A principal base desse pensamento ideológico, elucidamos antes, é o positivismo. A crítica faz-se, então, antipositivista¹²²⁹. A teoria crítica pretende-se teoria “impura”, no sentido de afastar-se do purismo metodológico kelseniano e sua ontologia de pressuposto lógico¹²³⁰, mostrar o solo real sobre o qual se apoiam as teorias prescritivas e descritivas, que

¹²²² CÁRCOVA. *La opacidad del derecho*, op. cit., p. 20-24; Sobre la comprensión del derecho. *Crítica Jurídica*, a. 4, n. 7, p. 77-86, 1987, p. 78-79. No mundo em globalização, essa distância entre o direito e os atores jurídicos tende apenas a aumentar, por exemplo, com o exponencial crescimento das informações disponíveis e a incapacidade dos seres humanos em lidar com elas, parindo uma nova “sociedade da ignorância”. Cf. MAYOS, Gonçal. La sociedad de la Incultura. ¿Cara oculta de la sociedad del conocimiento? In: BREY, Antoni; INNERARITY, Daniel; MAYOS, Gonçal. *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos*. Barcelona: Infonomia, 2009.

¹²²³ ASEFF. La teoría crítica en la Argentina, op. cit., p. 26-27.

¹²²⁴ JEAMMAUD, Antoine. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, op. cit., p. 78-79.

¹²²⁵ MIALLE. *Introdução Crítica ao Direito*, op. cit., p. 326.

¹²²⁶ CORRADINI, Domenico. Crítica del politicismo y del juridicismo. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 7-30, maio 1986, p. 12.

¹²²⁷ LEGENDRE. *O amor do censor*, op. cit., p. 18.

¹²²⁸ POSTEMA. *Legal philosophy in the twentieth century*, op. cit., p. 215-217.

¹²²⁹ MIALLE. *Introdução Crítica ao Direito*, op. cit., p. 21-24.

¹²³⁰ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 8-9.

é sempre histórico e social. Nesse passo, a crítica é historicizante e desmitificadora, e sua teoria, uma espécie de “antiteoria” que destrutura os conhecimentos jurídicos¹²³¹.

É forçoso observar, com Mialle, que a crítica não deve querer substituir a teoria tradicional por uma nova verdade, pois, se assim fosse, abster-se-ia de questionar as hierarquias epistêmicas para afirmar-se a si mesma como um saber de tipo superior¹²³². Como existe o risco de redundar em nova dogmática, ela precisa manter-se permanentemente desempenhando “função pedagógica de denúncia e ruptura à verdade instituída”¹²³³. Portanto, constitui-se como metadiscurso¹²³⁴ que renuncia a construir uma epistemologia que dê soluções claras e definitivas para os problemas¹²³⁵.

É necessário manter em aberto “a insistência da indagação problematizadora” acerca de tudo aquilo apresentado sem maiores questionamentos como sendo “o Direito”¹²³⁶ pelo “sentido comum dos juristas”, pois, no fundo, pouco tem de comum, sendo mais um modo de apreender a realidade imposto por ideias e práticas dominantes em dado momento e lugar, com o propósito de naturalizar o contingente, torná-lo, a contragosto, inquestionável e permanente¹²³⁷. De fato, não serão apenas alguns homens a conseguirem “sufocar a dinâmica da história”. Como frisa Novoa Monreal, “uma contínua mobilidade e mudança” está permanentemente impulsionando a criação cultural, expressa em variações e revisões das formas de vida social. Surgem novos valores e necessidades que fustigam todo direito petrificado, insuficiente, inepto. A realidade emergente é mais persuasiva¹²³⁸.

No histórico intelectual europeu, a crítica manifesta a insatisfação com a mera contemplação da aparência do real, ou seja, acredita que a realidade é mais do que a experiência imediata, de modo a embarcar em uma empreitada de revelação das estruturas profundas para além do visível. No pensamento ocidental moderno, como vimos, a crítica acompanha um processo político e social de emancipação, assumindo um caráter ainda mais determinante do que o de uma forma de pensar e penetrando mesmo no programa geral de reformulação do humano reivindicado como racional pela Ilustração¹²³⁹. Logo, também a

¹²³¹ D'AURIA. *Teoría y crítica del Estado*, op. cit., Parte II, Cap. V; MINDA. *Postmodern legal movements*, op. cit., p. 234; MIAILLE, Michel. *La critique du droit. Droit et Société*, n. 20-21, p. 73-87, 1992, p. 82.

¹²³² MIAILLE. *La critique du droit*, op. cit., p. 79-80.

¹²³³ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. 31.

¹²³⁴ CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, op. cit., p. 241.

¹²³⁵ MIAILLE, Michel. *La critique du droit*, op. cit., p. 75.

¹²³⁶ MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Sobre a crise dos paradigmas jurídicos e a questão do direito alternativo. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, a. 30, n. 30, p. 69-99, 1998, p. 70.

¹²³⁷ CÁRCOVA. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho, op. cit., p. 21; NELKEN, David. Is there a crisis in law and legal ideology? *Journal of Law and Society*, v. 9, n. 2, p. 177-189, inv. 1982, p. 178.

¹²³⁸ NOVOA MONREAL, Eduardo. Crítica del contenido de la enseñanza del derecho. In: WITKER, Jorge. (comp.). *Antología de estudios sobre enseñanza del derecho*. México: Ediciones UNAM, 1976.

¹²³⁹ MIAILLE. *La critique du droit*, op. cit., p. 73-74.

“teoria crítica eurocêntrica” encontra-se marcada por uma sensação de esgotamento, irrelevância, impotência e paralisia. Enquanto um lado nos mostra a aparente ausência de alternativas, o outro evidencia que há muito o que criticar¹²⁴⁰. Aceitar e celebrar o existente ou tomar a inquietação como ponto de partida para a construção de uma teoria crítica¹²⁴¹ que articule teoria e práxis, tome consciência do processo histórico-social e supere a realidade em transformação, forjando um homem emancipado, inclusive como ator jurídico?¹²⁴²

O pensamento crítico entende-se movimento teórico e político. Dessa maneira, as posições da crítica, porque traduzem uma visão de mundo, do homem, da história, são ideológicas¹²⁴³. Como o discurso do direito é discurso do poder, o discurso crítico também se elabora no interior do discurso ideológico, e não como discurso concorrente ou paralelo, mas como *contradiscurso*, “um discurso negativo no interior do discurso ideológico”¹²⁴⁴. Para Warat, o pensamento jurídico crítico materializa um *contradiscurso*, ou melhor, vários *contradisursos* voltados a “realizar uma leitura ideológica do saber jurídico dominante, fazendo falar os silêncios, revelando as lacunas e explodindo as suas contradições”¹²⁴⁵.

Contudo, alguns alertas já podem ser feitos. Primeiro, se os pensadores do direito se compreendem como participantes da prática jurídica, autorizados a dizer o que o direito é em um sentido prescritivo e o que é correto ou incorreto¹²⁴⁶, o mesmo se aplica aos jusfilosóficos críticos. Segundo, a ideologia jurídica, não sendo uma entidade unitária e uniforme, pode atuar de formas muitas diversas, conseguindo influenciar a percepção e a cognição dos agentes sociais por meio da seleção e ordenação do pensamento, desde as etapas iniciais da formação educacional dos juristas¹²⁴⁷. Essas são laborações atribuídas, pela

¹²⁴⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *Justicia entre saberes: epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Trad. Roc Filella. Madrid: Morata, 2017, p. 42.

¹²⁴¹ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁴² WOLKMER, Antonio Carlos. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, Bauru, n. 25, p. 95-104, abr./jul. 1999, p. 101-103.

¹²⁴³ DOUZINAS, Costas; GEARY, Adam. *Critical jurisprudence: the political philosophy of justice*. Oxford; Portland: Hart, 2005, p. 40; 80.

¹²⁴⁴ CHAUÍ. *Cultura e democracia*, *op. cit.*, p. 21-22.

¹²⁴⁵ WARAT. A produção crítica do saber jurídico, *op. cit.*, p. 17-18; GÓMEZ. Elementos para uma crítica à concepção jurídicista do Estado, *op. cit.*, p. 113.

¹²⁴⁶ SCHLAG. *Anti-intellectualism*, *op. cit.*, p. 1111-1112.

¹²⁴⁷ HUNT, Alan. The ideology of law: advances and problems in recent applications of the concept of ideology on the analysis of law. *Law & Society Review*, v. 19, n. 1, p. 11-38, 1985, p. 16. Esse processo começa já nas faculdades de direito, lugares intensamente políticos, apesar de neutros, onde os professores ensinam, junto com as habilidades técnicas, conteúdos sobre o que o direito é e como ele funciona, sem paralelismo com a realidade. Os jovens estudantes, confiando no lecionado sobre esse mundo ignoto, aprendem e, depois, colocam em prática as mesmas opiniões (KENNEDY, Duncan. Legal education and the reproduction of hierarchy. *Journal of Legal Education*, v. 32, p. 591-615, 1982, p. 595). Portanto, não é à toa que a ideologia jurídica tem nos juristas atores críveis e prestigiados para transmiti-la e defendê-la, desdenhando das tentativas de exame crítico (CORREAS. *Crítica da ideologia jurídica*, *op. cit.*, p. 123; CARVALHO, Amilton Bueno de. Direito alternativo: breve reflexão. *Direito em Debate*, v. 1, n. 1, p. 27-30, 1991, p. 27). As jusfilosofias críticas encorajam os docentes a enfrentar esse cenário, exsurgindo, assim, na forma de instrumental pedagógico e teórico-prático para a tomada de consciência, para o desencadeamento de resistências e concepção de novas sociabilidades e

própria crítica aos pensadores tradicionais. Porém, nada garante que os críticos estejam imunes a essas mesmas distorções e ilusões. Embora se autodeclare consciente do caráter ideológico do seu discurso, o pensamento jurídico crítico não poderia pretender-se melhor caso levasse adiante os seus próprios fundamentos. Talvez nenhuma crítica jamais consiga, por questão lógica. O problema contemporâneo do pensamento jurídico é, portanto, como afirma Minda, que *o próprio pensamento jurídico é o problema*¹²⁴⁸.

Recapitulando a nossa imersão até o momento, *constatamos que a crítica do direito, tomando como polo de oposição predominante um dito “pensamento jurídico tradicional”, encontra nele uma das mais privilegiadas formas de expressão ideológicas. Em especial, a teoria, por meio de um idealismo jusfilosófico, reproduz e legitima os mitos da ideologia jurídica, cuja ampla penetração desistoriciza, eternaliza e neutraliza constructos mentais que, apartados da realidade político-social, propagandeam modos de enxergar o mundo, marcados pela onipotência do direito e ignorância de suas determinações. Frente a isso posiciona-se um autodeclarado “pensamento jurídico crítico”, adotando propósitos de desmitificação, politização, historicização, emancipação, libertação e autoconscientização. Nascendo no interior do discurso dominante, a crítica tomará forma de “contradiscurso”, o que implica empenho crítico a refletir postura contra-hegemônica, confrontadora, heterodoxa, alternativa, aberta, desconstrutiva, marginal, transgressora, disruptiva...*

Apesar do tom repetitivo e insistente de vários expoentes da crítica jurídica desenvolvida nas últimas décadas, é certo que, concretamente, eles se valem de meios e formas muito variadas no desempenho de seu mister. Como sublinhamos em momentos precedentes, *o pensamento jurídico crítico apresenta-se como o próprio novo modo de pensar o direito a preencher o vazio aberto com a rejeição ou, ao menos, o afastamento de certos aspectos da teoria tradicional, embora com frequência alegue não se pretender uma teoria crítica ou arriscar-se a sugerir algo no lugar do criticado. Entre discurso e prática há, também, em relação à crítica, dissonâncias. Não nos parece haver dúvidas de tratar-se de uma falsa humildade. Reconhecermos isso não significa, todavia, que acreditemos no sucesso da empreitada silenciosa lançada. Teremos a oportunidade de analisar os méritos e os deméritos dos resultados. Antes, porém, devemos examinar alguns dos numerosos mecanismos de exercício da crítica que acabamos de admitir a existência, por meio do que sairemos da generalidade do discurso crítico para averiguar, em exemplos reais, a coerência das intenções externadas.*

visões de mundo (NOVOA MONREAL. Crítica del contenido de la enseñanza del derecho, *op. cit.*; WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, *op. cit.*, p. 23).

¹²⁴⁸ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 233.

CAPÍTULO 3

***ATTENDITE A FALSIS PROPHETIS*: as promessas rupturalistas da crítica jurídica contemporânea**

*Existem criadores, conservadores e destruidores por temperamento. Cada indivíduo seria colocado em seu verdadeiro partido, que não é o de suas palavras, nem de seus desejos, mas o de seu ser e dos seus modos de agir e de reagir.*¹²⁴⁹

3.1. O regozijo das armas: as formas da crítica jurídica

As filosofias críticas do direito preconizam a libertação do pensamento jurídico tradicional por este reproduzir a ideologização da realidade. A crítica propõe-se como forma de despertar da consciência, como vimos. A conscientização, afirma Freire, é a “inserção crítica” de alguém em uma “realidade desmitificada”¹²⁵⁰. A visão crítica é apresentada como o oposto do irracionalismo mistificador que atravessa uma sociedade e constitui-se em empenho na direção do desvelamento da realidade, desmascaramento da mitificação e busca da “plena realização da tarefa humana: a permanente transformação da realidade para a libertação dos homens”¹²⁵¹. *Quais são, então, os meios invocados ou construídos pelo pensamento jurídico crítico contemporâneo no enfrentamento da ideologia e na busca pelo despertar das consciências sobre o direito?*

Nesse primeiro momento, caracterizaremos alguns conceitos suscitados com frequência por jusfilósofos para designar as suas empreitadas de crítica ao direito e ao pensamento tradicionais. Tais constructos teóricos ofereceriam suporte para defrontar mistificações, ideologias, assim ampliando os horizontes compreensivos do fenômeno jurídico e impulsionando o processo de conscientização almejado. Além disso, todos eles contêm a *promessa de oferta de um novo* concomitante ou subsequente à atividade denunciativa e confrontadora da teoria tradicional. A inovação advinda da crítica não seria apenas um novo pensamento jurídico ou novo saber, mas um horizonte de ideias, práticas, instituições e relações diverso daquele existente, consubstanciando, assim, a tão alardeada união entre teoria e práxis. Investiguemos, então, dentre algumas expressões crítica de destaque, *se a promessa reconstrutiva é cumprida junto ao trabalho negativo de oposição desconstrutora.*

3.1.1. Pluralismo jurídico, uso alternativo do direito, direito alternativo

Uma das mais incisivas manifestações do pensamento jurídico crítico contemporâneo é a contestação da exclusividade do direito estatal e a defesa do *pluralismo jurídico*¹²⁵². O discurso jurídico tradicional declara o monopólio jurídico do Estado, não apenas em relação

¹²⁴⁹ VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel*. Paris: Librairie Stock, 1931, p. 95.

¹²⁵⁰ FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Trad. Kátia de Mello e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, Terceira Parte.

¹²⁵¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Cap. 3.

¹²⁵² SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma revolução democrática da justiça*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

à produção de leis, mas também quanto à interpretação e aplicação por órgãos e agentes¹²⁵³. O pluralismo descreve, em contrapartida, o fenômeno da coexistência de normas que reclamam obediência em um mesmo território¹²⁵⁴, de uma “multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político”¹²⁵⁵. O plural está nos sistemas jurídicos alternativos de eficácia limitada que se situam em posição subalterna em relação a um sistema hegemônico. Pleiteando eficácia tal como este último, caracterizam-se como subversivos aos olhos dele¹²⁵⁶.

A crítica do direito interessa-se por esse caráter insurgente. A pluralidade jurídica, admitida como realidade fática de todas as sociedades, constitui argumento de contraposição a diversos mitos do pensamento tradicional que se consolidaram no entorno do dogma da unidade do ordenamento jurídico, confundido, inclusive, com o Estado¹²⁵⁷. Com efeito, a cultura político-jurídica está “fortemente impregnada do Estado”¹²⁵⁸. Como demonstra Hespanha, até a modernidade burguesa, com a afirmação da supremacia da lei estatal, o universo jurídico era permeado por normas jurídicas provenientes de diferentes fontes, consideradas igualmente válidas¹²⁵⁹. O liberalismo e o positivismo tentaram eliminar ou incorporar a multiplicidade de normas, pondo fim à validade dos produtos normativos de fontes extra-estatais¹²⁶⁰. A legalidade burguesa-capitalista construiu-se com base em racionalizações formais, asseguradas por representações míticas, na forma seja do jusnaturalismo, seja do juspositivismo. A sistematização científica do direito monista pela dogmática jurídica assentou o novo quadro, justificando teoricamente formas de minimizar “as múltiplas manifestações de exteriorização normativa (direito espontâneo, informal, extra-estatal etc.), representadas pelos corpos sociais autônomos (sindicatos, assembleias, corporações, comunas, associações profissionais, grupos sociais de toda espécie etc.)”¹²⁶¹. É certo, todavia, que esse objetivo jamais conseguiu ser integralmente implementado. A

¹²⁵³ WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001, p. 69. O exemplo primário é, outra vez, Kelsen. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 346; 352-353; 387 *et seq.*; *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 261 *et seq.*

¹²⁵⁴ CORREAS. Ideologia jurídica, derecho alternativo y democracia, *op. cit.*, p. 99.

¹²⁵⁵ WOLKMER. *Pluralismo jurídico, op. cit.*, p. XVI.

¹²⁵⁶ CORREAS. Ideologia jurídica, derecho alternativo y democracia, *op. cit.*, p. 101-102.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹²⁵⁸ WOLKMER. *Pluralismo jurídico, op. cit.*, p. XVIII.

¹²⁵⁹ HESPANHA, António Manuel. Direito comum e direito colonial. *Panóptica*, Vitória, a. 1, n. 3, p. 95-116, nov. 2006; Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. XLI, p. 101-127, 2012; Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos, *Promontoria*, a. 4, n. 4, p. 319-351, 2006, p. 333-334

¹²⁶⁰ HESPANHA, António Manuel. *O caleidoscópio do direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje*. Coimbra: Almedina, 2007, p. 56-57; O debate acerca do Estado Moderno. *Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa Working papers*, n. 1, 1999.

¹²⁶¹ WOLKMER. *Pluralismo jurídico, op. cit.*, p. 66; 69.

redescoberta do fenômeno do pluralismo jurídico, apoiada na reorientação promovida pela microfísica do poder foucaultiana, escancarou as insuficiências dos instrumentos tradicionais de pesquisa, a começar pelo fetiche estatalista e a ausência de interdisciplinaridade¹²⁶².

Quando hoje se renova a constatação de que o direito preexiste ao reconhecimento do Estado e permanece jurídico mesmo se retardado ou negado tal certificação, algumas vertentes críticas inferem que o direito pode ser enxergado em todos os lugares. Ainda que não tenham sido acolhidos legislativamente, eles já se impoem na práxis jurídica e chegariam a adquirir eficácia, na vida e nas relações das classes espoliadas e dos grupos oprimidos¹²⁶³. Um direito diferente das leis e dos códigos, mas criado e observado por certos grupos sociais, fora da circunscrição estatal, não é uma enunciação nova nem mesmo quando já imperante o paradigma monista¹²⁶⁴. Se a teoria institucionalista pode ser considerada “a primeira afirmação sistemática da existência de uma realidade extrajurídica a condicionar o direito e não a ser por ele condicional”¹²⁶⁵, somente na contemporaneidade, e especialmente na América Latina, o pluralismo jurídico, como teoria ou percepção da realidade, engajar-se-á em práticas inovadoras e em concepções críticas do direito¹²⁶⁶.

Com efeito, o pluralismo jurídico converge para a negação do Estado como centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção normativa. Mas não apenas. Enquanto teoria, o pluralismo é uma consequência da crise epistemológica da dogmática jurídica como paradigma científico hegemônico, quando, edificando-se a partir de um direito estéril e com instrumentos metodológicos obsoletos, não consegue mais fornecer explicações e orientações consistentes. O *novo* representado por ele “já está acontecendo”, nota Wolkmer. São os modelos teóricos atuais que “não conseguem percebê-lo e retratá-lo”. A ruptura está em curso e é gradual. Urgiria, então, “criar um modelo” capaz de “captar o que já existe subjacentemente na realidade”, sem desviar-se para “idealização utópica, algo que não existe, impossível de se apreender”¹²⁶⁷. Para tanto, encontra suporte na readmissão de “conhecimentos rivais alternativos à ciência moderna”, na esteira do multiculturalismo¹²⁶⁸.

Temos, então, com o pluralismo jurídico, um ponto de partida caracterizado por uma constatação do quadro sociojurídico positivamente instaurado. O trabalho crítico seria regido

¹²⁶² HESPANHA, António Manuel. *Pluralismo jurídico e direito democrático: prospectivas do direito no séc. XXI*. Edição atualizada. s/l: Amazon Books, 2016 (versão digital), Apresentação; A historiografia jurídico-institucional e a “morte do Estado”, *Anuario de filosofía del derecho*, n. 3, p. 191-227, 1986, p. 192.

¹²⁶³ LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, *op. cit.*, p. 34.

¹²⁶⁴ WOLKMER. *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, p. 87-88.

¹²⁶⁵ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 268-274.

¹²⁶⁶ CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁶⁷ WOLKMER. *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, p. XVI; XVIII-XIX; 74-75; 352.

¹²⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução Geral à Coleção. In: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 15.

por uma função predominantemente de constatação, verificação de algo já existente, a partir da “desmontagem do discurso estabelecido, sacralizador do presente e demonizador do passado”, ou seja, de uma “empresa desconstrutora”¹²⁶⁹. Como pontua Hespanha acerca dessa etapa, trata-se do cumprimento do múnus de despojamento dos mitos históricos, muitos dos quais são resultados de assaltos racionalistas incrustados de estratégias “de redução da pluralidade, de aniquilamento teórico da divergência, de supressão dos discursos desviantes”¹²⁷⁰. O caráter construtivo ou propositivo é, assim, sobretudo, de nova interpretação da realidade, atual ou pretérita, dirigindo-se ao futuro apenas oblíqua ou indiretamente. A apuração de formas jurídicas alternativas decorre principalmente da tarefa denunciatória do monismo estatal, do legalismo e do racionalismo, com seus dogmas ilusórios e sua sabotagem de parâmetros de validade e de legitimação de normatividades diversas. O mais importante, vale dizer, em relação ao pluralismo jurídico, é a ampliação do conceito de direito¹²⁷¹, fazendo-o, entretanto, por um esforço sociológico empírico-descritivo¹²⁷² ou de reinterpretação histórica¹²⁷³, e não construtivo-propositivo ou projetual.

Sem necessariamente adotar o princípio do pluralismo jurídico, outra possibilidade crítica exsurge na forma de um *uso alternativo* do próprio direito estatal. Como pondera Santos, é possível utilizar um instrumento hegemônico para fins não hegemônicos, visando a concepções alternativas de direito e justiça¹²⁷⁴.

Partindo do caráter político da juridicidade, estruturado dentro de contradições e correlações de forças, os expoentes do uso alternativo assumem em grande parte o referencial marxista como ponto de partida e, por outro lado, a crença da necessidade de reconhecimento, pelos profissionais do direito, da necessidade de uma construção teórico-epistemológica prévia de uma cultura jurídica alternativa¹²⁷⁵. No entanto, se inspirado por ideais marxistas, o movimento procurou dissociar-se do radicalismo do pleito por revolução e tomada do poder pela força. Assim, mantém a legalidade instituída enquanto se dirige a reformas pontuais das instituições tendo por fim a concretização da democracia e das

¹²⁶⁹ HESPANHA. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa?, *op. cit.*, p. 349-350.

¹²⁷⁰ HESPANHA, António Manuel. Une “nouvelle histoire” du droit? In: GROSSI, Paolo (a cura di). *Storia sociale e dimensione giuridica*. strumenti d’indagine e ipotesi di lavoro. Atti dell’incontro di studio Firenze, 26-27 aprile 1985. Milano: Giuffrè Editore, 1986, p. 338.

¹²⁷¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder*: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988, p. 77-78.

¹²⁷² SANTOS, Boaventura de Sousa. The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada. *Law & Society Review*, v. 12, n. 1, p. 1-126, out. 1977.

¹²⁷³ HESPANHA. Une “nouvelle histoire” du droit?, *op. cit.*, p. 21; 35

¹²⁷⁴ SANTOS. Para uma revolução democrática da justiça, *op. cit.*; Poderá o direito ser emancipatório?, *op. cit.*, p. 36-37.

¹²⁷⁵ ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Direito alternativo – notas sobre as condições de possibilidade. In: Id (org.). *Lições de direito alternativo 1*. São Paulo: Acadêmica, 1992, p. 81.

aspirações sociais¹²⁷⁶. De todo modo, ressalva Corradini, esse perfil pragmático não autoriza desprezar esse caminho, pois certas aplicações são verdadeiramente contra-hegemônicas ao subverterem o funcionamento ordinário do direito e do Estado, e isto é algo importante, ainda que não suficiente, que o direito pode oferecer¹²⁷⁷. O uso alternativo, então, buscará adaptar o direito às exigências da sociedade atual, valendo-se de diversas técnicas ou métodos de interpretação, para ampliar, na prática cotidiana, os espaços democráticos do direito dominante, permitindo a emergência de um direito libertário¹²⁷⁸.

A teoria da interpretação foi, justamente, um terreno privilegiado no interior do saber jurídico tradicional no qual confluíram diferentes tendências de contracultura jurídica desde os anos 1960, que expuseram a abertura semântica da norma jurídica como um misto de determinação e indeterminação: se não há uma única interpretação correta, do mesmo modo inexistem atributos inerentes à norma, desvinculados do trabalho do hermenauta¹²⁷⁹. Assim, o direito pode ser encarado como texto, discurso aberto em busca de credibilidade e assentimento dos destinatários para a aplicação sempre segundo a ideologia informadora do ordenamento, ou como mecanismo emancipatório¹²⁸⁰. A atuação alternativa, aderindo aos novos campos hermenêuticos, concorda que o texto da lei é lacunoso, repleto de silêncios. Qualquer esforço em prol de coerência e de preenchimento desses vazios, via determinação e constituição de sentidos, não é técnica, mas axiológica e teleológica. Por isso, pode se dar tanto em favor da conservação do *status quo* quanto beneficiar as classes desfavorecidas¹²⁸¹. Cabível, portanto, uma interpretação rebelde ou revolucionária do direito positivo, baseada em uma razão negativa¹²⁸², que, ao privilegiar determinados interesses e práticas sociais de sujeitos jurídicos submetidos por relações de dominação, tenta romper com a legalidade estabelecida em favor de uma direção emancipadora. Assim, coaduna-se com os anseios do pensamento crítico por uma tomada de consciência da função política do direito, de sua interdependência com as relações sociais, econômicas e políticas, enfim, por uma cultura alternativa à dominante¹²⁸³. A proposta do movimento foi outro convite a se repensar as

¹²⁷⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit. p. 308-309.

¹²⁷⁷ CORRADINI. Crítica del politicismo y del juridicismo, op. cit., p. 9-10.

¹²⁷⁸ CLÈVE. Uso alternativo do direito e saber jurídico alternativo, op. cit., p. 116.

¹²⁷⁹ COSTA, Pietro. La alternativa “tomada en serio”: manifestos jurídicos de los años setenta. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 30, p. 161-204, 1990, p. 163-164; KENNEDY, Duncan. A left phenomenological alternative to the Hart/Kelsen theory of legal interpretation. In: *Legal reasoning: collected essays*. Aurora: Davis Books, 2008, p. 160. Para Streck, a recepção da viragem linguística no Brasil foi extremamente limitada. Cf. STRECK. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, op. cit., p. 47 et seq.

¹²⁸⁰ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, op. cit., p. 42; SANTOS. Poderá o direito ser emancipatório?, op. cit.

¹²⁸¹ CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas*, op. cit., p. 16-17.

¹²⁸² CORRADINI, Domenico. *Historicismo y politicidad del derecho*. Trad. Luis Spinelli. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1982, p. 141-149.

¹²⁸³ SAAVEDRA LÓPEZ. *Interpretación del derecho y crítica jurídica*, op. cit., p. 16-17.

concepções sobre o direito, evidenciando que ele não se esgota na dimensão oficial. Ele expressa a convicção da insuficiência do direito positivo, ao mesmo tempo que a da necessidade de permanente vigilância crítica de suas concepções e prática¹²⁸⁴.

Todavia, cumpre observar, como faz Cárcova, que jamais se propôs, efetivamente, uma “teoria” do uso alternativo do direito, quer dizer, a elaboração de um paradigma teórico para confrontar os modelos tradicionais, permanecendo como um “viés político na operação jurídica”¹²⁸⁵. Outro problema do movimento foi adotar uma imagem vaga de mudança social acelerada e em andamento para atender às novas exigências da sociedade. Acreditou-se que a invocação dessa justificativa bastaria para impedir o voluntarismo dos juízes e as acusações de nefasta parcialidade na atividade jurisdicional. Costa descreve, corretamente, que a “alternativa” apregoada define-se “negativamente”, como o contrário dos tipos de interpretação tradicional, que creem pautar-se, no máximo, em uma adequação da norma à realidade social, concebida como totalidade unitária e em progresso. Ao mesmo tempo, também na esteira de Costa, podemos afirmar que o movimento de uso alternativo do direito é aquele que mais se aproximou de levar a efeito a crítica “positiva”, compreendida tanto no sentido de norma posta quanto de proposição de ação na prática forense. Assim, por um lado, teve o mérito de colocar no centro do debate crítico “o papel do jurista que adiciona à capacidade de racionalização do sistema jurídico existente a faculdade de inventar e projetar”, bem como a mudança social pelas lacunas, contradições e ambiguidades da norma, por outro, adotou uma representação ideal dessa transformação e não problematizou os riscos da subjetividade dos agentes “inovadores”¹²⁸⁶. Esses aspectos ignorados não são sem relevância. Como observa Warat, se o uso alternativo do direito fazia sentido em um contexto de ditadura, ao propor interpretações alternativas, mais brandas, inclusive questionando o poder da lei e sinalizando a indeterminação das palavras do texto normativo, a radicalização posterior levou ao ponto de negar o próprio Estado de Direito e de colocar em risco, com isso, a consolidação da democracia, quando finalmente começa a se implementar¹²⁸⁷.

Vale ressaltar que o uso alternativo do direito não se confunde com as propostas de um *direito alternativo*. Para Correias, este último consiste em um sistema normativo cujas normas obrigam ou permitem condutas proibidas pelo sistema hegemônico, constituindo-se manifestação do próprio fenômeno da pluralidade jurídica. Difere do “uso alternativo”

¹²⁸⁴ MARQUES NETO. Sobre a crise dos paradigmas jurídicos e a questão do direito alternativo, *op. cit.*, p. 71; 97.

¹²⁸⁵ CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 16-17.

¹²⁸⁶ COSTA. La alternativa “tomada en serio”, *op. cit.*, p. 171-172; 181-182; 186-187.

¹²⁸⁷ WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito III*. O direito não estudado pela teoria jurídica moderna. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 150.

porque este se refere à interpretação e produção por certos agentes no interior do sistema dominante. O direito alternativo, por sua vez, disputa a hegemonia e a eficácia do direito dominante, apesar de que a sua própria existência é contra-hegemônica, porque não querido pelo direito oficial¹²⁸⁸. Para além do debate do pluralismo, ele é convocado por vezes para designar a proposta de um “novo direito”, no sentido de juridicidade alternativa reconstruída fora da razão metafísica, após o fim do formalismo a-histórico das fontes tradicionais, a partir de um sujeito histórico e intersocial¹²⁸⁹. Nesse caso, seus expoentes defendem não se tratar de não-direito, mas da “melhor possibilidade de um sistema jurídico, dada pelos conflitos sociais e individuais que o geraram, pela sua história e pela cultura da sociedade em que ele emerge”¹²⁹⁰, inclusive enquanto resistência à negação de direitos básicos já garantidos.

O direito alternativo como novo surge também sob formas e nomenclaturas variadas. É o caso de um “direito insurgente”. Para Ribas e Pazello, tratar-se-ia do resultado da “ação coletiva irredimida, insubordinada e crítica”, consistindo em um uso “político”, “tático”, “revolucionário” ou “estratégia de desuso”, por meio de “práticas jurídicas insurgentes”, com o fito de permitir o próprio desaparecimento do direito em um futuro não-capitalista, e cujos elementos constitutivos são “combate, releitura, assimetria, dualidade, negação, novo”¹²⁹¹. Fala-se também em um “direito sem rigor” ou “flexível”¹²⁹², assim como em reajuste das fronteiras tradicionais entre direito e “não-direito”, sob a forma de um novo modo de autodeterminação social e individual que superasse o direito como modo hegemônico de regulação social, a ressurgir do comum e do esgotamento dos modelos éticos regidos pelo mercado¹²⁹³. O “não-direito” seria a ausência do direito em certas relações humanas, uma negatividade diferente do “anti-direito”, que se opõe ao direito injusto, estando marcado pelo abandono do direito de um terreno outrora ocupado por ele¹²⁹⁴.

Temos, em todos esses exemplos, o pensamento crítico em busca do *alternativo* e do *insurgente*, apresentando-se como caminho viável para se chegar a um “novo direito”¹²⁹⁵. O escopo de pôr no mundo algo diverso ao instituído, ao padrão, pode de fato ser ecoado de maneiras muito diversas. Saavedra López, por exemplo, afirma a necessidade, para uma

¹²⁸⁸ CORREAS Alternatividad y derecho, *op. cit.*, p. 56-57.

¹²⁸⁹ WOLKMER. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa, *op. cit.*, p. 45-46.

¹²⁹⁰ GENRO, Tarso Fernando. Os juízes contra a lei. In: ARRUDA JR (org.). *Lições de direito alternativo 1*, *op. cit.*, p. 26.

¹²⁹¹ RIBAS, Luiz Otávio; PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito insurgente: (des)uso tático do direito. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015, p. 148-149.

¹²⁹² CARBONNIER, Jean. *Flexible droit: pour une sociologie du droit sans rigueur*. 10. ed. Paris: L.G.D.J., 2001, p. 7-8.

¹²⁹³ RIVERA LUGO. *¿Ni una vida más para el derecho!*, *op. cit.*, p. 139; 157.

¹²⁹⁴ CARBONNIER. *Flexible droit*, *op. cit.*, p. 25-27.

¹²⁹⁵ WOLKMER. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa, *op. cit.*, p. 42.

prática emancipadora alternativa do direito, de uma ciência jurídica “alternativa”¹²⁹⁶. Zemelman, por sua vez, alega ser preciso “saber reconhecer as alternativas, a fim de potencializar o potenciável”¹²⁹⁷. Santos, por fim, postula a necessidade de “de um pensamento alternativo de alternativas”¹²⁹⁸. Esse é o exato propósito dos pensamentos críticos do direito.

Contudo, é preciso ter cautela na afirmação da *alternativa*, não apenas pelas dificuldades concretas de sua implementação, mas também porque, para gozar de tal qualidade, alega-se *innovar*. Nem sempre aqueles que partem para o enfrentamento da ideologia jurídica estão munidos de um conhecimento suficientemente abrangente da tradição jusfilosófica de modo a certificarem se as suas tentativas críticas não repetem experimentos antecedentes desditosos¹²⁹⁹. Os críticos do direito, por sua vez, contra-argumentam que o pensamento tradicional frequentemente esconde e desacredita alternativas, mesmo quando elas existem, de modo que só restaria propor um outro modelo de racionalidade¹³⁰⁰ em face da epistemologia dominante, que deveria começar reconhecendo a diversidade das “epistemologias do Sul”, na acepção de Santos¹³⁰¹. Não é pacífico, porém, se uma tal saída do plano epistemológico do debate configura uma solução justa ou eficiente.

De todo modo, há outro ponto a ressaltar: a noção de *alternativa* depende de um polo primário em relação ao qual se desvia. Vimos, justamente, que esse referencial, no plano teórico-filosófico do direito, é o *pensamento jurídico tradicional*. Ocorre que, embora os críticos esbocem um desenho heterogêneo do que se referiria essa noção, ela se revela reducionista, colocando no mesmo barco do “tradicionalismo” rejeitável toda formulação teórica acerca do direito que não seja “crítica”, ou melhor, que não se adeque aos seus próprios termos do que é ser crítico. No entanto, seguindo, inclusive, alguns dos princípios do pensamento crítico, constatamos que *tradicional* e *alternativo* são definições histórica e socialmente situadas. De fato, outras formulações com o mesmo propósito crítico floresceram em momentos distintos, por exemplo, a contraposição de Duguit ao jusnaturalismo e, inversamente, a empreitada jusnaturalista de Villey contra o juspositivismo¹³⁰². Quer isso dizer, por

¹²⁹⁶ SAAVEDRA LÓPEZ. *Interpretación del derecho y crítica jurídica*, op. cit., p. 31.

¹²⁹⁷ ZEMELMAN, Hugo. Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 459.

¹²⁹⁸ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, op. cit., p. 29-30.

¹²⁹⁹ POSTEMA. *Legal philosophy in the twentieth century*, op. cit., p. 215.

¹³⁰⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Id (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*, op. cit., p. 778.

¹³⁰¹ SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2014, p. 19-20. O “Sul”, na expressão, concebido metaforicamente, busca ressaltar que o colonialismo também gerou uma dominação epistemológica, suprimindo formas de saber dos colonizados e instaurando uma relação desigual entre poder e saber.

¹³⁰² JEAMMAUD. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito, op. cit., p. 73, nota 1 e p. 74, nota 3. Cf. VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Trad. Maria

consequente, que *muitas são as formas de crítica alternativa*, sendo falacioso qualquer discurso que deixe claro ou implícita a defesa de um modelo correto.

3.1.2. *Trashing* e desconstrução

Os alternativismos acima examinados fizeram e ainda se fazem presentes principalmente no contexto de crítica do direito europeu e latino-americano. No âmbito do *common law*, por sua vez, outras formas de crítica exsurgiram, movidas por insatisfações não totalmente estranhas aquelas, e que se revelaram igualmente mordazes e prolíferas. Mesclando influxos provenientes de vertentes teóricas díspares, como o marxismo e o pós-modernismo que debatemos, e encarnando exemplarmente o espírito combativo do pensamento jurídico crítico frente à teoria tradicional¹³⁰³, essas incursões foram reunidas sob o epíteto de *Critical Legal Studies*, ou Estudos Jurídicos Críticos, aos quais já aludimos.

Os *CLS* nascem em um cenário de perda da fé nas formas de pensamento que fazem as estruturas sociais, políticas e jurídicas parecerem naturais, inevitáveis, intrinsecamente justificáveis e inquestionáveis; de esgotamento do modelo de isolamento disciplinar, social e político do direito; de percepção da debilidade da “imaginação cultural e crítica” causada por um pensar estruturado em fundacionalismo, universalismo, razão legisladora e abstrata, ciência, administração¹³⁰⁴. Os *crits* reagem para atender ao clamor por uma crítica política do direito eticamente comprometida, que encare com outros olhos a teoria e a prática jurídicas, repensando-as “no contexto de sua história e da filosofia de sua história”, de modo a expor “as falhas, as injustiças, as exclusões e as desigualdades da tradição jurídica”¹³⁰⁵. Com isso, vale dizer, com Russell, os *CLS* constituem menos uma corrente de pensamento coerente do que uma abordagem metodológica para criticar e analisar a filosofia do direito ocidental contemporânea que emerge em resposta aos movimentos sociais eclodidos a partir dos anos 1960, com eles unindo-se em favor de uma visão de que as relações humanas poderiam ser melhores e mais justas¹³⁰⁶.

Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007; VILLEY, Michel. *A formação do pensamento moderno*. Trad. Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Villey já apontava, contra o juspositivismo, e sob fundamentação de teor neotomista, que o direito não se confunde com as regras do direito. Cf. VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. Definições e fins do direito: os meios do direito. Trad. Márcia Valéria Martínez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003, *passim*.

¹³⁰³ ALMEIDA. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 2237.

¹³⁰⁴ MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jofferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 337; 339; PÉREZ LLEDÓ, Juan A. *El movimiento “Critical Legal Studies”*. Tese (Doutorado em Direito). 816f. Universidad de Alicante, Facultad de Derecho, Alicante, 1993, p. 728.

¹³⁰⁵ DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat. Introduction. In: DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat (ed.). *Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent*. London; New York: Routledge, 2005, p. 6.

¹³⁰⁶ RUSSELL, J. Stuart. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy. *Ottawa Law Review*, Ottawa, v. 18, p. 1-24, 1986, p. 23; GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual

Com esse escopo, os *CLS* vão levar adiante o problema da vacuidade do discurso e da ausência de plausibilidade das abstrações, radicalizando a crítica da indeterminação do discurso jurídico, mais especificamente, a demonstração da inexistência de soluções certas e de fundamentos para as decisões, porquanto contraditórias e comprometidas com valores ideológicos de privilégio e dominação¹³⁰⁷. Nesse passo, fazem apurar lacunas, conflitos, ambiguidades, mediações, legitimações, incoerências, cumplicidades, artificialidades classificatórias e categorizadoras, enfim, uma relação de retroalimentação entre ideias jurídicas, ideologia e prática forense¹³⁰⁸.

O argumento primário da indeterminação do direito é a presença de oposições duais que conduzem a resultados distintos conforme os interesses morais e políticos do intérprete, tal como enunciado pelo desconstrucionismo pós-moderno¹³⁰⁹. Todo o pensamento ocidental, desde Platão, estruturar-se-ia em dualismos para obter uma leitura simplificada do mundo. O saber jurídico seria o campo no qual os dualismos filosóficos se concretizaram mais perfeitamente, como direito natural-direito positivo, pessoa-coisa, direito público-direito privado, direito material-direito processual, direito-Estado, sendo que um polo se sobrepõe ao outro¹³¹⁰. Credo em respostas e interpretações certas, o jurista pressuporia uma ordem suprarracional, independente de valores culturais, por meio da lógica deôntica ou da razão prática, que estrutura as grandes dicotomias para assegurar ao saber jurídico objetividade científica¹³¹¹. No entanto, apontam os *crits*, inexistência de coerência no ordenamento ou na teoria, cujos elementos são marcados por contradições internas que permitem ser empregados conforme interesses extra-jurídicos¹³¹². As resoluções de disputas doutrinárias e

practice. *Pepperdine Law Review*, v. 36, issue 5, p. 515-534, 2009, p. 515-516. Em seus começos, no interior da razão jurídica estadunidense do século XX, os críticos aspiraram identificar os aspectos e sentidos políticos e morais da prática cotidiana de juízes e juristas, construtores do direito, e as disparidades com o discurso oficial da teoria. Nesse aspecto, seguem a trilha do realismo jurídico dos anos 1920 e 1930, que tentou mostrar a falácia do modelo de decisão judicial idealizado, mecânico e neutro, mas, como aquele não derrubou o juridicismo liberal, desejam ultimar as consequências que não foram ousadas (KENNEDY, Duncan. The structure of Blackstone's Commentaries. *Buffalo Law Review*, v. 28, p. 205-382, 1979, p. 211; RUSSELL. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy, *op. cit.*, p. 6-7; HUNT. The theory of critical legal studies, *op. cit.*, p. 1; 4-5; TUSHNET, Mark. Critical Legal Studies and constitutional law: an essay in deconstruction. *Stanford Law Review*, v. 36, n. 1-2, p. 623-647, jan. 1984, p. 626-628).

¹³⁰⁷ GABEL, Peter; KENNEDY, Duncan. Roll Over Beethoven. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 1-55, jan. 1984, p. 39; MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 110-111.

¹³⁰⁸ KENNEDY, Duncan. Nota sobre la historia de CLS en los Estados Unidos. *Doxa*, n. 11, p. 283-293, 1992, p. 283-284; A left phenomenological alternative to the Hart/Kelsen theory of legal interpretation, *op. cit.*, p. 168.

¹³⁰⁹ TUSHNET. Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 1517-1518.

¹³¹⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, 2016, p. 65-66.

¹³¹¹ ALMEIDA. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 2236.

¹³¹² MUNGER, Frank. W.; SERON, Carroll. Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory: a comment on method. *Law & Policy*, n. 6, p. 257-297, 1984, p. 262-263; 284.

de conflitos sociais decorrem da manipulação de conceitos abstratos, partir de um modo de pensar compartilhado pelos agentes do direito e as instituições, como comprovam as soluções predominantemente em determinados sentidos¹³¹³, para assim promover a complacência ou a aceitação dos padrões sociais concretos, do mesmo modo que as contradições são frutos da finitude humana, portanto históricas e inevitáveis¹³¹⁴.

Como esse enfrentamento do formalismo e do objetivismo e a revelação dessas faces políticas da doutrina jurídica são indesejadas pelo *establishment* jurídico¹³¹⁵, os *crits* lançam mão de diferentes instrumentos confrontadores que impedem um sentido uniforme de crítica, o que é conveniente à fluidez e à instabilidade pós-modernas, mas também decorrente das referências plurais do movimento¹³¹⁶. Ainda assim, Russell entrevê quatro princípios permeando a crítica dos *CLS*, que já mencionamos: a *indeterminação do direito*, porque impossível dar soluções jurídicas certas e cobrir todas as situações possíveis; o *antiformalismo*, mostrando não haver um raciocínio jurídico neutro e autônomo, ao contrário, a análise jurídica mistura discursos políticos e ideológicos; a *contradição*, pois rejeita a noção de que a doutrina jurídica contenha uma única, coerente e justificável visão das relações humanas, existindo visões concorrentes; e a *marginalidade*, ao perceber que o direito frequentemente não é o fator determinante do comportamento humano, havendo numerosos arranjos extra-jurídicos que governam a vida social¹³¹⁷.

Podemos identificar, entre os *crits*, o recurso a variados métodos de análise consubstanciados na sua crítica, todos eles intrinsecamente ligados e, em larga medida, interdependentes. Um deles é a *genealogia*, com lastro em Nietzsche e em sua reapropriação por Foucault, que consiste na historicização da ideologia jurídica, mostrando os seus pressupostos históricos e sua artificialidade, com o que sobressai a contingencialidade das decisões e das soluções propostas¹³¹⁸. A *ironia*, por sua vez, tipicamente pós-moderna,

¹³¹³ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 49-51; HUTCHINSON; MONAHAN. Law, politics, and the critical legal scholars: the unfolding drama of American legal thought, *op. cit.*, p. 211; NÚÑEZ VAQUERO, Álvaro. Teorías críticas del derecho: observaciones sobre el modelo de ciencia jurídica. *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 26, p. 413-434, 2010, p. 427.

¹³¹⁴ FREEMAN, Alan D. Truth and mystification in legal scholarship. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1229-1237, 1981, p. 1236; KENNEDY. The structure of Blackstone's Commentaries, *op. cit.*, p. 221.

¹³¹⁵ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 97-98; TUSHNET. Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 1515-1516; MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 106. Inclusive por parte da esquerda progressista. Cf. TUSHNET, Mark. Some current controversies in Critical Legal Studies. *German Law Journal*, v. 12, n. 1, p. 290-299, 2011, p. 295.

¹³¹⁶ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 109; PÉREZ LLEDÓ. *El movimiento "Critical Legal Studies"*, *op. cit.*, p. 4-5.

¹³¹⁷ RUSSELL. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy, *op. cit.*, p. 8.

¹³¹⁸ NÚÑEZ VAQUERO. Teorías críticas del derecho, *op. cit.*, p. 418-419. Cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 262-266; 269-273; 278-280; FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, *op. cit.*, p. 12-16; DELEUZE, Gilles; FOUCAULT,

aplicada ao direito, tenta descentrar, deslocar e enfraquecer os reclamos de verdade, desvelando como enviesamentos, preconceitos e ideologias afetam o conhecimento e as formulações teóricas, como os limites e as possibilidades são estabelecidos, enfim, o funcionamento do direito de um lado que ele até hoje não permitiu ser visto¹³¹⁹. Outro recurso, mais peculiar, é o *trashing*, inspirado no *desconstrucionismo*.

Para Derrida, vimos brevemente, há a necessidade um “abalo radical”, mas que só pode vir de fora, pois há o risco permanente de que o sistema transforme as tentativas de transgressões em “falsas saídas”, em confirmadoras daquilo “que se pretende destruir”¹³²⁰. *Simplesmente demolir ou implodir ideias, conceitos, posições, princípios e objetivos significa manter-se no mesmo campo desconstruído, tentando construir algo com o material fragmentado*. Por isso, a desconstrução não é negação pura e simples, o que configuraria mera inversão, mas *desestabilização do centro de uma estrutura, do lugar privilegiado de emanação de significado transcendental, desnudamento da hierarquia das oposições dissimuladas edificadoras da “filosofia (metafísica) ocidental”, para ao final ler o que se “projeta nas margens do texto”*¹³²¹.

A “palavra filosófica” arrasta mais sentido do que crê oferecer, faz aflorar significados subterrâneos, fala às margens¹³²². *Desconstruir a filosofia seria pensar a genealogia estruturada dos conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, determinar o que essa história pôde dissimilar ou interditar, fazendo-se história pela repressão*¹³²³. A desconstrução pode desintrincar os textos na sua complexidade logocêntrica e reduzi-los a legibilidades, dando menos atenção às regularidades e às invariantes do que às disfunções e às falhas, por meio de um descentramento constante, isto é, redirecionando para fora do centro, para o jogo incessante das diferenças¹³²⁴. No estruturalismo, a estrutura vai do centro ao centro¹³²⁵. A leitura desconstrutora, por sua vez, elimina a referência a um centro ou a um sujeito, deixando de

Michel. Os intelectuais e o poder. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 384-385, p. 43-45; MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. e org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. VII-XI; MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 120-121 (versão digital); MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 41.

¹³¹⁹ MINDA. *Postmodern legal movements, op. cit.*, p. 240.

¹³²⁰ DERRIDA. *Margens da filosofia, op. cit.*, p. 176.

¹³²¹ GOULART, Audemaro Taranto. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC-Minas, 2003, p. 26-27.

¹³²² LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar?* Cuatro conferencias. Trad. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 2004, p. 140-142.

¹³²³ DERRIDA. *Positions, op. cit.*, p. 15.

¹³²⁴ DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Volume II: o conto do cisne de 1967 aos nossos dias. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p. 37-38; DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 30.

¹³²⁵ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 231-232.

privilegiar um aspecto para lidar com a polissemia do texto, em uma atividade interpretativa que sabe nunca esgotar os significados em sua totalidade¹³²⁶.

Derrida conclama-nos a escapar do “sistema de oposições metafísicas”, a romper voltando-se contra ele os seus próprios estratagemas, vendo os privilégios atribuídos pelas estruturas e as diferenças, procurando “novos conceitos e novos modelos”¹³²⁷. A desconstrução denuncia as dissimulações estruturais do texto, as valorizações e seus motivos, as hierarquias violentas; discute os pressupostos dos conceitos filosóficos, alicerçados em bases logo-fono-etnocêntricas; propõe anular o centro como lugar fixo e imóvel, como significado transcendental; situar a leitura na “margem” do campo do fechamento da filosofia metafísica, trabalhando com categorias que não se deixem governar pelo regime tradicional; evitar as sínteses, que apenas neutralizam as oposições binárias; desfazer permanente as marcas que se reinscrevem no mesmo tecido antigo¹³²⁸. Desconstruir um texto permite desvelar todos os seus elementos, explícitos e implícitos, e entrever como a significação resultava da diferença entre palavras¹³²⁹.

Nenhuma desconstrução pretende-se neutra. Ao contrário, intervém, mostrando como toda filosofia toma partida, embora não o admita. A ruptura com as normas do discurso filosófico tradicional faz-se, portanto, assunção de posição¹³³⁰, deslocando o “pensamento etno-logo-fonocêntrico que constituiu a cultura europeia” de modo a permiti-lo avançar para além das fronteiras fixas do campo epistemológico da filosofia ocidental¹³³¹. A desconstrução da posição hegemônica abre a filosofia ao mundo e aos desafios lançados por novas formas de conhecimento: é, em suma, “abertura do texto e ao texto”¹³³².

No entanto, Derrida recusa liberdade absoluta da interpretação¹³³³. O que intenta é proporcionar um caminho para o desfazimento das repartições, oposições e dualismos instituídos como medida do justo e do injusto¹³³⁴. A desconstrução revela não haver justificação absoluta para qualquer decisão ou quantidade de conhecimento acumulável capaz

¹³²⁶ SANTIAGO SILVIANO (org.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 16.

¹³²⁷ DERRIDA. *A escritura e a diferença*, *op. cit.*, p. 37.

¹³²⁸ SANTIAGO SILVIANO (org.). *Glossário de Derrida*, *op. cit.*, p. 17-19.

¹³²⁹ GOULART. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 2; MENESES, Ramiro Délio Borges de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophica*, Bogotá, n. 60, a. 30, p. 177-204, jan./jun. 2013, p. 180.

¹³³⁰.

¹³³¹ SANTIAGO SILVIANO (org.). *Glossário de Derrida*, *op. cit.*, p. 82; DERRIDA. *Positions*, *op. cit.*, p. 129. Como Foucault e outros, Derrida aproxima filosofia e literatura, linguística e poética, fazendo com que nunca se possa estar inteiramente dentro ou fora do texto, como pressupunha a “metafísica ocidental”, bem como não se encerre estritamente dentro de parâmetros disciplinares (MENESES. A desconstrução em Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 179; POSTER. *Cultural history and postmodernity*, *op. cit.*, p. 7; CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 9).

¹³³² MENESES. A desconstrução em Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 190; 196.

¹³³³ NORRIS. Deconstruction, postmodernism and philosophy of science, *op. cit.*, p. 18-19; 27-28; 32-33,

¹³³⁴ DERRIDA. *Força de lei*, *op. cit.*, p. 36.

de abranger todas as circunstâncias¹³³⁵. É preciso admitir o incontrolável e o imprevisível à nossa frente, enfim, a humanidade e o humano como essência aberta¹³³⁶. Diante disso, desconstruir é comprometer-se com a exigência infinita de justiça em meio à singularidade do outro, da necessidade de decidir no interior da pluralidade e apesar da universalidade¹³³⁷. A decisão indecidível faz com que reconheçamos a ausência de fundamentos para decisões corretas, a eterna abertura da história, a indeterminabilidade do futuro: tudo é possível¹³³⁸. O indecidível não é apenas oscilação entre duas regras ou significações, a tensão entre duas decisões, mas experiência daquilo que, sendo necessário falar ou decidir, é incalculável, inapreensível. *Esse é o dilema da justiça, presente em toda a história do direito e da política*¹³³⁹.

Notemos, portanto, que a desconstrução não se apresenta como crítica ou filosofia, mas meramente como um “princípio de ruína” supostamente presente em todo texto, objetivando desestabilizar, encontrar contradições, erros, fissuras, recortes, os lugares contextuais e históricos¹³⁴⁰. Derrida alega haver algo de revolucionário em toda leitura desconstrutora, algo ilegível a partir dos “cânones estabelecidos”. *Cada leitura interpretativa goza da possibilidade de contestação da ordem estabelecida, na forma da autoridade, do Estado, das normas de leitura, para então “fundar uma nova ordem de leitura, um outro Estado”*. Nesses termos, a desconstrução apresenta-se como uma “estratégia de ruptura” com todos os “protocolos constitucionais”, com a “carta que rege a leitura em nossa cultura” e na academia¹³⁴¹. Colocando-os à vista de todos, abala a tradição¹³⁴². Inversamente aos atributos que lhe são classicamente imputados, a tradição é um substrato que “não nos fornece um ponto firme sobre o qual poderíamos apoiar-nos”, como assinala Vattimo¹³⁴³. Logo, não pode ser considerada um conjunto coerente de textos potencialmente simultâneos a nós, e de leitura transparente, mas, pelo trabalho da desconstrução, como repleta de rupturas, descontinuidades, daquilo que cessou de nos fazer sentido, de nos pertencer. A operação

¹³³⁵ MENESES. A desconstrução em Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 191; GIDDENS. *As conseqüências da modernidade*, *op. cit.*, p. 44.

¹³³⁶ RORTY. *Philosophy and social hope*, *op. cit.*, p. 51-52.

¹³³⁷ DERRIDA. *Força de lei*, *op. cit.*, p. 36-37.

¹³³⁸ JENKINS, Keith. *Refiguring history: new thoughts on an old discipline*. London; New York: Routledge, 2003, p. 28-30.

¹³³⁹ DERRIDA. *Força de lei*, *op. cit.*, p. 46-47-49.

¹³⁴⁰ MENESES. A desconstrução em Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 180-182; 184-188.

¹³⁴¹ DERRIDA. *Força de lei*, *op. cit.*, p. 87-88.

¹³⁴² Ao focar menos no que é herdado do que no momento de recepção, a desconstrução mostra, segundo Naas, como uma obra leva adiante a tradição revendo os seus conceitos primários, reavaliando as suas oposições, seus binarismos, legando e recebendo. Seria exatamente isso o que fez o próprio Derrida: a crítica derridiana herda, recebe, aprende, lê e, com isso, interrompe, performa e transforma a tradição. Assim, a desconstrução é crítica enquanto realização de uma estratégia performativa em relação à tradição, conclui Naas. Cf. NAAS, Michael. *Taking on the tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. xviii-xx.

¹³⁴³ VATTIMO. *O fim da modernidade*, *op. cit.*, p. 118-119; 49-50.

hermenêutica desconstrói, então, uma tradição feita de traços e textos não mais plenamente inteligíveis, pensando a diferença, a distância incomensurável em relação aos seus objetos¹³⁴⁴.

A hermenêutica pós-fundacionalista da tradição abraça a instabilidade, a relatividade, os contextos, com o que contesta os universalismos, subverte a epistemologia e recusa a propor-se como outra teoria fundacionalista¹³⁴⁵. *O desconstrucionismo, como uma forma radicalizada de hermenêutica pós-metafísica, difundiu-se notoriamente na prática pós-modernista em seu propósito de edificar uma contra-história da filosofia*, em ruptura com a história tradicional do pensamento ocidental. Não obstante, ela contará também com outros instrumentais, alguns dos quais formulados no mesmo contexto experiencial proto-pós-moderno de Derrida, no qual a tradição filosófica se tornara um âmbito fecundo de explorações.

Com base no desconstrucionismo, os *CLS* desenvolveram a fórmula operativa do *trashing*, o desvelamento da mensagem oculta e ideológica do discurso jurídico. Denunciando as premissas normativas encobertas por justificativas calcadas em naturalismo, objetividade e neutralidade do direito¹³⁴⁶. Os críticos demonstram a indeterminação e a incoerência do pensamento jurídico liberal, “*jogando no lixo*” as *categorias tradicionais* em que confiam os operadores do direito¹³⁴⁷. Kelman descreve a técnica como partindo de argumentos tradicionais, levando-os a sério em seus próprios termos, para então *subvertê-los*, mostrando as suas contradições internas. Por assumida influência foucaultiana, o *trashing* é entendido como técnica de *ver e minar micropráticas ilegítimas de poder*. Os *trashers*, de fato, não têm um *conteúdo programático discernível* e se definem muitas vezes como empenhados em um trabalho puramente anti ou não-intelectual, sem sistematicidade ou amplas descrições¹³⁴⁸. Por esse motivo, para muitos, o *trashing* significaria uma abordagem irresponsável, de crítica pela crítica, sem oferecer uma visão positiva substitutiva da atacada. Com a descrença na racionalidade ou em valores comuns, conduziria a um “*niilismo jurídico*”, abrindo um abismo pela ausência de fundamentos¹³⁴⁹. As acusações são similares à enfrentada pela desconstrução pós-moderna, que além de inspirar o *trashing*, pode ser vista como ferramenta por si mesma presente e atuante na crítica dos *CLS*¹³⁵⁰.

¹³⁴⁴ FERRARIS. Invecchiamento della “scuola del sospetto”, *op. cit.*, p. 130-136.

¹³⁴⁵ FAIRLAMB. *Critical conditions*, *op. cit.*, p. 5-7.

¹³⁴⁶ NÚÑEZ VAQUERO. Teorías críticas del derecho, *op. cit.*, p. 418-419.

¹³⁴⁷ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 111.

¹³⁴⁸ KELMAN, Mark G. Trashing. *Stanford Law Review*, v. 36, n. 1-2, p. 293-348, jan. 1984, p. 293; 297; 321; 336-337.

¹³⁴⁹ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁵⁰ A desconstrução, no âmbito dos *Critical Legal Studies* na Grã-Bretanha, pode ser compreendida como uma resposta ao *trashing* estadunidense, por isso estão ligados, mas não se identificam integralmente. Cf. STONE, Matthew; WALL, Illan rua; DOUZINAS, Costas. Introduction: Law, politics and the political. In: Id. (ed.). *New critical legal thinking: law and the political*. Oxon; New York: Routledge, 2012, p. 4-6.

A desconstrução enseja, no campo jurídico, a percepção de que toda interpretação é mediada pelas preconcepções do sujeito intérprete dos enunciados normativos, inclusive as descrições do direito pela doutrina, sendo, portanto, impossível um conhecimento neutro e objetivo¹³⁵¹. Aos olhos de Balkin, a desconstrução fornece um método de crítica das teorias jurídicas existentes, em particular, por uma leitura que mostre como as justificativas para uma norma, na verdade, apoiam uma contrária; evidencia como os argumentos teóricos são informados pelo e disfarçam o pensamento ideológico; e oferece uma alternativa para as interpretações tradicionais¹³⁵². Toda interpretação de textos jurídicos privilegia um sentido em relação a outros, presumindo hierarquias semânticas que permitiriam interpretações estáveis, de modo que os desconstrucionistas atuam minando e revertendo tais ordens. Assim, revelam o condicionamento social e cultural da interpretação e a visão subjacente às formulações jurídicas¹³⁵³, bem como reconhecem sempre haver algo mais no texto do que o autor escreveu, de modo que o escrito nunca pode ser fechado em definitivo para múltiplas compreensões¹³⁵⁴. O *background* do texto é a tradição. A desconstrução tenta trazê-la para frente, tematizá-la junto com seus preconceitos e pressuposições, indagando como eles determinam o texto, quais sentidos alternativos podem emergir com preconcepções culturais diversas e quais outros foram negados ou oprimidos: todo consenso, como é a tradição, *suprime algum outro*¹³⁵⁵. É preciso dar voz a ele.

A crítica, enquanto desconstrução ou *trashing*, opera sobre as distinções encontrando, em cada polo, aspectos, traços, qualidades e características, e deslocando-os para o outro. Desestabilizadas as oposições, vê se elas correspondem a uma divisão real e questiona os motivos de existir tamanho esforço para mantê-las e quais os seus efeitos sociais¹³⁵⁶. A desconstrução convoca à realização da justiça nas situações particulares, em experiências reais, não em absolutos universais. Ela não pode ser arrancada dos contextos contingenciais nos quais foi utilizada, da relação na qual é invocada e ganha significado. Uma filosofia do direito pós-moderna desconstrói o pretensão universalismo em favor da particularidade na qual o discurso filosófico foi elaborado, afirmando o direito como relações jurídicas entre indivíduos particulares em um contexto particular. Daí a abertura do direito para as mudanças que inevitavelmente ocorrem na vida humana e incapazes de serem abarcadas por qualquer conceito metafísico abstrato¹³⁵⁷. Foram essas as lições de Derrida aos juristas em *Força de lei*.

¹³⁵¹ NÚÑEZ VAQUERO. Teorías críticas del derecho, *op. cit.*, p. 418-419.

¹³⁵² BALKIN, J. M. Deconstructive practice and legal theory. *Yale Law Journal*, n. 743, 1987, p. 2-7; 10; 12.

¹³⁵³ MINDA. *Postmodern legal movements, op. cit.*, p. 116-117.

¹³⁵⁴ WARD. *An introduction to critical legal theory, op. cit.*, p. 179.

¹³⁵⁵ FELDMAN. How to be critical, *op. cit.*, p. 907-909.

¹³⁵⁶ KENNEDY, Duncan. A semiotics of critique. *Cardozo Law Review*, v. 22, p. 1147-1189, 2001, p. 1189.

¹³⁵⁷ WARD. *An introduction to critical legal theory*. London: Cavendish, 1998, p. 179-181.

Em vez de negar a legitimidade de regras e princípios, a desconstrução permite o reaparecimento de possibilidade humanas que foram negligenciadas ou esquecidas ao privilegiar-se certas ideias jurídicas¹³⁵⁸.

Os *CLS* nascem e se desenvolvem a partir do contexto social, político, jurídico e acadêmico estadunidense. Nem por isso deixou de ter projeção internacional e contato com outros movimentos críticos no exterior¹³⁵⁹. O desconstrucionismo, a partir dele e de fontes diversas, penetrou em numerosas searas teóricas, conquanto nem sempre com rigor. Outros fatores foram talvez mais decisivos para o arrefecimento dos intentos dos *crits*, como a grande ansiedade em relação à sua constituição como movimento ou escola de pensamento, anunciando prematuramente a sua morte por diversas vezes, a dispersão para campos mais específicos, como os estudos feministas e raciais, e a adoção de perspectivas literárias pós-modernistas¹³⁶⁰. Também são apontadas as fortes resistências e reprovações no próprio âmbito jurídico. Para certos objetores, os *CLS* mistificaram a crítica, como se ela se reduzisse à fórmula adotada pelo movimento¹³⁶¹; equipararam o direito à ideologia, ao identificá-lo à política¹³⁶²; confundiu a crítica ao liberalismo jurídico com a crítica ao capitalismo liberal¹³⁶³. Dentre todas, a mais relevante, cremos, foi o ataque ao *caráter exclusivamente “negativo” ou “destrutivo” da crítica, que não oferece um programa construtivo no lugar do criticado*¹³⁶⁴.

Para Fiss, por exemplo, o propósito da crítica pelos *CLS* é eminentemente *negativo*, pois não tenta transcender o incerto, mas revelá-lo, aceitando a abertura dos conceitos, a indeterminação. Se corretamente nega a autodeclaração do direito como uma forma de racionalidade, não se preocupa em torná-lo um instrumento efetivo de justiça. Como qualquer outra estrutura normativa concebível para substituir o direito vigente estaria sujeita aos mesmos problemas, o objetivo da crítica torna-se, então, a própria crítica, e não construir um programa afirmativo¹³⁶⁵. Hunt, em sentido diferente, reconhece a abertura para se interpretar nos *CLS* apenas uma espécie de acordo em torno de um estilo de crítica ao juridicismo liberal e, de forma mais abrangente, à sociedade moderna, sem constituir uma teoria efetiva porque simplesmente não acreditam na capacidade do direito de resolver os

¹³⁵⁸ BALKIN. Deconstructive practice and legal theory, *op. cit.*, p. 24.

¹³⁵⁹ PÉREZ LLEDÓ. *El movimiento “Critical Legal Studies”*, *op. cit.*, p. 229 et seq.

¹³⁶⁰ DOUZINAS; GEARY. *Critical jurisprudence*, *op. cit.*, p. 229; POSTEMA. *Legal philosophy in the twentieth century*, *op. cit.*, p. 257-258; KENNEDY. Nota sobre la historia de CLS en los Estados Unidos, *op. cit.*, p. 286-288; MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 125.

¹³⁶¹ STEWART, James Gilschrist. Demystifying CLS: A critical legal studies family tree. *Adelaide Law Review*, Adelaide, v. 41, n. 1, p. 121-148, 2020, p. 122.

¹³⁶² POSTEMA. *Legal philosophy in the twentieth century*, *op. cit.*, p. 222.

¹³⁶³ HUNT. The theory of critical legal studies, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁶⁴ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 107.

¹³⁶⁵ FISS, Owen M. The death of the law? *Cornell Law Review*, v. 72, n. 1, p. 1-16, 1986-1987, p. 9-10.

problemas que lhe são colocados¹³⁶⁶. Russell é mais otimista, alegando que os *CLS* tentam não apenas examinar as pressuposições do direito e a relação entre as ideias jurídicas e a ação social, mas também criar uma visão jurídica transformadora para o futuro por meio de suas ideias de alternativas à teoria e à prática jurídicas¹³⁶⁷. No entanto, observa Minda, isso ficou só como intenção originária, pois o que predominou foi a desconstrução, que deixou pouco espaço para pleitear-se grandes teorias de transformação do direito¹³⁶⁸.

Como Freeman descreve, o *trashing* – assim como a desconstrução, da qual se origina – pode ter como sinônimos “deslegitimação” ou “desmistificação”, pois nos liberta das ilusões da consciência jurídica liberal em prol de um futuro no qual se realize uma noção substantiva de justiça. No entanto, admite, a atuação desse recurso, na qualidade de crítica, é negativa¹³⁶⁹. O *trashing*, como técnica analítica que busca desestabilizar racionalizações do formalismo jurídico, é, decerto, útil nessa tarefa, mas não pode ser visto como um fim em si mesmo, sob pena de mergulhar em “um profundo vazio espiritual”. Como pondera Almeida, deveria servir apenas de etapa preparatória para a formulação de um sistema alternativo, tarefa que muitos *crits* recusaram explicitamente¹³⁷⁰.

3.1.3. Profanação e desativação

A reprovação dirigida à crítica dos *CLS* não parece de todo despropositada, dentre outros motivos, pelo fato de que o negativismo e a ausência de proposições construtivas é uma característica não apenas do pensamento liberal (no seu contraste com o comunitarismo, um debate notório nas bandas anglo-saxônicas), como também de outras posturas contemporâneas de crítica, germinadas em outros paradigmas teóricos.

Agamben, ilustrativamente, sugere a *profanação* como ato destinado a *abalar o sacralizado*. Como relata, para os romanos, eram as coisas sagradas ou religiosas aquelas que pertenciam de algum modo aos deuses, motivo pelo qual eram subtraídas ao uso livre e o comércio dos homens e transferidas para uma esfera separada. O ato que violasse ou transgredisse essa indisponibilidade especial era sacrílego, enquanto consagração designava a saída das coisas da esfera humana. Profanar, por fim, significava restituir as coisas ao “livre

¹³⁶⁶ HUNT. The theory of critical legal studies, *op. cit.*, p. 37; 43-44.

¹³⁶⁷ RUSSELL. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy, *op. cit.*, p. 3.

¹³⁶⁸ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 126.

¹³⁶⁹ FREEMAN. Truth and mystification in legal scholarship, *op. cit.*, p. 1230-1231.

¹³⁷⁰ ALMEIDA. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies, p. 2242-2245; 2240. Um célebre diálogo entre dois *crits* comprova o predomínio da negatividade nos *CLS* e deixa entrever um embate no cerne do próprio movimento. Gabel questiona o receio de alguns críticos de se comprometerem com a concretização de uma realidade social particular, por medo de que ela tornar-se-ia falsa de algum modo. Duncan lhe responde que o foco da crítica são as experiências reais, com suas complexidades, contextualizações e pequenas escalas, *não havendo pretensão de construir uma filosofia* (GABEL; KENNEDY. Roll Over Beethoven, *op. cit.*, p. 1; 3; 6).

uso dos homens”, ao comum humano¹³⁷¹. No presente, a realidade está repleta de âmbitos sacralizados, intocáveis, retirados da criticidade. Ocorre a “museificação do mundo”, isto é, a impossibilidade de uso, de habitação, de experiência das potências espirituais que definiam a vida humana, retirando para uma dimensão separada aquilo que antes era considerado como verdadeiro e decisivo¹³⁷². Agamben recobra Benjamin, que alega que o capitalismo é uma espécie de religião¹³⁷³. O culto ao capital emprega dispositivos que são eficazes principalmente porque agem sobre os comportamentos fragmentados, capturando “meios puros”, de desativação e ruptura, e jogando-os em uma esfera separada, como simbolizado na figura do campo, o maior “espaço biopolítico” que jamais existiu¹³⁷⁴. No entanto, acredita Agamben, o improfanável alegado pelo capitalismo talvez seja, sim, profanável por formas eficazes, que, certamente, não restituirão o direito, a política ou a economia exatamente ao que eram antes da sacralização¹³⁷⁵.

A profanação do sagrado, argumenta, constitui uma nova dimensão do uso conferida à humanidade por meio da *desativação* em jogo da religião, da economia, do político e do direito. É tarefa restituir a vocação puramente profana do jogo hoje em decadência. Secularização é remoção ou deslocamento que mantém intacta as forças, o poder. *Profanação*, ao contrário, neutraliza o profanado, fazendo-o perder a aura sacra de indisponibilidade e restituindo-o ao uso comum. Trata-se, portanto, de *desativação de dispositivo do poder*¹³⁷⁶.

A figura da profanação de Agamben é pertinente ao mundo jurídico, pois o direito é, desde a sua origem, sacralizado. Assim como a religião, ele foi inventado para “garantir a verdade e a confiabilidade do *logos* através de uma série de dispositivos”¹³⁷⁷. Nessa origem, a vida aparece somente como polo contrário de um “poder que ameaça de morte”. Assim era a prerrogativa do *pater* romano, mais ainda o poder de vida e morte do soberano, que desloca da contingência do estado de natureza para a decisão estatal. A vida nua é o “fundamento último do poder político”, sobre o qual o soberano decide no estado de exceção, que hoje tornou-se global e cada vez mais próximo da permanência¹³⁷⁸. A partir de Agamben, o direito

¹³⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 58.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 65.

¹³⁷³ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 21-25.

¹³⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015 (versão digital), Cap. O que é um campo?

¹³⁷⁵ AGAMBEN. *Profanações*, *op. cit.*, p. 66-68.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 60-61; 71.

¹³⁷⁷ Como a transformação do juramento em uma técnica de sacramento do poder. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3). Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 26-28; 69.

¹³⁷⁸ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Forma-de-vida; *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002; *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

contemporâneo é explicado, por Corrêa, como marcado por práticas decisionistas que “implantam a exceção como regra, transformam a ordem jurídica em pura forma de lei”, implantando uma condição geral biopolítica, pela qual todos são “virtualmente matáveis” e todo o espaço é tornado “campo de concentração” pela lógica onipresente de “estado de exceção”¹³⁷⁹. As declarações de direitos expressariam “a inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”, ou seja, a vida nua humana torna-se fundamento da soberania estatal¹³⁸⁰. Com isso, hoje, a autoridade passou a ser “intolerável”, a dependência “insustentável”, a submissão “impossível”¹³⁸¹. Deveríamos, então, tentar viabilizar uma “vida humana e a uma política *não estatais e não jurídicas*, que permanecem ainda inteiramente por se pensar”¹³⁸², mas que deverá abraçar o nominalismo que “prescreve aquilo que permite ser o mais próximo possível à individualidade, à particularidade”, evitando produzir o jurídico em tudo, para qualquer ocasião: “muito direito mata o direito”. Na contramão do discurso neoescolástico contemporâneo de direitos humanos e de declarações de princípios, Onfray cogita um “direito nominalista”, que começaria por “reivindicar um retorno radical e genealógico ao indivíduo”, para ser “libertário, hedonista”¹³⁸³.

Em suma, a *profanação* é invocada por juristas críticos como uma *forma de crítica rupturalista*. Corrêa, por exemplo, afirma que *a ruptura por uma jusfilosofia crítica promove a desativação* do “direito soberano e violento”, que impulsiona “as potências profanadoras que constituem a possibilidade de pensar o novo no direito”. O existente, o atual, o “já-aberto”, imobiliza o novo. A ruptura consiste na sua *desativação, profanação*, que significa resistir e debater-se contra ele para o novo bloqueado surgir¹³⁸⁴.

Para Agamben, ainda, *profanar inclui também fazer uma “crítica da tradição”*. Com efeito, toda tradição promove uma “canonização” do acesso às suas fontes, isto é, sacraliza-o, instituindo, quando muito, outras tradições especiais de acesso. Os obstáculos tornam-se, por vezes, intransponíveis. A profanação, então, toma a forma de uma arqueologia, isto é, indagação histórica de confronto da tradição com suas fontes. Mas não só. A operação arqueológica, no seu curso, desconstrói os paradigmas, as técnicas e as práticas através das quais o acesso às fontes é condicionado e o próprio sujeito cognoscente tem o seu estatuto

¹³⁷⁹ CORRÊA. *Direito e ruptura, op. cit.*, p. 159-160; 164. Também para Hardt e Negri o “estado de exceção” tornou-se permanente e geral, a exceção tornou-se a regra. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: The Penguin Press, 2004, p. 7-8.

¹³⁸⁰ AGAMBEN. *Meios sem fim, op. cit.*, Cap. Para além dos direitos humanos; *Homo sacer, op. cit., passim*.

¹³⁸¹ ONFRAY, Michel. *La política del ribelle: trattato di resistenza e insubordinazione*. Trad. Tommaso Ferrero. Roma: Fazi, 2008, p. 5.

¹³⁸² AGAMBEN. *Meios sem fim, op. cit.*, Cap. Notas sobre a política.

¹³⁸³ ONFRAY. *La política del ribelle, op. cit.*, p. 44-47.

¹³⁸⁴ CORRÊA. *Direito e ruptura, op. cit.*, p. 179-180.

determinado. Tal como Foucault, Agamben aponta que a arqueologia, no delineamento da origem, identifica a descontinuidade constitutiva: “o ponto de insurgência não é idêntico ao que vem a ser através dele”. O gesto arqueológico faz possível finalmente o conhecimento histórico ao afastar as “malhas densas da tradição que impedem o acesso à história”¹³⁸⁵. Nossa sociedade é “obcecada pelos significantes do próprio passado”, afirma Agamben, mantendo-os vivos como “fantasmas”, sem “dar-lhes sepultura”, enquanto teme os “significantes instáveis do presente”. O passado é empregado para impedir o amadurecimento, violando a regra do “jogo da história” pela qual “os significantes da continuidade” devem trocar de lugar com os “significantes da descontinuidade”. A descontinuidade deve ser aceita a fim de restituir ao passado ao passado, sob pena de fazer sucumbir a juventude de uma sociedade¹³⁸⁶. Precisamos “salvar a época e a sociedade da sua errância na tradição”, lapida¹³⁸⁷.

O pendor negativista da crítica entrecorta toda a obra de Agamben e, conseqüentemente, de seus adeptos. *Pensar alternativas* teria, para ele, como pré-condição, *encontrar formas de desativar* o dispositivo de exceção da vida nua. Uma vez que a tradição jurídico-política – e a cultura ocidental – está fundada na cisão da vida entre vida nua e vida politicamente qualificada, urgiria, então, pensar em um “poder destituente” que abata com violência constituinte o poder constituído e ressurgja com outra forma, adequada à tarefa de uma “política que vem”. Pensar uma “potência puramente destituente” seria propor uma potência capaz de depor sempre “as relações ontológico-políticas” para fazer abrir entre eles apenas um contato¹³⁸⁸. Vemos, assim, que, não obstante a forte dimensão negativa, Agamben sinaliza um desejo de formulação propositiva, decorrente da enunciação da “potência”.

De fato, o filósofo italiano defende que o discurso sobre a ética precisa partir da indeterminação do homem, da ausência de uma essência a realizar, de uma vocação história ou espiritual, de um destino biológico. Segundo ele, a existência humana é “possibilidade ou potência”¹³⁸⁹. Como Aristóteles já demonstrara, o pensamento, pensando a si mesmo, não pensa um objeto, mas “uma pura potência (de pensar e de não pensar)”. A tradição ética, entretanto, esquivou-se da potência reduzindo-a à vontade ou necessidade: “não aquilo que podes, mas aquilo que queres ou deves”. A filosofia, por sua vez, consiste em “uma firme reivindicação da potência, a construção de uma experiência do possível enquanto tal”, ou

¹³⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo. Torino: Bolletti Boringhieri, 2008, p. 88-91; 96; 107.

¹³⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 106-107.

¹³⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 82-83.

¹³⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corp̄. Homo sacer*, IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014, p. 333-337; 343-345.

¹³⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993, p. 38.

seja, “potência de pensar”¹³⁹⁰. A grandeza e a miséria da potência humana é sobretudo a potência (*dynamis*: poder/potência/possibilidade) de não passar ao ato (*energeia*). Todo poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir, o poder de conhecer é um poder de não-conhecer, o poder de ser e de não-ser¹³⁹¹. A potência, enquanto pensamento, é um “pensamento que vem”, responsável por pensar “o fim do Estado e o fim da história” por “um organismo técnico-jurídico de vocação pós-histórica”, considerando que a história nomeia a expropriação da natureza humana em diferentes épocas e destinos¹³⁹². Como será esse “organismo”? Qual a sua forma e conteúdo? Como ir até ele? Agamben não responde. Confina-se no discurso abstrato do poder do pensamento.

A política, para ele, resulta da “inoperosidade essencial dos homens”, isto é do fato de que o homem é um ser que não é definido por nenhuma operação própria, sendo, então, “um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir”¹³⁹³. Diante do declínio do Estado-nação, seria preciso “entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir”, ao abandono incondicional dos conceitos fundamentais pelos quais até hoje são representados os sujeitos do político¹³⁹⁴. Uma comunidade que não seja mediada por nenhuma “condição de pertença” ou pela ausência de condições, que não se coloque em reivindicação contra o Estado, formada por “singularidades quaisquer”, sem identidade ou ligação de pertença¹³⁹⁵, que façam um “livre uso de si”, que não disponham da existência como se fosse uma propriedade¹³⁹⁶. Uma vida humana na qual “os modos singulares, atos e processos do viver” são sempre “*possibilidade de vida*”, “potência”¹³⁹⁷. Percebamos a tautologia argumentativa. *Partindo da potência chega-se à potência, da possibilidade do novo ao novo como possibilidade. E só.* Agamben emprega uma retórica erudita e persuasiva que *invoca repetidamente o novo, mas não o entrega*. O foco de todo o discurso sobre a potência não é na sua possibilidade de ação, mas na sua *possibilidade de não-ser*. A ética fundada no dever é recusada para no lugar pôr uma liberdade amorfa. Clama uma nova comunidade, mas ela ainda está por vir, não se podendo esboçar fios práticos de orientação. Tem-se um desejo justificado, sem admitir pô-lo a prova. Não há projetualidade, fundação, proposição. *A ruptura via profanação, desativação ou arqueologia promete o novo, mas nada cria: prefere limitar-se à*

¹³⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby Escrita da Potência*. Trad. Pedro A. H. Paixão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 21; 25; 19.

¹³⁹¹ AGAMBEN. *La potenza del pensiero*, *op. cit.*, p. 275; 280-282.

¹³⁹² AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Notas sobre a política.

¹³⁹³ *Ibid.*, Cap. Neste exílio. Diário italiano 1992-94.

¹³⁹⁴ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Para além dos direitos humanos.

¹³⁹⁵ AGAMBEN. *A comunidade que vem*, *op. cit.*, p. 66-68.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁹⁷ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Forma-de-vida.

negatividade desconstrutora, que admite até o nada, a inércia, a inação. Como prova, vale notarmos como Agamben descreve a criação. Para ele, o criar não é “luta vitoriosa de uma potência de ser contra uma potência de não ser”, mas “poder de *não* não-ser, de deixar ser uma contingência”. Necessidade é “não poder não ser”, contingência é “poder não ser”. A finitude de nosso mundo é marcada por “uma contingência elevada à segunda potência, que não funda nenhuma liberdade: ele pode não não-ser, pode o irreparável”¹³⁹⁸.

Ora, decerto a possibilidade é condição *sine qua non* da inovação e da transformação. Toda criação cria o que é possível. O problema é restringir-se à sua exaltação, como mera carta de boas intenções. Vejamos o raciocínio: o “pensamento que vem” tem a tarefa de pensar o conceito de “vida feliz” sobre o qual há de fundar-se a filosofia política, como vida profana “que alcançou a perfeição da própria potência e da própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio”¹³⁹⁹. Matos endossa: como já não existem “teorias gerais” capazes de prever o futuro, pois todas as visões são históricas, cabe, então, assumir o caráter aberto e cambiante do mundo: as potencialidades são insubmissas a qualquer padrão e enquadramento teórico¹⁴⁰⁰. A saída é a exclusão de qualquer participação substantiva do direito em uma vida futura. Como isso se daria e mesmo quais as alternativas à normatividade não são temas desenvolvidos. Contenta-se em enunciá-los indicando uma liberdade comunal, abstrata, plena e irrestrita vindoura.

Em outros termos, entendemos que, apesar de parecer dirigir-se a um projeto radical de alternativa, após a ruptura profanadora, nada é apresentado. O forte da crítica de Agamben e seus partidários é mesmo a dimensão denunciatória e negativa. Toda ela é voltada a desativação da instância tradicional que obstrui a potência. Sagrado, canonização, dentre outras metáforas religiosas, são termos empregados para caracterizar o “dispositivo” de dogmatização ou tradicionalização que impediria a mudança, que bloquearia o pensamento, que obstaculizaria o diferente. A reapropriação do conceito de dispositivo por Agamben, partindo de Foucault, leva-o a redimensioná-lo de tal modo que se torna um superconceito capaz de designar quase toda a realidade: “chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”¹⁴⁰¹. A crítica, portanto, sob a forma antissacralizante que tomar, contrapõe-se a

¹³⁹⁸ AGAMBEN. *A comunidade que vem*, *op. cit.*, p. 32-34; 37.

¹³⁹⁹ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Notas sobre a política.

¹⁴⁰⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 24.

¹⁴⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 40-41.

uma pletera quase infinita de configurações embaraçadoras da abstrata potencialidade humana. Assim como o seu oposto, o dispositivo, resulta em um superconceito, altamente maleável e hiperexplicativo. Não é diferente com outros conceitos críticos multitarefas.

3.1.4. Conclusão preliminar

Podemos entrever, dos alternativismos à profanação, passando pela desconstrução, alguns exemplos de formas críticas disseminadas em diferentes searas jusfilosóficas na contemporaneidade, cujos graus de articulação denunciatória e negativa são variados.

Ponderamos a consciência de que a listagem acima oferecida é uma seleção, logo, parcial, que não autoriza uma inferência universalizante. Esse nunca foi, na verdade, o nosso propósito. Apesar de ocasionalmente empregarmos genericamente a expressão “pensamento jurídico crítico” e afins, estamos cientes de tratarmos de um certo número de formulações críticas que coexistem com outras, de matizes distintas. Contudo, não podemos deixar de extrair delas algumas conclusões preliminares já importantes, que concernem a problemas graves notórios do estado atual da crítica, discutidos há tempos a nível mundial, e que estão manifestos nos exemplos colacionados, os quais, por sua vez, são oriundos de autores e textos de grande circulação no meio acadêmico jurídico. Trata-se da difusão, na crítica do direito em geral, de uma dimensão fortemente negativa, mais do que propositiva.

Arnaud, ilustrativamente, declara, de maneira expressa, não ter a intenção de “construir um direito”. No entanto, recusa caracterizar essa posição como “necessariamente negativa”. Segundo ele, “aceitar a reprovação da negatividade, seria cair na armadilha do juridicismo”. Na sequência, todavia, faz uma descrição de sua missão sem introduzir algo mais do que a revelação da ausência de neutralidade das relações¹⁴⁰².

Mesmo as críticas alternativistas não saem desse esquema. Embora de tom aparentemente mais prático ou propositivo do que o *trashing* e a profanação, elas são incapazes de canalizar a liberação das formas jurídicas alternativas e os usos heterodoxos em formulações consistentes ou projetos claros dirigidos ao futuro. Sequer a invocação de um “novo direito” ou mesmo de um “não-direito” deixa a esfera da descrição abstrata e das boas intenções. Para Coelho, os vários “alternativismos”, como o “direito insurgente”, o “positivismo de combate”, o “uso alternativo do direito”, o “direito achado na rua” e o “direito alternativo”, são apenas manifestações parciais da “crítica do direito”¹⁴⁰³. Se há algo em comum entre elas é a recusa do escamoteamento positivista da criação do direito para a

¹⁴⁰² ARNAUD. *O direito traído pela filosofia*, op. cit., p. 24.

¹⁴⁰³ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 335.

positivação, ou seja, o antinormativismo de fundo¹⁴⁰⁴ que, no campo do conhecimento, significa postular a “invenção de um direito mais eficiente e justo”, que, enfim, “tenha em suas raízes a insurgência contra a perspectiva idealista e fragmentada do saber atualmente dominante”¹⁴⁰⁵. Além disso, convergem no sentimento de “confronto com o instituído”, de desestabilização dos poderes constituídos¹⁴⁰⁶. Todas elas são propostas de “desvios”, de contestação da “paz burguesa”, aferrada à ordem; são tentativas de transformação das normas, o que, do ponto de vista do direito vigente, configuram transgressões¹⁴⁰⁷.

Como descreve Arnaud, as atitudes contestatórias podem surgir em ocasiões distintas e ambicionam, todas elas, *servir de passagem para a inovação, mas sem se confundir com esta última*. De fato, como passagem, antes de obter seus fins, as ações rebeldes correm o risco permanente de serem reapropriadas pela ordem vigente, tornando-se tão somente reformas pontuais. Por esse motivo, a ideologia dominante frequentemente enxerga os críticos como úteis, na condição de agentes que contribuem para o aprimoramento do sistema ao produzirem uma boa análise da situação e indicarem os meios de entregar os anéis para salvar os dedos¹⁴⁰⁸. Ciente disso, Borges sugere como tarefa da filosofia do direito incitar mudanças epistemológicas que sejam capazes de produzir discursos jurídicos transgressivos¹⁴⁰⁹. Seria uma filosofia do direito “militante”, afirma De la Torre Rangel, a ser sustentada e a sustentar a crítica jurídica, que alvitre uma concepção inédita do direito “que vá à raiz mesma da essência do jurídico”¹⁴¹⁰. Somente discursos rebeldes, que destruam o “lugar mitificado da verdade”, podem colocar como tarefa jusfilosófica “provocar a carnavalização do discurso”, nas palavras de Warat. Pelas mãos de “juristas marginais” é que seria possível enfrentar a conversão do “pensamento jurídico em uma força de negação da história”¹⁴¹¹. Percebamos, claramente, o direcionamento da função da crítica preponderantemente à *ruptura*.

Embora frequentemente aleguem ter em vista a construção de um novo direito, a propositura de uma nova configuração jurídico-institucional, a partir das possibilidades abertas por uma etapa preliminar de desideologização, constatamos que as críticas acabam absorvas na denúncia e na desconstituição do existente. Para Jeammaud, o predomínio do aspecto denunciatório nos esforços jurídico-críticos talvez decorra da juventude das reações ao discurso dominante¹⁴¹². Esse é decerto um fator

¹⁴⁰⁴ Ibid., p. 163.

¹⁴⁰⁵ PRESSBURGER. Direito, a alternativa, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁰⁶ WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 18.

¹⁴⁰⁷ ARNAUD. *O direito traído pela filosofia*, *op. cit.*, p. 155; 157.

¹⁴⁰⁸ Ibid., p. 160; 165; 167.

¹⁴⁰⁹ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴¹⁰ DE LA TORRE RANGEL. *El derecho como arma de liberación en América Latina*, *op. cit.*, p. 29; 38-40.

¹⁴¹¹ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 354; 95.

¹⁴¹² JEAMMAUD. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito, *op. cit.*, p. 90.

significativo, mas longe de ser exclusivo. Cremos que o problema passa também pelo enfoque intenso na *ruptura*.

Wolkmer sintetiza lapidarmente esse espírito. Para ele, a crítica jurídica é uma “tentativa de se buscar outra direção ou outro referencial epistemológico”, comprometido com mudanças que serão necessariamente “erigidas nas rupturas”¹⁴¹³. Assim, não é excessivo afirmar que parcela de relevo do *pensamento jurídico contemporâneo* entende a *crítica como ruptura*.

3.2. *Delenda Carthago: o rupturalismo da jusfilosofia crítica*

*Por que haveríamos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível?*¹⁴¹⁴

Muitos são os modos pelos quais é possível distanciar-se do direito tradicional¹⁴¹⁵. Vários jusfilósofos críticos escolheram o caminho da *ruptura*.

A ruptura é com o pensamento jurídico tradicional e com a realidade institucional sobre a qual ele se edifica e reproduz, não custa repisar. Tal propósito rupturalista merece ser destacado pelo fato de que, quando rompe, tende a levar a reboque a história da filosofia ocidental e, em especial, da filosofia do direito, porquanto identifica-a parcial ou totalmente com o seu polo de oposição. Eis o que tentaremos evidenciar.

Concluimos a seção anterior com Wolkmer declarando a crítica jurídica como ruptura. O mesmo autor, em outro lugar, tenta amenizar, afirmando que o pensamento crítico “não implica a total negação ou a ruptura radical com outras formas racionais de conhecimento”, sendo um “processo dialético de assimilação, transposição e reinvenção”. Mas pouco convence. Também para ele o foco da crítica é negativo, não propositivo, ou melhor, seu objetivo é “libertar o homem de sua condição de alienado”, é “demonstrar até que ponto os indivíduos estão coisificados e moldados pelos determinismos históricos”¹⁴¹⁶. O pensamento tradicional do direito, ponto de oposição da crítica, é indissociável da ideologia jurídica: faz uma “ideologia da ocultação” porque “comprometida com uma concepção ilusória de mundo”. Essa atuação de estabilização e encobrimento, inclusive nos ramos dogmáticos e nas doutrinas jusfilosóficas¹⁴¹⁷. A crítica será, então, *contra-ideológica*.

¹⁴¹³ WOLKMER. *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, p. XXI.

¹⁴¹⁴ MARINETTI, Filippo Tommaso. Manifesto del futurismo. In: *Manifesti futuristi*. A cura di Guido Davico Bonino. Milano: Rizzoli, 2013.

¹⁴¹⁵ CAMPOS, Paul F.; SCHLAG, Pierre; SMITH, Steven D. *Against the law*. Durham; London: Duke University Press, 1996, p. 1-2.

¹⁴¹⁶ WOLKMER, Antonio Carlos. A função da crítica no redimensionamento da filosofia jurídica atual. *Revista Crítica Jurídica*, n. 22, p. 173-183, jul./dez. 2003, p. 175-176.

¹⁴¹⁷ WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, p. 154; 172-173.

Crítica, no direito, é instrumental que possibilita “despertar, esclarecer e emancipar um sujeito histórico imerso em determinada normatividade repressora”, o que executa ao “questionar e *romper* com o normativo [...] disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado¹⁴¹⁸. Com isso, diversos autores, como Wolkmer e Coelho, qualificam a ruptura realizada pela crítica ao direito comportando, dentre outros sentidos, a superação de um “obstáculo epistemológico”, gerando uma descontinuidade histórica ou epistemológica com o saber acumulado, mediante o surgimento e o desenvolvimento de novas áreas científicas pela ultrapassagem das resistências intelectuais cerceadoras, à luz de Bachelard, ou a saída de um estado ideológico para a cientificidade, na sugestão de Althusser, que estende a ruptura bachelardiana para o campo das humanidades¹⁴¹⁹. Em ambas, ela expressaria o esforço de eliminação de preconceitos e falsas imagens da realidade para reconstruir o objeto de forma renovada¹⁴²⁰. A teoria crítica do direito opõe-se, assim, a um saber construído sobre princípios dogmáticamente aceitos pelo senso comum teórico dos juristas e problematiza as respostas do saber tradicional, com ele rompendo através da “superação de seus próprios obstáculos epistemológicos”¹⁴²¹. Sintetiza Coelho:

Empregando os conceitos bachelardianos, essa nova concepção irrompe na teoria geral do direito como um corte epistemológico, um salto qualitativo entre o discurso ideológico da teoria geral de base dogmática e o novo discurso científico, onde o conteúdo ideológico é assumido como integrante da realidade objetiva. Assim compreendida, a teoria crítica retoma a herança positiva do passado; não como retomada do passado, o que ocorre com a teoria geral dogmática na visão

¹⁴¹⁸ WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, *op. cit.*, p. 41. Para Foucault, a norma “é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado”, exigindo e coagindo nos domínios aos quais se aplica. Ela porta uma “pretensão ao poder”: liga-se a um “poder normativo”, a uma técnica de intervenção e de transformação. Cf. FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 62. A sociedade de normalização surge como “efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”. Desde então, as lutas políticas versaram muito mais em torno da vida do que do direito, ao menos no sentido do sistema jurídico clássico da soberania. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 134-137.

¹⁴¹⁹ WOLKMER. *Ideologia, Estado e Direito*, *op. cit.*, p. 116-118.

¹⁴²⁰ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 62; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 6. ed. Porto: Afrontamento, 1989, p. 36-40; BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 25-26; BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 193 *et seq*; BACHELARD, Gaston. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 241; BACHELARD, Gaston. *Le matérialisme rationnel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 207; 224; CANGUILHEM, Georges. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 18-19; BALIBAR, Étienne. From Bachelard to Althusser: the concept of ‘epistemological break’. *Economy and Society*, v. 7, n. 3, p. 207-237, 1978, p. 215-220; MACHEREY, Pierre. On the rupture. Trad. Ted Stolze. *The Minnesota Review*, n. 26, p. 118-127, primavera 1986, p. 124; KARCZMARCZYK, Pedro. La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux. *Estudios de epistemología*, n. 10, p. 9-33, 2013; JAQUET, Gabriela Menezes. Da ruptura ao acontecimento: Bachelard, Canguilhem e Foucault. *Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 199-220, 2015; DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Volume I: o campo do signo – 1945/1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p. 337-339.

¹⁴²¹ COELHO. Para uma teoria crítica do direito, *op. cit.*, p. 215-216.

retrospectiva da ciência, mas refere-se às luzes teóricas que abriram caminho na direção do pensamento atual.¹⁴²²

Primeiro, devemos ponderar que as considerações de Wolkmer e Coelho são feitas à luz do plano das ciências. Não entraremos, agora, no mérito da aplicação dessas categorias ao conhecimento jurídico. No entanto, vale ressaltar que ambos também aludem, de forma abrangente, a um *pensamento* jurídico, que nesses termos não distingue ciência e filosofia enquanto saber, ao menos no sentido de que não partem do nada, sendo construídas ao longo do tempo, mas sem trajetória unida e única de crescimento e complexificação, mas conquistas, havendo um que ataca e outro que é derrotado. Certo é que, como bem expressa Mialle, a crítica não buscaria aprimorar uma reflexão anterior, mas propor um novo modo de pensar ou um novo conhecimento, o que se daria por meio da imposição desse novo, de uma ruptura com outrem. No universo do direito, em geral, “qualquer ideia pode ser substituída, trabalhada, enriquecida ou atualizada por uma outra ideia mais apropriada”¹⁴²³. Em segundo lugar, já podemos enxergar, aqui, uma dubiedade na natureza da ruptura, pois, ao mesmo tempo em que conclama ao novo, sabe ser impossível abandonar integralmente o passado. No entanto, o pensamento jurídico crítico retomará apenas aquilo que considera “herança positiva”. O que há de ser isso? Logo esclarece Coelho: a crítica do direito “se vale do saber teórico acumulado” para “superá-lo na medida em que tal se evidencia necessário para a reconstrução do homem e da sociedade”, pois o contrário disso seria dogmatizar o saber do passado em seus postulados¹⁴²⁴. Bem, é certo que essa dogmatização é uma forma possível de relacionar com o conhecimento herdado, porém, não é a única, nem a superação é o seu oposto necessário. Esboçar o cenário nesses termos é maniqueísta e falacioso. Vejamos outra formulação do mesmo autor. Segundo ele, a teoria crítica do direito, porque quer se firmar como saber criativo e prospectivo, “representa certa ruptura com o senso comum teórico”, ou seja, com “os modelos descritivos e retrospectivos da filosofia tradição”. Repensar o papel da filosofia do direito demandaria realçar e confrontar dois momentos que lhe são intrínsecos, quais sejam, sua inserção no processo de legitimação das estruturas histórico-sociais e de realização histórica de valores éticos e a conscientização do gênero humano sobre a sua condição e necessidade de libertação. Essas são duas faces da jusfilosofia que precedem a tarefa que lhe atribui o pensamento crítico, a saber, de denúncia dos mitos e dos obstáculos impeditivos da “libertação dos indivíduos e dos povos oprimidos”¹⁴²⁵. Propõe, assim, uma “nova filosofia”, cuja tese fundamental é que o direito e sua ciência

¹⁴²² Ibid., p. 218.

¹⁴²³ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, op. cit., p. 23-24; 52.

¹⁴²⁴ COELHO. Para uma teoria crítica do direito, op. cit., p. 221.

¹⁴²⁵ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 246.

existem para transformar a ordem, ao passo que almeja, ela própria, como “instância crítica e prospectiva”, a “superação dos erros do passado e voltada para o futuro”. Arremata Coelho: “o direito não é a pressão do passado condicionando o presente, é a própria transformação do presente e a construção do futuro”¹⁴²⁶. É possível ver, outra vez, o foco na *ruptura para um porvir, para um novo*.

Um novo pensamento jurídico deve ser crítico, já sabemos. A crítica é problematizadora. Problematizar, por sua vez, é, dentre outras coisas, *romper* com o pragmatismo do ensino tecnicista infenso às transformações, com a distância entre conhecimento jurídico e realidade social:

Trata-se de um trabalho crítico e consciente apto a afastar o jurista das determinações das ideologias jurídicas, quebrar a unidade do mundo e do pensamento jurídico constituídos nestas ideologias. Romper, em suma, com a estrutura de um pensamento abstrato convertido em concepção jurídica do mundo, por isto, ideologia jurídica, inapto para captar a complexidade e as mutações das realidades sociais e políticas.¹⁴²⁷

Um novo pensamento jurídico viria insurgir-se contra “a transsubstanciação a que velhas formas têm resistido, dando aparência de que as instituições conservam a mesma contextura”¹⁴²⁸; contra as fórmulas ineficazes, ancoradas “a interesses de ordem econométrica”¹⁴²⁹. Do mesmo modo a filosofia do direito. Acrítica em tais termos, ela se torna a pior da forma de idealismo, implícito nas obras e mesmo no inconsciente dos autores, confundindo ideias filosóficas com a realidade mesma, constituindo uma ideologia ignorada, que opera como base do discurso, veiculando preconceitos sob capa racional¹⁴³⁰. O mascaramento das relações sociais a não é decorrente de uma proposição voluntária para tal fim, como um truque dos juristas para enganar a sociedade, mas um efeito das relações capitalistas. As teorias jurídicas tradicionais compõem um discurso ideológico sobre o direito, pois fazem uma interpretação que reflete a sua visão de mundo, tem uma gênese histórica nos interesses contraditórios da sociedade. A filosofia do direito é, assim, “por excelência uma expressão ideológica”, nas palavras de Tobón Sanín¹⁴³¹.

O direito e o pensamento jurídico são considerados como não tendo aderido às reavaliações sobre o estatuto tradicional da ciência e da filosofia levada a cabo em outras

¹⁴²⁶ COELHO. Para uma teoria crítica do direito, *op. cit.*, p. 224.

¹⁴²⁷ SOUSA JÚNIOR. *Direito como liberdade*, *op. cit.*, p. 238-239.

¹⁴²⁸ GOMES, Orlando. A crise do direito. *Revista da Faculdade de Direito do Ceará*, Fortaleza, v. 6, p. 183-198, 1952, p. 190.

¹⁴²⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Direito, técnica e distopia: uma leitura crítica. *Direito GV*, São Paulo, v. 9, n.1, p. 345-366, jan/jun. 2013, p. 349.

¹⁴³⁰ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 123; 125-126; LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴³¹ TOBÓN SANÍN, Gilberto. *Carácter ideológico de la Filosofía del Derecho*. 4. ed. Medellín: Señal, 1998, p. 15-16; 20-22.

searas epistêmicas. O motivo reside no fato de o instrumental jurídico e seus operadores serem reticentes em renunciar ao seu papel de dominação – “*a história do direito é a história do poder*” – e, no plano teórico, recusar-se a deixar de repetir, ininterruptamente e com roupagens retóricas sempre atualizadas, o discurso legitimador de suas elaborações conceituais e supostamente científicas – “*a história da filosofia do direito é a retórica da legitimação*”¹⁴³². De fato, os pensadores do direito costumam acabar se autoidentificando com os juízes: rotineiramente rejeitam formas inteiras de pensamento como se estivessem rejeitando o pleito de um peticionante. Essa prática torna-se mais perniciosa ao absorver o conservadorismo judicial, inadmitindo, de pronto, novas correntes intelectuais, sem um enfrentamento sério, o que configura uma conduta anti-intelectual e autodestrutiva, porquanto incapaz de aprender algo novo, de gerar novas indagações ou reflexões, apenas reafirmando a si mesma. Schlag observa que essa “juridificação do pensamento jurídico” passa também por um comprometimento normativo, na forma de autolimitação, definindo os pontos de partidas e as fronteiras do pensável com base nos parâmetros estabelecidos, como o Estado de Direito e o constitucionalismo: se atinge as estremaduras, a ideia ou teoria é desqualificada como “niilista”, pois colocaria em risco “o direito”¹⁴³³.

Warat já alertava que o Estado de Direito se tornou hoje uma idealização tal como a “bela imagem grega da sociedade harmoniosa”, escondendo sob ela a “obediência submissa a uma ordem pressuposta” de uma boa sociedade que rejeita a conflituosidade da elaboração do seu direito¹⁴³⁴. Embora resultado de lutas sociais, permanece contribuindo para a dominação, motivo pelo qual “não pode representar qualquer papel verdadeiramente crítico”¹⁴³⁵. Urgiria, então, cogita Matos, abandonar “a posição ingênua segundo a qual há uma essência libertária ou democrática nos atuais Estados de Direito”, enquanto negativa peremptória ao governo e a qualquer espécie de normatização heterônoma¹⁴³⁶. Uma das principais tarefas dos juristas seria, então, “denunciar os espaços de exceção que parasitam o cenário político jurídico nacional”¹⁴³⁷. É o caso dos direitos fundamentais, revelados como exercendo a função de “mascarar a realidade”, pois entregam os centros de decisão política aos cidadãos quando eles são inoperantes e vazios, sugados pelo poder econômico. Servem então apenas como figuras mágicas da argumentação, artifícios retóricos de aparência de

¹⁴³² COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 1-2.

¹⁴³³ SCHLAG. *Anti-intellectualism*, *op. cit.*, p. 1117-1118.

¹⁴³⁴ WARAT. *Introdução geral ao direito III*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴³⁵ MATOS. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição, *op. cit.*, p. 59; 62-63.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 46; MATOS. Direito, técnica e distopia, *op. cit.*, p. 350-351.

¹⁴³⁷ MATOS. Prefácio In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; CARDOSO, Renato César (coord.). *Estado de exceção e biopolítica*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012, p.vi.

solução¹⁴³⁸. A filosofia do direito hoje se recusa a enunciar esse quadro, mantendo-se fiel às categorias mistificadoras. Corrêa defende renunciar a uma tal “filosofia do direito com propostas canônicas, transcendentais, ideais”¹⁴³⁹.

Na leitura dos críticos, a jusfilosofia obriga “cada um a se reconhecer segundo os cânones de uma história necessariamente certa e fixada”¹⁴⁴⁰. Ao conceber o direito como tradição, o toma como uma entidade única, antiga e universal que tem apenas variações temporais e espaciais¹⁴⁴¹. É preciso, então, negar “os vínculos apresentados pela tradição como naturais”¹⁴⁴². Enquanto o pensamento jurídico tradicional “tenta dar sentido ao passado”¹⁴⁴³, a filosofia do direito crítica nega o existente, esquece o dogma aceitado: “a razão jurídica deve aprender a esquecer, e não apenas a viver para lembrar”¹⁴⁴⁴.

Cárcova sustenta que, no ensino jurídico, “o esclerosamento e a tradição pesaram mais que a inovação e o desenho do futuro”¹⁴⁴⁵. Lyra Filho defende que, para salvar o direito, é preciso “remontar às ideologias, propagadas pela tradição, a fim de rompê-la”, reerguer o direito “do lixo a que o reduziram os repetidores da tradição superada”¹⁴⁴⁶. É pertinente identificarmos a ruptura como tal movimento de superação. No entanto, ressalva Bittar, isso ocorre não apenas por simples substituição do novo pelo velho, como é típico do progressismo otimista da modernidade, mas pela necessidade de renovação manifestada pelo próprio velho¹⁴⁴⁷. A insatisfação com o presente ocasiona a crítica dos “diversos passados”¹⁴⁴⁸. Para Grossi, a crítica vem “liberar alguns pontos essenciais do nosso passado próximo de lugares comuns”, o que pode significar “reduzir a proporções modestas criaturas consideradas como gigantescas na consciência comum”¹⁴⁴⁹. Não há dúvidas sobre isso. A questão que sobressai é como da constatação dessas necessidades e desejos, do estado de coisas, alguns jusfilosóficos críticos inferem a ruptura com a tradição do pensamento jurídico. Por *sinédoque*, tomam a parte necrosada como tendo espalhado por todo o corpo, tendo sido o próprio corpo a causa da necrose. Como solução, oferecem o corte, a separação, a descontinuidade, o esquecimento, o abandono, a renúncia, em suma, algum tipo de *ruptura*

¹⁴³⁸ MATOS. Walter Benjamin em Gotham City, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴³⁹ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁴⁰ LEGENDRE. *O amor do censor*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁴¹ MURPHY, Tim. As if: *camera jurídica*. In: DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat (ed.). *Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent*. London; New York: Routledge, 2005, p. 69.

¹⁴⁴² MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁴³ FELDMAN. How to be critical, *op. cit.*, p. 893.

¹⁴⁴⁴ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁴⁵ CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 47 (tradução nossa).

¹⁴⁴⁶ LYRA FILHO, Roberto. *Razões de defesa do direito*. Brasília: Obreira, 1981, p. 16; 25.

¹⁴⁴⁷ BITTAR. *O direito na pós-modernidade*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁴⁸ CUNHA. *Miragens do direito*, *op. cit.*, p. XIV.

¹⁴⁴⁹ GROSSI. *Mitologias jurídicas da modernidade*, *op. cit.*, p. 18.

que, em última instância, seja capaz de distanciar as forças ideológicas e os macro e micropoderes infiltrados nas redes de poder das ideias, das obras, dos pensadores, dos clássicos, ou seja, das teias da tradição da filosofia do direito.

Tendo isso em vista, Borges assevera que a jusfilosofia representa “um discurso de verdade, um discurso de dominação dos homens e suas relações intersubjetivas, e, portanto, um discurso falível, capaz de fracassar à violência de qualquer pensamento ruptural”¹⁴⁵⁰. A ruptura é definida por Corrêa como “operador conceitual” não-relacional que desfaz a linha condutora, “mediação que separa, que des-relaciona, que implica o corte e a não relação como modo relacional real”, sustentada sobre “a potência de não” agambiana¹⁴⁵¹. O pensamento crítico do direito nasce como “um intento de ruptura teórica e renovação” que procura superar os limites impostos pelas teorias de corte idealista assim como os limites sobreviventes da ortodoxia materialista¹⁴⁵². Uma *filosofia do direito da ruptura* seria, então, responsável por recolocar o direito na imanência e, assim, realizar a passagem do “mesmo” transcendente “ao novo no jurídico”. A ruptura “é o espaço do novo, é o espaço paradoxal, a condição do puro devir”, que é “forma de liberdade e de invenção de modos de vida, bem como uma maneira de resistir ao presente”. Na ruptura, “o pensamento se libera da representação para tornar possível a ontologia”¹⁴⁵³. Corrêa reflete uma opinião comum entre diversos “críticos” contemporâneos: essas questões levam “a um pensamento que, não podendo prescindir do tempo, poderia prescindir da História”, pois criar “só se faz em um tempo a-histórico, em um tempo suspenso, que é puro fluxo, gozo e jogo da diferença”¹⁴⁵⁴. A teoria crítica reinicia o tempo, faz o intemporal, como em Nietzsche, isto é, pensa contra o presente para superar a sua sobrevalorização de si mesmo. A crítica, portanto, afirma Brown, é incitada por uma crise que “sinaliza a ruptura com a continuidade temporal, que é ao mesmo tempo uma ruptura com um imaginário político, uma ruptura na autocompreensão coletiva dependente da continuidade de certas práticas”¹⁴⁵⁵. Tal compreensão não é resultado de uma postura anti-histórica, mas sim, insiste Brown, de uma consciência que trabalha contra o presente eterno e contra a história contínua¹⁴⁵⁶.

¹⁴⁵⁰ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 139-140.

¹⁴⁵¹ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 33; 35.

¹⁴⁵² ENTELMAN. Introdução, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁵³ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 274-275.

¹⁴⁵⁴ CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Tríptico para um pensamento intempestivo: Nietzsche, Bergson, Deleuze. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 363-382, jul./dez. 2009.

¹⁴⁵⁵ BROWN, Wendy. *Edgework: critical essays on knowledge and politics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 4-5; 7.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

Para conseguir livrar-se da continuidade do passado, do fio da tradição, o direito deverá ser pura *transgressão* de tabus, infração do regulado, violação da proibição. Respeitando isso, a filosofia do direito poderá ressurgir como pensamento móvel, não definitivo, em construção, fazendo-se ousada, inesperada, arrebatadora¹⁴⁵⁷. O “desnudamento crítico radical” só virá com o embate”, crê Matos¹⁴⁵⁸. O discurso jurídico de transgressão deve ser, portanto, “uma estratégia jusfilosófica de pensamento” que pressupõe a morte blanchoniana e foucaultiana do jurista-autor, pois somente com o desvinculamento dele pode aparecer como ser discursivo próprio, autoconstituente¹⁴⁵⁹. A investida crítica segue “longe, ou melhor, por outro caminho, em relação às vias já traçadas”, buscando portas a serem abertas “que as doutrinas precedentes e as afirmações de hoje mantêm fechadas”¹⁴⁶⁰. Warat denomina “afetividade marginal” essa “permanente ruptura dos cânones estabelecidos”¹⁴⁶¹.

Na visão da crítica contemporânea, existe um “mundo oficial da Filosofia do Direito” que “funciona como um ‘freezer’ do saber, conservando verdades”¹⁴⁶². Constitui, assim, um sistema de razão onipotente, autorreferencial, fechado e funcional, ou seja, um conjunto de representações ideológicas que “substituem a realidade do Direito pela ideia do Direito”¹⁴⁶³. A tradição jusfilosófica nega problemas importantes já suscitados pelas ciências humanas. Na sua sanha conservadora, fecha-se ao novo, preferindo reproduzir os clássicos em sua voz uníssona. Somente os grandes pensadores estão autorizados a falar e serem ouvidos, o poder do saber é circunscrito aos eleitos anonimamente, que se citam infinitamente, crendo na autonomia das suas ideias, cerrando os olhos para a realidade social:

Raros são os momentos em que conseguimos escutar vozes discordantes do pensamento consagrados pelos grandes mestres. Em outras palavras: a jusfilosofia acaba sendo o que os grandes filósofos do Direito pensam que é. [...]
A produção do pensamento e da verdade não é feita senão através do exercício da autoridade e de forma articulada com a produção e difusão do poder. [...]
A produção dos discursos da teoria e da Filosofia do Direito não apontam exclusivamente para seus conteúdos, mas também para o controle dos sujeitos que os afirmam. [...] A filosofia oficial do Direito em nada é devedora dessa leitura ao criar, através de seus rituais de escolha, iniciação e reprodução, os porta-vozes do saber que elaboram ilusoriamente a realidade do Direito como ignorante dos fatos sociais.¹⁴⁶⁴

É preciso romper com essa perspectiva, alegam os críticos, aderindo a uma visão avessa a tomar o conhecimento apenas mediante “descrição cientificista da realidade”, que

¹⁴⁵⁷ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴⁵⁸ MATOS. Walter Benjamin em Gotham City, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁵⁹ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁶⁰ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴⁶¹ WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos*, *op. cit.*, p. 196.

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 163.

¹⁴⁶³ WARAT, Luis Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. *Filosofia do Direito: uma introdução crítica*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 7-8.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

reduz a jusfilosofia a “mera análise metodológica do saber jurídico”, para, por meio da “razão crítica e reflexiva como instância filosófica fundamental”, compreender o fenômeno do direito amplamente, “como acontecimento humano, social, moral, político e histórico”¹⁴⁶⁵.

Ao mesmo tempo, haveria “muitos elementos da tradição jurídica aparentemente rejeitados pelo pensamento jusfilosófico”, que acabam “constituindo um conjunto de opiniões” latentes no discurso para transformá-lo em ideologia”¹⁴⁶⁶. Como resultado, tem-se uma filosofia do direito cujo conteúdo é alimentado por aquilo que os juristas, na sua ingenuidade, acreditam que é o funcionamento social do direito, em suma, a jusfilosofia como um “senso comum teórico”, segundo Warat:

Em outras palavras, a Filosofia do Direito circula cotidianamente pelas diversas instâncias jurídicas como uma formação discursivo-ideológica, como uma epistemologia convertida em senso comum (dóxa).

Metaforicamente, poderíamos caracterizar o referido senso comum como a voz oculta do Direito: um conjunto de ecos legitimadores de um grupo de ideias a partir das quais é dispensado o aprofundamento das condições e das relações que tais ideias mitificam.

Existe assim uma “filosofia trivializada do Direito”, constituída por uma série de conceitos separados das teorias que os produziram, por um arsenal de hipóteses vagas e às vezes contraditórias e por premissas não-explicitadas, assim como por metáforas e representações ingênuas do mundo.¹⁴⁶⁷

Nesse mesmo sentido, Lyra Filho afirma que “as ideologias jurídicas são filosofia corrompida, infestada de crenças falsas e falsificada consciência do que é jurídico, pela intromissão de produtos forjados pelos dominadores”¹⁴⁶⁸. Se há uma utopia no seio do pensamento jusfilosófico é a de uma utopia já realizada, do fim das transformações sociais e políticas, ou seja, uma filosofia do direito restrita à reflexão do instituído, portanto, a-histórica, que vive da perene negação do novo:

Assim a Filosofia do Direito tornou-se uma dimensão do saber do Direito que nega o valor reflexivo da incompletude e da alteridade, que seriam adequados ao discurso jurídico comprometido com as profundas modificações que ocorrem no tecido social. Um de seus efeitos é a criação das aparências de uma utopia que já realizou plenamente a sua inserção na história. Em síntese, a Filosofia do Direito tradicional construiu um pensamento do já instituído, que, por suas características, coloca-se fora da dinâmica da história. Dessa forma, ela manipula o social, negando as incertezas e o novo que continuamente emergem em sua tessitura.¹⁴⁶⁹

Eis a *necessidade da ruptura*. Negar a ruptura – no direito, no pensamento, na história – significa, para as filosofias do direito críticas, negar a dimensão social do jurídico, com seus já mencionados efeitos deletérios: “ao negar rupturas na história do Direito, o filósofo do

¹⁴⁶⁵ Ibid., p. 13-14.

¹⁴⁶⁶ Ibid., p. 86.

¹⁴⁶⁷ Ibid., p. 87-88.

¹⁴⁶⁸ LYRA FILHO. *O que é direito, op. cit.*

¹⁴⁶⁹ WARAT; PÊPE. *Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 24-25.

Direito nega, conseqüentemente, o caráter da sociedade, que tem seus fundamentos justamente na diferença e no conflito”¹⁴⁷⁰.

Para Mascaro, embora a filosofia seja “radical” porque busca a compreensão profunda das estruturas dos fenômenos sociais e humanos, pode também ser “utilizada como um afazer conservador, como comentário de ideias ou como esclarecimento da totalidade do que já é dado”, legitimando a sociedade estabelecida. Uma “grande filosofia” é aquela que vai além do existente, sendo, portanto, “crítica” e “transformadora”, promovendo uma ruptura com a tradição filosófica:

Para superar a estrutura da situação do mundo e das suas injustiças, nada se ganha com a manutenção do senso comum ou das filosofias estabelecidas pela tradição. A saída do senso comum exige o confronto das filosofias. Após isso, a filosofia volta novamente ao mundo, para desbastá-lo concretamente e também se desbastar, tendo em vista que a prova da filosofia é a própria realidade. Por vias distintas, só são grandes as filosofias que se encontram com o mundo, desbastando-se reciprocamente. Sendo conservadoras, essas filosofias são a máxima totalização do já dado. Sendo críticas e libertárias, conseguem ser o seu novo limite último e extremo. Se entendida como fronteira última de seu tempo, a filosofia se torna, então, esclarecimento em perspectiva de todo o mundo e, ao mesmo tempo, enfrentamento do mundo e dos seus próprios limites.¹⁴⁷¹

Como o pensamento jurídico sempre foi “ordenado, estático, e conseqüentemente, sem vida”, repleto de transcendentalizações típicas do “habitat de Thanatos”¹⁴⁷², uma filosofia do direito crítica vem para deixar de considerar o direito “transcendental”, para “romper com a tradição evolucionista”¹⁴⁷³. Recusando-se a valer-se de velhas noções, que sabe não poder expurgar de todo, como querem as “fantasias purificadoras”¹⁴⁷⁴, ela promove a ruptura com a aparência de realidade homogênea e objetiva, com o “universo de significações que se simulam imodificáveis”, com os sentidos universais apresentados como “fora da história”, com a constituição uma “natureza das coisas”, inhumana¹⁴⁷⁵.

Frente a esse mundo paralelo, ideológico, irreal, é preciso apor uma outra história, insurgente da derrocada da história oficial do direito e da jusfilosofia. A forma favorita dos críticos rupturalistas é a *contra-história*.

3.2.1. Contra-história do pensamento jurídico

A *crítica da história do pensamento jurídico* encontra fundamentos em uma *crítica da história do direito*. A despeito das diferenças entre ambas, tanto o historiador intelectual ou das ideias quanto o historiador do direito positivo e das instituições têm externado obstáculos afins na realização de seus labores. Propugnam, como os pensadores não-dogmáticos, a necessidade

¹⁴⁷⁰ Ibid., p. 24.

¹⁴⁷¹ MASCARO. *Filosofia do direito*, op. cit., Cap. 1.

¹⁴⁷² WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos*, op. cit., p. 178.

¹⁴⁷³ ARNAUD. *O direito traído pela filosofia*, op. cit., p. 148.

¹⁴⁷⁴ WARAT. *A pureza do poder*, op. cit., p. 20.

¹⁴⁷⁵ WARAT. *O direito e sua linguagem*, op. cit., p. 111.

de despertar uma “consciência crítica” que revele a complexidade por detrás da visão hegemônica, “rompendo as suas convicções acríticas, relativizando certezas consideradas absolutas, insinuando dúvidas sobre lugares comuns recebidos sem uma adequada confirmação cultural”¹⁴⁷⁶. Partindo disso, Hespanha lança reflexões paradigmáticas em prol de uma *história crítica do direito*, com base na nova história crítica de Foucault, que defendera as discontinuidades e enxergara na produção do conhecimento uma forma de poder¹⁴⁷⁷.

Um dos primeiros atos para a promoção de uma modificação efetiva na atividade é, segundo Hespanha, a *crítica da ideia de tradição*. A historiografia tradicional teria abordado a tradição como um mito, reduzindo a história a uma “narrativa linear e orientada para a justificação do presente”. Essa concepção falsifica a história da cultura jurídica na medida em que, despreocupadamente, realiza leituras atualizadoras dos textos com o objetivo de forjar o lugar daquilo que “hoje consideramos sensato na maneira de pensar o direito”¹⁴⁷⁸. Ao desenhar um progresso linear, de genealogias e de influências, a história tradicional interpreta o presente como apogeu do passado¹⁴⁷⁹. Expondo como essas visões são frutos de ilusões, a história crítica executa uma “crítica da *ideia de continuidade*”, abalando a “confiança nas categorias jurídicas do presente” como resultado de um progresso perene ou simplesmente eternas¹⁴⁸⁰. Ler o passado desde a perspectiva do presente, daquilo que acabou por acontecer, encontrando prenúncios e antecipações para o que se verifica hoje, é algo que, por pouco exigir do leitor e ter uma estrutura tão simples, recai em naturalidade ou, ao menos, em automatismo inconsciente, a reunir, em um quadro homogêneo de desenvolvimento, as mais variadas organizações político-jurídicas ocidentais. Eis um dos caminhos possíveis da continuidade: a *evolução*. Um conceito ou um instituto nasce e aperfeiçoa-se no transcurso do

¹⁴⁷⁶ GROSSI. *Mitologias jurídicas da modernidade*, op. cit., p. 13-14.

¹⁴⁷⁷ FOUCAULT, Michel. Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006: “[...] a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das ‘veridicações’, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições dessa emergência, o preço com o qual, de qualquer forma, ela foi paga, seus efeitos no real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades do sujeito, ela construiu, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o a priori histórico de uma experiência possível. Ora, essa questão - ou esta série de questões - que é a de chama ‘arqueologia do saber’.”

¹⁴⁷⁸ HESPANHA, António Manuel. Dificuldades de uma história não tradicionalista da tradição do direito privado. In: SIQUEIRA, Gustavo Silveira; FONSECA, Ricardo Marcelo. (Org.). *História do Direito Privado: olhares diacrônicos*. Belo Horizonte: Arraes, 2015, p. 2.

¹⁴⁷⁹ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Coimbra: Almedina, 2012, p. 30.

¹⁴⁸⁰ HESPANHA, António Manuel. *Como os juristas viam o mundo. 1550-1750: direitos, estados, coisas, contratos, ações, crimes*. Lisboa: Amazon Books, 2015; Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 68-69; 200 *et seq*; 453 *et seq*; *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 3-6; 10-12; *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 15-37.

tempo, tal como os seres vivos, pois as conquistas não se perderiam, são acumuladas e aprimoradas. A evolução implica *progresso*: é a saída de uma posição inferior para outra de grau mais elevado em comparação com a inicial, ápice de desenvolvimento civilizacional¹⁴⁸¹. Outro caminho da continuidade é fazer-se *permanência*. As categorias jurídicas contemporâneas nasceram no passado e continuam, séculos ou até milênios depois, a integrar a vida dos juristas. Se perduram é porque expressam a verdadeira racionalidade, sendo, portanto, eternas, imutáveis, atemporais. Essa naturalização da cultura toma por natural aquilo que nos é familiar. Por derradeiro, a continuidade pode expressar a *consensualidade*. As categorias contínuas são resultados de consensos sobre valores e normas cujos “votos” foram acumulados ao longo do tempo. O resultado desse “plebiscito” permanente, verificável pela história, como “espírito de um povo”, exige o respeito do presente¹⁴⁸².

O que pode a *nova história crítica do direito*?

Primeiramente, Hespanha assevera a importância de reconhecer esses recursos tradicionais como instrumentos de legitimação. O segundo ponto é, precisamente, reconhecer a necessidade de consciência da dimensão temporal. *Respeitar a alteridade do passado jurídico* significa atestar o caráter local dos problemas, as condições de produção de sentido e suas ligações aos contextos sociais das práticas discursivas¹⁴⁸³. Terceiro, ver o teor vazio de categorias como “influência”, que obscurecem as descontinuidades¹⁴⁸⁴. Com a história crítica do direito, lança-se mão de modelos de curto alcance que viabilizam a identificação da arbitrariedade dos desenvolvimentos, sem perscrutar uma lógica global subjacente. Ganha vida, assim, outro elemento da “nova história” de tom foucaultiano: a *ruptura*.

Romper vem em oposição a *continuar*: é *descontinuidade*. Como o que não continua, é aquilo que tem uma circunscrição, um ponto do qual não avança, no qual fica e deixa algo que não é ele próprio prosseguir. Assim, a descontinuidade vem, oportunamente, fornecer uma outra perspectiva do presente que, inobstante influencie o nosso modo de observar o passado, deixa de tomá-lo como um precursor, um ensaiador de soluções que vieram a se

¹⁴⁸¹ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*, *op. cit.*, p. 19-20; 50-51: “A ideia de continuidade era, num caso ou noutro, o pressuposto deste uso legitimador da história. Ou seja, a ideia de que o saber do presente se enraizava no saber do passado e que recebia deste as categorias fundamentais sobre as quais trabalhava. A chave do sucesso da tradição romanística, desde os glosadores até à pandectística alemã do século XIX, foi sempre a reivindicação da continuidade do seu saber sobre o direito romano, mascarando o caráter inovador de cada época desta continuidade, cada qual repousando sempre sobre uma leitura inovadora da tradição herdada.”

¹⁴⁸² *Ibid.*, p. 19; 17.

¹⁴⁸³ HESPANHA, António Manuel. Una nueva historia política e institucional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 41, n. 166, p. 9-45, 1996, p. 14-17.

¹⁴⁸⁴ No âmbito das ciências, Bachelard já rejeitara a figura da “influência”. Cf. BACHELARD. *A epistemologia*, *op. cit.*, p. 195-196. Com suporte em Bachelard, Foucault levará a crítica dos conceitos de influência e tradição à pesquisa historiográfica. Cf. FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 4-5; 23-24; FOUCAULT. Sobre a arqueologia das ciências, *op. cit.*, p. 83-92;

completar no hoje¹⁴⁸⁵. Finalmente, a história jurídica, assim como a história em geral, é reconhecida como não constituída por um desenvolvimento linear, necessário, progressivo, escatológico, mas por descontinuidades.

A ideia de ruptura apresenta-nos a “multidimensionalidade do homem”, o localismo das culturas, o lapso que separa o presente do passado e liberta das responsabilidades com este último¹⁴⁸⁶. A crítica da continuidade, ao introduzir o relativismo, põe em xeque a certeza do direito, a indiscutibilidade da razão jurídica, o permanente a pairar acima das mudanças. Isso exige uma nova abordagem do passado¹⁴⁸⁷. Para onde vai a noção de *tradição jurídica*?

É possível afirmar que a tradição jurídica, sobretudo ocidental, embora não explicitamente recusada enquanto categoria válida, deixa de ser uma prioridade. A preocupação primeira do historiador torna-se a recuperação dos sentidos autênticos e locais das instituições do passado jurídico tomado em si mesmo, a partir de marcos de conceitualização sugeridos pelo próprio objeto de estudo, sem trivializar o estranho ou o inesperado, sem superestimar as continuidades, suspendendo as familiaridades¹⁴⁸⁸. O caminho é uma “leitura espessa” dos textos, recusando o sentido mais comum, o trivial, que permita descortinar os mundos mentais e afetivos, as estratégias argumentativas, as gramáticas discursivas, as vizinhanças disciplinares e todos os outros elementos que sejam diferentes dos nossos¹⁴⁸⁹. A leitura profunda não pleiteia uma reconstituição livre de distorções. Esse tipo de neutralidade e de abstração é “ilusória”. O que se espera é um esforço sincero e intenso de redução das imposições de categorias anacrônicas, optando por contextualizações com imaginários e categorizações de época, através de uma “observação participante” que tente “ler os textos (em sentido estrito ou alargado) das fontes como o faria um contemporâneo destes”¹⁴⁹⁰. Assim, a historiografia crítica do direito tem como estratégia fundamental a instigação de uma “forte consciência metodológica” que problematiza as narrativas ingênuas de realidades históricas aparentemente dadas, pois estas são, no fundo, criações do trabalho historiográfico, no qual o historiador seleciona enfoques, constrói objetos e cria esquemas mentais para organizar os fatos. O rigor reside mais na coerência

¹⁴⁸⁵ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 30. Cf. FOUCAULT. *A arqueologia do saber, op. cit.*, p. 9-10; FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996, p. 52-60.

¹⁴⁸⁶ HESPANHA, António Manuel. O historiador e o cidadão: história e ciência política. In: *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 90.

¹⁴⁸⁷ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁸⁸ HESPANHA. Una nueva historia política e institucional, *op. cit.*, p. 17-19.

¹⁴⁸⁹ HESPANHA, António Manuel. Legal history and legal education. *Rechtsgeschichte*. Debatte. Recherche. Kritik, Marginalien, 4, p. 41-56, 2004, p. 48.

¹⁴⁹⁰ HESPANHA, António Manuel. O modelo moderno do jurista perfeito. *Tempo*, Niterói, v. 24, n. 1, p. 59-88, jan. 2018, p. 60.

interna do discurso do que na aproximação a uma “verdade” histórica¹⁴⁹¹. A leitura densa, portanto, identifica a estranheza, subvertendo a tranquilidade do passado, o sentido comum, para abrir espaço ao impensado, ao sentido profundo, específico, original, recuperado com a remoção das camadas sucessivas de sentidos subjacentes. A alegoria empregada por Hespanha é genuinamente foucaultiana: a *interpretação crítica da história do direito* em prol dos sentidos espessos se dá como na *arqueologia*, o texto é escavado por níveis, para cada qual tem

Ao aferir os níveis, a arqueologia crítica percebe que os textos trazem consigo não apenas o dito, mas também o omitido. É preciso aprender a ler os códigos semântico-discursivos aterrados para ultrapassar o explícito, o evidente, o óbvio¹⁴⁹². Em cada nível, há uma linguagem, em cada camada, uma contextualização¹⁴⁹³. Bem executada, impede a deformação do campo histórico, barra a transposição de conceitos e problemas contemporâneos, evita que o presente seja imposto ao passado, que o passado seja lido a partir e tornado prisioneiro das categorias do presente¹⁴⁹⁴.

A crença, nesse sentido originário passível de ser alcançado mediante uma atuação metodológica esmerada, parece, ao menos a princípio, contradizer a posição clara de Hespanha acerca do caráter mítico da objetividade positivista¹⁴⁹⁵, da impossibilidade de um observador “neutral e submisso”, de que a história é sempre “uma construção do historiador”¹⁴⁹⁶. Permanece em aberto o desafio de como equilibrar a subjetividade não-arbitrária com a materialidade histórica. O que se sabe é que isso não se dará mais pela velha noção de tradição como principal estrutura de legitimação calcada na ideia de progresso¹⁴⁹⁷.

Notemos, a partir dessa incursão em Hespanha, que os críticos do direito dão, sim, atenção à história, talvez até mais do que outros ramos contemporâneos de cunho formalista. Porém, afirma Gordon, sua intenção não é fazer um uso como o do pensamento jurídico tradicional, que apela à continuidade e à tradição, apenas para fortalecer ou rejeitar um argumento com base no seu contexto originário¹⁴⁹⁸. De um lado, há aqueles que se

¹⁴⁹¹ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia*. *op. cit.*, p. 24. Cf. FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 29-31; 68-70; 161-162; 204-205.

¹⁴⁹² HESPANHA, António Manuel. As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos. *Sequência*, Florianópolis, n. 51, p. 47-106, dez. 2005, p. 48.

¹⁴⁹³ HESPANHA. Dificuldades de uma história não tradicionalista da tradição do direito privado, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁹⁴ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 20-21. A arqueologia traz à tona o discurso onde quer que ele esteja: é um “balanço desmistificador”, que pretende “captar a individualidade apagando os estereótipos” (VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009, p. 18; 23). Na conclusão de Machado, “a arqueologia é uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem” que não recorre a elementos de uma história do progresso da razão, do progresso ou da verdade. Cf. MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 9.

¹⁴⁹⁵ HESPANHA, António Manuel. *A história do direito na história social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978, p. 15.

¹⁴⁹⁶ HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982, p. 7.

¹⁴⁹⁷ HESPANHA. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁹⁸ GORDON. *Critical legal histories*, *op. cit.*, p. 57.

empenham em fazer uma *história crítica* do direito e da filosofia do direito em marcos descontínuistas e antitradicionais, com suporte em instrumentos metodológicos de inspiração sobretudo foucaultiana. De outro, há quem, também se valendo de certos aspectos do rupturalismo de Foucault, têm em vista uma *reescrita da história do pensamento jurídico*.

A discussão sobre a neutralidade da pesquisa, a objetividade do conhecimento, a solidez dos fundamentos e das verdades últimas impulsiona a já mencionada questão do “cânone”, incentivada, ademais, pela abertura multicultural e pela crise das metanarrativas, sob vestes explicitamente pós-modernas. Era de esperar-se que as novas histórias, textos e práticas narrativa, ao levarem a uma ampla reavaliação do pensamento ocidental, de suas categorizações e formas de produção do conhecimento, logo repercutissem no âmbito do direito¹⁴⁹⁹. A filosofia foi inundada por interdisciplinaridade e perspectivas inéditas que geraram a sensação de fim de sua estabilidade estrutural e consensual¹⁵⁰⁰. Com isso, também é problematizado o cânone jurídico, o conjunto de fundamentos e o corpo de autores, ideias, obras e teorias autorizadas, especialmente se cogitando como ele poderia ser diferente e quais os critérios empregados para a definição da sua canonicidade¹⁵⁰¹.

A crítica descreve os conteúdos canônicos como dotados de uma autoridade que parece adquirida “por direito natural”. Eles funcionam não para encorajar o pensamento, mas para impedi-lo. Quando invocado, presume-se não haver nada mais a ser dito ou pensado, desincentivando reações em contrário¹⁵⁰². A filosofia do direito sempre foi uma disciplina votada à construção do “cânone jurídico modernista – um cânone estreito e redutor, que arrogantemente desacredita, silencia ou nega as experiências jurídicas de grandes grupos populacionais”¹⁵⁰³. Questão do cânone é, então, identificar ao que e a quem é dada voz, quem é privilegiado, repetido e invocado, de um lado, e quem é silenciado, ignorado, submergido e marginalizado, de outro. Movimentos como “direito e literatura” têm evidenciado as histórias jogadas para as margens e o privilegiamento de outras, como os clássicos. O mesmo valeria para o direito, âmbito no qual, na visão de Resnik, “homens brancos têm gozado similarmente de um lugar de poder, falando como se por todos nós, enquanto mulheres e minorias vêm sendo excluídas-precluídas de serem juízes, jurados, advogados, e às vezes, até testemunhas”, enfim, não têm o poder de serem narradores, de

¹⁴⁹⁹ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 8; 249.

¹⁵⁰⁰ MORRISON. *Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵⁰¹ BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford. Preface. In: BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford (ed.). *Legal canons*. New York; London: New York University Press, 2000, p. 3-4.

¹⁵⁰² FISH, Stanley. Not of an age, but for all time: canons and postmodernism. *Journal of Legal Education*, v. 43, n. 1, p. 11-21, mar. 1993, p. 12.

¹⁵⁰³ SANTOS. Poderá o direito ser emancipatório?, *op. cit.*, p. 70.

escreverem o cânone. Alega-se, portanto, não poderem ser meramente leitores, passivos, devendo ter, também, a oportunidade de reiterar, repetir, incluir e excluir¹⁵⁰⁴.

Quando o que é canônico não é mais certo, tornando-se controverso, quando uma pressuposta unidade ou homogeneidade de pensamento esfacela-se, quando as forças de reprodução cultural e intergeracional de pressupostos interpretativos não operam mais tão tranquilamente¹⁵⁰⁵, enfim, quando se mostram incapazes de resolver os problemas da contemporaneidade¹⁵⁰⁶, coloca-se em discussão o passado como mecanismo oblíquo de avaliação do presente. Resta apenas tentar fazê-los ressurgir como ferramenta ou técnica útil para os grupos e os interesses marginalizados. Como isso se faria? Por meio de uma “história como crítica” que se reaproprie dos clássicos, reescrevendo-os ou continuando-os na atualidade, que insira novos conteúdos aos cânones preexistentes, que reclame a tradição, a fim de torná-la um “dispositivo crítico”¹⁵⁰⁷. Em outros termos, uma *contra-história*.

Vimos como uma leitura pós-moderna verifica, no pensamento jurídico tradicional, ecos dos paradoxos da Ilustração, dentre os quais, características de uma espécie de pensamento totalitário, controlador, que cerra as possibilidades do pensável, apagando perspectivas e saberes. Por esse motivo, as jusfilosofias críticas viriam jogar luzes sobre formas de pensamento e práticas inauditas pelo discurso oficial do direito. Transportando a queda das metanarrativas para universo jurídico, podemos ver filosofias do direito críticas, sobretudo de inspiração pós-modernista, identificando o fundamento da teoria tradicional como uma grande narrativa que, por esse caráter universalizante e homogeneizante, é incapaz de captar os diferentes valores, experiências, “vozes” das minorias culturais e raciais. Em antítese, propõem *contra-histórias* com o objetivo de desafiar as histórias contadas pela teoria dominante em sua crença em verdades totais e objetivas¹⁵⁰⁸.

Para Deleuze, a história da filosofia tradicional tem “o dom de sufocar toda vida procurando e colocando um primeiro princípio abstrato”. Quando crê encontrá-lo, produz somente “dualismos estéreis”¹⁵⁰⁹. O pensamento constitui uma “máquina binária” que se ramifica e se reproduz perpetuamente, enquadrando todo o possível em sistemas

¹⁵⁰⁴ RESNIK, Judith. Constructing the canon. *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 2, p. 221-230, 1990, p. 221-222; 226; 230.

¹⁵⁰⁵ BALKIN; LEVINSON. Preface, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁰⁶ BITTAR. *O direito na pós-modernidade*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵⁰⁷ MURPHY, Tim. BritCrits: subversion and submission, past, present and future. *Law and Critique*, n. 10, p. 237-278, 1999, p. 262-263.

¹⁵⁰⁸ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 248; 220.

¹⁵⁰⁹ DELEUZE; PARNET. *Diálogos*, *op. cit.*, p. 68.

hierárquicos e englobando seu passado e futuro em “memória recapituladora”. Trata-se, assim, de uma instância de dominação, de caráter opressor e dominador¹⁵¹⁰. Exara Deleuze:

A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam. Uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem. A relação da filosofia com o Estado não vem somente do fato de, desde um passado recente, a maioria dos filósofos serem "professores públicos" (embora esse fato tenha tido, na França e na Alemanha, um sentido bem diferente). A relação vem de mais longe. É que o pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva. Ela inventa um Estado propriamente espiritual, como um Estado absoluto, que não é de modo algum um sonho já que funciona efetivamente no espírito. Daí a importância de noções como as de universalidade, de método, de questão e resposta, de julgamento, de reconhecimento ou de recongnição, de idéias justas, sempre ter idéias justas. Daí a importância de temas como os de uma república dos espíritos, de uma inquirição do entendimento, de um tribunal da razão, de um puro “direito” do pensamento, com ministros da Justiça e funcionários do pensamento puro. A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado. O exercício do pensamento se conforma, assim, com os objetivos do Estado real, com significações dominantes como com as exigências da ordem estabelecida.¹⁵¹¹

Deleuze engata uma reflexão que avança para relacionar, de forma um tanto temerária e superficial, a filosofia, os filósofos e as forças estatais (de fato e como representação do poder). Decerto a filosofia sempre exerceu um papel político, não infrequentemente servindo de suporte aos grupos dominantes. Porém, afirmar que a história da filosofia sempre foi um “agente de poder”, “repressor”, que impõe uma ordem de dominação e, com isso, impede o pensar, é uma generalização alicerçada em uma frágil sinédoque. Ao resumir, ainda que momentaneamente, a filosofia, a história da filosofia e outras disciplinas a “aparelhos de poder no próprio pensamento”¹⁵¹², corre-se o risco de elidir a função construtiva desses saberes como base do universo cultural humano.

O filósofo francês reitera o desgosto pela tradição filosófica – “não suportava nem Descartes, os dualismos e o Cogito, nem Hegel, as tríades e o trabalho do negativo” – e salienta o interesse por filosofias “subterrâneas ou marginais” – “gostava dos autores que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela por um lado ou por todas as partes: Lucrécio, Espinoza, Hume, Nietzsche, Bergson”. Sobressai, nessas elucubrações, o anseio por uma *contra-história da filosofia*, cujas figuras ilustres aportariam “uma potência nova”, inspiram novas concepções, teriam “algo inassimilável”, em suma, contestadores da tradição, declarando a ela: “não sou dos seus”. Ao terem assim se

¹⁵¹⁰ Ibid. p. 34-36.

¹⁵¹¹ Ibid., p. 20-21.

¹⁵¹² Ibid., p. 22.

comportado, esses pensadores formaram uma outra tradição, pois compartilham o fato de que cada um “se opõe à imagem tradicional que a filosofia projetou, erigiu no pensamento para submetê-lo e impedi-lo de funcionar”¹⁵¹³. Poderíamos interpretar que *a caracterização da filosofia como instância de dominação e repressão é pressuposto para a afirmação de uma contra-história da filosofia, que se edifica à luz inversa de seu inimigo*.

Desde Foucault, reconhecem os críticos, há um esforço para “emancipar a história do jugo da filosofia”, de libertar o discurso histórico da dominação pela razão reproduzidas em todo discurso marcado por pretensões de universalidade, objetividade e neutralidade. Depondo esses elementos, abrir-se-ia espaço para discursos beligerantes, de não-dominação, de liberação, de rebelião, nos quais a memória não se colocaria a serviço da reprodução da glória do poder, dedicando-se, ao contrário, a resgatar o desprezado e o oculto. A *contra-história* funciona como uma “genealogia de grupos esquecidos”, vindo a povoar a história das vitórias e das derrotas, ao estilo benjaminiano. Embora não seja exclusivamente dos subjugados, pode ser útil para eles como arma ou estratégia política¹⁵¹⁴.

Para Onfray, a historiografia – e também a historiografia da filosofia – é uma polemologia, no âmbito da arte da guerra. Complacente com ganhadores e impiedosa com perdedores, envolve diferentes formas de “encarar o combate, medir as relações de força, elaborar uma estratégia, uma tática para realizá-la, gerir as informações, calar, silenciar, enfatizar o óbvio, fingir, e tudo o que supõe enfrentamentos capazes de determinar vencedor e vencido”. A história da filosofia geralmente conta “a mesma epopeia”, com os mesmos autores e textos de referência. Platão, Descartes e Kant são três dos principais idealistas que “açambarcam a filosofia, ocupam todo o lugar”¹⁵¹⁵. Tende, portanto, a manejar repetidamente “a mesma herança conceitual”, apresentando-a em um “envoltório sincrônico”, que permite colocar simultaneamente presente Platão e Hegel em um pensador contemporâneo, postulando-se eterna, a fim de perpetuar o “poder soberano”¹⁵¹⁶.

O conceito de soberania entrecorta a tradição da filosofia e fundamenta tudo o que se considera político. Esse é um dos perniciosos legados de Platão, exaustivamente repetido

¹⁵¹³ Ibid., p. 23-24. Essa leitura deleuziana tem uma razão de ser. O próprio Deleuze reconhece que, durante sua formação, o peso da tradição filosófica era sufocante, não obstante as promessas dela: “ficávamos estranhamente encurralados na história da filosofia”; “a história da filosofia se fechou sobre nós, sem que ao menos nos dêssemos conta, sob pretexto de nos abirmos a um futuro do pensamento que teria sido ao mesmo tempo o pensamento mais antigo”. (Cf. DELEUZE; PARNET. *Diálogos*, *op. cit.*, p. 20-21).

¹⁵¹⁴ D’AURIA. *Luces y armas de la adultez*, *op. cit.*, p. 49-55.

¹⁵¹⁵ ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia I: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 11; 13; 16.

¹⁵¹⁶ CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. *Elogio de lo común: conversaciones sobre filosofía y política*. Trad. Ferran Meler Orti. Barcelona: Paidós, 2012, p. 234-235.

pelo pensamento ocidental como pilar ontológico inarredável da política e do direito¹⁵¹⁷. Também no sentido da tradição, assevera Onfray, a historiografia filosófica dominante é “platônica”, quer isto dizer, escreve a história do ponto de vista idealista, que é a filosofia dos vencedores¹⁵¹⁸. A história da filosofia é elaborada e reelaborada com base em diversas “quimeras” que interessam a alguém; continua a ser escrita partindo das “teses messiânicas” desse “Cristo pagão” que é Platão, cindindo os tempos entre antes e depois. Ele tornou-se autoridade e critério de legitimidade que cimentam a “única maneira de escrever a história da filosofia ocidental”¹⁵¹⁹. Não à toa Whitehead sugerira descrever a “tradição filosófica europeia” como “uma série de notas de rodapé a Platão”¹⁵²⁰.

A regra é acumular “glosas inúteis sobre os monumentos da filosofia dominante”. Contra ela, Onfray sugere “trabalhos alternativos que levem em conta uma outra filosofia que supõe outra maneira de filosofar”. A tradição pressupõe a existência de uma contra-tradição, de um avesso da historiografia dominante, de paisagens alternativas. Em lugar de uma “história dos vencedores”, “para opor-se à doutrina oficial e institucional”, pleiteia-se uma “história dos vencidos”, dos “pensamentos dominados”¹⁵²¹. Ora, “o herói da revolução é o traidor numa revolta”¹⁵²². A definição como um ou outro é o resultado da luta entre várias e diversificadas *histórias* para se tornarem oficiais – ou seja, objetos de culto e sacralização –, pretendendo ocupar o lugar vazio do absoluto “com a *História*”¹⁵²³.

Os críticos aplicam a lógica da *contra-história* à *filosofia do direito* com o intuito de trazer “às claras as correntes e as linhas de pensamento que não objetivam justificar o poder constituído, mas sim criticá-lo e problematizá-lo”¹⁵²⁴. O primeiro passo é retornar à história do pensamento e reexaminá-lo criticamente, tanto para fazer ressurgir o que fora ocultado como para conferir novos sentidos e valores aos temas, filósofos, teóricos, reflexões e ideias

¹⁵¹⁷ HARDT; NEGRI. *Multitude*, *op. cit.*, p. 329-330.

¹⁵¹⁸ ONFRAY. *Contra-história da filosofia I*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵¹⁹ ONFRAY, Michel. *La comunidad filosófica*: manifiesto por una Universidad popular. Trad. Antonia García Castro. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 62. Para Nietzsche, Sócrates representa o “homem teórico”, que se importa mais com a busca da verdade do que com a verdade mesma (NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 92-93, §15). Sócrates fez da razão um “tirano” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, *op. cit.*, II, 10). Do mesmo modo o seu discípulo, Platão, que teria fugido da realidade, querendo apenas “contemplar as coisas em pálidas imagens mentais” (*Aurora*, *op. cit.*, §168; §448; *Crepúsculo dos Ídolos*, *op. cit.*, p. X, 2). Foucault perpetua essa mesma visão. Cf. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002, p. 22.

¹⁵²⁰ WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*. 2. ed. New York: The Free Press, 1978, p. 39.

¹⁵²¹ ONFRAY. *Contra-história da filosofia I*, *op. cit.*, p. 20; 17-18.

¹⁵²² AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁵²³ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 57; 62.

¹⁵²⁴ MATOS. Prefácio, *op. cit.*, p. vii-viii.

consolidadas, ou seja, ressignificá-los, renovando-os do elitismo cristalizado como cultura¹⁵²⁵. Aos olhos da crítica jusfilosófica, os clássicos e os cânones são instâncias sufocantes da energia criativa, na medida em que o tempo eterno da tradição faz crer em soluções universais para problemas perenes de uma natureza humana imutável e que se descolam dos contextos sócio-históricos para validar configurações institucionais e legais. Vejamos algumas linhas gerais da *contra-história da filosofia do direito ao modo crítico*.

Para Coelho, Sócrates, Platão e Aristóteles “contribuíram para legitimar as estruturas sociais de sua época”. Platão, por exemplo, em sua *Politeia*, “refletia a estrutura hierarquizada da sociedade grega”, julgando ser necessário “uma ditadura que exterminasse tudo o que fosse danoso a seu plano de converter a sociedade numa totalidade humana”¹⁵²⁶. Fundamentando-se em abstrações “mortíferas”, Platão “retira da filosofia todo seu verdor e interesse humano”, que deixa de ser “arte de viver” para virar um “balbuciar consigo mesmo”¹⁵²⁷. A partir dele e de Aristóteles, a filosofia torna-se uma disciplina, portanto, rígida, que perde o acaso e a “alegria”, passando a ser “fantasmática e incompleta”, comprometida com “essências, tronos e potestades”. Ainda hoje estamos presos na incapacidade de pensar as contradições da realidade, segundo Matos, aferrando-se a classificações, rótulos, arquétipos, explicações: instaurar incessante de ordem, como na Forma platônica¹⁵²⁸. O argumento metafísico da filosofia clássica parte da *arché*, princípio, mas também ordem, justificando uma hierarquização natural e universal, que rejeita todo pensamento materialista e democrático. Derivariam disso ou, ao menos, seriam assim justificadas, noções como escravidão, eugenia, dominação, exclusão do outro¹⁵²⁹.

Felizmente, regozijam-se os críticos, a radicalidade filosófica esteve viva entre os ditos “pré-socráticos”, motivo pelo qual se tornaram um preferido dos contra-historiadores, conquanto mediados pelas reinterpretações nietzschianas e heideggerianas. A experiência pré-socrática é idealizada como momento fundante da filosofia. Anteriores à formação efetiva da tradição filosófica, nutriam reflexão radical e inovadora. Depois deles haveria uma perda gradativa do potencial crítico¹⁵³⁰, com a ascensão de abstrações estereis e conceitualizações áridas¹⁵³¹. Os pré-socráticos são exaltados por terem ido “bem além de

¹⁵²⁵ MINDA. *Postmodern legal movements*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵²⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 248-251.

¹⁵²⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 62.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁵²⁹ CASARINO; NEGRI. *Elogio de lo común*, *op. cit.*, p. 239-241.

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵³¹ NORRIS. *Deconstruction, postmodernism and philosophy of science*, *op. cit.*, p. 21-22.

todos os Platões, Kants, Foucaults e Derridas que se lhes seguiram na farsa do tempo”¹⁵³², o que os habilita a figurar como momento inaugural da contra-história da filosofia do direito. *Contudo, até que ponto não haveria nisso um outro mito das origens? Não há riscos de uma abordagem idealizada querer encontrar em uma origem remota um oráculo iluminador do presente ou uma radicalidade crítica perdida? Não resulta em nova sacralização?*

O desejo por uma radicalidade contra-tradicional leva a julgamentos sob pesos diferentes para tempos históricos e experiências filosóficas distintas. O Medievo pode ser descrito como “um período catastrófico para a filosofia”, no qual predominou “barbárie, selvageria, regressão” e o filósofo permaneceu “monge”¹⁵³³. A Modernidade, por sua vez, é marcada, na leitura de Negri, por um “pensamento totalizante” que se apropriou da criatividade humana comum a fim de submetê-la à racionalidade instrumental capitalista, processo representado na forma da dialética idealista, de Descartes a Hegel, e celebrada nas formas filosófico-políticas do absolutismo¹⁵³⁴. Nela, entretanto, contrasta o destaque dado aos *Lumières* oficiais, “exaltados pela historiografia dominante”, com a “obscuridade dos antifilósofos. Ao serem reapreciados, grandes ilustrados são vistos em defesa da escravidão, da pena de morte, de ideias sexistas e racistas, reacionárias e conservadoras que os permitiam usufruir das benesses do poder oficial. Sob a “historiografia dominante”, ressurgem pensadores ateístas, defensores da coletivização da terra, instigadores da derrubada da aristocracia, cultivadores da possibilidade de mudar o mundo, esses sim os verdadeiros *Lumières*, os ultrailustrados, “porque encarnam um pensamento radical”¹⁵³⁵.

Quando o direito finalmente pareceu ter se aproximado do ser social, ao distinguir-se da religião e da moral, e afirmar a sua historicidade, na medida em que se colocava o povo construindo a normatividade jurídica, a perspectiva romântica ofereceu apenas uma explicação genética que logo foi substituída pela racionalidade formal e abstrata da jurisprudência dos conceitos. A reação de Jhering, por uma jurisprudência dos interesses, teria atacado a patente insuficiência dessas duas vertentes, reconduzindo o direito ao papel de instrumento orientado a fins, consolidado por um processo histórico de lutas e conquistas, que não podem ser esquecidos nos momentos de interpretação e aplicação. Porém, esse redirecionamento, se tinha o potencial de afastar construções metafísicas em prol de uma ontologia jurídica pautada no social, tratou de fins indefinidos e acabou estancado com o

¹⁵³² MATOS. *O grande sistema do mundo*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵³³ ONFRAY. *La comunidad filosófica*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵³⁴ NEGRI, Antonio. *Insurgencies: constituent power and the modern state*. Trad. Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 331.

¹⁵³⁵ ONFRAY, Michel. *Controtopia della filosofia IV: Illuminismo estremo*. Trad. Gregorio De Paola. Milano: Ponte alle Grazie, 2010, Introduzione.

neokantismo, que impulsiona o positivismo jurídico a firmar os elementos ontológicos do direito segundo uma assepsia lógico-normativa, pressupondo condições *a priori* do conhecimento que culminam na imputabilidade, expressada como dever ser, enquanto categoria de autonomia do direito face às ciências naturais. Eis, novamente, o direito tornado metafísico. Posteriormente, os culturalismos jurídicos dissimularão as relações de produção e os conflitos sociais, contemplando os valores em posição estática, sem dar-se conta de que esses valores “são manipulados pelos grupos hegemônicos”. Na conclusão de Coelho, o jurista e o filósofo passam, assim, “à condição de agentes dessa manipulação, e a *história do saber jurídico tem sido sempre a retórica da legitimação*”¹⁵³⁶, não obstante esperanças em contrário:

Quando se processa a tomada de consciência da própria filosofia acerca de seu papel histórico, o que primeiramente se contata é que os filósofos, tal como os teólogos e juristas, sempre estiveram a serviço da dominação, pois a história das ideias tem sido a história da opressão. É claro que a visão histórica da humanidade sempre foi a dos vencedores, jamais as dos vencidos [...]. A história está recheada de nobres, santos, heróis e guerreiros, raramente um Espartacus, raramente um Zumbi, jamais um operário da construção civil. Do mesmo modo, a história da jusfilosofia é a história do bem comum, da democracia, da liberdade e da igualdade, jamais a história da sede do poder, do egoísmo, da ganância, da tirania, da intolerância, do obscurantismo e da destruição dos valores autênticos das pessoas e dos povos.

É preciso, portanto, repensar o papel da jusfilosofia, pois, tal qual Sócrates dizia ser o conhecimento de si mesmo o princípio de todo conhecimento, a autoconsciência filosófica marca o início de seu resgate como atividade humana libertadora. Entre a leitura do pensamento jusfilosófico em seu papel de legitimação e a que enfatiza sua função desalienadora, é difícil aceitar que não haja prevalecido o primeiro; e assim, a revelação desse caráter legitimador em relação às estruturas sociais é que aponta o caminho para uma nova filosofia jurídica, o caminho da crítica social.¹⁵³⁷

Nesse quesito, não é muito diferente a abordagem marxista. Mascaro começa ponderando que, na história da filosofia do direito, é “a base real e histórica” que leva os pensadores a se debruçarem sobre ela e forjarem esquemas explicativos e problematizadores. Pela face prático-racional do direito, como mecanismo presente nas relações sociais e de produção, isso é ainda mais importante para a filosofia jurídica:

Adotando a velha máxima marxista da filosofia da terra para o céu, é preciso ter em lembrança que a história da filosofia do direito não é a evolução nem o desfile dos pensadores jurídicos em sua ordem cronológica; mais que isso, as situações históricas de implicações reais as mais vastas é que redundam e são mesmo refletidas pelo pensamento jusfilosófico. E, mais ainda do que na filosofia pura ou cerrada em seus próprios problemas metodológicos, na filosofia do direito o mundo e sua situação são totalmente mais decisivos que certa evolução do espírito filosófico humano.¹⁵³⁸

Kashiura Júnior, por exemplo, aposta em uma leitura que propõe uma “ruptura fundamental” com a filosofia do direito constituída pela concepção de Marx sobre o direito

¹⁵³⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 259-260; 264; 359.

¹⁵³⁷ Ibid., p. 572-573.

¹⁵³⁸ MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito: dos modernos aos contemporâneos*. São Paulo: Atlas, 2002, p. 16.

e sua aplicação à história do pensamento jurídico. Segundo esse programa, é preciso “atravessar a filosofia do direito e submetê-la à crítica”, encontrando e contrapondo as concepções formuladas pelos clássicos. Isso significa “partir de uma filosofia do direito em transição, entre a sua expressão moderna e o seu desenvolvimento contemporâneo (Kant), para então encontrar o seu apogeu, o máximo de seu desenvolvimento (Hegel) e, finalmente, deparar-se com a sua mais radical crítica (Marx)”¹⁵³⁹. Na medida em que o objeto da jusfilosofia é o direito, entendido restritamente como o direito moderno burguês, afeito ao modo de produção capitalista, toda filosofia do direito reflete o prisma burguês, igualmente presente na filosofia em geral: é apenas interpretação do mundo, instrumento teórico posto “ao lado da classe dominante e no interesse pela manutenção da ordem social presente”¹⁵⁴⁰.

Kashiura Júnior equipara a filosofia do direito a uma filosofia do sujeito de direito, que proclama a igualdade e a liberdade do homem portador de vontade, reduzido a mercadoria, a explorado pelo capital. A obra de Marx promove uma ruptura, porque, não sendo “obra de jurista”, consegue identificar “o lastro real do movimento das categorias jurídicas no movimento histórico”, o que há “por detrás de uma sucessão de filosofias do direito diversas”. O autor oferece, assim, uma história da filosofia do direito “lida em contraste com a história real do advento do capitalismo”¹⁵⁴¹. Em outros termos, a ruptura marxiana – no sentido da abordagem de Marx sobre o capitalismo e o direito – e marxista – porquanto desdobrada até hoje por uma crítica contemporânea do direito – é ruptura com a tradição jusfilosófica e concebe uma *contra-história da filosofia jurídica*, a partir de marcos histórico-materialistas:

Com Marx, no entanto, trata-se de “romper o cerco da filosofia”, o que evidentemente só pode ocorrer fora da “tradição filosófica”. Não basta “interpretar” a sociedade burguesa, as suas formas típicas, a sua dinâmica – a radicalidade da crítica marxiana não reside no teor fraseológico da interpretação, mas na sua exigência última: a transformação revolucionária das relações de produção. A crítica mais radical das categorias jurídicas só pode, do mesmo modo, provir de fora da filosofia do direito, porque apenas fora da filosofia do direito pode uma perspectiva inteiramente diversa e verdadeiramente radical desenvolver-se: a perspectiva de transformação da sociedade presente.¹⁵⁴²

Nessa *contra-história marxista*, outras são as cores das épocas, teorias, autores e ideias do pensamento jurídico. Para Mascaro, a ruptura introduzida pelo marxismo é, também, o “horizonte mais amplo da filosofia do direito”¹⁵⁴³. “Revolução” e “conservação” são critérios para medir, transtemporalmente, as formulações filosóficas de diferentes pensadores,

¹⁵³⁹ KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014, p. 12-14.

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 224-225.

¹⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵⁴² *Ibid.*, p. 245.

¹⁵⁴³ MASCARO. *Filosofia do direito, op. cit.*, Cap. 3.

inclusive da distante Antiguidade Clássica, acompanhados de categorias marxistas, como “classe” e “modo de produção”, o que se faz não sem certa dificuldade. Platão, por exemplo, é, ao mesmo tempo, “revolucionário” e expoente de uma teoria de “dominação”; Aristóteles tem posição “altamente conservadora”, mas também “grande potencial crítico”. De toda forma, ambos são limitados, talvez porque examinados para além dos méritos de suas composições e contextos históricos particulares, julgados retrospectivamente, à luz do futuro, em vista do capitalismo e de Marx, com sua criticidade plena: “faltou-lhe a generalização crítica que só o capitalismo permitiria empreender”¹⁵⁴⁴.

Seja por uma linha marxista, seja por uma abordagem pós-moderna, a história do pensamento jurídico, conjuntamente à história do direito, é reinterpretada como instância na qual as lutas emancipatórias prometidas e iniciadas no passado restaram irrealizadas ou vencidas. Os antigos revolucionários foram utopistas, na acepção deletéria, porque apenas sonharam com outra sociedade, com o diferente, e falharam em torná-lo realidade. Ficaram presos à esfera do ideológico e, com isso, foram reabsorvidos pelo pensamento tradicional e pelas instituições dominantes. A filosofia perdeu, com o passar do tempo, “a sua dimensão controversa, conflitiva e rebelde”, sucumbindo a instâncias de fundamentação de racionalidade transcendente¹⁵⁴⁵. Tornou-se “escrava de sua própria tradição”, declara Negri, especialmente da “tradição clássica aristotélico-platônica, que termina em Hegel e que escravizou e asfixiou o pensamento ao largo de demasiado tempo”. Livrar-se dela foi um dos grandes méritos de Deleuze, de Foucault e do “conjunto da tradição nietzschiana”, que “destruíram as estruturas conceituais da filosofia moderna”¹⁵⁴⁶.

Badiou considera a “história da filosofia” como a história da “desubstancialização da Verdade” ou, ainda, como “sucessão de gestos violentos através dos quais a filosofia se retrai ao próprio rodopiamento desastroso”. Mas o pensamento contemporâneo está em vias de curar-se da “doença platônica”¹⁵⁴⁷. A partir dos anos 1950 e 1960, a filosofia começou a inventar uma forma literária própria, ligando apresentação, estilo e deslocamento conceitual, vide Derrida, Deleuze e Foucault. Com essa nova escrita, faz-se, também, um novo sujeito e põe-se fim à separação entre filosofia do conhecimento e filosofia prática: toda ação política passa a ser vista como forma de pensamento, assim como os intelectuais como agentes que intervêm. Com isso, surgem o militante filosófico e uma nova subjetividade político-filosófica¹⁵⁴⁸. Um pensamento pós-moderno apresenta-se, portanto, dentre outras formas,

¹⁵⁴⁴ Ibid., Cap. 4 e 5.

¹⁵⁴⁵ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, op. cit., p. 26.

¹⁵⁴⁶ CASARINO; NEGRI. *Elogio de lo común*, op. cit., p. 228-229.

¹⁵⁴⁷ BADIOU, Alain. *Manifesto per la filosofia*. Trad. Fabrizio Elefante. Napoli: Cronopio, 2008, p. 23; 15.

¹⁵⁴⁸ BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française*. Paris: La Fabrique, 2012, p. 17-23.

como “uma reação filosófica à ontologia da modernidade e um reconhecimento da subsunção real da sociedade sob o capital”, não encontrando saída salvo na forma de um contratualismo brando ou débil (Vattimo, Lyotard, Baudrillard, Rorty), de uma “resistência marginal” (Derrida, Nancy, Agamben) ou na reconstrução de um espaço de subjetivação (Foucault, Deleuze)¹⁵⁴⁹. Nessas novas vertentes residem problemas e potencialidades.

Primeiro porque as dificuldades são grandes. As categorias jurídico-políticas tradicionais estão em “corrosão geral”¹⁵⁵⁰. Há “máquinas perversas e tenazes que governam nosso imaginário político”¹⁵⁵¹. Segundo porque a nova tradição ou contra-tradição filosófica é ainda incipiente. Toda forma de conhecimento necessita passar por uma fase epistemológica de elaboração e definição de conceitos próprios. Por disso, sugere Negri, em vez de filosofia, poderia chamar-se, simplesmente, “atividade conceitual” ou “prática de pensamento”. Na “história da filosofia”, sempre que uma tal atividade ou prática recebeu o nome de filosofia, “imediatamente se converteu em uma função de poder e dominação”, do que se subtraiu a sofística, recusada por Platão e Aristóteles. O que restou foi “um instrumento formidável de dominação”, conclui Negri. Para ele, episódios como o da filosofia a serviço do tirano de Siracusa não foi uma exceção. Por isso, não valeria a pena defender ou lutar por essa “história da filosofia”, pois não haveria como garantir que uma tal defesa “não termine constituindo também uma glorificação de uma larga e triste tradição de escravização do pensamento por parte do poder soberano”. A história da filosofia é produto de seleções realizadas a partir dos “piores critérios políticos”, é a “história dos vencedores”. Em lugar, deveríamos “escrever outra história do pensamento, escrever a história do outro pensamento, isto é, do pensamento dos pobres, dos rebeldes, dos marginalizados, de todos aqueles que tiveram uma visão diferente do mundo”¹⁵⁵². As novas filosofias críticas inauguraram ferramentas e caminhos para a elaboração dessa contra-história.

De fato, os novos estudos históricos do direito, arrogando-se também uma “renovação crítica da historicidade jurídica”, em um “contexto interpretativo crítico-descolonial”, estão empenhados em

repensar e reordenar uma tradição normativa, objetivando depurar criticamente determinadas práticas sociais, fontes fundamentais e experiências culturais pretéritas que poderão, no presente, viabilizar o cenário para um processo de conscientização e emancipação. Naturalmente, esta preocupação distancia-se de uma historicidade jurídica estruturada na tradição teórico-empírica construída pela força da autoridade, da continuidade, da acumulação, da previsibilidade e do formalismo. A obtenção de nova leitura histórica do fenômeno jurídico enquanto

¹⁵⁴⁹ NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Trad. Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008, p. 34-35.

¹⁵⁵⁰ AGAMBEN. *Meios sem fim, op. cit.*, Cap. Para além dos direitos humanos.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, Cap. As línguas e os povos.

¹⁵⁵² CASARINO; NEGRI. *Elogio de lo común, op. cit.*, p. 232-234.

expressão cultural de ideias/pensamentos, práticas normativas e instituições implica a *reinterpretação das fontes do passado* sob o viés da interdisciplinaridade (social, econômico e político) e da *reordenação metodológica* em que o Direito seja descrito sob uma perspectiva crítico-desmistificadora.¹⁵⁵³

Wolkmer admite, aqui, a distinção entre uma “antiga” e uma “nova” história do direito, como invocada por Peter Burke, argumentando tanto a “inadequação de um modelo teórico tradicional” quanto a hodierna “consciência do rompimento”, tanto a rejeição de uma perspectiva histórica quanto a busca por outra historicidade. Bem ao estilo foucaultiano, caracteriza a historiografia “tradicional” como uma “História de justificações e exaltações do passado”, querendo a ela contrapor uma história de “transgressões, rupturas e descontinuidades em relação ao presente”, em outros termos, uma “História subalterna ou dos ausentes”¹⁵⁵⁴. A história da filosofia, por uma leitura desconstrutiva, é composta por ideias favorecidas em oposição a ideias desfavorecidas, de modo que a busca por verdades últimas está fadada ao insucesso. O mesmo se aplica à história do pensamento jurídico¹⁵⁵⁵. As *filosofias do direito críticas*, valendo-se desses novos instrumentos e caminhos abertos para a *contra-história*, ao fazê-la, afirmam-se formando e integrando uma *nova tradição*.

Corrêa, por exemplo, em suporte ao seu intento de ruptura e inovação, alega recorrer a uma outra “tradição filosófica, cujas raízes remontam a Spinoza, Nietzsche, e vem desaguar na filosofia contemporânea, sob os nomes de Foucault, Deleuze, Agamben”, que até hoje estaria “praticamente ignorada” no âmbito do pensamento jurídico, que não se deu ao trabalho de se reformular tomando-a como “ponto de partida crítico”. Por um “pensamento de ruptura” embasado nesses expoentes radicais, urgiria “desconstruir as teorias transcendentais contemporâneas do direito”¹⁵⁵⁶. No mesmo sentido, para Onfray, existe uma grande quantidade de “filósofo marginais, subversivos, cômicos, que sabem viver, rir, comer e beber, que amam o amor, a amizade, a vida sob todas as suas formas”¹⁵⁵⁷. O “pensamento reacionário” reconstruiu-se em torno de Heidegger e se reproduz na ontologia do niilismo. O “pensamento subversivo”, por sua vez, se reconstrói ao redor da ética e da política da ontologia de Espinosa, que impulsiona o realismo de Maquiavel e a crítica de Marx. Espinosa oferece à “pós-modernidade” um fundamento ao pensamento subversivo, pois é irreduzível ao moderno, mais, é uma “alternativa ao moderno”, sugere Negri¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵³ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do Direito: tradição no Ocidente e no Brasil*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019, Introdução.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, Cap. 1.

¹⁵⁵⁵ BALKIN. *Deconstructive practice and legal theory*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵⁵⁶ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁵⁷ ONFRAY, Michel. *Antimanuel de philosophie*. Bréal: Rosny, 2001, p. 20.

¹⁵⁵⁸ NEGRI, Antonio. *Spinoza e noi*. Milano; Udine: Mimesis, 2012, p. 12; 19; 23. Negri ilustra bem o movimento contra-tradicional surgido ao redor, dentre outros, de Espinosa. Cogita-se um “retorno” a ele no momento da crise do marxismo, por um pensamento que busca se repropor como “filosofia do porvir”, uma nova forma de

Uma grande corrente do pensamento político moderno, de Maquiavel a Espinosa a Marx, tem desenvolvido em torno dessa alternativa aberta, que é o fundamento do pensamento democrático. Nessa tradição, a ausência de princípios pré-constituídos e finalizados é combinado com a força subjetiva da multidão, assim constituindo o social na materialidade aleatória de uma relação universal, na possibilidade de liberdade.¹⁵⁵⁹

A nova tradição, contra-tradicional, caracteriza-se por um tipo de crítica radical. O delineamento de um “pensamento crítico libertário” consiste em reatualizar a mensagem e a potência dos ilustrados naquilo que lhe restam de atualidade: “a autonomia da razão, a livre reflexão, desvinculada dos laços dominantes do momento, libertar-se da condição passiva, a fim de celebrar a atividade, a positividade e o voluntarismo ético [...]”¹⁵⁶⁰. O crítico espelha-se no antigo libertino, que buscava sempre “pensar livremente para viver livremente”¹⁵⁶¹.

Além disso, ao aplicar e ensinar o direito, o crítico jurídico é responsável por transmiti-lo. Por esse motivo é que os movimentos contradogmáticos preocupam-se tanto com a textualidade do direito, valendo-se de recursos desconstrucionistas, pós-estruturais, pós-modernos e pluralistas. Nesse curso, reconhecer-se-á “que a tradição carrega lado a lado o ortodoxo e o heterodoxo, palavras claras e obscuras, significações conscientes e inconsciente”, razão pela qual um retorno às “histórias” é também “recuperação daquelas vozes silenciadas e reprimidas de advogados, visionários, estranhos e rebeldes que habitam as fronteiras da instituição”, situadas entre “tradição e sua negação”. O marginal e periférico está no centro das atenções do crítico porque este tem como preocupação “recapturar a política que escapou do texto ou que tem sido escondida debaixo da sua parafernália ritual”, reapropriar e reescrever as narrativas e visões que foram excluídas do direito, “recapitular uma série de sentidos reprimidos e formas escondidas, malsucedidas ou residuais”¹⁵⁶².

O direito manifesta a ordem de “homens brancos de classe-média”: masculino, patriarcal, parcial. Para os críticos pós-modernistas, foram esses os pais do pensamento

contrapoder, de revolução, de democracia (NEGRI, Antonio. *Spinoza. L'anomalia selvaggia*. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza. 2. ed. Roma: DeriveApprodi, 2006, p. 372-376). Com Espinosa, Negri pretende avançar no “processo de renovação do pensamento da transformação”, para a superação do modo de produção capitalista, de afirmação da igualdade, da democracia, do comum. (NEGRI. *Spinoza e noi*, *op. cit.*, p. 10). Espinosa “ateu e maldito”, fundador do materialismo moderno, determinaria o horizonte da especulação filosófica contemporânea, filosofia do ser imanente, do ateísmo como da negação de toda ordem pressuposta do agir e da constituição do ser, fundamento de uma democracia não mistificada, crítica da mistificação jurídica do Estado. Eis uma “anomalia selvagem”, perante o pensamento burguês, uma “transgressão histórica de todo ordenamento que não seja livremente constituído pelas massas”, “pensamento sempre mais negativo quanto mais é progressivo e constitutivo”. Com Espinosa tem-se as origens de uma alternativa de pensamento e, com uma releitura dele hoje, um terreno e uma proposta que podem permitir construir para além da “tradição do pensamento da burguesia”, principalmente porque já inaugurara uma “ontologia constitutiva”, organizada pela “imaginação coletiva” (NEGRI. *Spinoza*, *op. cit.*, p. 24-29).

¹⁵⁵⁹ NEGRI. *Insurgencies*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁶⁰ ONFRAY. *La política del ribelle*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁶¹ ONFRAY, Michel. *Controstoria della filosofia III: L'età dei libertini*. Trad. Gregorio De Paola. Roma: Fazi, 2009, p. 15.

¹⁵⁶² DOUZINAS; GOODRICH; HACHAMOVITCH. Introduction, *op. cit.*, p. 14-16.

jurídico. A crítica da razão jurídica ocidental vem, então, possibilitar a voz do outro, do não-representado, por meio de novas leituras, escritas e falas que quebram as oposições tradicionais, que questionam as certezas da modernidade¹⁵⁶³. Contudo, de certo modo, o faz por meio de uma *falsificação da tradição*.

Deleuze e Guattari invocam um “agir contra o passado” para, assim, agir “sobre o presente”, em favor “de um porvir”. Para eles, o porvir não é um futuro da história ou utópico, mas o agora infinito, “um devir”. Diagnosticar os nossos devires é o objeto da filosofia, e não contemplar o eterno ou refletir a história¹⁵⁶⁴. Para Deleuze, a filosofia é criação de conceitos a partir de um problema dado, de modo que são feitos, refeitos e desfeitos “a partir de um horizonte movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia”¹⁵⁶⁵. Contudo, a história da filosofia tende a ser um código descrito como debate, o que homogeneiza obras originais, hierarquiza e distorce a sua temporalidade própria. Não consegue dar conta da interação pela qual um filósofo convoca outro para criticá-lo, dos encontros fortuitos e contingentes, que não são resultado de uma força lógica ou teleológica. Cada filosofia constitui a sua própria experiência e a ela corresponde uma história da filosofia reconstruída segundo os seus interesses. O historiador pode crer estar operando com objetividade, neutralidade e distanciamento ao examinar os filósofos anteriores, mas, na realidade, já está propondo um sistema próprio. Assim, a “falsificação” revela-se como a única história da filosofia possível, pois *a única forma de se relacionar com a tradição filosófica ou dirigir-se ao passado é a partir de uma filosofia*. Se a criação é uma ruptura e, ao mesmo tempo, uma continuidade com a tradição, para Deleuze *a continuidade faz-se mais pela deformação de doutrinas do que pela formação*¹⁵⁶⁶. Mas não estaria, com isso, frustrado o novo? Percebamos que essa é uma premissa das *contra-histórias da filosofia*.

O contradiscurso crítico é uma leitura ideológica que busca, a todo instante, elementos indicativos de um sistema de silêncios significativos, de sentidos conotados que não podem ser lidos na superfície textual¹⁵⁶⁷. A linguagem jurídica está “saturada de silêncios”¹⁵⁶⁸. Para reconhecê-los na trajetória epistemológica oficial¹⁵⁶⁹, recorre-se à filosofia, pois ela é, justamente, a procura dos subentendidos por indagações radicais¹⁵⁷⁰. Pode ter sido

¹⁵⁶³ DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie; McVEIGH, Shaun. *Postmodern jurisprudence: the law of the text in the texts of law*. London; New York: Routledge, 1991, p. xii-xiii.

¹⁵⁶⁴ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, *op. cit.*, p. 144-146.

¹⁵⁶⁵ DELEUZE. *Diferença e repetição*, *op. cit.*, p. 9-10.

¹⁵⁶⁶ CHERNIAVSKY. *La concepción de la filosofía de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, p. 135-140; 225-227; 234-235; 336-338.

¹⁵⁶⁷ WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁶⁸ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵⁶⁹ WARAT, Luis Alberto. Dilemas sobre a história das verdades jurídicas – tópicos para refletir e discutir. *Sequência*, Florianópolis, v. 4, n. 6, p. 97-113, 1983, p. 97.

¹⁵⁷⁰ LYRA FILHO. *Pesquisa em que Direito?*, *op. cit.*, p. 6.

possível acreditar, no século XIX, que o observado era testemunho de uma “natureza das coisas”, de que era possível a segurança e a permanência das instituições, de que reinava a paz burguesa. Mas a segunda metade do século XX sinalizou mais desmoronamento do que perpetuação¹⁵⁷¹. Contra esse mundo paralelo, a crítica quer apor uma outra história, que ressalte aquilo que foi jogado no esquecimento, rompendo com os sentidos apresentados como “fora da história”, com a constituição uma “natureza das coisas”, inhumana¹⁵⁷².

Na história da filosofia do direito, as reflexões tenderam a produzir descrições-
mestras, a oferecer relatos autorizados da verdade do direito¹⁵⁷³. Wolkmer defende, no lugar, uma teoria crítica “alternativa”, “descolonial”, “realista”, “contextualizada”, partindo do “outro”, do “sul alternativo”, que constitua um novo “pensamento insurgente”¹⁵⁷⁴. A argumentação é abstrata. Pretende firmar uma posição alternativa, isto é, não alinhada à tradição hegemônica (que inclui até mesmo a teoria crítica até hoje produzida), mas não descarta a tradição: parte-se de uma *outra tradição*. Mas qual tradição? Para ele, assim como para outros jusfilósofos críticos, ela ainda está por ser construída. Cabe aos pensadores e agentes do presente retomar as lutas pela libertação, assumir a “contra-tradição” ou a “tradição dos oprimidos” de Benjamin¹⁵⁷⁵. De fato, a história também acontece

nos meandros das relações subalternas, das situações mesquinhas, das pequenas dominações, nos dramas das esquinas, nas camas dos casais, nos bancos das escolas. A história também está ali e onde está a história está o conflito, a ideologia, o poder, a sanção. Onde está a história está a norma e a antinorma, está o direito posto e outro direito.

Numa história dos esgotos e não dos grandes, numa história rasteira, mas abrangente, o micropoder espreita em cada canto, tentando, a todo tempo, reproduzir o discurso do poder maior.¹⁵⁷⁶

A filosofia faz-se presente sempre que há “quebras, decisões, distâncias, eventos”: ela joga luz nas escolhas do pensamento, na distância entre pensamento e poder, no valor da exceção, do evento, da ruptura, em contraposição à continuidade da vida e do conservadorismo social¹⁵⁷⁷. Segundo Badiou, a filosofia existe “de maneira descontínua”, crendo em “momentos filosóficos”, descontínuos, no curso de sua história¹⁵⁷⁸. Deve-se reconhecer que existem momentos da filosofia, localizações particulares de inventividade¹⁵⁷⁹. Onfray, no mesmo sentido, entende que a história se torna possível a partir do momento em

¹⁵⁷¹ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, op. cit., p. 108.

¹⁵⁷² WARAT. *O direito e sua linguagem*, op. cit., p. 111.

¹⁵⁷³ MORRISON. *Filosofia do Direito*, op. cit., p. 10-11.

¹⁵⁷⁴ WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, op. cit., p. 37.

¹⁵⁷⁵ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, op. cit., p. 55-56.

¹⁵⁷⁶ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, op. cit., p. 77.

¹⁵⁷⁷ BADIOU, Alain. Thinking the event. In: BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy in the Present*. Trad. Peter Thomas e Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press, 2009.

¹⁵⁷⁸ BADIOU, Alain; NANCY, Jean-Luc. *La tradition allemande dans la philosophie*. Paris: Lignes, 2017, p. 9-10.

¹⁵⁷⁹ BADIOU. *L'aventure de la philosophie française*, op. cit., p. 8-9.

que há lugar um evento, o primeiro de todos, originário, genealógico, primordial, e todos os demais são respostas a essa pergunta inicial. Não há um sentido na ou da história, como queriam as filosofias da história que informavam, por sua vez histórias da filosofia. Há apenas o sentido atribuído à história se narra¹⁵⁸⁰.

Impende adotar, assim, “uma concepção de história descontínua, não-linear”, que não compactue com o passado e perceba-o criticamente, “sob a perspectiva da tradição dos oprimidos, enquanto acúmulo de barbárie”¹⁵⁸¹. É preciso identificar a tradição da história da filosofia feita por instâncias legitimadoras, uma história acadêmica das ideias, e dela “fazer pedaços”¹⁵⁸², para que não mais possa ser incorporada sem crítica e justifique as formas atuais:

Um dos efeitos imediatos dessa visão da história é a apropriação sem limites da tradição, que, em vez de suscitar a reflexão sobre os conflitos sociais, passa a ser apreendida apenas em sua dimensão conservadora e totalitária. Em outras palavras, diríamos que os setores informados da sociedade perdem parcialmente sua memória, “esquecem” sua história e a retomam a partir do ponto de vista dos manuais clássicos.¹⁵⁸³

A filosofia tem por tarefa hoje incitar as ideias, tornando-as novamente “perigosas”¹⁵⁸⁴. A versão tradicional “não passa de falência, embuste, densa treva verbal”¹⁵⁸⁵. Segundo essa descrição de Matos, “há muito tempo a filosofia se tornou uma disciplina inócua que em nada se relaciona à realidade social, limitando-se a ser objeto de discussões acadêmicas especializadas e desvinculadas de quaisquer práticas libertárias”, afeita a um papel analítico, atuando apenas *a posteriori*, ou seja, uma filosofia do passado, sempre à espera da coruja de Minerva hegeliana¹⁵⁸⁶.

A crítica, em síntese, quer nos instigar a tratar a filosofia como “um espaço imenso e heterogêneo para escavar o passado”¹⁵⁸⁷, no qual a nostalgia pode ser não apenas perigosa, mas sinal de derrota¹⁵⁸⁸. Por isso, ressalta Matos, “mergulhar na origem da nossa tradição filosófica significa se abrir para o estranho e o conhecido, construir pontes e queimar as que não nos servem”¹⁵⁸⁹.

¹⁵⁸⁰ ONFRAY, Michel. *Decadenzza: vita e morte della civiltà giudaico-cristiana* Trad. Michele Zaffarano. Milano: Ponte Alle Grazie, 2017, Prefazione.

¹⁵⁸¹ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 16; 63.

¹⁵⁸² ONFRAY. *La comunidad filosófica*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵⁸³ WARAT; PÊPE. *Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 21-22.

¹⁵⁸⁴ MATOS. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição. *op. cit.*, p. 48-49.

¹⁵⁸⁵ MATOS. *O grande sistema do mundo*, *op. cit.*, p. 119-120.

¹⁵⁸⁶ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p.15.

¹⁵⁸⁷ CASARINO; NEGRI. *Elogio de lo común*, *op. cit.*, p. 228.

¹⁵⁸⁸ HARDT; NEGRI. *Multitude*, *op. cit.*, p. 192-193.

¹⁵⁸⁹ MATOS. *O grande sistema do mundo*, *op. cit.*, p. 16.

Urge, portanto, uma *contra-história da filosofia do direito* que busque *romper com a tradição jusfilosófica*, equiparada ao pensamento tradição incansavelmente atacado, que reproduz ideias atemporais, normalizadoras e opressoras,

Posto isto, faremos uma leitura histórica da Filosofia do Direito de maneira a retomar os conflitos por ela gerados, a fim de resgatar as contradições silenciadas pela história, superando o passado e resgatando-o em suas múltiplas dimensões e possibilidades.

A Filosofia do Direito sempre se apoiou na história do pensamento ocidental para sustentar a existência de algumas ideias invariáveis. Através do historicismo, os filósofos do Direito construíram um conjunto de ideias e as apresentaram como padrões normalizadores da conduta social. Essas ideias justificaram, ao longo dos tempos, o funcionamento ilusório do Direito na sociedade, impondo interesses dominantes sob a aparência de uma natureza universal da forma do Direito. Como resultado, o que se obteve foi um conjunto de pensamentos que transmitem as deformações opressivas da história.¹⁵⁹⁰

Uma *contra-filosofia do direito* investigaria as possibilidades “rechaçadas pela tradição jurídica que constitui e consagra o direito contemporâneo e seus usos canônicos”, cujos resultados atuais são um “totalitarismo do mesmo”, em relação ao qual faria uma *ruptura desobstrutiva* com o fito de recuperar as condições de possibilidade “*para a criação do novo no jurídico, de um novo direito*”¹⁵⁹¹.

3.3. Crítica pela ruptura para a inovação: a efemeridade das fagulhas

*É inútil, como alguns fazem, livrar-se de todo o passado para recomeçar a vida, sem nenhum preconceito. Não é possível ignorar o que foi; os deuses do passado tornam-se então fantasmas. A melodia da nossa vida traz o acompanhamento do passado. O homem se liberta do tormento do momento e da fugacidade de toda alegria só entregando-se aos grandes poderes objetivos que a história engendrou.*¹⁵⁹²

As nossas últimas investigações expuseram alguns contornos essenciais da crítica desenvolvida e praticada pela filosofia do direito contemporânea. Como prenunciado em outras oportunidades, conseguimos demonstrar a presença maciça de um discurso crítico construído com base na *ruptura*, sob variados formatos. Destacamos, em particular, o enfoque rupturalista na tradição do pensamento jurídico e filosófico, identificada como teoria tradicional, dotada de instrumentos reflexivos obsoletos e desconectados da realidade social e política do presente. A incapacidade de enfrentamento dos desafios impostos por um mundo em constante transformação decerto não é novo, mas encontra fomento singular no contexto ideológico do direito e do Estado.

¹⁵⁹⁰ WARAT; PÊPE. *Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁹¹ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 29-30 (destaques nossos).

¹⁵⁹² DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. XXV.

No entanto, a equiparação com a tradição jusfilosófica decorre de uma sinédoque, quer dizer, certas expressões teóricas são tomadas como o conjunto do pensamento e repercutem, ademais, no teor da concepção de história e no uso de noções como tradição e continuidade. A justificação dos traços funestos apontados como causadores dos problemas averiguados pode ser reconduzido até as auroras da filosofia e da cultura, amparando-se nos movimentos antimetafísicos de vertente tanto marxista quanto pós-modernista, inclusive, muitas vezes mesclados de maneira eclética, principalmente em suas variegadas disposições em prol da afirmação de contra-historicidades. No curso do próprio processo de construção de narrativas de contra-história, as críticas jusfilosóficas tendem a declarar-se inaugurando ou integrando uma nova tradição jurídico-filosófica, cujas características passam pela atribuição à crítica de um propósito irrecusável de ruptura.

A finalidade da ruptura é clara: *apenas mediante a remoção de vínculos opressores exercidos pela tradição jusfilosófica, será possível o aporte do novo, a criação*. A inovação é uma necessidade, por força da multiplicação das contradições e das insuficiências do direito positivo, das instituições jurídico-políticas, do Estado e dos quadros ideológicos da atualidade. Contudo, para ser partejada, a crítica deveria desempenhar um esforço de ruptura com os bloqueios e resistências oferecidos por um pensamento decrépito e conservador.

Corrêa, propondo exatamente uma “filosofia da ruptura”, alega que, para se pensar o novo no direito, deve-se partir de elementos impassíveis de captura completa, porque deixam restos, virtualidades. Essa jusfilosofia de ruptura pergunta-se, então, pelos “restos” sobre os quais pode operar, sobre como romper com as relações de transcendência. De acordo com o autor, o pensamento jurídico contemporâneo, mesmo se dito pós-positivista, continua apelando a um “platonismo de fundo”, com suas transcendências e universais, alimentando teoricamente “um direito ainda fascista”. Uma vez que a filosofia do direito contemporânea é “canônica, ocidental”, lastreada em uma “tradição jurídica historicamente comprometida em produzir transcendência”, uma “filosofia de ruptura” pretenderá passar “do mesmo transcendente à criação, à constituição de linhas de fuga em direção ao novo no jurídico”, distanciando-se da “tradição ocidental” em prol “de um novo direito, de uma nova filosofia do direito”. A filosofia jurídica rupturalista ambicionada procederá, então, à “limpeza” do preexistente, à “desativação” dos modelos de transcendência, partilhando de uma “matriz teórica insurgente” que lançou as bases da “reescritura da filosofia jurídica”¹⁵⁹³.

Corrêa admite que o escritor não encontra as folhas em branco, mas elas estão “povoadas por clichês preexistentes, que é preciso de início limpar, apagar, laminar e

¹⁵⁹³ CORRÊA. *Direito e ruptura*, *op. cit.*, p. 27-28; 341-342; 25; 30-31.

estraçalhar”. Como todas as disciplinas jurídicas hoje constituídas são empecilhos ao pensamento do direito, pois “capturaram toda a possibilidade de fazer filosofia”, somente na ruptura “há a possibilidade para um devir-imperceptível do novo”, pois ela “funda o próprio ser” e o “esquecimento”, “suspende o tempo”. Esses caminhos diferentes conduzirão à ruptura final: em uma “doce irresponsabilidade”, um “desertar o direito”. Extremada a cesura, pode-se criar: “no seio da ruptura, retorna o novo”¹⁵⁹⁴.

Borges, sem destoar, recorre à genealogia de Nietzsche, almejando uma história que escape da metafísica e, assim, ofereça um olhar que enxergue as margens, as separações, as dissociações, as descontinuidades, ou seja, para fazer ressurgir o acontecimento, em vez de constância e permanência. Com base nela, exsurge um “discurso jurídico transgressional”, um outro, fora do discurso jusfilosófico tradicional. Com efeito, segundo o autor, o pensamento jurídico deve, sendo crítico, “romper com o mundo existente e não apenas de se lhes trocar as lentes”, a fim de fazer-se “discurso de constituição e não de conservação”. O discurso do direito poderá, assim, ser reconfigurado “desde uma perspectiva dilacerante do novo, do fora e do impensável”, mais do que reformular o existente, como por muito tempo pretendeu a crítica jurídica. A inovação pela ruptura pulsa nas descrições de Borges: chocar em virtude “do imprevisível, do acaso, do grotesco, pelo surto do inesperado e do novo”; “rachar os dogmas e as certezas do senso comum”, “desalojar a razão de sua estabilidade” para abrir novas possibilidades; criar “novos agenciamentos pelo corte do caos”. São estes “princípios de ruptura com os discursos de conservação”¹⁵⁹⁵.

Rivera Lugo segue o mesmo caminho. O pensar crítico, na atualidade, faz-se como ruptura com o passado para o novo, conclama:

Pensar criticamente hoje requer, definitivamente, que nos atrevamos a ultrapassar o pensado até agora. Ser fiel a um acontecimento rupturalista como o que se vive nos obriga a pensar a situação prevalecente a partir do *novum* que advém no presente [...]. Enfim, há talvez uma saída radical para a presente crise, mas ela não será conseguida mediante uma retirada ou fuga em direção ao passado para não confrontar, com uma clara perspectiva estratégica e vontade de futuro, os desdobramentos das cargas inimigas contra nossas contestações atuais.¹⁵⁹⁶

Com a crítica jurídica enquanto ruptura, espera-se “potencializar o processo alternativo de ordenação normativa”, avançando sobre a alienação do poder de produção do direito e tentando vê-lo para além do Estado, inclusive como não-direito¹⁵⁹⁷. O poder não provocará o novo. Basta-lhe “uma criatividade nostálgica”, pois, com ela, provoca o mero

¹⁵⁹⁴ Ibid., p. 304; 314; 316; 338; 349.

¹⁵⁹⁵ BORGES. *O direito erotizado*, op. cit., p. 77-78; 6-7; 138; 17-18.

¹⁵⁹⁶ RIVERA LUGO. *¿Ni una vida más para el derecho?*, op. cit., p. 123-124.

¹⁵⁹⁷ Ibid., p. 195.

“efeito de uma mudança”, alterações que nada mudam¹⁵⁹⁸. A inovação não pode dar-se dentro da ordem instituída, pois esta logo explode em contradições. A inovação ocorre no interior do processo de inevitável precibilidade social¹⁵⁹⁹.

Até o século XIX, o direito era ditado sobretudo por princípios consagrados pela tradição e regido por uma lógica de conservação, perpetuidade. Uma mudança até poderia ocorrer, mas era excepcional, devendo ser justificada¹⁶⁰⁰. A permanência é, ainda hoje, “a grande característica do direito”, mas não lhe é intrínseco. Toda emanção normativa do poder só pode favorecer o poder, porque ele não é suicida para legislar contra a sua própria manutenção. Assim, as legislações buscam a permanência e o direito tem uma dimensão conservadora. Contudo, permanência não se confunde com conservadorismo, é “postura ideológica justificadora de um status quo de dominação”¹⁶⁰¹. O direito resiste para permanecer. A razão jurídica finca-se na estabilidade e na universalidade, como se suas conquistas fossem resultado de um acordo de espíritos, e o direito, uma comunidade ideal onde se sedimenta o avanço correto da humanidade¹⁶⁰². A continuidade é um dos postulados da dogmática: a regra jurídica é “um sol que nunca se põe”¹⁶⁰³.

Com o avançar da modernidade, as sociedades ocidentais foram se tornando cada vez mais atividade, movimento, criando incessantemente diferença temporal interna, mas a ideologia mascarou com narrativas fundacionais e teleológicas¹⁶⁰⁴. Ocorre que a história depende da criação do novo”¹⁶⁰⁵. Coelho acredita que uma nova ideia surge com força para influenciar condutas e permanecer quando “já se tornara necessária por alguma razão de ordem material”. Por esse motivo, a filosofia do direito, assim como a filosofia política e social, ao se definirem como “especulativas, desinteressadas, metafísicas, dissociadas do real”, acabam por encobrir a sua função de “justificar, perante a grande massa dos dominados, excluídos, hipossuficientes, pobres, miseráveis e escravos”, os privilégios dos detentores do poder. Porém, ao mesmo tempo, a evolução do pensamento também “aponta para um sentido de libertação” dos oprimidos, fornecendo espaço para que o direito seja “arena de luta, conquista e consolidação” de direitos¹⁶⁰⁶. O novo jurídico surge, apesar dos

¹⁵⁹⁸ WARAT, Luis Alberto. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 23.

¹⁵⁹⁹ LYRA FILHO. *Pesquisa em que Direito?*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶⁰⁰ FERRAZ JR. Existe um espaço, no saber jurídico atual, para uma teoria crítica?, *op. cit.*, p. 69.

¹⁶⁰¹ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. 137-138.

¹⁶⁰² ARNAUD. *Critique de la raison juridique*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶⁰³ CARBONNIER. *Flexible droit*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁰⁴ CHAUI. *Cultura e democracia*, *op. cit.*, p. 15-16. Já nos anos 1950, Orlando Gomes observava as transformações pelas quais o direito passava e a incapacidade das estruturas existentes de absorvê-las. Cf. GOMES. *A crise do direito*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁶⁰⁵ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶⁰⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 249.

obstáculos impostos pelo *status quo*¹⁶⁰⁷. Porém, tal constatação fática não esclarece os caminhos que tornam isso viável ao jurista crítico, pergunta ainda a ser respondida.

É certo que, em outros momentos, começou-se a perceber que a experiência jurídica implica também criação, como na Escola Francesa da Livre Investigação Científica, com enfoque no trabalho hermenêutico do magistrado, e a escola realista estadunidense, com atenção no jurista como engenheiro social¹⁶⁰⁸. No entanto, foram apenas ensaios titubeantes. O pensamento jurídico persiste com o mesmo modelo cognoscitivo há dois séculos, descompassado com as transformações de outros campos sapienciais¹⁶⁰⁹.

O surgimento de uma nova teoria ou paradigma pode, com efeito, desafiar os métodos e as das estabelecidos, fazendo emergir uma crise de confiança. Temendo os riscos às posições dominantes, a tradição também pode reagir¹⁶¹⁰. Apesar disso, é inexorável a ascensão de um outro paradigma. Os críticos acreditam que ele trará um novo conceito de racionalidade, emancipatório, uma nova episteme crítica que, partindo do “outro”, definido como “sujeito histórico subalterno”, dará corpo a “novas socialidades – singulares e coletivas – das vítimas geradas por toda e qualquer institucionalidade de dominação e exclusão”. Como? A partir de “rupturas e construções de legitimidade”, a partir de um “poder comunitário”, de “insurgências de sujeitos emancipados”, na opinião de Wolkmer¹⁶¹¹.

Lyra Filho há muito advertia ser preciso “jogar luzes nas “trevas estéreis e repetitiva das ideologias jurídicas tradicionais”, a fim de que a jusfilosofia não se transforme em “jogo de fantasmas ideológicos, perdendo nas nuvens o que vem da terra”, falseando o contato do jusfilósofo com o mundo¹⁶¹². Uma nova filosofia jurídica deve promover a conscientização, refletindo a vanguarda de princípios e as práticas libertadoras, ser, portanto, uma filosofia

¹⁶⁰⁷ LYRA FILHO. Por que estudar Direito hoje?, *op. cit.*

¹⁶⁰⁸ COELHO. *Teoria crítica do direito, op. cit.*, p. 274-275.

¹⁶⁰⁹ HERNÁNDEZ GIL. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación, op. cit.*, p. 19-20.

¹⁶¹⁰ MINDA. *Postmodern legal movements, op. cit.*, p. 208.

¹⁶¹¹ WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico, op. cit.*, p. 3; *Teoría crítica del derecho desde América Latina, op. cit.*, p. 37. Argumentos como esse, ancorados em Foucault, são recorrentes nas críticas jurídicas (AGUIAR. *Direito, poder e opressão, op. cit.*, p. 183). Referindo-se ao filósofo francês, Cárcova descreve o direito como expressão da forma de dominação, mas também das formas de resistência, ao consistir em conflitos, tensões e acordos que modalizam as relações de poder. A depender dessas relações, pode servir para a preservação e recondução dos interesses dos grupos hegemônicos, ou como mecanismo de defesa, resistência, confrontação, reclame (CÁRCOVA. *Teorías jurídicas alternativas, op. cit.*, p. 45). A ruptura crítica jusfilosófica buscaria, então, realizar incursões foucautianas como “debelar o sujeito totalizador, neutro ou superior, filosófico-jurídico”, constituir-se “combatente, guerrador”, para que e seja liberada a potência de criação de novos modos de existência (CORRÊA. *Direito e ruptura, op. cit.*, p. 32).

¹⁶¹² LYRA FILHO, Roberto. Humanismo dialético. *Direito e Avesso*, Brasília, a. II, n. 3, p. 15-103, jan./jul. 1983, p. 27-28; LYRA FILHO. *O que é direito, op. cit.*

“viva”, com função crítica, pois “é contrafação” se não trata do direito vivo: somente essa nova filosofia jurídica poderá “fazer o resgate da dignidade da política do Direito”¹⁶¹³.

A reinclusão da politicidade na filosofia do direito significa romper “o silêncio imposto ao imaginário”: o político é associado por Warat à criação para a “emergência do novo”. Para ele, nesse processo, o “passado da própria filosofia do Direito” não serve para entender o existir atual do homem em sociedade. É preciso pensar fora – da lei, da tradição, do instituído –, ser um “filósofo marginal”, denunciar uma jusfilosofia cristalizada, para surgir um novo. Os jusfilósofos não podem nutrir um saber paralisado, pois deveriam ser os primeiros a “escutar os sinais emancipatórios do novo”, evitando a perda das oportunidades, o que decerto não se fará sendo apenas “eruditos do passado”¹⁶¹⁴. Foi assim agindo que a filosofia do direito se tornou uma instância privilegiada das conservações, das reproduções, da atemporalidade, da canonicidade:

Domina na filosofia do direito um saber de antepassados, construído por noturnas rondas ao aristocrático cemitério das erudições à-toa: teorias que descobrem nomes ocultos, classificações e divisões que envelhecem as misérias e os horrores de uma dominação exterminadora, raciocínios que se auto-satisfazem na caça desapiadada das contradições alheias, respostas dadas para tapar um buraco exclusivamente discursivo e pôr a tampa numa panela velha barulhenta que ferve e referve para ninguém. Teia de teias, mandarins feridos pela diferença, embalsamadores que convidam a uma inacabável cópula com um céu que exige ordem e obediência, utopias canônicas que se deleitam acreditando em suas próprias fantasias de controle. Gaiolas de luz construídas para atender exclusivamente satisfações mentais. Vocabulários encarcerados de uma teoria geral obstinada em produzir generalizações abstratas e eunucos políticos. Uma razão morta que serve muito bem a um certo tipo de filósofo do direito, muito mais preocupado em atender suas mesquinhas pessoais que em transformar a sociedade.¹⁶¹⁵

Como se nota no trecho waratiano acima, a tradição jusfilosófica é delineada a partir de generalizações de certos traços que, de fato, marcaram muitas apresentações teóricas, em diferentes épocas, mas particularmente útil ao juspositivismo dos séculos XIX e XX. Afeitas à reprodução incessante de clássicos e mestre, não se arriscavam a inovações, porquanto não pleiteavam mudanças sociojurídicas substanciais, tão somente pontuais, para o gozo de doutrinadores. Porém, com tal excesso de sinédoques, a narrativa da história do pensamento jurídico *torna-se um estereótipo*. Talvez esse exagero realmente fosse pretendido, pois, na sequência, Warat repisa a questão da ausência de inovação:

¹⁶¹³ LYRA FILHO. Desordem e processo, *op. cit.*, p. 325; Normas jurídicas e outras normas sociais. *Direito e Aveso*, Brasília, a. I, n. 1, p. 49-57, 1982, p. 53; Para uma visão dialética do direito. In: SOUTO, Cláudio; FALCÃO, Joaquim (org.). *Sociologia e direito: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1999, p. 72; *Problemas atuais do ensino jurídico*. Brasília: Obreira, 1981, p. 7.

¹⁶¹⁴ WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 521-523.

¹⁶¹⁵ WARAT. *Introdução geral ao direito III*, *op. cit.*, p. 171.

Eternos refutadores do novo, insistem em demonstrar que o mundo se acomoda às suas descrições porque o desejam assim. Muito mais perto do desengano que da fantasia, produzem e produzem como uma pulsão de destruição de todas as novas formas de interrogação que os ameaça.¹⁶¹⁶

O saber jurídico moderno, na perspectiva dos críticos, nega as incertezas e o novo, impede a inscrição do direito na temporalidade, deixa espaço somente para o dever e a razão. Resta, então, apenas a “marginalidade”, extensão de “desejo institucionalmente reprimido”, “transgressão dos interditos”. A “carnavalização” de Warat, ligada ao discurso marginal, é caracterizada como “o ponto de chegada do novo que vem vindo”, por meio de um redirecionamento epistemológico para “apressar o envelhecimento das verdades consagradas sem ambivalência”¹⁶¹⁷. Um texto “carnavalizado” – poderíamos supor, a um só tempo, crítico e inovador – tem um “coeficiente de marginalidade”, isto é, não se enquadra em modelos, normas, valores, gêneros precedentes. São simplesmente “inclassificáveis”, irredutíveis às regras e critérios da “história oficial”, não buscam a verdade intemporal. Para carnavalizar-se, “é preciso romper a embalagem dos gêneros e dos hábitos do pensamento”. Como resultado, gera um “estado de espírito transgressor”, pois as ideias só podem ser exploradas “fora dos lugares e das fórmulas consagradas, na marginalidade dos gêneros”, a fim de surgirem “visões inesperadas que rompem, com seus significados, os lugares comuns”¹⁶¹⁸. Criatividade é, então, concebida por Warat como “fluxos ou intensidades de ruptura diante do que ficou, por diversas razões, congelado como sentido”. Criação, por sua vez, seria “ruptura e emergência do novo, como também possibilidade de não tentar ler o novo que irrompe a partir de um referencial interpretativo esgotado ou reduzido a um pequeno número de imagens trivializadas”¹⁶¹⁹. De um lado, o pensamento conformista, que propõe versões dogmáticas do mundo, “ofuscando os sinais do novo e embebendo a história de imobilidade”, de outro, a “carnavalidade”, tentar revelar “pelo avesso o lado reprimido e repressor do classicismo literário dos juristas”¹⁶²⁰. Como tal, trata-se de construir uma pedagogia democrática, em ruptura completa com os padrões educacionais estabelecidos¹⁶²¹.
Segue Warat:

A carnavalização é uma febre que nos aguarda para a construção de uma nova afetividade. É uma coragem para não engolir mais as ideias velhas. O velho não reproduz nada, nem o mundo que quer preservar. Ferozmente, o velho contamina o novo de morte. É preciso ter o espírito desarmado (carnavalizado) para poder incorporar o novo.¹⁶²²

¹⁶¹⁶ Ibid., p. 172.

¹⁶¹⁷ WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos*, op. cit., p. 27; 30; 40; 130.

¹⁶¹⁸ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, op. cit., p. 74-75.

¹⁶¹⁹ WARAT. *O direito e sua linguagem*, op. cit., p. 114-115.

¹⁶²⁰ WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos*, op. cit., p. 143.

¹⁶²¹ Ibid., p. 161.

¹⁶²² Ibid., p. 147.

Se há algum lugar para o velho, é apenas quando “os mortos retornam politicamente para fazer falar o lado reprimido da história”¹⁶²³, ou seja, *contra-história*. De fato, muitos silêncios são mantidos para garantir as instituições e as normas¹⁶²⁴. Também assim age a tradição jusfilosófica. Na qualidade de “história das verdades jurídicas”, é discurso de poder, portanto, palavra enigmática,

obscura, repleta de segredos e silêncios, constitutiva de múltiplos efeitos mágicos e fortes mecanismos de ritualização, que contribuem para a ocultação e clausura das técnicas de manipulação social.

Enigmático, coercitivo e canônico, o conhecimento do direito responde em alta medida a nossas subordinações cotidianas e a versão conformista do mundo que fundamenta a sociedade instituída.¹⁶²⁵

Contraditando a disciplina e a vigilância impostas pelo “discurso oficial”, um “discurso de resistência”¹⁶²⁶; contestando o conformismo e o “ocultamento das mitificações, segredos, silêncios e censuras” do cotidiano e das práticas científicas pelo “discurso das ciências humanas”, um *discurso de ruptura*. Desta feita, a oposição ao discurso ideológico do direito, encarnado, dentre outros, na filosofia jurídica, como discurso crítico, ao fazer-se “contradiscurso”, explicita sentidos não manifestos, promove rupturas e abre espaço para o novo¹⁶²⁷. Uma outra filosofia do direito é possível, desde que se admita enquanto um processo em permanente instabilidade porque em transformação, enquanto um “acontecimento de ruptura”¹⁶²⁸. O começo do labor de criação é, nesses termos, uma tarefa epistemológica de ruptura, na forma do estabelecimento de um pensamento jurídico crítico enquanto ruptura, através da eliminação de aspectos do passado:

Sem dúvida, estamos diante de um trabalho no qual se deve aprender a apagar. Muitas ideias deverão ser consideradas apenas como introdutórias para uma discussão. Mas, é precisamente nesta discussão que se alcançará a consciência crítica almejada. É uma crítica que pretenderá produzir através das teorias existentes, desnudando-as. É, na tentativa da reconstrução crítica dos processos de constituição das teorias prontas, que se poderá pretender construir a teoria crítica do Direito.¹⁶²⁹

O novo é descoberto com o afastamento do “estabelecido”. A crítica parece bastar-se com isso, como endossa Warat, ao afirmar que “não se pode reconstruir mais onde foi efetuada uma experiência de desconstrução”¹⁶³⁰. Ora, o que sobra depois? Apenas escombros? O novo advém *ex nihilo*, à parte de qualquer traço do anterior? Na visão do autor, a resposta parece ser positiva:

¹⁶²³ Ibid., p. 156.

¹⁶²⁴ WARAT. *Introdução geral ao direito I*, op. cit., p. 19-20; 90-91.

¹⁶²⁵ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 57. Em sentido similar, COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do futuro*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001, p. 164.

¹⁶²⁶ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 66.

¹⁶²⁷ Ibid., p. 72; 37.

¹⁶²⁸ WARAT. Por quem cantam as sereias, op. cit., p. 523-524.

¹⁶²⁹ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 43.

¹⁶³⁰ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, op. cit., p. 74-75.

Não se vive a história citando o passado, mas compreendendo-o. Precisamos trabalhar o passado para impedir que o passado nos trabalhe como uma latência ativa que nos força a repetir situações. O novo não pode surgir sob a forma do velho. O novo surge no instante do despertar do sonho.¹⁶³¹

A força da criação do novo introduz “uma pulsão destrutiva”, que o passado tanto sufoca¹⁶³². Deve-se “destruir”, não “desconstruir”, pois “a desconstrução pressupõe a manutenção das mesmas peças, que serão apenas recolocadas em posições e formatos diferentes”. Destrói-se o passado, fazendo dele apenas memória, “passado absoluto totalmente inatualizável, impotencial”¹⁶³³. Eis escancarado o desejo crítico pela *ruptura* sobretudo como *destruição*:

O caráter destrutivo se alinha na frente de combate dos tradicionalistas. Uns transmitem as coisas na medida em que as tomam intocáveis e as conservam; outros transmitem as situações na medida em que as tomam palpáveis e as liquidam. Estes são chamados destrutivos. [...]

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas.¹⁶³⁴

O *potencial destrutivo da crítica é irresistível*. Justamente por isso o pensamento é frequentemente interdito. Autônomo, ele provoca, modifica, desestabiliza, logo, causa renovação e mudança¹⁶³⁵. Quando alguém não pensa como o esperado e defende princípios daqueles em posições não dominantes, dir-se-ão que a essa forma de pensar é desajustada, subversiva, criminosa, iconoclasta¹⁶³⁶. Muitas lutas pela conquista de novos espaços de normatividade jurídica *não foram suficientemente radicais*. Não excluíram “a tradição, o instituído anterior”. Preferiram “apenas corrigir e melhorar”, frequentemente refletindo conservadorismo e reacionarismo: o velho cooptou o novo¹⁶³⁷. É forçoso concluir, a partir disso, que a única forma de evitar o aliciamento da tradição dominante é a *ruptura*.

A ruptura é causada por um evento, estrutura imprevisível e inassimilável pelo sistema dos fatos, que está fora do horizonte de experiência do presente¹⁶³⁸. A *filosofia do direito rupturalista* é uma “filosofia radical”, descrita por Matos, negativamente, por aquilo que ela

¹⁶³¹ Ibid, p. 101.

¹⁶³² WARAT. *Introdução geral ao direito III*, op. cit., p. 138.

¹⁶³³ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, op. cit., p. 71.

¹⁶³⁴ BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Org. Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 187-188.

¹⁶³⁵ BITTAR. *O direito na pós-modernidade*, op. cit., p. 25.

¹⁶³⁶ AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, op. cit., p. 80.

¹⁶³⁷ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 333.

¹⁶³⁸ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, op. cit., p. 128.

não é, ou seja, em contraposição à filosofia tradicional ou, como prefere o autor, “não-radical”, qual seja, aquela que “se demora em si mesmo e nada tem a dizer sobre um futuro preocupado em empilhar ordenadamente os cacos do passado”; “que só se compromete em nada mudar, capaz apenas de pensar dentro dos limites do que já foi dito e feito”; que apreende em pensamento apenas o tempo presente. Oferecer o contrário disso é a tarefa de uma “filosofia radical”, que, como sintetizou Marx, não se limita a interpretar o mundo, lança-se também em transformá-lo, em mudar a realidade ao mesmo tempo em que a compreende, fazendo do pensamento realidade, isto é, “pensamento prático”¹⁶³⁹. Uma filosofia radical parte da “extrema pobreza” do recente pensamento tradicional, a fim de compreender os motivos dessa situação e como superá-la¹⁶⁴⁰. Para tanto, busca pensar contra a realidade, sem oferecer razão para explicá-la e torná-la aceitável¹⁶⁴¹. Os “pensadores radicais” são aqueles “que vão à raiz de algo”, e isso tem mais valor do que “ir apenas ao seu fundo”¹⁶⁴². São “absolutamente necessários” porque não fazem como as vanguardas que, com suas crescentes reclamações, caem no conservadorismo¹⁶⁴³. Traduzido para a esfera jurídica, significa um “radical ‘des-pensar’ do direito”, ou seu “re-inventar”, para adequá-lo “às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos seus movimentos”¹⁶⁴⁴.

Bittar, lado outro, prefere nomear “Filosofia Social do Direito” o corpo crítico encarregado dessa nova tarefa de compreensão das mudanças sociojurídicas, que as interpreta como uma busca pela justiça¹⁶⁴⁵. A filosofia do direito pode ocupar espaços *inter* que se impõem como necessários na margem latino-americana, para gerar “um pensamento jurídico inédito”, disposto a superar a tradição. Esse pensar esforçar-se-á em prol da “desocidentalização conceitual”, momento de desconstrução crítica que pressupõe, para a filosofia latino-americana em particular, desfilosofar-se, isto é, “liberar da concepção de filosofia cunhada pela tradição dominante ocidental”, mediante a apropriação da diversidade cultural em suas diferentes vozes e formas de articulação¹⁶⁴⁶. Isso implica desenvolver um “conceito contra-hegemônico de legalidade”, concomitante a tentar ver os germes do novo nas culturas e formas políticas marginalizadas e oprimidas¹⁶⁴⁷. Logo surgirá, também, uma

¹⁶³⁹ Ibid., p. 21-23.

¹⁶⁴⁰ HINTON, J. M. A reaction to radical philosophy. *Radical Philosophy*, n. 02, 1972, p. 24.

¹⁶⁴¹ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2004, (versão digital), §446.

¹⁶⁴³ LYRA FILHO. Desordem e processo, *op. cit.*, p. 328.

¹⁶⁴⁴ SANTOS. Poderá o direito ser emancipatório?, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁴⁵ BITTAR. *O direito na pós-modernidade*, *op. cit.*, p. xiii.

¹⁶⁴⁶ SOLÓRZANO ALFARO, Norman José. Algunos retos para la filosofía jurídica en América Latina. *Crítica Jurídica*, n. 22, p. 151-171, jul./dez. 2003, p. 158; 161.

¹⁶⁴⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007, p.84-85.

nova historicidade na cultura jurídica, a viabilizar “parâmetros alternativos de fundamentação, conceituação e finalidade”, além de critérios epistemológicos para subsidiar “novos referenciais metodológicos para aportes críticos, pluralistas e interdisciplinares”¹⁶⁴⁸.

A abordagem crítico-filosófica deverá procurar abalar o dado e o evidente, adotar uma atitude radical perante a vida e o mundo, subverter a ordem, desalienar e refundar a experiência fundadora de sentido; comprometer-se “com a possibilidade do *novo*, do não visto e não experimentado, do inovador”. Libertada do julgo do pensamento tradicional, permitindo à filosofia do direito, poderá, finalmente, compreender o seu próprio tempo, fazer uma reflexão sobre si¹⁶⁴⁹. Podemos inferir: no prisma analisado, a jusfilosofia poderá enfim realizar o seu *telos* somente mediante o trabalho de *ruptura pela crítica*.

A partir da ruptura operada pela crítica, abrir-se-ia todo um mundo de inovações. Wolkmer acredita até no surgimento de um “homem novo”, libertado “da realidade mítica criada e desenvolvida pela estrutura dominante” por uma pedagogia “crítica”¹⁶⁵⁰. A determinação da “figura do futuro” depende do trabalho crítico, e isso significa uma

ruptura que afasta os juristas das determinações da ideologia dominante, quebra a unidade do mundo e do pensamento jurídicos, fundada sobre as certezas e segurança que foram adquiridas ao preço dum imobilismo científico, conseqüente da eliminação de todo espírito crítico na formação intelectual do jurista, como em geral expressam os compêndios e manuais em uso nos cursos regulares.¹⁶⁵¹

Cada construção teórica do passado se apresentou, ao longo da história, “portadora da chave do conhecimento jurídico”. Reexaminando-as por meio dos instrumentos críticos, sugere Mialle, pode-se aferir que tal saber constrói um discurso justificador das estruturas dominantes e ocultador da realidade¹⁶⁵². Nessa perspectiva, uma vez que o pensamento tradicional é igualado à ideologia, uma crítica do direito realizaria, como suscitamos anteriormente, uma ruptura no plano epistemológico, ao estilo de Bachelard, com o saber jurídico precedente, mero “senso comum”, nível epistêmico inferior, de cuja saída precisa da crítica. A história do pensamento jurídico, portanto, se muito, é apenas prova material de um período pré-científico, eivado pelas vicissitudes ideológicas. Como atesta Coelho, a crítica do direito faz uma “ruptura com o senso comum teórico”, pois redireciona ou reunifica esforços interdisciplinares de “adesão ao real, descoberta da verdade pela recusa de negar, distorcer ou omitir a realidade”¹⁶⁵³. Trata-se da mesma proposição que identificamos reiteradamente

¹⁶⁴⁸ WOLKMER. *História do Direito, op. cit.*, Cap. 1 e Introdução.

¹⁶⁴⁹ BITTAR. *O direito na pós-modernidade, op. cit.*, p. 22; 17-18.

¹⁶⁵⁰ WOLKMER. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito, *op. cit.*, p. 98-99.

¹⁶⁵¹ SOUSA JR., José Geraldo de. O ensino jurídico no âmbito da Introdução ao Estudo do Direito. In: LYRA (org.). *Desordem e processo, op. cit.*, p. 97.

¹⁶⁵² MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito, op. cit.*, p. 243.

¹⁶⁵³ COELHO. *Teoria crítica do direito, op. cit.*, p. 54.

em tão variados jusfilósofos críticos: “revisar e romper com o discurso e o conhecimento jurídico tradicionais”¹⁶⁵⁴; sair da antessala epistemológica tradicional para “construir as novas formas de conhecimento, aptas a pensar e repensar o jus como algo integrado no concreto” e “compromissado com a transformação desse concreto”¹⁶⁵⁵.

Em suma, para as filosofias do direito críticas, *a ruptura é tarefa necessária para a inovação*. Mais, a ruptura exsurge simultaneamente como *condição de possibilidade* para a crítica e como *resultado* da operação crítica, permitindo, em todo caso, o delineamento do *novo*: “a ruptura é o espaço do novo”¹⁶⁵⁶. Contudo, será que a jusfilosofia crítica foi ou é bem-sucedida em tal propósito? A ruptura efetivamente trouxe à tona o novo? Em caso afirmativo, onde ele está?

O que mais nos deparamos foram declarações de intenção, articulação discursiva de desejos. Talvez percebendo as dificuldades de oferecer algo palpável como inovação, a crítica jurídica declare a si mesma como sendo esse novo. A realidade, entretanto, é que depositou todas as suas fichas na hipótese de que, removendo os entraves epistemológicos da ideologia, o novo – e verdadeiro – apareceria naturalmente. Não foi o que ocorreu. Frustradas as expectativas, seria prudente ao pensamento jurídico crítico repensar algumas de suas escolhas. Ao contrário, tudo indica que optou por insistir no mesmo discurso: “a crítica liberta, o novo virá”. Adie a realização, reinvista as esperanças e aguarde.

Recusamo-nos a tal passividade. Considerando o nosso objetivo de compreender, em suma, como o novo é possível na filosofia do direito, e diante dos insucessos do pensamento jurídico autodeclarado crítico em demonstrá-lo, façamos o exame que este último recusa a fazer em si mesmo, nos caminhos que elegeu! Nosso ponto de ponto de incursão não pode ser arbitrário. Sugerimos, então, o elemento nuclear do conceito de crítica jusfilosófica a que chegamos a partir da nossa cartografia: *a ruptura*. Será que o novo advém mesmo do rompimento com a tradição? Mas, vimos, a tradicionalidade não é o modo característico de constituição do filosofar desde os seus primórdios helênicos? Essa parece ser uma via promissora para as nossas problematizações. Prossigamos.

¹⁶⁵⁴ WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, op. cit., p. 43-44.

¹⁶⁵⁵ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 3.

¹⁶⁵⁶ CORRÊA. *Direito e ruptura*, op. cit., p. 275.

CAPÍTULO 4

AS INCONSISTÊNCIAS DA CRÍTICA CRÍTICA AO DIREITO

4.1. Limites da ruptura

*Abramos os olhos, a história está aí, impondo-nos a cada passo.*¹⁶⁵⁷

As filosofias do direito críticas, ao bendizerem a ruptura, repercutem alguns fenômenos culturais, políticos e sociais deflagrados nas últimas décadas. A convicção de que o novo aparecerá mediante o rompimento com a tradição manifesta uma mudança significativa da nossa percepção do tempo. A relação com o passado, hoje, enfraqueceu a um ponto de quase desaparecimento. A história não é mais considerada *magistra vitae* e ignora-se ou rejeita-se as referências às experiências positivas e negativas das gerações anteriores, enfim, a tudo o que produziu a tradição, por considerá-los antiquados, obsoletos e inúteis¹⁶⁵⁸. Nietzsche exemplifica bem esse ideário.

Na leitura nietzschiana, tradição é o plano no qual são reunidos os valores consolidados pela sociedade ao longo do tempo. Trata-se de uma “autoridade superior” a que se submete simplesmente “porque ordena”, em virtude do “medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado”. Sob a vigência da tradição, a individualidade, a originalidade, a criação, a inovação são sombrias, rejeitáveis¹⁶⁵⁹. Ela convoca à conservação das coisas como são, à obediência, e não à oferta de alternativa a um mundo diferente do que foi. Infelizmente, o que mais se verifica são homens que valorizam em demasia o passado a fim de “revivê-lo em si próprios”, desperdiçando energia com a “ressurreição de mortos”¹⁶⁶⁰.

¹⁶⁵⁷ JHERING, Rudolf. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I, p. 6.

¹⁶⁵⁸ QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus: la dimensione storico-antropologica dell'utopia*. Bari: Dedalo, 2015, p. 12.

¹⁶⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2004, (versão digital), §9.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, §159.

Vimos que, a partir desse quadro da consciência histórico-filosófico hodierna, para concluir pela necessidade de fundação de uma nova tradição, calcada na ruptura total com o passado, muitos críticos do direito interpretam a história da filosofia jurídica e a tradição jusfilosófica como um todo imóvel, produto dos grupos sociais vencedores, eminentemente eurocêntrica. Na realidade, o que fazem é identificar, displicentemente, a tradição jusfilosófica com o *continuismo* e com o *tradicionalismo*.

Continuismo e tradicionalismo. O *continuismo* concebe o saber como elaboração cumulativa e linearmente progressiva, não questiona os antecedentes, descrê em destruições, idealiza um tipo exemplar e atemporal de sábio, assim como uma natureza humana única e universal, alimenta um otimismo no avanço ininterrupto das ciências e da civilização, minimiza as crises como aparentes¹⁶⁶¹. A fé na continuidade tende a contentar-se com uma recepção passiva do herdado, a repetir perpetuamente o adquirido, a reputar imobilidade e inalterabilidade à filosofia, às ideias, às estruturas, às relações. Não é difícil perceber a frequência maior desse ideário entre indivíduos e grupos que se sentem satisfeitos com a situação social e cultural estabelecida. Com isso, pode tomar a forma de *tradicionalismo*, no sentido de acoplamento cego à tradição, de deferência inveterada, de recusa a toda mudança, de medo da inovação, presumindo-se que as coisas são ou devem ser como sempre foram¹⁶⁶². Nesse quadro, a tradição e a filosofia são hábitos cultuados – não cultivados – e congelados, dotados de autoridade imanente e sacralizada cujo valor é absoluto¹⁶⁶³.

O *tradicionalismo* é, podemos ver, o apego excessivo ao passado, a reverência obsessiva à história, a fidelidade escrupulosa ao transmitido, a busca incessante por permanências, a negação de qualquer novidade ou invenção¹⁶⁶⁴. Mas uma tal noção não é uniforme. Em contextos de mudanças generalizadas ou de questionamento de amplos setores da vida social e cultural, a continuidade torna-se um meio de proteção contra as incertezas e imprecisões do porvir¹⁶⁶⁵. Tenta-se reerguer a tradição para reavivar as identidades, com o risco de que, em excesso, transforme a herança em algo opressor, derrotista, decadente, obsoleto. Com efeito, a tradição não pode ser tomada como história, como verdade autêntica, retirada dos

¹⁶⁶¹ D'HONDT, Jacques. *L'idéologie de la rupture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 12-14; D'HONDT, Jacques. Foucault, une pensée de la rupture. In: SILVA, Emmanuel da (dir.). *Lectures de Michel Foucault*. Volume 2: Foucault et la philosophie. Lyon: ENS Éditions, 2003, p. 13-22; D'HONDT, Jacques. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de la Langue Française*, v. 9, n. 2, p. 78-91, 1997, p. 82-83; PRETI, Giulio. Continuità e discontinuità nella storia della filosofia. In: *Saggi filosofici*. Firenze: La Nuova Italia, 1976, v. II, p. 219-220.

¹⁶⁶² LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country – revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 92.

¹⁶⁶³ D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶⁶⁴ D'HONDT. Foucault, une pensée de la rupture, *op. cit.*, p. 13-22.

¹⁶⁶⁵ BALANDIER, Georges. Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, v. 44, p. 1-12, jan.-jun. 1968.

seus contextos e esvaziada dos seus significados concretos, sob pena de o legatário incapacitá-la. Se assim foi, ressurgirá idealizada na crença de substituir um futuro desacreditado¹⁶⁶⁶. Ao promover uma absolutização do passado, o tradicionalismo o projeta sob uma forma imaginária, propondo, ocultamente, um *novum*, que pede ao antigo a sua “consagração ideológica”¹⁶⁶⁷. Não é essa uma abordagem saudável e promissora da tradição: se nada há de novo sob o sol, por que haveríamos de nos dar o” trabalho de tentar investigar, pensar, escrever e ler sobre o mundo?”¹⁶⁶⁸

A continuidade, na tradição filosófica, não implica estancamento ou se limita a simples sucessão¹⁶⁶⁹. Quando assume uma tal dinâmica, o continuísmo torna-se uma ideologia, no velho sentido marxista de “opinião mistificadora, socialmente encarregada de sustentar e de justificar a prática conservadora de uma classe social privilegiada”¹⁶⁷⁰. É claro que as continuidades e regularidades históricas podem ser, muitas vezes, “um presente traiçoeiro do tempo”¹⁶⁷¹. No entanto, o que tendem os cultores de um pensamento “crítico”, no que tange à história da filosofia, é confundir traços de continuidade com a *fixidez típica do tradicionalismo*, quer dizer, de um *conservadorismo extremo*, que impede conceber a realidade como dado intransformável à mercê dos interesses daqueles que se encontram em uma posição confortável¹⁶⁷².

Ora, também o *descontinuísmo* origina uma ideologia. Enquanto os reacionários ou conservadores delineiam as suas visões do futuro na forma de um retorno ao passado (ou melhor, o que eles acreditam que foi o passado), os revolucionários ou progressistas radicais, por seu turno, delineiam as suas visões do futuro na forma de uma ruptura com o passado¹⁶⁷³.

Rupturalismo. O *descontinuísmo* em tom extremo rejeita toda espécie de continuidade no desenvolvimento da filosofia, com o que produzem consequências desastrosas. É o que D’Hondt chamou de *rupturalismo* e que teve Foucault por maior expoente ou modelo inspirador de muitos críticos contemporâneos¹⁶⁷⁴. Para Foucault, os sistemas de condições

¹⁶⁶⁶ LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 2; 7.

¹⁶⁶⁷ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 145-146.

¹⁶⁶⁸ CASTELLS, Manuel. *Fim de milênio*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 439, nota 2.

¹⁶⁶⁹ ARIAS, J. Adolfo. La filosofía como fato histórico y la prospectividad de la filosofía. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, v. IV, n. 6, p. 377-400, 1991, p. 396.

¹⁶⁷⁰ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁷¹ REALE, Miguel. Atualidades de um mundo antigo. In: *Obras Políticas* (1ª. fase – 1931/1937). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 26.

¹⁶⁷² Como em MATOS. *Filosofia radical e utopia*, *op. cit.*, p. 27 et seq.

¹⁶⁷³ FRYE, Northrop. *Creation and recreation*. Toronto: University of Toronto Press, 1980, p. 15.

¹⁶⁷⁴ D’HONDT. Foucault, une pensée de la rupture, *op. cit.*, p. 13-22; Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 86-87; FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 214-215. Cf. também REIS. A filosofia da história pós-moderna, *op. cit.*, p. 35-38.

do saber diferem segundo as épocas. A *episteme* é a ordenação histórica específica dos saberes anterior à ordenação do discurso, única em cada tempo¹⁶⁷⁵. É impossível descobrir qualquer relação, fonte ou origem entre elas, pois estão depositadas umas sobre as outras independentemente. Se não poderíamos ver nada exceto pelos olhos da nossa *episteme*, na filosofia haveria apenas sistemas ou tipos de pensamentos separados e autônomos, dignos de serem conhecidos e estudados por eles mesmos, mas sem conexão entre si¹⁶⁷⁶. Logo, não seria possível desenvolvimento do espírito humano. Enfim, não existiria sequer tradição ou história da filosofia:

Assim, apareceram, em lugar dessa cronologia contínua da razão, que se fazia remontar invariavelmente à inacessível origem, à sua abertura fundadora, escalas às vezes breves, distintas umas das outras, rebeldes diante de uma lei única, frequentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irredutíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória.¹⁶⁷⁷

A partir de Foucault, dos marxistas e de outros teóricos e correntes, como o estruturalismo¹⁶⁷⁸, D'Hondt desenvolve uma ácida descrição dos *rupturalistas*, os partidários da “ideologia da ruptura”. Essa ideologia é um sistema de representações implicadas em uma atitude predefinida em relação à realidade social que pressiona a “observar as discontinuidades efetivas, particularmente notáveis em nossa época de crise, e a negligenciar as continuidades subjacentes”. Os rupturalistas amam “a ruptura por ela mesma”, querendo fazer do passado tábula rasa. Acreditam estarem conduzindo o presente ao “esvanecimento das últimas ilusões”. São libertadores, mas não somente. Creem-se também inovadores. Quando retomam o que foi produzido pelos seus predecessores, é “apenas para os enviar

¹⁶⁷⁵ MACHADO. *Foucault, a ciência e o saber*, *op. cit.*; GOMES, João Carlos Lino. Nota sobre o conceito de *episteme* em Michel Foucault. *Síntese*: Nova Fase, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 225-231, 1991.

¹⁶⁷⁶ D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 86-89; *L'idéologie de la rupture*, *op. cit.*, p. 16; FOUCAULT. *As palavras e as coisas*, *op. cit.*, p. 68-69: “Não é fácil estabelecer o estatuto das discontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel. Pretende-se demarcar um período? Tem-se porém o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria? A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência de coerência, donde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo? O descontínuo [...] dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.” Um exemplo referenciado por Foucault, são as investigações estruturalistas em história da filosofia de Guéroult. GUÉROULT, Martial. La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, v. 1, n. 1, p. 7-19, 1974, p. 12; GUÉROULT, Martial. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Trad. Pedro Jonas de Almeida. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 235-246, 2007; GUÉROULT, Martial. *Dianoématique*. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris: Aubier Montaigne, 1979, p. 13-42.

¹⁶⁷⁷ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 9:

¹⁶⁷⁸ D'Hondt publica *L'idéologie de la rupture* em 1978 às portas do eclodir do pós-modernismo filosófico, que compartilhará e exacerbará algumas das características rupturalistas. O livro seminal de Lyotard, *La condition postmoderne*, por exemplo, um dos principais marcos teóricos do movimento, é publicado em 1979.

aos arquivos, ao museu ou ao cemitério”. Com voracidade “destroem toda progenitura”¹⁶⁷⁹. *A inovação ocorre no próprio ato de romper*. O novo é, assim, uma “ruptura”, um “corte”¹⁶⁸⁰. Portanto, gritam: “rompa!”¹⁶⁸¹

A ideologia da ruptura projeta, no passado, a conceitualização de uma ausência de toda ligação. Não existe homem, ideia de homem, humanismo¹⁶⁸². Apenas indivíduos, todos radicalmente diferentes, assim como saberes alheios uns aos outros. *O resultado do rupturalismo é o absoluto nominalismo*. Trata-se de um nominalismo de fins políticos, é certo. Para Foucault, a continuidade, afeita à história tradicional, inclusive à história da filosofia, com suas totalizações e busca por origens, exercer uma “função conservadora”: de fato, ela pode ser “o lugar do repouso, da certeza, da reconciliação - do sono tranquilizado”, conveniente à proteção dos privilégios, rejeitando a diferença em favor do idêntico. Contra isso, interpõe a descontinuidade, a dispersão, a multiplicação das rupturas, a dispersão do sujeito no discurso, o fim das longas durações, teleologias¹⁶⁸³. Chesneaux, também vê o problema da continuidade e da descontinuidade como, principalmente, do poder. Ele vê nos movimentos de libertação irrompidos nos países de Terceiro Mundo no século XX uma tentativa de libertação da história oficial, de modo que estavam colocando o passado era tanto como um objetivo político quanto como um tema de luta. Com isso, deviam romper com o passado e recomeçar do zero, iniciar o “ano 1”. A ruptura com a ordem estabelecida viria também por uma cesura com o tempo histórico. A larga duração das histórias é contínua apenas em aparência. No fim, toda história deságua no descontínuo, não é mais que mutações profundas e sacudidas brutais, constituída por revoluções, momentos¹⁶⁸⁴.

Esse é um bom resumo das intenções políticas do rupturalismo, assim como de sua paradoxalidade. Por um lado, a ruptura é, como define Fitzgerald, “algo a que não se pode

¹⁶⁷⁹ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture*, op. cit., p. 19-20; 7; 11; 17; 10.

¹⁶⁸⁰ CORRÊA. *Direito e ruptura*, op. cit., p. 316-317.

¹⁶⁸¹ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture*, op. cit., p. 7.

¹⁶⁸² D’HONDT. *L’idéologie de la rupture*, op. cit., p. 21; 17.

¹⁶⁸³ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, op. cit., p. 8-10; 12-14; 16-17; 42-44; 46; 53-54; *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996, p. 58-61; FOUCAULT. *A ordem do discurso*, op. cit., p. 58-61; FOUCAULT, Michel. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 115-116; FOUCAULT, Michel. Poder e saber. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 235-236; FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 75-76.

¹⁶⁸⁴ CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. 7. ed. México: Siglo Veintiuno, 1985, p. 156; 41-42; 49-50; 151.

retornar; que é irrecuperável porque faz com o que o passado deixe de existir”¹⁶⁸⁵. É a questão da criação *ex nihilo*, de um rupturalismo padrão. Logo a exploraremos. Por outro, para muitos rupturalistas não basta aniquilar o passado, sendo necessário colocar um *novo passado* no lugar. É a questão por nós já aludida dos *contra-cânones* e das *contra-histórias*, de um rupturalismo nuançado. Podemos, agora, aprofundar a contextualização epistêmica desta última.

Contra-cânones. Os rupturalistas propõem que as culturas e países marcados por um passado colonial e um presente subdesenvolvido se afastem dos moldes eurocentristas. As perguntas colocadas por eles são: Ser um pioneiro ou um porta-voz de outrem? Ser um criador ou um boneco de ventríloquo supraequatorial?¹⁶⁸⁶

Os princípios pluralistas anunciados para as micronarrativas (e contra as meta e macronarrativas) podem resultar na construção de *contra-cânones* e *contra-histórias*, isto é, histórias que confrontam a narrativa histórica mestra de cada realidade política, cultural e intelectual. As filosofias da história são reconsideradas como “indiferentes à liberdade dos indivíduos, das minorias e mesmo das maiorias”. Touraine enxerga nisso a razão de sua atual desqualificação e o motivo pelo qual cedem espaço aos “dissidentes e testemunhas assassinadas, encarceradas ou exiladas”¹⁶⁸⁷. Em sentido similar, Vattimo aponta que a filosofia e a história foram separadas. Como consequência, a prática historiográfica deixou de pressupor uma unidade para abrir-se à pluralidade de histórias. A concepção de um curso unitário e racional do processo histórico é a característica da “história dos vencedores”, que elimina da memória coletiva as lutas dos vencidos¹⁶⁸⁸. Para D’Amaral, o nosso momento é justamente o do recalçado, com o reaparecimento dos vencidos:

Seus atores são os vencidos da longa história do Ocidente, os que falaram e não puderam ser ouvidos, e, afinal, na nossa boca, podem recuperar a voz. De fato, uma linha diagonal pode ser traçada – partindo dos sofistas e passando pelos estoicos, pelos ocultistas medievais, pelos empiristas, talvez por Spinoza, Montaigne, Pascal, pelos diversos intuicionismos, irracionalismos e pragmatismos do século XIX, possivelmente desaguando, mau grado seu, em Nietzsche –, uma linha que vai do mais profundo escândalo das origens à extrema superfície da modernidade (Foucault, Deleuze), e que nos permite, ou, se ainda não o permite, nos exige repensar o múltiplo – isto que, quando se tratou da experiência-de-sujeito, recebeu o nome de *particular*. Uma “ontologia do múltiplo” como correlato de uma “epistemologia do particular”: este é o caminho que eu gostaria de empreender.¹⁶⁸⁹

¹⁶⁸⁵ FITZGERALD, F. Scott. Handle with care. In: *The crack-up*. Ed. Edmund Wilson. New York: New Directions, 1945.

¹⁶⁸⁶ SEABRA, Murilo. *Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual*. Brasília: Editora da Resistência, 2015, p. 62-63.

¹⁶⁸⁷ TOURAINE. *Crítica de la modernidad*, *op. cit.*, p. 357-358.

¹⁶⁸⁸ VATTIMO. *O fim da modernidade*, *op. cit.*, p. XIII.

¹⁶⁸⁹ D’AMARAL, Marcio Tavares. *O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1995, p. 85.

Nietzsche já ponderava que, “até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história”¹⁶⁹⁰, de tal modo que “talvez o passado esteja ainda essencialmente por descobrir”, escondido que sempre ficou¹⁶⁹¹. O principal referencial, aqui, é Benjamin, que com dialoga com algumas intuições nietzschianas. Para ele, a história transforma em coisa sua o passado, que toca os seres do presente com “ecos de vozes que emudeceram”. As gerações precedentes e atuais encontram-se, e estas recebem daquelas o apelo de uma “força messiânica”¹⁶⁹². O historiador estabelece relação de empatia com o “vencedor”, declarando os dominadores atuais herdeiros de todos os vencedores antecedentes. O “cortejo triunfal” dos vitoriosos percorre os caminhos da cultura sobre os escombros dos derrotados. Constata, celebrenemente: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”. E complementa: tal barbárie marca também todo “o processo de transmissão da cultura”. Diante disso, o historiador crítico tem como tarefa “escovar a história a contrapelo”¹⁶⁹³. Com essa expressão, Benjamin quer indicar o reexame da história oficial, escrita pelos vencedores, e sua acareação com a história escrita pelos vencidos, ainda por fazer. Esta última será uma narrativa distinta, dentre outros motivos, porque nela o “sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”. Ela partirá do resgate da “tradição dos vencidos”, destacando não a “imagem dos antepassados escravizados”, único espaço concedido aos oprimidos na narrativa dos vencedores e, logo, único espelho que têm de si mesmos, e sim colocará a lume a imagem dos “descendentes liberados”. O resultado é uma historiografia radical, que busca, a partir do seu presente, “uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido”¹⁶⁹⁴.

A contra-história – e os contra-cânones – está pautada na perspectiva benjaminiana da necessidade de perguntar-se sobre os vencidos, os restos, os fracassos, o não-recepcionado, o malsucedido, o ainda não frutificado. Mas como seria essa história? Uma “história da negação da tradição que não se institui em tradição da negação”?¹⁶⁹⁵ A articulação histórica do passado não busca conhecer o passado como efetivamente ocorreu, mas “apropriar-se de uma reminiscência”, do modo como ela aparece no presente, e, nela, fazer despertar “as centelhas da esperança”, em meio à história contada pelos vencedores, na qual

¹⁶⁹⁰ NIETZSCHE. *A gaia ciência, op. cit.*, p. 59 (I, §7).

¹⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 81 (I, §34).

¹⁶⁹² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 1: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 223.

¹⁶⁹³ *Ibid.*, p. 225. Nietzsche também convocava a se “pensar a contrapelo”, o que significava “não seguir os pensamentos que se lhe oferecem a partir de dentro”. Cf. NIETZSCHE. *Aurora, op. cit.*, §500.

¹⁶⁹⁴ BENJAMIN. Sobre o conceito da história, *op. cit.*, p. 228-231.

¹⁶⁹⁵ COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade, op. cit.*, p. 49.

imperava a narrativa de aceitação das coisas como estabelecidas. Por isso, Benjamin afirma: “em cada época, é preciso arrancar a tradição conformismo, que quer apoderar-se dela”¹⁶⁹⁶. A “tradição dos oprimidos” pressupõe, na verdade, a supressão da “tradição” por corresponder a uma “imagem continuísta do passado que os dominadores tentam impor”, ao mesmo tempo que preservada, pois nela “estão pulsando os passados oprimidos que querem libertar-se”. Benjamin ainda faz uma inversão, apontando a descontinuidade como ideia reguladora da tradição das classes dominantes, pois as ideologias imperantes são mais variáveis, oscilam com a moda, enquanto a tradição dos oprimidos rege-se pela continuidade, pois seus conhecimentos não envelhecem, sendo depositados ao longo de gerações. Simultaneamente, a tradição dos opressores apresenta-se, ideologicamente, como uma continuidade que pretende apagar a continuidade autêntica da tradição dos oprimidos. Urge salvar, na tradição dos dominadores, aquilo que dizem de verdade sobre si ao mentirem aos oprimidos, o que dos dominados tem incrustado nessa tradição¹⁶⁹⁷.

Essa inquirição é buscada também na filosofia. As grandes doutrinas representam o mundo na ordem das ideias e evitam enraizar-se no empírico. Conquanto permaneçam sistemas internamente válidos, como em Platão, Leibniz e Hegel, essas representações filosóficas da realidade perderam “solidez”¹⁶⁹⁸. A partir disso, Rorty conclui que, assim como em toda história, “a história da filosofia é escrita pelos vencedores”, que escolhem os seus ancestrais, quem mencionar e recomendar aos seus próprios descendentes¹⁶⁹⁹. A história pode até realmente ser escrita pelos vencedores, mas quem são eles?¹⁷⁰⁰

Decerto somos condescendentes com europeus e norte-americanos ao ponto de nos deixarmos convencer da novidade de evidentes repetições, enquanto descremos da capacidade de originalidade de outras sendas filosóficas, como a latino-americana¹⁷⁰¹. Contudo, esquecem os rupturalistas que a concepção de história e o nosso próprio modo de refletir têm origens eminentemente ocidentais e ilustrados, sendo os mesmos instrumentos intelectuais com os quais acreditamos possível fazer uma crítica dessas raízes dominadoras. A matriz europeia esteve presente em todo o processo de formação de nosso ser cultural, embora em conjunto com outras, e dele tornou-se indissociável¹⁷⁰². Ao desprezarem essa

¹⁶⁹⁶ BENJAMIN. Sobre o conceito da história, *op. cit.*, p. 224-225.

¹⁶⁹⁷ ROUANET. *As razões do iluminismo*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁶⁹⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 54.

¹⁶⁹⁹ RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 70.

¹⁷⁰⁰ CANFORA, Luciano. *L'uso politico dei paradigmi storici*. Bari: Laterza, 2014, Prefazione. Trent'anni dopo.

¹⁷⁰¹ SEABRA. *Metafilosofia*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷⁰² SALDANHA. *A tradição humanística*, *op. cit.*, p. 106.

inserção, concentram os ataques na racionalidade. Acusam a falha de uma razão ocidental iluminista e confundem uma face histórica do exercício da razão com toda a razão, culminando em um irracionalismo que crê encontrar a saída na precedência da prática sobre a teoria e, com ela, a *fundação de uma nova tradição*. Ocorre que, sem a razão, que permite a autêntica recordação do passado, a história se repete inconscientemente, acreditando ingenuamente no ineditismo de todas as ideias hoje pensadas¹⁷⁰³.

Como recorda Jameson acerca de Benjamin, as obras de nosso passado, incluindo os clássicos, os cânones e as tradições, são de fato marcadas por profundos traços ideológicos decorrentes da produção em contextos sociais de exploração e violência, o que não pode ser relegado, pois constituem aspecto inseparável do ser dessas criações. Trata-se de um alerta para as exaltações e reapropriações ingênuas, irrefletidas e pueris dos clássicos como expressões humanísticas de forças progressistas. Não obstante, junto ao despertar dessa perspectiva, persiste a possibilidade de interpretações desses mesmos artefatos da cultura que busquem neles dimensões utópicas, tendências libertárias emergentes, significados emancipatórios. A tradição filosófica desenvolve-se não pela “sequência ininterrupta de deduções conceituais”, e sim por descrições sempre novas do real, reiniciadas com cada ideia, que é única e irredutível, mas no conjunto, múltiplas¹⁷⁰⁴. Portanto, muitos são os novos, que se fazem vivos mesmo no velho. Benjamin não desejava extinguir a tradição, a transmissão de bens culturais entre gerações, mas impedir que ela perdesse sua eficácia subversiva ao ser manipulada para levar à amnésia e inibir a “redenção do passado”¹⁷⁰⁵: “a posteridade esquece ou celebra. Só o crítico julga no rosto do autor”, já dizia ele próprio¹⁷⁰⁶.

É preciso, portanto, ir além de reabilitar “saberes insurretos” e pensadores negligenciados, de oferecer um “contra-cânone (composto por escritores belos e malditos)”¹⁷⁰⁷. Podemos ver bem: como observa Bloom, mesmo um contra-cânone será elitista, pois selecionará¹⁷⁰⁸. Entendemos, com Almeida, que, longe de rechaçar os clássicos ocidentais, as correntes “críticas” deveriam recorrer a eles “na busca de instrumentos com os quais dilatar nossa percepção da realidade”¹⁷⁰⁹. Claro, com o cuidado para não considerar história da filosofia, como qualquer história, aquela que só conte as histórias dos vencedores

¹⁷⁰³ ROUANET. *As razões do iluminismo*, op. cit., p. 17-19.

¹⁷⁰⁴ JAMESON, Fredric. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. London; New York: Routledge, 2002, p. 288-290; 65.

¹⁷⁰⁵ ROUANET. *As razões do iluminismo*, op. cit., p. 113.

¹⁷⁰⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 2: Rua de mão única. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 33.

¹⁷⁰⁷ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 59.

¹⁷⁰⁸ BLOOM. *The Western canon*, op. cit., p. 37; VENEZIANI. *De pai para filho*, op. cit., p. 46.

¹⁷⁰⁹ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 35.

e exclua os derrotados, pois assim se teria mero “tecido de ilusões e distorções”¹⁷¹⁰. Uma opção são *usos alternativos da tradição jusfilosófica*¹⁷¹¹.

Nesse exato sentido, López Medina descreve-nos essa operação apropriativa já executada pelos juristas latino-americanos na composição de uma tradição jurídica local própria. De acordo com ele, tem-se uma “teoria transnacional do direito”, produzida em um lugar de produção no qual são desenvolvidos debates intelectuais de alta sofisticação, situados nos Estados centrais e em suas instituições acadêmicas prestigiosas. Posteriormente, essas teorias circulam pela periferia e se constituem globalmente como o cânone normalizado do campo. No entanto, é certo que as teorias jurídicas ali formadas são produto de circunstâncias políticas e sociais muito concretas e particulares, de modo que sua transplantação global depende do obscurecimento ou minimização dos seus contextos específicos. Nos lugares de recepção, também são produzidas teorias, mas elas não têm a mesma circulação das teorias transnacionais, motivo pelo qual os locais preferem transplantar ou utilizar ideias originadas em jurisdições prestigiosas. Ainda assim, é possível reconhecer, com López Medina, que nos lugares de recepção de jusfilosofia ocorrem importantes transmutações ou tergiversações das ideias provenientes de fora que, embora tenham essa natureza, não podem ser desprezadas como meros produtos miméticos ou transláticos, como se fossem erros a requerem correção à luz de uma leitura padrão. Essas transmutações acabam sendo parte do inventário disponível de ideias jusfilosóficas em dado lugar, imbricando-se nas culturas locais. Com elas, abre-se a possibilidade de variação, adaptação e verdadeira criação, com usos tão ou mais interessantes que os de origem, inclusive convertendo-se em símbolos de lutas e dissensos. Por um conceito vulgar, influência eclipsa o objeto para focar nas fontes, uma teoria jurídica latino-americana é facilmente descartada e classificada como subproduto ou apêndice das teorias nascidas nas tradições europeia e anglo-americana. Nesse esquema, os discípulos locais podem, tão somente, reproduzir a obra original, expondo uma compreensão padrão de seu significado ou fazer uma má-leitura. Em ambos os casos, não haveria espaço para originalidade. Contudo, nessa segunda abordagem, há uma abertura inevitável para a inovação, com possibilidade de participação ativa na produção justeórica, de fundação de movimentos autônomos¹⁷¹².

¹⁷¹⁰ RÉE, Jonathan; AYERS, Michael; WESTOBY, Adam. *Philosophy and its past*. Hassocks: The Harvester Press, 1978, p. 31-32.

¹⁷¹¹ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷¹² LÓPEZ MEDINA, Diego Eduardo. *Teoría Impura del Derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Bogotá: Legis, 2004, p. 15-17; 22-23; 34-35. Não se pode deixar de assinalar que a cultura jurídica latino-americana continua reproduzindo uma tradição idealista, seguindo os seus modelos de conhecimento, racionalização e interpretação de origem moderna e eurocêntrica. Por vezes, adotam ou mesmo criam variações de jusnaturalismo, de juspositivismo e outras elaborações ecléticas, como o neotomismo, o

A partir desse exemplo, podemos perceber como cada cultura, época e geração cria com base nas histórias da filosofia que ela própria constrói¹⁷¹³, o que vem fazendo desde sempre. A ideia de contracanonidade é, nesse sentido, disparatada, pois estamos constantemente nos reapropriando dos cânones já instituídos e forjando novos, sem que precisem ser chamados de impugnadores, contestadores, radicais, subversivos ou qualquer outro slogan chamativo. Trata-se, na realidade, do *modus operandi* ordinário da tradicionalidade filosófica. Por meio de um trabalho de seleção e reinterpretação, um povo, cultura ou época define quais textos são centrais ou periféricos, quais são genuinamente filosóficos ou pseudofilosóficos, quais as correntes que considera importantes, enfim, refletindo o que ela e seus contemporâneos veem de relevante, positivo ou negativo na filosofia de todos os tempos e lugares¹⁷¹⁴, a partir do seu ponto de vista e daquilo que ela sabe e constata da tradição. O juízo pós-modernista de Rorty acerta nesse quesito:

Tais comunidades deveriam ter a liberdade de buscar seus próprios ancestrais intelectuais, sem referência a um cânone previamente estabelecido de grandes filósofos mortos. Eles também devem ser livres para alegar não ter nenhum ancestral. Eles devem se sentir livres para escolher quaisquer pedaços do passado que quiserem e chamá-los de 'a história da filosofia', sem referência a nada que alguém tenha chamado anteriormente de 'filosofia', ou ignorar completamente o passado. [...] Ele ou ela é livre para criar um novo cânone, desde que respeite o direito dos outros de criar cânones alternativos. [...] Eles devem ser instados a experimentá-lo e a ver que tipo de história histórica eles podem contar quando essas pessoas são deixadas de fora e algumas pessoas desconhecidas são trazidas.¹⁷¹⁵

normativismo kelseniano, o formalismo lógico-analítico, o vitalismo egológico e o tridimensionalismo, todavia, elas também são absorvidas pelos saberes dominantes e fomentam a perpetuação do “colonialismo na produção do saber” (WOLKMER, Antonio Carlos. Una visión crítica de la cultura jurídica en América Latina. *Revista El Foro*, Costa Rica, n. 12, p.13-19, 2012. p. 17-18). Outrossim, o positivismo suave de Hart e a concepção de direito como integridade de Dworkin – formulações teóricas divergentes, mas igualmente exemplos da teoria jurídica tradicional contemporânea – permeiam os debates jusfilosóficos do Novo Mundo, como braços coloniais tardios de metrópoles anglo-saxônicas, recauchutando sucatas positivistas sobre a autonomia ou independência entre direito, política e moral (SANTOS, Boaventura de Souza. *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA, 2009, p. 48). Pior, não é incomum ver tais teorias serem propostas “como a onda do futuro”, não obstante a sua clara depauperação imaginativa (UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 36). Vale ponderar, todavia, que o transplante e o uso da teoria e da filosofia jurídica contemporânea, principalmente a do pós-guerra, converteu-se em um gesto heterodoxo na América Latina, como uma tomada de partido para lidar com o formalismo, revelando que ele não era a única via para a solução dos problemas jurídicos. Como observa López Medina, “o filosofar jurídico, ao menos no momento do transplante do novo antiformalismo anglo-saxônico, era o equivalente a uma versão contracultural e contra-hegemônica, acadêmica e antiprofissionalizante, moderadamente progressista, de qual era o papel que o direito deveria julgar o conflito social de países [latino-americanos]”. A teoria era utilizada para exprimir descontentamento com uma cultura formalista, dogmática e acrítica de seus pressupostos teóricos (LÓPEZ MEDINA. *Teoría Impura del Derecho*, *op. cit.*, p. 5-6).

¹⁷¹³ MACINTYRE, Alasdair. The relationship of philosophy with its past. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 33.

¹⁷¹⁴ RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin. Introduction. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 7.

¹⁷¹⁵ RORTY. The historiography of philosophy: four genres, *op. cit.*, p. 67.

O que Rorty se equivoca, contudo, é pensar que a diversidade de seleções e formas das histórias da filosofia seriam motivos para pararmos de escrevê-las¹⁷¹⁶. Uma coisa é questionar a universalidade absoluta e o dogmatismo da canonicidade, outra rejeitar todo tipo de história e cair no incomunicável relativismo das particularidades¹⁷¹⁷. Essa discussão nos mostra, em síntese, que, no fundo, deificar ideias significa adorá-las, não as explicar; é adotar uma posição anti-histórica. No culto, o idólatra não consegue manter um sentido crítico da realidade¹⁷¹⁸. O processo de forja de novos cânones e histórias é a realização de um pressuposto filosófico basilar, lembrado por Duque: a filosofia “não admite sequazes”¹⁷¹⁹. Seabra até está certo: “Não existem filósofos canônicos. Apenas filósofos que canonizamos ininterruptamente”¹⁷²⁰. O problema são as conclusões que ele extrai dessa afirmação, para rejeitar a canonicidade *in totum*. Há uma confusão entre *cânones* e *dogmas*.

Adeodato, discutindo a noção de dogma no pensamento jurídico, alerta para não reduzirmos “dogmática” e “crítica” a correntes ideológicas e adversárias. No Brasil, observa, é comum equiparar “dogmáticos” a “conservadores” e “não-dogmáticos” a “alternativos”¹⁷²¹. Como Saldanha avisa, a “verdadeira crítica” tenta compreender as realidades e as suas razões históricas, não se lançando a “buscar ‘culpas’” ou a “encarar com ressentimento”¹⁷²². O mesmo podemos dizer em relação à canonicidade e à contracronicidade no âmbito da tradição filosófica e jusfilosófica: o problema não está em ver a politicidade dessas operações intelectuais, mas simplificá-las a uma disputa entre bem e mal, a uma depuração crítica dos resíduos ideológicos para a exibição da verdade, canalizada por uma nova tradição oferecida pelos libertadores rupturalistas. Examinado por esse viés, *os contra-cânones não são tanto uma reapropriação da tradição nem travam uma relação genuína com a história*, constituindo uma tentativa natimorta de criação de um novo.

¹⁷¹⁶ Ibid., p. 65.

¹⁷¹⁷ TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 217-218.

¹⁷¹⁸ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*. 5. ed. Madrid: Tébar, 2007, p. 12.

¹⁷¹⁹ DUQUE, Félix. *Los destinos de la tradición: filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 17.

¹⁷²⁰ SEABRA. *Metafilosofia*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷²¹ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência* (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann). São Paulo: Saraiva, 1996, p. 14. Como também alerta Schauer, a acusação de “formalismo” tem sido dirigida com frequência para todo tipo de decisões judiciais ou argumentações jurídicas de que se discorda. Cf. SCHAUER, Frederick. Formalism. *Yale Law Journal*, v. 97, p. 509-548, mar. 1988, p. 510.

¹⁷²² SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. xii.

Ex nihilo. O rupturalismo típico afirma que a ruptura leva, *incontinenti*, a um novo sem precedentes, sem passado, origem de si mesmo. Na realidade, esse é um comportamento que, assim como tudo aquilo que é posto no mundo, tem sim a sua própria história.

Cada tempo “novo” tende a introduzir um discurso tratando como “morto” tudo o que lhe precedia¹⁷²³. Todas as épocas tendem a exagerar a importância e a finalidade de suas próprias descobertas (que muitas vezes são redescobertas)¹⁷²⁴. Taylor descreve com agudeza essa concepção rupturalista:

Há um ideal, uma meta que surge de tempos em tempos na filosofia. A inspiração é varrer o passado e ter uma compreensão das coisas que é inteiramente contemporânea. A ideia atraente subjacente a isso é a de libertação do peso morto dos erros e ilusões do passado. O pensamento se desprende de suas correntes. Isso pode exigir uma certa coragem austera, porque naturalmente nos tornamos confortáveis, passamos a nos sentir seguros na prisão do passado. Mas também é emocionante.¹⁷²⁵

A paixão dominante na filosofia sempre pleiteou absolutismo: quase todo filósofo se viu como alguém que busca a verdade e intenta propor uma solução definitiva para os problemas do seu campo de trabalho, que compelirá as mentes racionais. Por vezes chega a acreditar tê-la encontrado e se esforça para persuadir outros, mas “a luz cruel da história subsequente mostra inexoravelmente que ele não faz mais do que adicionar ainda mais uma teoria”¹⁷²⁶. Para Windelband, por exemplo, cada grande sistema filosófico recomeça a tarefa da filosofia *ab ovo*, “como se as doutrinas passadas não tivessem senão muito pouca importância”¹⁷²⁷. Para Guérout, em tom similar, cada filósofo acredita que sua filosofia surge em total independência por força de suas razões constituintes¹⁷²⁸. Ao afirmar existência de uma única posição válida e autêntica, classifica todas as demais doutrinas como ilusões, engodos, “falsas consciências”¹⁷²⁹.

Como vimos ao nos conduzirmos pela história do nascimento da crítica moderna, acabou sendo característico de grande parte da filosofia da Modernidade a oposição a aceitar a ligação íntima entre o labor filosófico e a tradição, porquanto esta seria ordem de

¹⁷²³ DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1999, p. 17.

¹⁷²⁴ LOVEJOY, Arthur O. Reflections on the history of ideas. *Journal of the History of Ideas*, v. 1, n. 1, p. 3-23, jan. 1940, p. 17.

¹⁷²⁵ TAYLOR, Charles. Philosophy and its history. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 17.

¹⁷²⁶ RESCHER, Nicholas. *The strife of systems: an essay on the grounds and implication of philosophical diversity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985, p. 11.

¹⁷²⁷ WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. México: El Ateneo, 1960, p. 9.

¹⁷²⁸ GUÉROULT, Martial. Lógica, arquetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Trad. Pedro Jonas de Almeida. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 235-246, 2007, p. 236-237.

¹⁷²⁹ RESCHER. *The strife of systems, op. cit.*, p. 12-14.

preconceitos e de autoridade, ou seja, de juízos sem fundamentação racional¹⁷³⁰, ao passo que o homem começou a afirmar a si mesmo, peremptoriamente¹⁷³¹. Muitos pensadores anunciaram-se em rompimento com todos os seus predecessores e contemporâneos, propondo-se como precursores de nova tradição filosófica¹⁷³². Descartes, por exemplo, acreditava no dever de fazer tábula rasa do passado por supor a existência de ideias inatas na mente de todo ser racional. Seguindo o modelo dele, muitos filósofos posteriores, quando queriam declarar-se livres de todo conhecimento prévio, passaram a apresentar-se como iniciadores absolutos¹⁷³³. É também o caso de Kant, que faz troça dos “letrados para quem a história da filosofia (tanto antiga como moderna) é a sua própria filosofia” e convoca a se “considerar como inexistente tudo o que se fez até agora”¹⁷³⁴. Por isso Duque descreve, com razão, a “era da crítica” como “radicalmente anti-histórica”¹⁷³⁵.

¹⁷³⁰ LAFUENTE, María Isabel. Tradición e Historia de la Filosofía: la concepción cibernética de A. Robinet. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. extra 1, p. 853-871, 1992, p. 853.

¹⁷³¹ No quadro das estruturas do *ethos* moderno descrito por Lima Vaz, surge a figura paradigmática do homem que pretende ser “o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência”, ação humana capaz de dar a si mesma a sua própria causa, como criadora do mundo (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Ética e civilização. Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990, p. 12). Esse “prometeísmo antropológico”, como denomina o filósofo mineiro, engendrou a crença na possibilidade de desvinculação da tradição e, assim, do alicerce cultural consistente na exemplaridade ética manifestadora de valores, normas, conhecimento e também de Deus, em prol de uma afirmação absoluta de si (PERINE, Marcelo. Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 64). Nas palavras de Lima Vaz: “[...] é o chamado prometeísmo, que se faz presente na tradição filosófica que começa no século XVIII com a Ilustração, e se exprime no tema intelectual da reivindicação rigorosa e absoluta do homem como criador de si mesmo e de sua própria história, legítimo herdeiro do Prometeu do mito, que Marx evoca no Prefácio de sua tese de doutorado sobre a diferença da filosofia da natureza em Epicuro e Demócrito. Prometeu foi o símbolo de todo um clima intelectual, no qual respira o pensamento de Marx, como todo o marxismo posterior” (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Ontologia e história*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 180-181). Ver também LIMA VAZ. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷³² D’HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 83-86.

¹⁷³³ ECO, Umberto. *On the shoulders of giants*. Trad. Alastair McEwen. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, p. 10.

¹⁷³⁴ KANT. *Prolegomena*. 4-5. Cf. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 11-12. Mas Kant não passara impune. Hamann já denunciava a purificação da razão como uma incompreensão e tentativa frustrada de tornar a razão independente de toda tradição, costume e crença. Cf. HAMANN, Johann Georg. Metacritique on the purism of reason. In: *Writings on philosophy and language*. Trad. Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 207. Posteriormente, Hegel e Schelling descreverão como desde Kant e Fichte “todo início filosófico se arvora numa ciência e num sistema”, o que levou ao surgimento de “uma quantidade razoável de sistemas e princípios, [...] como se cada eminente cabeça filosófica elaborasse a ideia de filosofia segundo a sua individualidade”. Difundia-se, à sua época, a crença de que se “a liberdade filosófica, a elevação acima da autoridade e a independência do pensar” têm prosperado, seria “uma vergonha nomear-se como filósofo segundo uma filosofia já existente”, pois “o pensar por si mesmo quer dizer preterir-se apenas através da originalidade, a qual inventa um sistema inteiramente próprio e novo”. Contudo, alertam que o “gênio” particular apenas “se faz passar por originalidade”, uma vez que, limitada, partindo de um “ponto de vista singular” qualquer, produz somente uma “forma particular de reflexão”, não alcançando a ideia de filosofia. Cf. HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação ao presente estado da filosofia em particular. Trad. Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 112-130, 2014, p. 124.

¹⁷³⁵ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 45; DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. 2. ed. Madrid: Akal, 1998, p. 15-25.

No entanto, esses dois exemplos podem ser interpretados como opositores ao *tradicionalismo* de seu tempo, quer dizer, a absolutização da tradição, elevada a fonte de autoridade suprema, que presentifica o passado e recusa qualquer mudança¹⁷³⁶. Jaspers descreve-os como “os filósofos que, mais do que todos, estavam convencidos de começar de novo e de maneira autêntica”, crença que atribui ao fato de estarem tão inseridos na tradição que acreditavam poder transformá-la¹⁷³⁷. Qual é, então, a diferença da ruptura desejada por Descartes e Kant em relação àquela ambicionada pelos críticos rupturalistas? A resposta encontra-se no problema da *criação*.

As origens da humanidade e da criação pela imaginação coincidem nas narrativas fundantes da cultura ocidental, nas quais o poder de imaginar é considerado uma propriedade exclusivamente humana, consistindo tanto em uma benção quanto em uma maldição¹⁷³⁸. A primeira concepção sobre a criação humana foi considerá-la réplica de uma anterior criação divina, pois Deus a tudo criara, inclusive o homem, a quem dera a capacidade de pensar e de fazer¹⁷³⁹. Se todas as coisas foram criadas pela divindade, inclusive a cidade e as leis, não sobraria muito espaço ao homem, incapaz de competir com a superioridade da Criação. Não à toa, desde a Antiguidade há quem dirija olhares de suspeição aos artistas, sob o fundamento de confeccionarem falsos ídolos¹⁷⁴⁰. O artista, competindo com o *fiat* primigênio, sente-se como um “contra criador”, exultante e blasfemo¹⁷⁴¹. Ao aplicar-se o termo “criativo” às atividades humanas, inverte-se e neutraliza-se o sentido originário da criação divina do mundo¹⁷⁴²: por muito tempo a criação artística foi concebida como partilhada entre as instâncias divina e humana, pelo que, no ato criador, o agente humano seria possuído por uma divindade que exercia seu poder através dele¹⁷⁴³.

É a partir do Medievo, segundo Lima Vaz, que emerge um “eu” construtor de fenômenos humanos. O homem, deixando de ser meramente natural, inserido em uma ordem cósmica regida por ciclos fenomênicos inexoráveis, começa a ver-se sujeito ao tempo do mundo, que age para além da ciclicidade, realizando “projetos históricos”, o que será

¹⁷³⁶ D'HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 80-81; LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 255.

¹⁷³⁷ JASPERS, Karl. *Filosofia*. A cura di Umberto Galimberti. Torino: UTET, 2013, Libro I, Capítulo Sesto.

¹⁷³⁸ KEARNEY, Richard. *Poetics of imagining: from Husserl to Lyotard*. London; New York: Routledge, 1993, p. 2. São exemplo o roubo do fogo por Prometeu, com sua consequente punição perpétua, e a transgressão de Adão e Eva no Éden. Em sentido afim, BRONOWSKI, Jaboc. *As origens do conhecimento e da imaginação*. Trad. Mria Julieta de Alcântara Carreira Pentado. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 16.

¹⁷³⁹ MOSER, Walter. La création dans tout ses états. *Création et créativité*, Montréal, v. 2, n. 1, p. 5-24, mar. 1994, p. 14-15.

¹⁷⁴⁰ FRYE. *Creation and recreation*, *op. cit.*, p. 40-41.

¹⁷⁴¹ STEINER, George. *Grammars of creation*. New Haven: Yale University Press, 2002, Cap. III.1.

¹⁷⁴² FRYE. *Creation and recreation*, *op. cit.*, p. 10-11.

¹⁷⁴³ MOSER. La création dans tout ses états, *op. cit.*, p. 17.

levado a pleno efeito na Modernidade. A consciência histórica moderna passa a interpretar o mundo a partir da destinação histórica do homem, cuja subjetividade é a força matriz criadora da ciência que desvela a realidade¹⁷⁴⁴. O *prometeísmo* decorre da assunção do homem como senhor do seu destino, construtor do seu mundo, ser histórico e vivendo exclusivamente na história, que a orienta segundo seus “projetos”¹⁷⁴⁵. Como dizia Young, os antigos não tinham nenhum mérito em produzir criações originais porque não podiam ser imitadores, já que eram os primeiros em tudo. Os modernos, por outro lado, têm a liberdade de escolha de imitar ou criar¹⁷⁴⁶.

Nos últimos dois séculos, pelo menos, a criatividade foi removida da esfera do viver e do produzir em geral e entrincheirada no campo da arte. Com isso, a criação passou a ser identificada unicamente com a autoexpressão, o ato criador com qualificações subjetivas, a liberdade de criar com o descompromisso contextual e material, a obra criada com expressão de vivências pessoais. Separa-se, com isso, a criação ordinária, isto é, a aptidão humana geral para reagir ao imprevisto ou à novidade, indispensável à existência, da criação eminente, a produção deliberada original que suscita a novidade, que vai além dos hábitos ordinários de criação¹⁷⁴⁷. Essa perspectiva, podemos ver, é relativamente recente, tendo momento importante no romantismo. A reivindicação de filósofos por uma liberdade de pensar, nos séculos XVI a XVIII, portanto, não se confunde com essa identificação radicalmente pessoal do ato de criação artística ou filosófica. Essa liberdade era postulada em contraposição a certas formas de ação intelectual, sobretudo o rigor escolástico, o embate entre racionalistas e empiristas, os torpores metafísicos, que predominavam em níveis asfixiantes. Por conseguinte, em Descartes e Kant, “não se tratava de modo algum de manifestações ou opções do ser subjetivo apenas, do ser exclusivamente pessoal”, e sim de desdobramentos do florescer de uma nova mentalidade, de compromissos com uma nova visão de vida, possibilitados por seu contexto cultural¹⁷⁴⁸.

Ademais, os grandes filósofos modernos antitradicionalistas não deixaram de pensar em termos de tradição e autoridade, por mais que assim pretendessem, geralmente substituindo a autoridade de Aristóteles ou das Escrituras pela autoridade da razão ou dos

¹⁷⁴⁴ LIMA VAZ. *Ontologia e história, op. cit.*, p. 175-176; 179-180.

¹⁷⁴⁵ CASTANHEIRA NEVES, A. *O Direito hoje e com que sentido? O problema atual da autonomia do Direito*. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 35.

¹⁷⁴⁶ YOUNG, Edward. *Conjectures on original composition*. 2. ed. London: A. Millar; J. Dodsley, 1759, p. 19.

¹⁷⁴⁷ SAVADOGO, Mahamadé. *Théorie de la création: philosophie et créativité*. Paris: L'Harmattan, 2016, p. 11-12.

¹⁷⁴⁸ OSTROWER, Fayga. *Criatividade e processos de criação*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 150-151.

sentidos¹⁷⁴⁹. Na leitura de Castoriadis, o “filósofo que se pretende radical permanece prisioneiro do que criticou”¹⁷⁵⁰. Nesse sentido, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, na visão de Arendt, tentaram “desesperadamente pensar contra a tradição enquanto usando as próprias ferramentas conceituais dela”. Embora teriam sido os primeiros a ousarem “pensar sem a orientação de qualquer autoridade”, permaneceram “presos pelo quadro categorial da grande tradição”¹⁷⁵¹. Equivoca-se Arendt por acreditar que esse grau de ruptura com a tradição e sua autoridade ocorreu posteriormente, ou mesmo que possa acontecer. No mínimo, os críticos reproduzem a história da filosofia transmitida por seus mestres, muitas vezes sem terem consciência disso, sob a forma de métodos e princípios que adotam¹⁷⁵².

Os rupturalistas, por sua vez, levam essa intencionalidade moderna a um extremo ingênuo (ou nem tanto). Por um lado, alegam terem se despertado para a historicidade e, com ela, a um mundo privado de certezas, desnaturalizado, repleto de diferenças¹⁷⁵³. Na esteira da morte nietzschiana da autoridade divina¹⁷⁵⁴, sabe que a história está inacabada e, com isso, busca um novo referencial. Tal como entre os modernos, o gozo do novo vem substituir a segurança conferida pela religião. Já não existe o *ovum* no sentido antigo e renovável da origem divina do mundo, há apenas o *novum* da técnica, que é fruto da ação humana. Com isso, pretende fazer tábula rasa de todos os referenciais da tradição: “a própria *tabula rasa* de destabiliza e desaparece com a *tabula*”¹⁷⁵⁵. É a apoteose do sujeito, a consagrar o absoluto do começo como ruptura total.

Os paladinos rupturalistas pretendem a mais profunda revolução ou subversão através da reflexão filosófica, compreendida como ato abrupto, arrancar de raízes, por meio da qual tudo então se faz como possível. Ela criaria algo, mas municiam esse novo de existência separada, como um acontecimento independente, sem antecedentes ou origens. É como se, dotado de autonomia plena, o ato de filosofar assegurasse a sua própria validade. Para esse tal começo absoluto, reivindicam a não submissão ao “imperialismo da memória”,

¹⁷⁴⁹ POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 43.

¹⁷⁵⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 90.

¹⁷⁵¹ ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. 6. ed. New York: The Viking Press, 1961, p. 25; 28-29.

¹⁷⁵² VILLEY, Michel. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. 2. ed. Paris: Dalloz, 1962, p. 15.

¹⁷⁵³ ZAWADZKI, Paul. *Malaise dans la temporalité: dimensions d'une transformation anthropologique silencieuse*. In: ZAWADZKI, Paul (dir.). *Malaise dans la temporalité*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 11-66.

¹⁷⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 147-148 (III, §125); NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (versão digital), Prólogo de Zaratustra, §2.

¹⁷⁵⁵ SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009, p. 132.

pela afirmação de supostas outras formas de pensar. Como quer o presentismo rupturalista: “É o presente que, na realidade, escolhe e se escolhe, escolhe se lembrar e escolhe as suas lembranças. Subvertamos a memória! Tudo então, para nós, a cada instante começa. Ou melhor, nós começamos tudo!”¹⁷⁵⁶.

Os faustosos “críticos” anunciam rupturas para inaugurarem as suas próprias tradições, hermeticamente filtradas por contracritérios, no gozo prometeico de uma bandeira *sui generis* com sua identidade. Um novo tempo começa aqui, agora, nesta obra, palestra, publicação em rede social. Restará sozinho quem pleitear unidade, continuidade, origens, mero arcaísmos, e logo será alvo do apetite feroz dos promotores da novidade, que destroem toda progenitura e até a ideia de origem. Tais expoentes amam a ruptura por ela mesma e rejeitam qualquer reconciliação. *Cesuras, fraturas, rupturas*: eis ao que vem sendo reduzido o objeto da filosofia e da jusfilosofia, em prol da ideia de desvencilhamento de todas as amarras, de afastamento de uma vez por todas do passado, de julgamento sem condicionamentos. Levadas para o terreno epistemológico, são embates que pretendem solapar toda ancestralidade¹⁷⁵⁷. Isso em função de uma tal liberdade.

Por um lado, os contemporâneos não estão equivocados ao afirmarem que vivemos em uma época de transição, marcada pela abundância de aparições novas e de surgimentos imprevistos. Assim também Hegel percebeu o seu próprio tempo¹⁷⁵⁸. Por outro, na “angústia de influência”, os pensadores ditos críticos confundem os começos e as inovações da consciência que se tem deles. Para D’Hondt¹⁷⁵⁹, eles associam o ponto de partida de suas

¹⁷⁵⁶ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture, op. cit.*, p. 104-107. Com o achatamento dos horizontes temporais e teleológicos comuns, a renúncia à dimensão metafísica da existência e a adoção da neutralidade axiológica da razão instrumental, somos reduzidos a um “presentismo” absoluto, o presente tornado onipresente, descreve Hartog. É abertura crescente para a aceleração e a mobilidade, mas fechamento a um presente estagnante. O futuro deixa de ser percebido como promessa para ser tomado como ameaça. Quando associado à apologia dos meios técnicos disponíveis, capazes em tese de toda transformação concebível, torna o futuro obsoleto e a imaginação alternativa supérflua (ZAWADZKI, Paul. *Malaise dans la temporalité: dimensions d’une transformation anthropologique silencieuse*. In: ZAWADZKI, Paul (dir.). *Malaise dans la temporalité*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 11-66; ZAWADZKI, Paul. *Les équivoques du présentisme*. *Esprit*, n. 345, p. 114-134, jun. 2008, p. 115-116; HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Trad. Andréa S. de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 15; 26; CRUZ, Manuel. *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*. Oviedo: Nobel, 2012, p. 151-152).

¹⁷⁵⁷ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture, op. cit.*, p. 6-12.

¹⁷⁵⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 28-29 (§11): “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente [...] vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício e seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o presentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo.”

¹⁷⁵⁹ D’HONDT. *L’idéologie de la rupture, op. cit.*, p. 86-87 e 95-98.

pesquisas com o do objeto de estudo. Assim, confundem reiteradamente as suas iniciativas com os começos que querem descobrir, caminho deveras cômodo que reduz o esforço intelectual a nada, pois não há o que procurar: creem que as formulações mentais correspondem aos elementos mais simples e originários dos objetos, como se constituídos tal como se raciocina: *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus!*¹⁷⁶⁰

Por mais que não admitam e até mesmo revistam seus discursos de indumentária coletiva ou corporifiquem-na em entidades transobjetivas amorfas, implícito ao bradar dos rupturalistas amora-se o endosso a uma criatividade eminentemente pessoal, relativista, descompromissada, que expressa em produtos de criação a subjetividade irrecusável, a identidade idiossincrática, o abalo de um novo que *somente um iluminado porta-voz estava capacitado a parir*. A radicalização da ideia de criação leva até mesmo a um culto do irracional, caindo inclusive em formas de retorno ao naturalismo¹⁷⁶¹ e, somada à absolutização da ruptura, reduz-se ao puro deleite do subjetivismo: “Eu bebi a água do esquecimento; o passado desvanece de minha memória e o universo se abre diante de mim”¹⁷⁶². O começo idílico é aprazível, mas se pode afogar na fonte da juventude, pois isso é *confundir o começo com o exercício da liberdade*¹⁷⁶³. Tamaña liberdade é como um poder demiúrgico de determinar os começos, fazer surgir e abolir as coisas. É o homem que se afirma como início e fim do tempo e do espaço¹⁷⁶⁴. Crê na criação a partir do nada como condição de possibilidade da autocriação de uma nova mundanidade, de um homem novo que produz a si mesmo em um progresso incessante¹⁷⁶⁵, acelerando o “prometeísmo antropológico” moderno que fomenta o niilismo ético¹⁷⁶⁶:

¹⁷⁶⁰ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Dialogue (August 1677). In: *Philosophical Essays*. Ed. e trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1989, p. 270, nota 323.

¹⁷⁶¹ BABBITT, Irving. *On being creative and other essays*. Cambridge: The Riverside Press, 1932, p. 6.

¹⁷⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile et Sophie, ou les solitaires*. In: *Œuvres complètes VIII: Écrits pédagogiques 2*. Genève: Éditions Slatkine; Paris: Éditions Champion, 2012, p. 1104 (tradução nossa).

¹⁷⁶³ D'HONDT. *L'idéologie de la rupture, cit.*, p. 101.

¹⁷⁶⁴ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura, op. cit.*, p. 252.

¹⁷⁶⁵ SCHMITT. *Teologia política, op. cit.*, p. 132-133.

¹⁷⁶⁶ No cerne do niilismo ético está a “negação voluntária e deliberada do mais universal dos valores humanos: a razão” e, por conseguinte, da universalidade civilizacional do ethos ocidental. Essa inédita crise de civilização é representada na alegoria de Bergson de um corpo que cresceu, mas cuja alma tornou-se pequena, pois presa à razão instrumental e incapaz de “definir fins e valores adequados às dimensões e à audácia da aventura humana nesse mundo prodigiosamente dilatado”, esta que é a principal tarefa da filosofia. Portanto, deparamo-nos também com uma crise filosófica. Por um lado, a expressão metafísica foi atacada de Marx a Heidegger e os ditos “pós-modernos”. Por outro, as ciências exatas e as recentes ciências chamadas humanas repartiram a realidade e assumiram para si as diferentes frações, fazendo a filosofia perder legitimidade científica. Por fim, o universo filosófico sofreu um processo de particularização que, embora natural e preexistente, intensificou-se a ponto de se direcionar a uma busca por autonomização cega, que isolou os filósofos, alienou as reflexões e enfraqueceu as últimas ligações que impediam um esvaziamento total. A filosofia reside então no limbo entre a morte anunciada e a sobrevida inane. Cf. PERINE. Niilismo ético e filosofia, *op. cit.*, p. 68; LIMA VAZ. Ética e civilização, *op. cit., passim*; LIMA VAZ, Henrique C. de. Morte e vida da filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991, p. 679-680; LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia III: Filosofia*

Pobre liberdade que subsiste graças a tais ilusões!

(...) O mundo é minha representação, o passado não é mais que uma projeção, o espaço uma dispersão. Meu pensamento torna-se a condição lógica da existência de meu pai, e a história, são as histórias com quais eu me deleito!¹⁷⁶⁷

Ocorre que ninguém “se torna original por querer ser original, nem a ignorância da história é um pré-requisito do pensamento criativo”¹⁷⁶⁸. Toda criação é, alguma medida, procriação¹⁷⁶⁹ e tem por objeto algo preexistente, caso contrário, não seria pensável¹⁷⁷⁰. Mesmo um filósofo inovador, que não se preocupa em levar em conta o passado, como os que se encastelam nos sistemas que arquitetaram, sabe, no fundo, que a filosofia se perpetua, e isso “porque há filósofos, porque a história da filosofia continua a fazer-nos presente, a colocar-nos, a nós mesmos, no círculo deles: o mais autodidata dos filósofos não se pode furtar a Sócrates, Platão, Descartes, Kant”, assinala Ricoeur¹⁷⁷¹. Cada ato de filosofar significa pôr-se em pé de igualdade potencial com todos os outros pensadores do passado, do presente e do futuro, o que já se faz no ato da leitura: ler “quer dizer também outorgar-se o direito de julgar o que se lê”¹⁷⁷². Mas o julgado não configura um erro absoluto¹⁷⁷³. Um tal tipo de equívoco ou falsidade é impossível. Todo “erro” contém algo de “verdade” e, mais, ao seu expoente e até por algum tempo entre seus pares, pareceu ser uma verdade¹⁷⁷⁴. Tratou-se de uma crença legítima. Como pondera Rescher, “um filósofo pode rejeitar as preocupações, métodos e doutrinas de seus rivais, mas não pode exilá-los da comunidade – não pode expeli-los da filosofia como tal”¹⁷⁷⁵. Embora uma filosofia somente consiga se constituir quando critica a falsa autoconsciência de todas as outras filosofias, também o faz por uma falsa autoconsciência, que será futuramente colocada em xeque por uma terceira¹⁷⁷⁶. *A crítica e seu objeto são os pontos de partida da urdidura da tradição filosófica.*

Reconhecer a existência da tradicionalidade não implica crença em homogeneidade ou harmonia entre todas as concepções elaboradas em todos os tempos. Pelo contrário, exige

e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997, p. 284; BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005, p. 256-257.

¹⁷⁶⁷ D'HONDT. *L'idéologie de la rupture*, cit., p. 102 (tradução nossa).

¹⁷⁶⁸ KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophical significance of the history of thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 7, n. 3, p. 360-366, jun. 1946, p. 362.

¹⁷⁶⁹ VENEZIANI. *De pai para filho*, op. cit., p. 25.

¹⁷⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 163.

¹⁷⁷¹ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 45; 54.

¹⁷⁷² CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Seminarios 1986-1987: La creación humana I. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 325.

¹⁷⁷³ Popkin interpreta que, ao acreditarem nisso, os filósofos diferenciam-se dos artistas. Cf. POPKIN, Richard H. Philosophy and the history of philosophy. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 11, p. 625-632, nov. 1985, p. 625.

¹⁷⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, José. Origen y epílogo de la filosofía. In: *Obras completas*. Tomo IX (1960-1962). 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 358. Sobre a relação entre erro e verdade, sob uma perspectiva hegeliana, GENTILE, Giovanni. Il concetto della storia della filosofia. *Rivista Filosofica*, v. 10, n. 11, p. 3-46, 1908, p. 34-36.

¹⁷⁷⁵ RESCHER. *The strife of systems*, op. cit., p. 14-15; 264.

¹⁷⁷⁶ HELLER. *Por una filosofía radical*, op. cit., Cap. 2.

reconhecer a sua pluralidade, decorrente do fato de que as próprias filosofias costumam ser arquitetadas para o conflito, corrigindo ou contraditando outras, ainda que na surdina. Como já apontamos, a tradição é composta por diversas tradições menores ou subtradições. Na sua particularidade, uma tradição pode cessar de existir enquanto tradição viva. Os filósofos que acreditaram ver a imobilidade ou o fim da tradição estavam parcialmente certos, conquanto não perceberam que era apenas de *uma subtradição*, morta, não adaptada, incapaz de produzir o novo e avançar, não *da tradição filosófica* enquanto articulação dialética das tradições. Também não viram que o espaço por elas deixado é ocupado por outra subtradição viva, ativa e criadora, sem com isso serem descartadas, mas conservadas e transformadas¹⁷⁷⁷. As correntes fluem e vão mingando ao se encontrarem com outras fontes. Nesse processo, alguns conceitos são mantidos, outros modificados e terceiros abandonados, diluindo-se em uma infinita intertextualidade de discursos¹⁷⁷⁸. É também nesse sentido que podemos divisar Descartes e Kant, em desvinculação com uma ou algumas tradições menores, mas não em rompimento total com a tradição. À medida que tradições intelectuais dissolvem, elas também fornecem os materiais e os caminhos para a sua própria “substituição”. *Dissolução e construção andam juntas, frequentemente enlaçadas em recombinações inovativas*¹⁷⁷⁹. Mas isso nem sempre foi percebido ou respeitado pelos críticos rupturalistas. Podemos cogitar que eles fazem, também, uma confusão com o operar geral e histórico da filosofia.

Embora a filosofia tenha como objeto o todo, ele nunca pode ser apreendido imediatamente, *uno acto*, como lembra Kaufmann. Por isso, o ponto de partida do filosofar é sempre o particular, parcela do todo, ainda que em cada parte esteja contido dialeticamente o todo. Com isso, o filósofo pode – e com frequência o faz – dedicar toda a sua vida a um pedaço do real, sem nunca conseguir genuinamente sair dele para uma visão integral. Arrisque, assim, a perder a noção da parcelaridade do seu objeto e a tomá-lo como o todo, vide a redução da questão da justiça aos formalismos procedimentais. Por outro lado, também a filosofia de uma certa época nunca apreende o todo, de modo que, a filosofia de uma nova época tem por tarefa captar “as partes até então desprezadas”¹⁷⁸⁰. Uma observação incauta

¹⁷⁷⁷ D’HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 83; 91.

¹⁷⁷⁸ LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2. ed. London: Verso, 2001, p. 4-5. Esse é o caso do marxismo enquanto tradição filosófica, segundo Laclau. Segundo ele, a tradição é terreno cultural de criatividade e de inscrição de novos problemas, sendo reavivado repetidamente, mas também pode ser abandonado e morrer. Esses são destinos possíveis ao marxismo, para o qual espera poder ser reinscrito como um momento histórico parcial e limitado de “tradição radical do Ocidente”. Cf. LACLAU, Ernesto. *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso, 1990, p. 179.

¹⁷⁷⁹ UNGER, Roberto Mangabeira. *Social theory: its situation and its task*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 8; 12.

¹⁷⁸⁰ KAUFMANN, Arthur. Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica. In: KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 30-31.

pode levar um intérprete, assim, a considerar apenas a descontinuidade temporal e material, menosprezando, equivocadamente, a continuidade de uma mesma missão: a compreensão da totalidade do real.

Precisamos notar, também, que inovação não é critério de qualidade. A novidade introduzida por um filósofo, quando comparado a outro, não o faz melhor, sobretudo se considerada sob o prisma cronológico¹⁷⁸¹. Muitas das iconoclastias modernistas parecem ter feito essa equivocada correlação e, com isso, incorreram em discursos risíveis de ruptura. Infelizmente, há quem continue a seguir esses passos na contemporaneidade. Contudo, nada fará mudar o fato de que uma geração, por mais talentosa, imaginativa e inventiva que seja, cria apenas uma pequena parte do que usa e do que a constitui¹⁷⁸². É o que aponta Steiner, ao afirmar que “mesmo o maior escritor entra na casa de uma linguagem já existente”, não cria “a partir do nada”¹⁷⁸³. Gadamer já dissera o mesmo: “antes de todo pensar crítico, filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem”, ou seja, não há nunca “um começar no zero”¹⁷⁸⁴. Insistir na “absoluta ausência de tradição é tão ingênuo quanto a insistência obstinada nela”, ensina Adorno¹⁷⁸⁵.

Antes da definição dos princípios de conservação pela ciência da física e da biologia, a filosofia já apresentava a criação *ex nihilo* como impossível. Para ela, “só se pode pensar um ente como provindo de um ente”, tanto em sentido lógico quanto histórico-social, e, como tal, é “fluxo perpétuo de auto-alteração”¹⁷⁸⁶. Porque somos “membros de uma cadeia ininterrupta graças à qual o passado nos interpela”, todo conhecimento humano é conhecimento histórico¹⁷⁸⁷, sendo absurdo cogitar um saber provindo do nada¹⁷⁸⁸.

A criação *ex nihilo* é vedada aos homens, que encontram nisso diferença insuperável em relação à divindade. Os constructos humanos são elaborados a partir de seleções e combinações de elementos preexistentes. As (re)combinações podem fazer surgir o novo,

¹⁷⁸¹ SAVADOGO, Mahamadé. La reprise et l'innovation dans l'histoire de la philosophie. *Cultura*, v. 31, p. 213-226, 2013.

¹⁷⁸² SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 38.

¹⁷⁸³ STEINER, George. *Aqueles que queimam livros*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte; Veneza: Âyiné, 2017.

¹⁷⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. A história do conceito como filosofia. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 97; SALDANHA, Nelson. *Filosofia, povos, ruínas: páginas para uma filosofia da história*. Rio de Janeiro: Calibán, 2002, p. 62.

¹⁷⁸⁵ ADORNO, Theodor W. On tradition. *Telos*, n. 94, p. 75-82, 1992, p. 78: “Both are ignorant of the past that persists in their allegedly pure relation to objects; both are unaware of the dust and debris which cloud their allegedly clear vision. But it is inhuman to forget because accumulated suffering will be forgotten and the historical trace on things, words, colors and sounds is always of past suffering.”

¹⁷⁸⁶ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, *op. cit.*, p. 231-232; 241; LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 18.

¹⁷⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 57-58.

¹⁷⁸⁸ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Sistema de ciência positiva do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, t. III, p. 7.

conquanto as possibilidades se circunscrevam a limitações de ordem material, temporal e cultural¹⁷⁸⁹. Ortega y Gasset já captara com precisão essa dinâmica quando afirmou que

O que um homem ou uma obra do homem é no começa com sua existência, mas com sua maior porção precede desta. Encontra-se pré-formado na coletividade onde começa a viver. Este preceder-se em grande a si mesmo, este ser antes de ser, dá a condição do homem um caráter inexorável de continuidade. Nenhum homem começa a ser homem; nenhum homem estreia a humanidade, mas *todo homem continua o humano que já existia*.¹⁷⁹⁰

Assim, é vão querer ver com “olhos limpos, inéditos, um mundo igualmente virgem”: homem e mundo chegam ao presente através de “múltiplas transformações”¹⁷⁹¹. Mesmo quando queremos nos libertar, precisamos compreender o passado para tanto¹⁷⁹². *A filosofia não pode se colocar em liberdade sem determinar-se em relação ao que a precedeu, seja ao rejeitar, seja ao aderir*. Nisso reside a sua *historicidade da filosofia*¹⁷⁹³.

Efeitos e cegueiras do rupturalismo. A ausência de uma dimensão histórica no filosofar contemporâneo, já acusava Kristeller na década de 1960, resulta em um certo ar de trivialidade, seja porque frequente acreditar em alcançar conclusões inovadoras já atingidas por pensadores do passado, seja porque se limita a um número restrito de problemas da moda, ignorando outros oferecidos pela história da filosofia. Alimenta-se, assim, uma “falsa impressão” de inexistência de “alternativas intelectuais” além das poucas questões e posições suscitadas nos mais recentes artigos e livros¹⁷⁹⁴. Em meados do século XX, em razão de circunstâncias acadêmicas e intelectuais particulares, é certo, Villey apontava o desprezo dos jusfilósofos franceses pela história da filosofia do direito¹⁷⁹⁵. O “amor exclusivo pela novidade conduziu mais de um autor a encerrar-se em um estreito círculo de ideias e de doutrinas”, já percebia Savigny no oitocentos¹⁷⁹⁶. A aguda consciência da fluência e da irreversibilidade do tempo leva a um paroxismo que impede a identificação de indivíduos e grupos, mesmo no interior de sua própria geração. Há um frenesi sempre renovado que “converte tudo em extemporâneo”¹⁷⁹⁷.

¹⁷⁸⁹ STEINER. *Grammars of creation, op. cit.*, Cap. III.5.

¹⁷⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “Introducción a las ciencias del espíritu” por Wilhelm Dilthey. In: *Obras completas*. Tomo VII (1948-1958) 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 61 (destaque nosso).

¹⁷⁹¹ DUQUE. *Los destinos de la tradición, op. cit.*, p. 139.

¹⁷⁹² TAYLOR. *Philosophy and its history, op. cit.*, p. 22.

¹⁷⁹³ GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*, v. 37, n. 75, p. 189-211, 1968, p. 192.

¹⁷⁹⁴ KRISTELLER, Paul Oskar. History of philosophy and history of ideas. *Journal of the History of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 1-14, abr. 1964, p. 10. Sem ideias próprias, copiam as dos outros, sem atribuir-lhes a origem, tentando “fazer passar como descobrimentos próprios ou inovações coisas que não o são”. Cf. MAYOS, Gonçal. Prólogo. In: GIRCHE. *Cultura, Historia y Estado: pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona: La Busca, 2013, p. 22.

¹⁷⁹⁵ VILLEY. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁹⁶ SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I, p. 7.

¹⁷⁹⁷ DUQUE. *Los destinos de la tradición, op. cit.*, p. 45, nota 17.

É patente que o tradicionalismo peca por excesso. Mas assim também o rupturalismo¹⁷⁹⁸. Ambos absolutizam e fixam um momento da realidade, um a continuidade, outro a descontinuidade temporal, espacial, histórica ou cultural:

A mania das “rupturas” e do recomeço *da capo* é tão errada e nociva, quanto a mania tradicionalista, que só se prede ao *nihil novum sub sole*. Uma esquece que as superações nunca destroem completamente o que ficou adquirido (como ouro misturado à ganga contingente); a outra se recusa admitir que as ideias, teorias e doutrinas não nos dão renda fixa e prefixada, mas representam a herança que tem de ser reinvestida e frutificar num panorama novo, diverso e posterior. A ruptura e a continuidade não são duas coisas isoladas, que se excluem, reciprocamente, porém direito e avesso do tecido dialético.¹⁷⁹⁹

Tem sido corriqueiro entre os rupturalistas alegar que os impulsos filosóficos primigênicos dos jovens estudantes de filosofia estão sendo aniquilados pelo excessivo foco na história da filosofia¹⁸⁰⁰. O problema do *excesso de história* provém, uma vez mais, de Nietzsche, para quem, quando ocorre, o homem deixa de ser homem, prejudicando o indivíduo, uma época, uma cultura, enfim, a vida¹⁸⁰¹. Credo esse estado de coisas fazer-se presente no pensamento filosófico contemporâneo, Gonçalo Armijos proclama: “Ou fazemos história da filosofia, ou fazemos filosofia”¹⁸⁰². No entanto, será mesmo que recomendar um aprofundamento na história da filosofia significa estimular o conformismo com a prática de meras cópias, a reduzir a força do pensamento?

Há, de fato, uma inércia entre muitos filósofos da contemporaneidade, acomodados com a facilidade de deduzir comentários sobre um dado autor, não arriscando-se a dirigir as reflexões a um novo¹⁸⁰³. No entanto, se a filosofia é, realmente, pensar por si próprio, “só se consegue fazer isso de modo válido apoiando-se primeiro no pensamento dos outros, em especial dos grandes filósofos do passado”, alerta Comte-Sponville¹⁸⁰⁴. É um sofisma considerar que a imersão na tradição filosófica resultará na formação de simples eruditos, na produção apenas de reescritas, na feitura de reiteradas exegeses; defender que a inovação depende da ruptura, que o novo, para surgir, deve liberar-se do passado. Como pontua

¹⁷⁹⁸ D’HONDT. Foucault, une pensée de la rupture, *op. cit.*: “O rupturalista certamente rompe facilmente com outros rupturalistas, mas não com a ruptura e suas exigências intrínsecas!”

¹⁷⁹⁹ LYRA FILHO. Humanismo dialético, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸⁰⁰ PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia. *Dissenso*, São Paulo, n. 2, p. 131-140, 1º sem. 1999.

¹⁸⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 12 (§1); 40 (§5). Certos “homens históricos” olhariam para o passado crendo, com isso, impelir ao futuro, ao encontrar uma esperança de justiça e felicidade vindouras, de iluminação do sentido da existência no curso de um processo, sem perceberem que, na realidade, estão pensando e agindo a-historicamente, cf. p. 14-15 (§1).

¹⁸⁰² GONÇALO ARMIJOS, Palácios. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997, p. 14.

¹⁸⁰³ SEABRA. *Metafilosofia*, *op. cit.*, p. 51-53. No mesmo sentido, GONÇALO ARMIJOS. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*, *op. cit.*

¹⁸⁰⁴ COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11.

acertadamente Adorno, “a historicidade interna do pensamento confunde-se com o seu conteúdo, e, assim, com a tradição”. A filosofia é “fundada pelos textos que critica”, o pensamento exterioriza-se a partir da tradição, conservando-a ao transformá-la¹⁸⁰⁵. *O desprezo pelo passado pode ser só um recurso fácil para justificar aventuras no presente*¹⁸⁰⁶.

Nesse sentido, Alvaro Vieira Pinto rejeita os excessos dos ideários rupturalistas de matiz revolucionário no trabalho do pensamento crítico:

Não há para o indivíduo maior ingenuidade do que conceber a revolução por conta própria. Quando imaginamos que devemos alterar a realidade, porque no estado em que se acha não encontramos mais espaço para nela alojar o nosso projeto pessoal, estamos dando prova de total alheamento do processo histórico, desconhecendo-lhe mesmo a existência. O traço principal da ignorância, em tal caso, resume-se em acreditar que se não houver revoluções de vez em quando, ao acaso das oportunidades, nada de diferente surgirá na superfície da realidade. A revolução constitui assim a única possibilidade de aparecimento do novo, do inédito, pois fora do breve período ocupado pelos seus preparativos, deflagração e amortecimento, a sociedade se estabiliza, cessa de modificar-se, só permite o desempenho da causalidade uniforme, cujos efeitos, sempre idênticos, estão determinados invariavelmente e nenhuma esperança oferecem às massas que aspiram a transformar suas condições de existência. Falta àquele pensamento simplista a ideia de processo histórico e do dinamismo imanente à realidade. O erro básico está em julgar que fora do momento da revolução a sociedade não se move, não evolui, nada de novo se produz. Ao contrário, porém, a verdade é que o novo está sempre se produzindo, por ação do constante dinamismo objetivo, que é oportunidade permanente de originalidade. Sem dúvida, mudanças espetaculares não acontecem todos os dias. Mas nenhum se passa sem que algo de imprevisto se produza, em que não se dê pequena variação, em que algum fato inédito não se some ao conjunto acumulado, vindo a ser causa um dia de brusca transformação. O pensamento crítico não se deixa iludir pela aparente estabilidade do real. Sabe, ao contrário, que este, por essência, é correnteza, onde a novidade se produz a todo instante como consequência do estado anterior, e onde, se nem é perceptível o surgimento do original, é porque vivemos habitualmente na pauta da consciência desatenta, quando devíamos considerar os pequenos impulsos que os determinam. O novo de cada dia só se torna visível algum dia.¹⁸⁰⁷

Como há muito observou Williams, o conceito de tradição foi profundamente negligenciado pelo pensamento marxista, por ele reduzido a espécie de sobrevivência do passado que deve ser superada. Despreza a sua força modeladora, a sua função de meio prático de incorporação, que seleciona, define, identifica significados, valores e práticas, bem como seu papel na ratificação social e cultural de uma ordem contemporânea, ainda que vá muito além de instituições formais¹⁸⁰⁸. De fato, “compreende-se mal o que se detesta”¹⁸⁰⁹. Em lugar, Marx e Engels repetem incessantemente, com o Mefistófeles de Goethe, que “tudo

¹⁸⁰⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 53-54.

¹⁸⁰⁶ RIPERT, Georges. *Les forces créatrices du droit*. Paris: LGDJ, 1955, p. 24.

¹⁸⁰⁷ PINTO, Alvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. 2º volume: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p. 250-251.

¹⁸⁰⁸ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 118-120.

¹⁸⁰⁹ D'HONDT, Jacques. La genèse de la dialectique hégélienne. *L'homme et la société*, n. 79-82, p. 139-152, 1986, p. 149.

o que nasce merece perecer”¹⁸¹⁰. Preferem o ideário da revolução, querem negar o curso histórico, enquanto deflagram numerosos eventos e consequências históricas¹⁸¹¹.

Lyra Filho alerta para os riscos de “omitir lutadores destacados, cujas deficiências não anulam o seu aspecto positivo” e de “criticar sem rumo certo, perdendo o fio da meada”¹⁸¹². O excesso de crítica pode ter efeitos colaterais não negligenciáveis: paranoia, conspiracionismo, desconfiança, ceticismo, descrença, sensação de que o mundo é ainda mais insuportável¹⁸¹³, ou seja, tornar-se uma obsessão destrutiva, com consequências muito diversas das pretendidas transformações da realidade, como descreve Warat:

A ânsia neurótica de criticar não nasce, assim, de uma força transformadora, ela é consequência de uma debilidade. Às vezes, ela nasce como defesa frente a um sentimento de inferioridade que se traduz como procura do poderio, fama, posição, o afeto indiscriminado. Em outros casos, o discurso crítico esconde inconscientes impulsos neuróticos na competição. Ela o leva a querer ser o único e excepcional indivíduo com capacidades ilimitadas de transformar o mundo, mas para adequá-lo às formas de seu desejo. Escondidas fantasias de grandeza apresentadas sob a capa nobre das grandes causas. Uma ambição camuflada. Um impulsivo desejo de êxito reprimido. Sua personalidade neurótica nunca lhe permitiria enxergar que ele só pretende demonstrar que é o melhor, que é o único que sabe viver. Ele, no fundo, quer ser o primeiro em todos os campos que atua. Assim, unicamente, consegue contagiar desilusões, diminuir, inclusive, o valor potencial de sua fala, empobrecida por seus objetivos desmesurados e neuróticos. Desta maneira se produz um discurso crítico onde os aspectos destrutivos se sobrepõem, em intensidade, aos construtivos. E a crítica como suporte neurótico de um impulso competitivo e não como autêntico desejo de mudar o mundo.¹⁸¹⁴

Antes de Warat, Gramsci já alertava sobre os absurdos de um rupturalismo ingênuo:

Julgar todo o passado filosófico como um delírio e uma loucura não é apenas um erro de anti-historicismo, já que contém a anacrônica pretensão de que no passado se devesse pensar como hoje, mas é um verdadeiro resíduo de metafísica, já que supõe um pensamento dogmático válido em todos os tempos e em todos os países, através do qual se julga todo o passado. O anti-historicismo metodológico não é senão a metafísica. [...] Mas, em qualquer tempo, houve um passado e uma contemporaneidade; ser “contemporâneo” é um mérito apenas para as piadas.¹⁸¹⁵

É o que podemos ver em “muitos jovens intelectuais [que] perderam de certo modo a paciência com a filosofia”¹⁸¹⁶. A ansiedade da crítica quer antecipar o voo da coruja de

¹⁸¹⁰ D’HONDT, Jacques. L’exigence matérialiste chez Marx. *Raison présente*, n. 47, p. 63-84, jul./set. 1978, p. 63.

¹⁸¹¹ SALDANHA. *Ordem e hermenêutica*, op. cit., p. 172.

¹⁸¹² LYRA FILHO. Carta aberta a um jovem criminólogo, op. cit., p. 9.

¹⁸¹³ CUNHA, Paulo Ferreira da. Reflexões sobre o direito contemporâneo. *Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 31-48, jan./jun. 2009, p. 41; D’AURIA. Crítica y cinismo en la política contemporánea, op. cit., p. 96-97, nota 1.

¹⁸¹⁴ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, op. cit., p. 37-38.

¹⁸¹⁵ GRAMSCI. *Cadernos do cárcere*, v. 1, op. cit., p. 135.

¹⁸¹⁶ APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Trad. Adela Cortina et al. Madrid: Taurus, 1985, t. I, p. 10. Já alertava Levi que a mania de alguns jovens de mostrar liberdade e originalidade querendo contrapor novos remédios a velhos males é tão pernicioso quanto o servilismo de discípulos em relação aos seus mestres: “nem idólatras, nem iconoclastas”, prefere. Cf. LEVI, Alessandro. *Per un programma di filosofia del diritto*. Torino: Fratelli Bocca, 1905, p. 1-2.

Minerva¹⁸¹⁷, fazendo crer que, quando ela se lança aos céus, já seria tarde demais¹⁸¹⁸. Mas há uma razão de isso assim ser. Fizesse o voo prematuramente, nada ou pouco haveria para observar. O quadro ainda seria muito fragmentário, podendo enganar o olhar desatento. Como interpreta Menezes, “o espírito crítico e reflexivo se aguça nas épocas de transição e renovação”, quando as instituições “começam a falhar no atendimento dos interesses humanos”¹⁸¹⁹. Ademais, na metáfora hegeliana, está implícito que “quem contempla o crepúsculo de um mundo vê, ao mesmo tempo, o amanhecer de outro”¹⁸²⁰. No seu voo, pode “ilumina[r] toda uma época e orienta[r] a práxis para outras épocas”. E isso sucede também com o direito, que pressupõe, igualmente, que “o topo da história escave suas galerias, até romper a última capa de terra que a impede de sair à luz do sol”¹⁸²¹. A *ansiedade do prometéismo presentista contemporâneo* faz ignorar que o amor pelo saber, é um *afã reiteradamente frustrado*¹⁸²².

Suprassunção (*Aufhebung*). Os rupturalistas que não denegam simplesmente o passado preferem falar na *superação*. No entanto, crer nessa espécie de ultrapassagem ainda é adotar uma perspectiva reducionista, que esconde os problemas e a complexidade das teorias¹⁸²³.

Para se constatar uma fratura são necessários dois fragmentos resultantes. Como demonstra D’Hondt, não é possível conceber a permanência sem a cesura, a união sem a desunião. Continuidade e ruptura não se excluem. Uma não pode existir sem a outra. O mesmo é válido para a tensão entre o antigo e o novo¹⁸²⁴. A oposição é dialética: “a ruptura é sempre ruptura com alguma coisa”. Os dois polos do rompimento são mantidos vinculados, ainda que em oposição, graças à qual formam uma unidade. Independentemente com o que se

¹⁸¹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Menezes et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 44, Prefácio: “a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”.

¹⁸¹⁸ Para Hardt e Negri, por exemplo, às vezes a coruja de Minerva antecipa a história, e nem sempre isso é uma coisa positiva, como provam os prenúncios de fascismos e totalitarismos em filosofias reacionárias europeias de fins do século XIX e início do XX. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press, 2009, p. 27-29. Para Onfray, por sua vez, mais lenta do que a coruja de Minerva da filosofia, a historiografia é como uma tartaruga, manifestando-se tardiamente, quando os cenários já esfriaram. Cf. ONFRAY. *Controstoria della filosofia IV*, *op. cit.*, Introdução.

¹⁸¹⁹ MENEZES, Djacir. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975, p. 10.

¹⁸²⁰ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸²¹ CORRADINI. Crítica del politicismo y del juridicismo, *op. cit.*, p. 13-14.

¹⁸²² DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 32; VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 17-18.

¹⁸²³ PRA, Mario dal. Del “superamento” nella storiografia filosofica. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 11, n. 2 p. 218-226, abr./jun. 1956, p. 226.

¹⁸²⁴ Como afirma Gadamer, “não há nada antigo que seja bom porque é antigo e não há nada novo que seja bom porque não é antigo”. No tempo, sempre emerge algo novo, mas também inexoravelmente morre. Por isso mesmo, o novo tornar-se rapidamente obsoleto e o antigo pode reaparecer como novo. Portanto, antigo e novo são categorias relativas. Cf. GADAMER, Hans-Georg. The old and the new. In: *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer*, volume I. Trad. Pol Vandervelde e Arun Iyer. London, New York: Bloomsbury, 2016, p. 53-55.

afirma romper, não é possível ignorar o outro do qual se pretende afastar. Para além do vínculo primário em desligamento, há um outro tipo de ligação que jamais será rompido, sempre conservado porque sempre presente naquilo que se tornou: o eu passa a ser o que é em razão do outro, em uma relação de dependência historicamente inquebrantável, pois, o outro ainda vive em mim¹⁸²⁵: somos um *nós*. Se houvesse descontinuidade absoluta, não haveria inteligibilidade, porque impossível compreender esse processo dialético. Se o compreendemos é porque a descontinuidade renuncia ao seu absolutismo¹⁸²⁶.

A crítica, em sentido negativo, na história da filosofia, nega, impugna e tenta destruir, mas *não gera a obliteração definitiva*¹⁸²⁷. O passado é

[...] incorporado ao crescente fluxo de conhecimento humano; realizações são baseadas nas intuições de teorias presentes e passadas. Isso é muito mais verdadeiro no caso da filosofia. É surpreendente o quanto a filosofia passada ainda está viva nas doutrinas atuais. Não há criação *ex nihilo*. As novas construções são feitas com restos de material antigo.¹⁸²⁸

Ora, sim, somos produtos do passado e vivemos imersos no passado, que nos pressiona por toda parte. Mas como passar para uma nova vida, como criar nossa nova ação sem sair do passado, sem nos colocar acima dele? E como podemos nos colocar acima do passado, se estamos dentro dele, e ele somos nós?¹⁸²⁹ É imprescindível, aqui, a noção hegeliana de suprassunção (*Aufhebung*), que expressa o movimento do real como uma dialética que *nega, conserva e eleva*¹⁸³⁰.

A inovação filosófica nega, de fato, obras, teorias e ideias precedentes. A dialética tem como momento privilegiado o trabalho do negativo¹⁸³¹. Contudo, não se satisfaz com ele. A destruição não é um fim em si mesmo. Como observa D'Hondt, a conservação também é um momento necessário. É a incompreensão dessa dinâmica que leva a classificar Hegel como o filósofo do conservadorismo, da pura continuidade. Em tempos de desejos por mudança, ele não pode servir aos interesses que se acreditam mais “críticos”,

¹⁸²⁵ ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía). In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 408.

¹⁸²⁶ D'HONDT. *L'idéologie de la rupture, op. cit.*, p. 22 ; D'HONDT. Foucault, une pensée de la rupture, *op. cit.*: “Há, portanto, algo comum a todas as epistemes. É possível que uma delas compreenda, compreenda e analise honestamente as outras. A ruptura entre elas não é absoluta: pois, sem isso, o rupturalismo, incapaz de designar com o que rompe, não poderia nem mais apresentar argumentos. Romper é sempre romper alguma coisa, ou com alguma coisa.”

¹⁸²⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1946-1950, v. I, p. XV-XIX.

¹⁸²⁸ FRONDIZI, Risieri. Are truth and history incompatible? In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Truth and historicity*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 33.

¹⁸²⁹ CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1966, p. 33; ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema. In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 44.

¹⁸³⁰ HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 132-133.

¹⁸³¹ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, *passim*.

“subversivos”, “revolucionários”. Quer-se a pura destruição, a transformação em lugar da permanência. No êxtase da indignação, os rupturalistas não se conseguem perceber que, no processo dialético, pela suprassunção, convivem conservação e destruição, no sentido de que as pedras do edifício jogado ao chão servem à construção de uma nova morada, feita à luz da anterior, porém mais grandiosa e imponente. Neste novo momento, o anterior está nele contido, nada é rejeitado, excluído, mas conservado e elevado¹⁸³². O homem coloca a si e se propõe os problemas e desafios e as soluções que já estão nele presentes. O passado não é um obstáculo, mas base necessária do futuro: “é conservado para criar sobre ele”¹⁸³³. Por isso, não podemos confundir a negatividade hegeliana com a “destruição” heideggeriana.

Para Heidegger, a filosofia trata do desvelamento ou a verdade do ser. Tal como surgira no mundo grego, entre os pré-socráticos. Contudo, acabou “dirigida e dominada”¹⁸³⁴. Desde o Medievo, a ontologia helênica foi desenraizada, transformada em “corpo fixo de doutrinas”. A sistematização então empreendida ocultou a história da questão do ser. Contra isso, Heidegger conclama “que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados”. Ele designa essa tarefa de “destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição”¹⁸³⁵. Destruição “não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido”. É “desmontar, demolir e pôr-de-lado”¹⁸³⁶. Se a metafísica leva ao “esquecimento do ser”, a “superação da metafísica” seria seu retorno transformado¹⁸³⁷. Com a destruição, Heidegger pretende “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas” nesse cenário¹⁸³⁸: para ele, “a questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica”¹⁸³⁹. O fim da filosofia será desta enquanto metafísica, não porque atingiu a “plenitude”, mas sim porque esgotou as suas

¹⁸³² D’HONDT, Jacques. Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 36, n. 139/140, p. 125-137, 1982, p. 126 e 133. À p. 125: “No entanto, se Hegel nega a intervenção das rupturas absolutas no mundo histórico, não é que exclua a ruptura como tal, muito pelo contrário! Mas a ruptura, profunda e às vezes trágica, pressupõe continuidade, sem a qual não haveria história nem processo dialético.”

¹⁸³³ FRONDIZI. Are truth and history incompatible?, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸³⁴ HEIDEGGER, Martin. O que é a filosofia? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 212.

¹⁸³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 61 (§6).

¹⁸³⁶ HEIDEGGER. O que é a filosofia?, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸³⁷ HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Lesão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 61-62.

¹⁸³⁸ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, *op. cit.*, p. 61 (§6).

¹⁸³⁹ *Ibid.*, p. 65 (§6); PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 9-10; 30-31.

possibilidades, quando hoje se desdobra “cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas”, sendo este o seu “estágio terminal”¹⁸⁴⁰.

Um problema exsurge na destruição heideggeriana na forma da crença na possibilidade de um retorno ao sentido originário do ser. Gadamer até ameniza, interpretando tratar-se não de uma busca por origem, arché, mas de recondução de conceitos enrijecidos “à sua experiência de pensamento originária”, de “deixar o conceito falar uma vez mais em seu entrelaçamento com a língua viva”, sendo, portanto, uma “tarefa hermenêutica”¹⁸⁴¹. Ocorre que essa conclusão parece estar em contradição com a própria postura de Heidegger. Ele condena toda a tradição filosófica ocidental como sendo a história do esquecimento do Ser e, em lugar, exalta a introdução de um novo, qual seja, o desvelamento do Ser. Não admite, porém, tratar-se do exemplo de uma perspectiva ou comportamento filosófico inovador, legitimando-o em nome de um passado mais remoto, situado na filosofia pré-socrática. Trata-se nada mais do que uma declaração de inovação que busca se justificar com a autoridade de um pensamento anterior¹⁸⁴². E, vale dizer, pretende instaurar uma nova tradição filosófica – sob a aparência de uma restauração, renovação, reapropriação ou transformação¹⁸⁴³ – no lugar da tradição metafísica, que em síntese é a história da filosofia em sua quase integralidade. Assim, a antimetafísica é, também, uma – duvidosa – metafísica¹⁸⁴⁴.

A supressão hegeliana, lado outro, parece indicar de forma mais clara a concomitante eliminação e conservação, sobretudo por apontar ser esse o modo de operação do desenvolvimento da filosofia e da tradicionalidade¹⁸⁴⁵. Não oferece uma contra-filosofia, um contra-cânone ou uma contra-história. Partindo do presente, “recupera toda a tradição que lhe é fundante, reconciliando trajetória e destino, tradição e futuro, passado e momento; no presente está o passado todo, e sem o passado não será possível conhecermos o presente”¹⁸⁴⁶. Assim, a geração posterior depende do legado da geração anterior; se reflete

¹⁸⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 270-271.

¹⁸⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 157-158.

¹⁸⁴² DUPRÉ, Louis. Is the history of philosophy philosophy? *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 3, p. 463-482, mar. 1989, p. 477.

¹⁸⁴³ Essa é a justificativa utilizada, por exemplo, por Dussel, com base justamente na destruição heideggeriana, ressaltando a sua proximidade com a “desconstrução”. Cf. DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011 (versão digital), p. 15; DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1973, p. 5-8.

¹⁸⁴⁴ AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012, p. 10.

¹⁸⁴⁵ PRA. Del “superamento” nella storiografia filosofica, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸⁴⁶ HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (orgs.). *Filosofia alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 287.

algo, cria, inova, caminha em alguma direção, isso ocorre a partir do que foi recebido¹⁸⁴⁷. Como assinala Ricoeur, a sucessão geracional subjaz “à continuidade histórica, com o ritmo da tradição e da inovação”¹⁸⁴⁸.

É nessa esteira que Goldmann frisa a falsidade da dicotomia continuidade-descontinuidade, assim como diacronia-sincronia, por entender que todos os fatos humanos são, umas vezes, processo de desestruturação de estruturas preexistentes e, outras, de nascimento de estruturas novas, isto é, estruturação, o que não segue um padrão rígido e uniforme¹⁸⁴⁹. *Talvez a tradição filosófica só possa ser compreendida, então, como uma cadeia ininterrupta de rupturas sucessivas, e a ruptura como o resultado de um desenvolvimento, um produto da tradição*¹⁸⁵⁰. Não teria o fim de uma subtradição o mesmo sentido que podemos extrair da filosofia da história hegeliana, quer dizer, o fim de *uma* história, que se encerra e recomeça incessantemente?¹⁸⁵¹

Assim, uma filosofia do passado não é um erro a ser “abandonado e morto”¹⁸⁵². Aliás, não há mortes reais no plano do pensamento filosófico, pois, “devido à história, todos os grandes filósofos ainda estão vivos”¹⁸⁵³. Dessa forma, pertinente a observação de Menezes: a “Filosofia do Direito não é turismo feito no cemitério à busca de colóquio com fantasma: o pensamento dos gênios mortos é o que há de mais vivo no mundo”¹⁸⁵⁴.

Na filosofia do direito, como na filosofia em geral, há também processo de alargamento do adquirido por suprassunção, “nas quais as grandes etapas do pensamento se enlaçam com as grandes etapas da História”, nota Lyra Filho¹⁸⁵⁵. *Aufhebung*, portanto,

¹⁸⁴⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 24-25: “O que cada geração suscitou em ciência, em produção espiritual, é o que herda a geração seguinte; constitui a sua alma, a sua substância espiritual, como algo de habitual, os seus princípios e preconceitos, a sua riqueza; mas é ao mesmo tempo para ela um legado recebido, um *material* à mão. Assim, porque ela própria é vida e atividade espiritual, elabora o que apenas foi *recebido*, e o material elaborado tornou-se deste modo mais rico. Importa, pois, *apreender* primeiro a nossa posição e também a ciência já pronta, apropriar-nos delas e, em seguida, *dar-lhes forma*. O que produzimos pressupõe essencialmente *algo de disponível*; o que a nossa filosofia é existe essencialmente apenas *nesta conexão* e brotou necessariamente dela.”

¹⁸⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Maria Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997, t. III, p. 188.

¹⁸⁴⁹ GOLDMANN, Lucien. Tradition, verité et histoire. In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Truth and historicity*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 54-55. Para toda catalogação dos tipos de descontinuidades e diferenças, deveríamos oferecer um catálogo igualmente compreensivo dos tipos de continuidades, recorrências e semelhanças, sugere TAYLOR. *Philosophy and its history*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸⁵⁰ D’HONDT. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne, *op. cit.*, p. 83; 90-91.

¹⁸⁵¹ A partir de MAYOS, Gonçal. *Entre lógica e empiria: claus de la filosofia hegeliana de história*. Barcelona: Editorial PPU, 1989, p. 231 *et seq*; HORTA. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado, *op. cit.*, p. 287-296.

¹⁸⁵² ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1946-1950, v. I, p. XV-XIX.

¹⁸⁵³ GILSON, Étienne. *History of philosophy and philosophical education*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948, p. 42.

¹⁸⁵⁴ MENEZES, Djacir. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975, p. 8.

¹⁸⁵⁵ LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, *op. cit.*, p. 153-154.

expressa conceitualmente – como nenhuma outra formulação jamais conseguiu – o movimento interior da tradição filosófica e jusfilosófica.

4.2. Crítica às filosofias do direito críticas

*Uma vez que agora a filosofia critica tudo o que lhe surge pela frente, uma crítica da filosofia nada mais seria que uma justa represália.*¹⁸⁵⁶

Recordemos que, em nosso exame da *crítica ao direito como ruptura*, conseguimos enxergar claramente o que cogitamos inicialmente: ela se define por oposições, como uma *filosofia do direito crítica* em contraposição a uma *filosofia do direito tradicional*, a *ruptura* em relação à *tradição*, o *novo* em relação ao *passado*. O direito teria um existir síncrono à sua *contestação*, inerente aos dualismos que carrega consigo, como justo e injusto, legal e ilegal, permitido e proibido. A crítica viria trazer razão ao tribunal da lei, seja fazendo o direito justificar-se, seja estabelecendo limites, promovendo exclusões, fiscalização e julgamentos¹⁸⁵⁷.

Vimos alguns aspectos da formação dessa crítica ao direito, primeiro derivando do marxismo, submetendo o fenômeno jurídico a determinismos de ordem econômico-social, depois incorporando outros influxos teóricos, com o que pôde atribuir a ele autonomia, embora ideológica, ante seus enlaçamentos com o poder e, por fim, com múltiplas faces culturais. Percebemos, assim, como o pensamento jurídico crítico sempre reclama a fuga do direito, mas reconhece ser isso impossível¹⁸⁵⁸. Apesar de paradoxal, essa tensão assegura a atualidade da crítica. Por um lado, sinaliza a sua própria equivocidade, cujas causas remontam, em alguma medida, à ausência de um programa consciente ou de preocupação com delinear uma ideia clara do que seja uma investigação ou um questionamento crítico¹⁸⁵⁹. Os juristas autodenominados críticos estão sempre se esquivando desse problema, alegando que a crítica restaria por inventar ou reinventar¹⁸⁶⁰.

Wolkmer admite que a “crítica” é termo “ambíguo e abrangente” com “inúmeros significados”¹⁸⁶¹. Especialmente no modo como foi disseminada e popularizada na América Latina, a crítica ao direito é invocada sem precisão técnica e epistêmica, misturada com acepções vulgares. Se a pluralidade heterodoxa de fontes teóricas dos críticos certamente tem um peso até bem-vindo, por serem absorvidas junto às modas acadêmicas e “tomadas *in totum*”, sem filtragem prévia – o que é paradoxal para um pensamento que se pretende crítico

¹⁸⁵⁶ SCHLEGEL, Friedrich. Fragmento 56 do *Athenäum*. Cf. *Dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 55.

¹⁸⁵⁷ DOUZINAS; GEARY. *Critical jurisprudence*, *op. cit.*, p. 36-38.

¹⁸⁵⁸ DOUZINAS; GOODRICH; HACHAMOVITCH. Introduction, *op. cit.*, p. 9-13.

¹⁸⁵⁹ D'AURIA. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 42-44.

¹⁸⁶⁰ MIAILLE. La critique du droit, *op. cit.*, p.74-75.

¹⁸⁶¹ WOLKMER. A função da crítica no redimensionamento da filosofia jurídica atual, *op. cit.*, p. 174.

–, acaba por reproduzir confusões graves, que conduzem a um conceito abstrato. Para D’Auria, de fato, nomes como o citado Wolkmer costumam reunir um conjunto eclético de expoentes de um dito “pensamento jurídico crítico”, composto por Mialle, *Critical Legal Studies* e até Freire e Dussel. Pluralismos e alternativismos são incluídos simplesmente por serem contra-hegemônicos, e outros pelo mero flerte interdisciplinar¹⁸⁶². Com isso, a crítica torna-se uma capa genérica para “qualquer tipo de discurso ou ponto de vista alternativo a qualquer discurso (suposta ou realmente) hegemônico”, bem como para contrapor-se a manifestações de pensamento único neoliberal¹⁸⁶³, perpetrando um desenvolvimento desordenado e internamente pouco conectado, com temas de investigação voláteis¹⁸⁶⁴. Objetiva-se uma “hegemonia alternativa”¹⁸⁶⁵.

A caracterização descriteriosa e vaga de pensamentos “tradicionais” e “idealistas”, contrapostos a um mero pensamento “crítico” ou “dialético” igualmente impreciso, muitas vezes não é fortuita. Essa estrutura teórica simplista serve à absorção fácil e rápida, contribuindo para arrebatrar adeptos a um pensamento que se apresenta como o único verdadeiro. Contudo, a conseqüente carência de rigor conceitual cobra um alto preço¹⁸⁶⁶.

No confronto institucional do pensamento crítico nos deparamos muitas vezes com professores pseudocríticos, que utilizam a expressão “crítica” apenas como um lugar retórico, para poder, através de uma forma tópica de organização de seus discursos, recuperar aqueles argumentos até certo ponto legítimos. [...] Como resultado desta posituação, o discurso crítico torna-se um discurso tão inconsistente que acaba por consolidar todos os efeitos ideológicos e políticos do saber jurídico dominante. Este tipo de pseudocrítica deve ser sistematicamente diagnosticado.¹⁸⁶⁷

Coelho admite que o termo “crítica” sofre com certo desgaste, por vezes aproximando-se de um “modismo” decorrente da abertura política após as ditaduras latino-americanas. Ainda assim, mantém-se otimista¹⁸⁶⁸. Um problema maior, acredita, é o emprego frequente, nesse mesmo âmbito geográfico-cultural, do termo “alternativo” para caracterizar

¹⁸⁶² D’AURIA. La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial, *op. cit.*, p. 37-39. Cf. WOLKMER. *Teoría crítica del derecho desde América Latina, op. cit., passim*, *Introdução ao pensamento jurídico crítico, op. cit., passim*. À p. 43-44, conclui D’Auria: “Wolkmer cai em uma espécie de chauvinismo essencialista, geoculturalista e panlatinoamericanista. Quer dizer: seu suposto “pensamento crítico” é mais ideológico que crítico. Por isso exorta o seu leitor latino americano “para descobrir sua identidade nacional e sua independência cultural” e para construir “uma síntese real de nossa própria experiência histórica, sociopolítica e jurídica, e que seja capaz de revelar, pela primeira vez, a originalidade e autenticidade do ‘ser’ latino-americano”. Wolkmer é consciente da vagueza do termo liberação, que ele emprega recorrente e generosamente, embora não faça muito para defini-lo. Apenas nos diz que esse conceito deve ser pensado a partir da América Latina e para as maiorias populares marginalizadas e oprimidas. E logo agrega que a riqueza (eu diria, a vagueza) desse conceito permitiu a aparição de uma série de “teorias críticas emancipatórias”.

¹⁸⁶³ D’AURIA. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 17-21.

¹⁸⁶⁴ GARCÍA VILLEGAS; RODRÍGUEZ. Derecho y sociedad en América Latina, *op. cit.*, p. 15-16.

¹⁸⁶⁵ CORRADINI, Domenico. *Historicismo y politicidad del derecho*. Trad. Luis Spinelli. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1982, p. 19.

¹⁸⁶⁶ SALDANHA. *Teoria do direito e crítica histórica, op. cit.*, p. 127-129.

¹⁸⁶⁷ WARAT. A produção crítica do saber jurídico, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁶⁸ COELHO. *Teoria crítica do direito, op. cit.*, p. 10.

propostas de “uso alternativo do direito”. No caso, como vimos, os alternativismos assim se qualificam por se dirigirem “contra o direito hegemônico”, por desempenharem uma “atividade subversiva”¹⁸⁶⁹. No entanto, a procura pela “marginalidade” não pode ser tomada como um fim em si mesmo. A crítica do direito não pode receber fatalmente o status ontológico de estranho¹⁸⁷⁰:

Mas o que se entende por alternativo? No campo do saber, tanto quanto no dos comportamentos, só se pode falar em alternativo quando se reconhece a existência de um saber dominante, ou oficial, ou um padrão de comportamento tido como normal, mas que o alterativo contesta e procurar superar. Em todas as épocas da história do pensamento [...] existem crenças, saberes e formas comportamentais, filosofias e ideologias que se impõem como correspondendo a algo oficial, praticado, aceito ou ao menos tolerado pelos órgãos e pessoas no exercício do poder político, e que suscitam reações contrárias. Estas acabam por elaborar propostas alternativas, as quais aspiram a um status de legitimidade, quando não a se imporem com dominantes. [...]

Mas o simples fato de ser alternativo traduz o desejo de deixar de sê-lo, pois um saber ou um comportamento alternativo – a menos que haja boa dose de hipocrisia – aspira a que todos os imitem: o que na verdade ocorre é que todo alternativismo deseja ser o oficial, o normal. É o que ocorre quando um grupo revolucionário obtém o poder e impõe, pela força ou pela manipulação ideológica, suas próprias ideias, seus ideais políticos, suas normas ao conjunto da sociedade. Aí, o que antes era normal, à medida que se refugia na clandestinidade, passa a ser alternativo.

[...]

Alternativismo é esse apego, algo maniqueísta, ao alternativo [...]. O alternativismo revela a oposição sistemática a tudo o que é instituído, oficial, mas sem um contra-discurso consistente, sem uma proposta política definida, sem alternativas concretas, mas tão-somente o desejo, manifesto ou oculto, de mudar, sem saber em que ou para que.¹⁸⁷¹

O movimento do direito alternativo declinou tão rápido quanto ascendeu, em razão da desvalorização da normatividade estatal no contexto neoliberal; da cegueira da ação corporativa dos juristas; do distanciamento entre produção acadêmica e prática jurídica; desgaste da energia utópica das militâncias tradicionais; desarticulação orgânica dos segmentos progressistas; da ausência de discussão sistemática de questões teóricas, dentre outros fatores¹⁸⁷². Um deles certamente foi a percepção de que nem todo discurso alternativo ou contra-hegemônico é necessariamente crítico¹⁸⁷³, que nem toda alternatividade apresentada como “subversiva” de fato o é, assim como nem toda subversão é boa¹⁸⁷⁴.

¹⁸⁶⁹ Ibid., p. 327.

¹⁸⁷⁰ DOUZINAS; GOODRICH; HACHAMOVITCH. Introduction, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸⁷¹ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 331-333; O pensamento crítico no direito, *op. cit.*, p. 69-70.

¹⁸⁷² ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Direito alternativo e contingência histórica. (Esboço para uma crítica). *Revista Crítica Jurídica*, n. 25, jul./dez. 2006, p. 81.

¹⁸⁷³ D'AURIA. Crítica del Derecho y crítica del Estado, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸⁷⁴ CORREAS. Alternatividad y derecho, *op. cit.*, p. 58-59. Por isso Warat acusa com veemência os alternativismos de fazer nada mais do “que uma hiper-realização do direito oficialmente instituído pelo Estado” ou o favorecer a aceitação da exploração. Cf. WARAT. *Introdução geral ao direito III*, *op. cit.*, p. 129.

*Começamos a ver que não apenas juspositivismo constitui mitos, podendo igualmente fazê-lo as teorias críticas do direito*¹⁸⁷⁵. *Alternativismo é um deles. Seria o caso também das “contra-histórias”?*

Podemos observar, desde logo, que cada nova contra-história do pensamento proposta, é construída, curiosamente, com as categorias teóricas supostamente inovadoras elaboradas por seus próprios executores. Agamben, por exemplo, declara como tarefa “suspender, pelo menos provisoriamente, as definições tradicionais”¹⁸⁷⁶, para “repensar todas as categorias da nossa tradição política” a partir de conceitos por ele desenvolvidos, como poder soberano e vida nua¹⁸⁷⁷. Não bastasse, alega que as grandes narrativas se revelaram “autênticas máquinas de produção de sofrimento”, conclamando-nos a encarar a insuperabilidade da incerteza, da imprevisibilidade e do perigo¹⁸⁷⁸. Contudo, até que ponto essa reorientação para a incerteza, a imprevisibilidade, enfim, as singularidades, não são elas próprias – ou, ao menos, pressupõem – uma grande narrativa de compreensão da realidade histórica, que contrasta a irrupção desse cenário com um contexto precedente diferente? Quer dizer, do ponto de vista lógico, a afirmação do fim das grandes narrativas é já uma grande narrativa, apenas diversa, por certo. Além disso, não implicaria uma espécie de progresso o advento do tempo “messiânico”, que Agamben invoca como estando à espreita, “marcado por cesuras que possibilitam a revolução”¹⁸⁷⁹? Não podemos deixar de ver, por trás da crise das metanarrativas, uma outra metanarrativa. E quando percebemos que *a irrupção das contra-histórias ocorre na brecha gerada por essa crise*, também ela pressupõe uma metanarrativa, ou ainda, *ela própria constitui uma metanarrativa*. Nesse sentido, Murphy assinala exatamente que as reconstruções críticas dos cânones do direito e da filosofia – que, como vimos, tomam a forma de contra-histórias do pensamento – expressam um *desejo por sentido*¹⁸⁸⁰. Não se pode ignorar, portanto, a presença de pressupostos e intenções nas formações contra-históricas e canônicas, que não gozam de fundamentos *a priori* que justifiquem a sua veracidade ou superioridade em relação a outras, por certo, e, por isso, a relatividade de cada construto narrativo coloca-o ao lado e no mesmo nível de legitimidade das versões hegemônicas às quais buscam se contrapor.

Na esteira desse raciocínio, um cânone é etnocêntrico se não enxerga outros ou se não atribui qualquer valor positivo a outro cânone, procurando agredi-los ou ocultá-los. Fora isso, é, por si, um empreendimento legítimo de expressão e preservação de *uma* identidade,

¹⁸⁷⁵ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸⁷⁶ AGAMBEN. *O sacramento da linguagem*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁸⁷⁷ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Advertência.

¹⁸⁷⁸ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 167.

¹⁸⁷⁹ *Ibid.* p. 98.

¹⁸⁸⁰ MURPHY *BritCrits*, *op. cit.*, p. 262-263.

a ocidental, que decerto não é a única e sem defeitos, mas existe. Por esse motivo, não deixa de ser um problema o anticanonismo, porque: (i) rejeita uma forma – dentre outras – de tentativa de conservação de patrimônio cultural; (ii) em geral, contrapõem-se especificamente à cultura ocidental, como se ela não pudesse, como outras, pleitear a sua perpetuação; (iii) ao passo que almeja a demolição do cânone ocidental, pretendem viabilizar a ascensão de outros cânones culturais, o que é contraditório, ou pouco fazem concretamente para a promover outras culturas. Muitos anticanônicos, afirma Cunha, engajam-se mesmo é na negação de culturas, nutrindo admiração apenas pelo “lateral, marginal, e, de preferência, dissolvente”, como se as contraculturas não fossem, também, culturas¹⁸⁸¹. E, de fato, uma sociedade anômica, que prescindia completamente de aculturação, que não ensina seus costumes, tradições, valores e regras seria, com efeito, “a única em que um mero direito positivo seria totalmente senhor”¹⁸⁸². Corrêa, por exemplo, alega que no direito concebido como processo, isto é, como social e cultural, não seria possível o nascimento do novo porque o constituído não permite ele ultrapasse “os totens de seus códigos, os limites dos universais que os forjam”, enfim, a sua dimensão normativa, que inclui os procedimentos, a participação e o discurso como tais códigos constituintes de universais¹⁸⁸³. Ora, se assim for, chegaremos à conclusão disparatada de que jamais será possível o novo jurídico, pois tudo adviria ou seria imediatamente absorvido pelos referenciais cognitivos e autoprotetivos das formações socioculturais. No entanto, bem sabemos que, embora esses “códigos” exerçam um papel limitador, *a inovação ocorre*. Urge, então, apontar um efeito colateral perverso da crítica cega aos cânones: sem os instrumentais histórico-culturais básicos da formação pelos clássicos, por mais limitados que sejam, tem-se consciências vazias, desamparadas, de fácil manipulação. Em outros termos, mentes *acríticas*:

Sem os dados e os instrumentos dos cânones (do ocidental, mas também do muçulmano, ou do chinês tradicional, ou do hindu, por exemplo – que todos obrigam a grande rigor e trabalho), o estudante vê-se na maior confusão (ou nem isso). E será presa fácil para os totalitarismos, ainda que pretensamente democráticos. Assim teremos um cidadão a quem confiscaram à partida o essencial da sua cidadania: os instrumentos do pensar.¹⁸⁸⁴

O anticanonismo, como externalizado na crítica rupturalista – que, repisemos, convive paradoxalmente com a defesa das contra-histórias –, confunde a preservação cultural com “defesa conservadora ou tradicionalista”. Essas perspectivas existem, mas são, certamente, inadequadas ao tempo presente. Não obstante, a ideia de cânone não pode ser

¹⁸⁸¹ CUNHA. *Miragens do direito*, op. cit., p. 163-165.

¹⁸⁸² Ibid., p. 170.

¹⁸⁸³ CORRÊA. *Direito e ruptura*, op. cit., p. 98.

¹⁸⁸⁴ CUNHA. *Miragens do direito*, op. cit., p. 162.

identificada com o racionalismo, o cientificismo, a clausura, pois não está restrita a um povo, gênero ou episteme¹⁸⁸⁵.

Lado outro, a teoria, a filosofia e a razão não podem ser deixadas exclusivamente nas mãos dos europeus. Por isso, é incoerente uma crítica latino-americana, sob a alegação de propor-se descolonial, abrir mão da tradição do pensamento ocidental. Esse é um argumento é, aliás, conveniente a certos discursos eurocêntricos. Ainda que seja no interesse de elaborar uma teoria própria, admitidamente situada, é “nosso direito – e nosso dever” apropriarmos e valerem-nos de tudo aqui que a tradição europeia disponha. A rejeição “ultrarradical” e “intransigente” de qualquer pensamento dito ocidental, europeu, hegemônico, elegendo, sob seus próprios critérios, uma contra-tradição própria, uma regressão pré-moderna ou apenas se declarando artífice de um pensar absolutamente novo, são simplificações que podem gerar autoexclusões proveitosas ao próprio criticado, ao que de mais deletério se reprova na tradição. Esses são riscos correntes no isolamento autodeterminista de um pensamento latino-americano crítico supostamente original, por exemplo, alerta Grüner¹⁸⁸⁶.

Uma crítica autêntica somente é possível se não desprezamos os conceitos de história e de razão, em sua tensão dialética entre particularidade-universalidade, facticidade-validade, contingência-necessidade, que resumem como a tensão entre estado de coisas e forças de mudança. Por conseguinte, quando um intento autodenominado crítico defende livrar-se definitivamente de um desses polos, como “das pretensões de universalidade da razão”, joga fora também “toda possibilidade de um pensamento crítico autêntico (isto é, fundado)”. Em suma, preleciona D’Auria:

Um pensamento autêntico somente pode ser alcançado pensamento autenticamente, isto é, não se trata nem de fazer ou pensar o mesmo que outros, nem de não fazer ou não pensar nada do que fazem ou pensam outros. Trata-se de pensar em diálogo aberto com todo o mundo e já sem prejuízos de autoridade, seja esta uma autoridade sacralizada ou uma demonizada.¹⁸⁸⁷

Um retorno ao passado do pensamento jurídico tem o objetivo primário de evitar repetir o passado no presente, de impedir o cerramento dos ouvidos aos apelos do mundo com os referentes da ordem pretérita. Mas os movimentos contradogmáticos assim agem, por vezes, apenas para simular um ataque ao passado, para fazer reviver um “combate inexistente” e, ao final conformar-se ao atual¹⁸⁸⁸. Curiosamente, Warat, um dos grandes

¹⁸⁸⁵ Ibid., p. 150; 163-165.

¹⁸⁸⁶ GRÜNER, Eduardo. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. In: GRÜNER, Eduardo (coord). *Nuestra América y el pensar crítico*: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe. Buenos Aires: CLACSO, 2011, p. 72-73.

¹⁸⁸⁷ D’AURIA. La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial, *op. cit.*, p. 46-47.

¹⁸⁸⁸ WARAT. *Introdução geral ao direito III*, *op. cit.*, p. 139-140; DIAS, Maria da Graça dos Santos. Direito e pós-modernidade. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 11, n. 1, p. 103-115, jan./jun. 2006, p. 110.

defensores da ruptura e da destruição, ao reprovar certas posturas neomarxistas, admite nelas – mas não em outros, ressaltemos – que, chegando a certos extremos, o “discurso destrutivo” pode terminar “sendo terrorista”, porquanto marcado por ressentimento¹⁸⁸⁹. Diríamos, não apenas o ressentimento é capaz de produzir uma destruição deletéria. As ideias críticas não podem ser transformadas em “armas para um combate intolerante”¹⁸⁹⁰.

Corrêa, outra vez, crê encontrar o romper como o próprio pensar, todo pensamento como ruptura. Daí o pensar seja “ressoar entre os vãos da história da filosofia”, “abandona[r] a tradição”, “reverter o platonismo”, tal como Nietzsche, para fugir “em direção ao novo”, para “produz[ir] a realidade e a filosofia”¹⁸⁹¹. A crença na ruptura é tão exacerbada que o leva a concluir que, tão logo se pensa, que se concebe filosofia, coloca-se contra ela, porque ela torna-se um “já-existente”. Se assim for, qual o sentido de pensar diante de tal efemeridade? As ideias surgem apenas para ser descartadas? São inaproveitáveis pelos homens do amanhã? Borges, em linha afim, presume o ato de criação e a experiência do novo, no direito, presente em todos os lugares, pois é novo aquilo que “transborda das dobras e desdobras”, que “choça e violenta o discurso tradicional”, que desaloja a razão jurídica, que permite a resistência, que extravasa “longe das relações de poder e de força”. O novo jurídico é “o outro da norma, o que está por ser constituído, longe dos regimes de verdade e de potência”, o que está “fugindo”, o que “se nega para se constituir” e, portanto, torna-se obscuro e confuso à razão, uma vez que abstrato, amorfo, impensado¹⁸⁹². Ora, como seria possível a sua comunicabilidade, a sua compreensibilidade e, por conseguinte, o seu desenvolvimento, sem curvar-se, ainda que provisoriamente, a alguns dos referenciais preexistentes, apazendo-se com um inegociável ineditismo sem forma, sem reciprocidade com os mecanismos culturais de cognição e reconhecimento?

O desejo de ruptura para o novo revela-se tão intenso que não divisa as incongruências do seu próprio discurso nem as consequências adversas do desdobramento do raciocínio suscitado em seu suporte. Um Warat mais comedido pondera, com razão, que “para escutar os sinais do novo não é preciso ceder à ilusão de uma ruptura radical com o direito estabelecido”, porque onde nada mais vigora, todas as possibilidades estão abertas, dentre elas, a tirania e o arbítrio¹⁸⁹³. Não há garantias em contrário. Mais, *o rupturalismo desnuda-se em completa puerilidade, deixando-se enganar pela aparência mais superficial das conjunturas.* Com efeito, é fácil acabar crendo que o tempo e o espaço em que vivemos são os limites do existente, percebendo que ele não é o único mundo

¹⁸⁸⁹ WARAT. *Introdução geral ao direito III, op. cit.*, p. 122.

¹⁸⁹⁰ *Ibid.*, 1997, p. 14.

¹⁸⁹¹ CORRÊA. *Direito e ruptura, op. cit.*, p. 266; 268.

¹⁸⁹² BORGES. *O direito erotizado, op. cit.*, p. 142-144.

¹⁸⁹³ WARAT. *Introdução geral ao direito III, op. cit.*, p. 153.

apenas quando mudam os paradigmas. Não seria essa sensação aquilo a que muitas vezes se termina por chamar de *ruptura*?¹⁸⁹⁴

O uso de termos como distorções, ilusões, fantasias, mistificações e reificações pelos críticos do direito têm o problema de pressupor a existência de uma realidade social acabada, preexistente e autônoma, em relação à qual as ideias e, por conseguinte, aquele que pensa, trava uma conexão, forjando, a partir disso, uma representação desse real com contornos equivocados. No entanto, destaca Hunt, essa ligação entre um real capturado e sua representação é o grande problema em questão no enfrentamento crítico. Primeiro, a crítica acaba se contradizendo, pois, apesar de admitir uma face construtiva na atividade de cognição e interpretação, ao invocar as narrativas ideológicas, reincorpora um real materialmente preexistente. Segundo, aborda a ideologia como onipresente, disseminada em todo discurso jurídico, de modo a desprezar o papel operacional do direito nas formas sociais, econômicas e políticas da vida comum¹⁸⁹⁵. Terceiro, não reconhece a impossibilidade de a razão que critica ser a mesma que pensa, constrói e legitima o criticado¹⁸⁹⁶.

Outro solecismo reprisado à exaustão, com o qual nos deparamos iteradamente, é a redução de todo o pensamento jurídico tradicional à ideologia, em cujo lugar se colocaria uma ciência ou filosofia verdadeira, porquanto crítica, a partir de uma ruptura epistemológica¹⁸⁹⁷. Tal premissa é de uma planura gritante.

Warat, ilustrativamente, adere à diferença fundamental entre ciência e ideologia, uma marcada pela verdade e outra pela falsidade. Porém, acredita que a teoria crítica, ao ideologizar a própria distinção, fornece uma saída para si mesma:

O nível crítico de significação representa a distância máxima que pode ser discursivamente conquistada entre as condições ideológicas de produção e recepção. O nível crítico de significação compromete dialogicamente o sistema de produção de sentido. Com respeito à noção de corte, a teoria crítica nos propõe uma visão ideológica da ideologia, na medida em que ela impõe uma diferença radical entre ciência e ideologia, sem explicar como seria possível produzir um saber de verdade a partir de uma prática de conhecimento até então viciada pelo erro.¹⁸⁹⁸

Não é o que entende Rocha¹⁸⁹⁹. Para ele, como a ideologia não se manifesta com os mesmos contornos na história, a oposição entre ideologia e ciência ou conhecimento crítico, suscitada com frequência, ainda que implicitamente, é imprecisa. Além disso, reproduz uma

¹⁸⁹⁴ CUNHA, Paulo Ferreira da. Paradigmas e desafios pós-modernos. *Opinião Jurídica*, n. 9, p. 265-299, 2007, p. 267.

¹⁸⁹⁵ HUNT. The ideology of law, *op. cit.*, p. 20-21; 26.

¹⁸⁹⁶ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁸⁹⁷ CLÈVE. *O direito e os direitos*, *op. cit.*, p. 52-55.

¹⁸⁹⁸ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 351.

¹⁸⁹⁹ ROCHA. Crítica da “teoria crítica do direito”, *op. cit.*, p. 131-132.

dicotomia de corte positivista entre falsidade e verdade¹⁹⁰⁰. Quando se limita a esse discurso e se centraliza no entorno de rupturas epistemológicas, a teoria crítica do direito pode configurar-se altamente ingênua, como se houvesse uma verdadeira crítica do direito, que romperia não apenas com o pensamento tradicional explícito, como também com as experiências pseudocríticas anteriores¹⁹⁰¹, dotando-se de neutralidade e superioridade¹⁹⁰².

Como a crítica é apresentada na filosofia jurídica contemporânea, antes de tudo, como ruptura, o seu primeiro ato de rompimento se dá com a ideologia manifestada no pensamento tradicional, no que estariam sedimentadas ilusões do real que fazem crer que a realidade é o que o direito diz¹⁹⁰³. É, portanto, ruptura epistemológica, que acredita capaz de renovar os obstáculos ao conhecimento verdadeiro. Nessa lógica, a história da filosofia do direito seria marcada pelo ocultamento, sendo dever do jusfilósofo crítico passar a limpo a tradição, promover o “acerto de contas” (expressão frequente em Marx e nos neomarxistas) com ideias, teorias, obras, enfim, com tudo aquilo que precedeu o momento da crítica, não apenas porque se questiona a naturalidade da autoridade do passado, mas também e, talvez, principalmente, pela crença na existência de dispositivos bloqueadores dos caminhos da emancipação. Assim, a crítica da ideologia jurídica em “sentido forte” exsurge como abalamento das estruturas epistêmicas ortodoxas de produção do conhecimento jurídico. Entretanto, também propicia temerárias simplificações da realidade, como a descrição do fenômeno ideológico de forma homogênea, marcado predominantemente pelo juspositivismo¹⁹⁰⁴. Ademais, toda produção de conhecimento não pode ser resumida à lógica inerente a essa interpretação forte¹⁹⁰⁵, pois ela é incapaz de expressar a complexidade de relações jurídicas, políticas, culturais e linguísticas atuantes hoje¹⁹⁰⁶. Qualquer superestrutura ideológica é “tradução racional de situações sociais caldeadas no processo histórico”¹⁹⁰⁷,

¹⁹⁰⁰ As críticas por eles empreendidas, assim como as do realismo acerca do juspositivismo, foram fruto da mesma razão jurídica, que não se preocupava em explicitar as condições sociais de produção do saber e seu sentido social e político. Suas fórmulas foram decerto críticas, mas logo restaram absorvidas pelo padrão de pensamento, transformadas em argumentos retóricos ocasionais ou verdadeiros hábitos teóricos, sem força crítica real, dissolvidos no “senso comum teórico” dos juristas (WARAT. Dilemas sobre a história das verdades jurídicas, *op. cit.*, p. 106-107). Ora, até a crítica levada a cabo por Kelsen pauta-se na oposição entre ideologia e ciência, quando considera os conceitos dogmáticos de então como mera *doxa* jurídica, para então colocar no lugar uma *episteme* (WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 22). Ele, assim como Austin, Ross, Olivercrona e Cossio, ainda sob a égide de um positivismo forte, reagiram contra os mitos jurídicos então correntes, em particular jusnaturalistas (AGUIAR. *Direito, poder e opressão*, *op. cit.*, p. XVII-XVIII).

¹⁹⁰¹ WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹⁰² ROCHA. Crítica da “teoria crítica do direito”, *op. cit.*, p. 133-135.

¹⁹⁰³ RUIZ. La ilusión de lo jurídico, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁰⁴ WOLKMER. *Ideologia, Estado e Direito*, *op. cit.*, p. 99 *et seq.*

¹⁹⁰⁵ BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia*. temas e variações. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 72-73.

¹⁹⁰⁶ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁰⁷ GOMES. A crise do direito, *op. cit.*, p. 186.

assim como a ciência e a crítica. Por outro lado, empregada no “sentido fraco”, a ideologia pode incorrer em um panteísmo ideológico inócuo¹⁹⁰⁸. Eis uma aporia que, localizada no núcleo epistêmico do conhecimento jurídico, não parece ter sido ainda efetivamente solucionada pela crítica contemporânea do direito. Em outras palavras, ela não escapa do “mito da razão adulta”, ecoando em seus propósitos um discurso monológico e “coerente de significações” no lugar da teoria tradicional denunciada e deposta. Por isso afirma Warat: “O pensamento jurídico é totalitário, fala em nome da lei. A teoria crítica é também totalitária, fala em nome de uma verdade social”¹⁹⁰⁹. E, no mesmo passo, D’Auria: “uma teoria crítica, por crítica que seja, não deixa de ser teoria”¹⁹¹⁰.

Diante dessas considerações, somos levados a cogitar se a ruptura não se dá em relação à tradição jusfilosófica, mas, verdadeiramente, em relação às convicções e aos preconceitos enraizados que determinam o modo de lidar com a história do pensamento, com os clássicos, longamente pautados no assentimento à autoridade acrítica, na verdade de suas soluções, na certeza de suas interpretações. Queremos dizer, *a crítica jusfilosófica rupturalista, tão altipotente com os seus instrumentos desmascaradores, talvez não tenha conseguido sair da superfície fenomênica da tradição, deixando-se convencer por certos estereótipos, sem penetrar no âmago do processo de formação tradicional do saber jurídico (como de todo saber), com o que então conseguiria entrever a indissolubilidade entre cultura, horizonte histórico, normatividade e construção epistêmica.*

Infelizmente, diversas teorias críticas apregoam ainda hoje o abandono dos textos clássicos, interessantes apenas aos ruminantes do “existente”, do “mesmo”, pleiteantes da conservação, em suas torres de marfim. Porém, já ressaltava Gordon há quase três décadas, conhecer e aprofundar-se nas teorias tradicionais, para um crítico como para qualquer jurista, é uma forma de estímulo para surgirem novas maneiras de pensar o direito. Isso sem contar que tal desconhecimento pode ser conveniente para os verdadeiros conservadores à espreita¹⁹¹¹. Uma história do direito e do pensamento jurídico busca compreender a história da consciência jurídica, da percepção dos diferentes atores jurídicos e sociais sobre o direito, independentemente de corresponderem ou não às relações jurídico-sociais reais. O material

¹⁹⁰⁸ O uso por vezes impreciso e indiscriminado de ideologia gera um alargamento que inflaciona o seu teor, de modo a enfraquecê-la como categoria operativa, a torná-la inócua, um artifício de eloquência sem conteúdo propositivo palpável. Péres, por exemplo, chega a optar conscientemente por esse sentido para conduzir a investigação crítica porque a considera mais condizente com os propósitos de construir um contradiscurso, insurgente “contra a ordem (im)posta”, em “contestação do velho e de empreendimento do novo (emergente e insurgente)”. Cf. PÉRES, Quitéria Tamanini Vieira. Por uma percepção crítica acerca do perfil ideológico do direito. *Sequência*, Florianópolis, v. 18, n. 34, p. 92-107, 1997, p. 95; 105,

¹⁹⁰⁹ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, op. cit., p. 348; 364.

¹⁹¹⁰ D’AURIA. *Teoría y crítica del Estado*, op. cit., Parte II, Cap. V.

¹⁹¹¹ GORDON. *Critical legal histories*, op. cit., p. 122.

intelectual “tradicional” é um dos “artefatos mais ricos da consciência jurídica da sociedade”, pois são os seus produtos jurídicos mais refletidos e sofisticados¹⁹¹².

Apercebemo-nos que a filosofia do direito não pode prescindir da sua história. *A inovação não exige uma ruptura radical para fazer-se florescer*¹⁹¹³. O pensamento jurídico tradicional, inclusive dogmático, é uma herança irrecusável. O direito é marcado por uma tensão entre a impetuosidade da juventude e da novidade, de um lado, e o poder de resistência do instituído, de outro. Ele muda, inevitavelmente, inclusive os seus princípios motores, como até admitem os juristas tradicionais, conquanto, para estes, em um ritmo tão lento que as suas elaborações e fórmulas parecem verdades eternas¹⁹¹⁴. Mas não apenas eles. Ao tempo das revoluções jurídicas e políticas, partejavam-se novos sistemas positivos e, uma vez consolidada a mudança, negava-se ou minimizava-se o fato revolucionário para integrar as rupturas a uma única grande tradição jurídica ocidental. Esperava-se, com isso, obter compreensibilidade e legitimidade¹⁹¹⁵. Por mais abrangentes e profundas as inovações, elas dificilmente modificam o ordenamento por completo e, com isso, a prática forense e a doutrina¹⁹¹⁶.

O que afinal se considera como tradição é formada por uma diversidade de acontecimentos que foram, ao seu tempo, revolucionários. O processo de permanentes revisões, refazimentos e refinamentos introduz continuamente o novo e pode eclipsar o preexistente, em especial se ele não se conecta diretamente com a inovação cogitada. Por outro prisma, como em muitas ciências, pode-se confiar em demasia no sistema geral e nas teorias já postas, o que constitui obstáculo para a construção do conhecimento. A crítica situa-se nessa tensão¹⁹¹⁷. Alinhada à perspectiva histórica, auxilia a compreensão mais abrangente das transformações da realidade e do pensamento, e isso sem desprezar os estágios do passado. Não à toa, esteve presente nos processos de mutação, ajudando no surgimento de novos modelos¹⁹¹⁸.

Se for verdade o epíteto rupturalista e realmente sofremos hoje com o peso da tradição, não é tanto por esterilidade ou esgotamento, mas talvez pelo motivo inverso. Como

¹⁹¹² Ibid., p. 120.

¹⁹¹³ Lyra Filho comprova isso. Ao propor a sua Nova Escola Jurídica Brasileira, declara que o objetivo não é formar um corpo de doutrina catequética, mas uma associação em prol de trocas intelectuais e comunhão de esforços, flexível e engajada, conforme um pensamento dialético e uma práxis em busca do socialismo democrático. A inovação e a contraposição à uma certa tradição é anunciada, ao mesmo tempo que ressalva não a desprezar *in totum*. Cf. LYRA FILHO, Roberto. *A Nova Escola Jurídica Brasileira. Direito e Averso*, Brasília, a. 1, n. 1, p. 13-15, jun. 1982, p. 13.

¹⁹¹⁴ ARNAUD. *Critique de la raison juridique*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁹¹⁵ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, *op. cit.*, p. 182-183; *Para uma revolução democrática da justiça*, *op. cit.* p. 23; BERMAN, Harold. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard, 1983.

¹⁹¹⁶ LATORRE. *Introdução ao direito*, *op. cit.*, p. 140-142.

¹⁹¹⁷ UNGER. *Conhecimento e política*, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁹¹⁸ SALDANHA. *Teoria do direito e crítica histórica*, *op. cit.*, p. 131-132.

observa Unger, “sempre que uma época atinge notável progresso em política, filosofia ou arte, a geração que se lhe segue, e que dela se beneficia, pode ter a sensação desalentadora de que nada realmente importante resta a fazer”. Surge, assim, a impressão de que todas as oportunidades já teriam “sido exploradas e exauridas”. Diante disso,

os sucessores veem-se diante de um dilema: ou se tomam meros zeladores dos monumentos que os grandes homens lhes deixaram ou, então, ansiosos por libertarem-se deles, mas sem esperança de sobrepujá-los, reduzem drasticamente as próprias ambições e põem-se a cultivar, com requintes de técnica, uma seara mais estreita. [...] Tanto num caso como noutro, essa reação ao problema de suceder a uma época de conquistas extraordinárias representa falta de vigor intelectual - e de coragem. Recusamo-nos a encarar diretamente a grandeza e a imitar, ousada e honestamente, aquilo que admiramos. Este tipo de covardia custa caro, pois leva os eruditos a um secreto desrespeito de si mesmos, disfarçado por um ceticismo defensivo quanto à especulação em geral.¹⁹¹⁹

Pode ser que estejamos nesse estágio. A libertação e o simultâneo revigoramento da reflexão, enquanto crítica, talvez passe pelo prévio reconhecimento dos clássicos e da tradição, admitindo para nós mesmos o que aprendemos com eles para, assim, partimos ao enfrentamento dos desafios peculiares ao nosso presente. Assim nos sugere Unger

Decorrido longo tempo desde a era dos grandes feitos, adquirimos independência com maior facilidade. Podemos chamar de clássicos os pensadores a sombra dos quais vivemos. Definir como clássicas as obras-primas que mais diretamente nos afetam pode ter um curioso efeito liberador: significa que já podemos reconhecer e emular uma anterior geração de teóricos, sem perder de vista a excepcionalidade da nossa própria situação e a dignidade da tarefa que ainda nos resta. Assim, já não receamos confessar que os problemas que eles deixaram irresolvidos são também os nossos problemas, e temos a liberdade de comungar com eles.¹⁹²⁰

Veremos isso na forma da *conjetura filosófica*. Antes, porém, provemos a ligação insinuada entre os *fracassos* da crítica contemporânea ao direito e a *carência da tradição como substrato especulativo do novo*.

4.2.1. A incapacidade para o novo: falsos ineditismos e (in)consciência da inovação

As primeiras formulações críticas do último meio século, recobremos, foram construídas em oposição ao jusnaturalismo e, em especial, ao juspositivismo. Ocorre que ambos há muito não existem em suas configurações clássicas. O positivismo exegético, por exemplo, logo restou insustentável até entre os mais conservadores juristas¹⁹²¹. Parte da jusfilosofia crítica atual, em muitos aspectos, mantém-se presa à oposição ao direito e ao Estado no modelo dos oitocentos, correndo o risco de anacronismos ou, simplesmente, de irrelevância, em todo caso, sem focar na forma do direito como tal¹⁹²².

¹⁹¹⁹ UNGER. *O direito na sociedade moderna*, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁹²⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹²¹ MIAILLE. *Introdução Crítica ao Direito*, *op. cit.*, p. 247-248; 274-275; 289.

¹⁹²² D'AURIA. *Crítica del Derecho y crítica del Estado*, *op. cit.*, p. 49.

Juristas e filósofos ainda resistem a converter o pensamento jurídico em uma arena de “disputa sobre as formas justas e possíveis de vida social”, preferindo entregar “um alistamento infinito de truques argumentativos”¹⁹²³. Esse é um retrato aplicável também aos críticos. Seus subterfúgios retóricos lançam mão de expressões conceituais abstratas e dotadas de abertura infinita que, escassas de consistência semântica, perdem utilidade operativa. Vimos alguns exemplos nas figuras críticas de Agamben e seus sectários. Em outros casos, colecionamos ilustrações de invocações imprecisas e reboantes de crítica onipotente como “instrumental pedagógico de ruptura e de libertação”¹⁹²⁴. E, além de pretensões irrealistas, encontramos algumas esdrúxulas, como a de um pensamento jurídico fincado no “quotidiano e comum”, não para sublimá-lo, mas para mantê-lo em sua vulgaridade, como “pensamento tosco”¹⁹²⁵. Se nessas diferentes formas da crítica, conquanto cada qual ao seu modo, sobressai algo em comum, trata-se da ruptura com a tradição jusfilosófica para o novo e a *não entrega desse novo prometido e alentado como necessário, permanecendo na dimensão negativa ou denunciatória da criticidade*.

O caráter primariamente denunciatório e confrontativo da crítica jurídica sobressai quando Wolkmer descreve-a como operação “crítico-interpretativa aplicada ao Direito” ou “hermenêutica crítica”, cujo objetivo é “a desmistificação do saber ideológico tradicional e do saber jurídico dogmático”¹⁹²⁶. Ele até promete essa faceta negativa como impulsionadora de uma nova filosofia do direito, mas não parece que a produza efetivamente¹⁹²⁷. No mesmo tom é o retrato da crítica pela filosofia do direito contemporânea esboçado por Correias. De acordo com ele, a crítica não pode ser vista como uma filosofia nova ou distinta, mas caracterizada por “uma atitude, cujo núcleo central consiste em uma implacável, irrenunciável, insubordinável, teimosa, crítica da sociedade capitalista”¹⁹²⁸.

Ora, a crítica, no sentido filosófico, é pensar, investigar ou refletir sobre “as condições de possibilidade, os preconceitos ou pressupostos implícitos ou ocultos de alguma teoria, alguma experiência, de algum discurso ou de alguma instituição”. Desse modo, não se confunde com as acepções vulgares de juízo (des)valorativos, objeção fundada, análise criteriosa ou ponto de vista alternativo, entre outras. Trata de indagar acerca das razões, das

¹⁹²³ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹²⁴ WOLKMER. A função da crítica no redimensionamento da filosofia jurídica atual, *op. cit.*, p. 175.

¹⁹²⁵ SOUSA SANTOS. *O discurso e o poder*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹²⁶ WOLKMER. *Ideologia, Estado e Direito*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁹²⁷ WOLKMER. A função da crítica no redimensionamento da filosofia jurídica atual, *op. cit.*, p. 179: “Portanto, o pensamento crítico, forjado na denúncia e na luta dos próprios oprimidos contras falsas legitimidades e as falácias opressoras do formalismo legalista da modernidade, serve de substrato para uma autêntica e genuína filosofia jurídica da alteridade.”

¹⁹²⁸ CORREIAS. *Metodologia jurídica I*, *op. cit.*, p. 238-239.

causas, dos pressupostos, do modo de funcionamento, dos condicionamentos, considerando o caráter contingente desses fatores e, por conseguinte, de seus produtos, inclusive com o apoio de campos extrajurídicos. No entanto, admite D'Auria, “todo questionamento da crítica pressupõe já e sempre alguma idealização alternativa ao discurso ou à instituição criticada”, ou seja, ao menos a possibilidade de que as coisas podem ser diferentes daquelas apuradas nos fatos vigentes¹⁹²⁹.

De fato, já para questionar as instituições, o jurista precisa da indagação crítico-valorativa da filosofia do direito, sobre os fundamentos e possibilidades da ordem jurídica¹⁹³⁰. Bittar, ao descrever os vários “papeis” da filosofia do direito, inclui sim “a crítica das estruturas de pensamentos convencionais, a crítica das leis e decisões judiciais”, mas também horizontes positivos, dentre os quais “a valorização da justiça, a discussão sobre os modos de harmonização dos interesses sociais, a manutenção regrada da legalidade em face do arbítrio, o fomento do intercâmbio global de experiências entre os povos, a aposta no diálogo como meio de mediação relacional humano”¹⁹³¹.

As primeiras teorias críticas do direito pensavam-se como uma “coleção de obras inovadoras”, como “vanguarda de uma nova época”, mas logo sentiram os limites dessa tentativa¹⁹³². Começaram a se preocupar com os riscos de fornecer, com os produtos da crítica, subsídios para a formação de uma “nova casta mandarinal”. Com isso, passaram a atentar-se aos efeitos – principalmente textuais – da crítica, em suas afinidades com o próprio pensamento tradicional idealista¹⁹³³. Por fim, coibiram de vez o exercício da crítica em prisma positivo, isto é, *autocensuraram os esforços dirigidos a proposições de projetos* de sociedade, de instituições, de direito, pelas tentações totalitárias que poderiam representar. Além do cenário filosófico-cultural pós-moderno despotencializante, há uma dificuldade de compreensão do próprio fenômeno jurídico, o que decerto prejudica a *antevisão de possibilidades*.

Se as vacilações, as crises de fundamentos e as situações de incerteza são congêntas ao processo cognoscitivo, a crítica não pode recair na conclusão de ter sido vão todo empenho já feito em prol do saber. Uma abordagem crítica de um objeto como o pensamento tradicional, e o engajamento em preocupações renovadoras, não podem desconhecer os seus méritos¹⁹³⁴. Para Jeammaud, é vã a aspiração de uma nova construção

¹⁹²⁹ D'AURIA. Crítica del Derecho y crítica del Estado, *op. cit.*, p. 47; D'AURIA, Aníbal. Teoría del Estado y Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 17-21.

¹⁹³⁰ AZEVEDO. Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹³¹ BITTAR. O direito na pós-modernidade, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹³² MIAILLE, Michel. Obstáculos epistemológicos ao estudo do Direito: retorno ao movimento “Crítica do Direito” e apontamentos sobre a crítica do Direito hoje. *Meritum*. v. 9. n. 2. p. 263-278. jul./dez. 2014, p.267.

¹⁹³³ WARAT. Introdução geral ao direito II, *op. cit.*, p. 346.

¹⁹³⁴ HERNÁNDEZ GIL. La ciencia jurídica tradicional y su transformación, *op. cit.*, p. 96-98.

teórica acabada “que esteja em ruptura radical com as doutrinas conservadoras dominantes do pensamento jurídico”, pois o que há é apenas um “movimento” de crítica do direito¹⁹³⁵. Podemos inferir dessa afirmação que o pensamento jurídico crítico, resultando da confluência de diversas perspectivas epistemológicas, tal como ele se apresenta nas últimas décadas, pode até tentar elaborar uma proposição teórica de alternativa de direito e configuração política, mas acaba preso à *atitude denunciatória, à dimensão negativa*, sem efetuar uma articulação projetual consistente.

As muitas formas da crítica implicam, por sua vez, uma multiplicidade de formas de ruptura. Entrevimos, em nosso percurso, diversos jusfilósofos críticos propondo variadas abordagens negativas, mas evitando oferecer proposições positivas substanciais. Para Clève, muitos preferem manter-se no regozijo da pura contenda acadêmica, justificada por um profundo pessimismo cético em relação ao direito:

Alguns juristas (e não são tão poucos) têm proposto a desmistificação, a desconstrução total do discurso jurídico para o fim de demonstrar o seu caráter ideológico, ou retórico ou classista. Sugerem, igualmente, novas bases para a reflexão sobre o direito, sem propor, entretanto, qualquer alternativa para a luta jurídica. Privilegiam o debate intelectual e, não poucas vezes, acompanham uma certa tendência ceticista em relação à juridicidade. Imaginam, muitos deles, que a transformação do direito só pode operar-se a partir da luta exterior a ele, daí porque a par de esposarem teorias críticas, muitas vezes caem, no cotidiano, ou numa atitude de recusa a qualquer atividade jurídica prática, ou, ao contrário, numa prática jurídica dogmática.¹⁹³⁶

Como observa Rocha, não é incomum ver as teorias críticas do direito tentando “obter o controle político da teoria jurídica positivista dominante”. Incurrem, assim, em diversos problemas. Primeiro, focam em demasia nas insuficiências metodológicas do dogmatismo, preservando intactas as relações sociais subjacentes. Segundo, continuam a operar com os mecanismos epistemológicos positivistas. *O que realizam, no fundo, é o deslocamento das dicotomias tradição-inovação, ideologia-ciência, dogmatismo-contestação e conservação-crítica do plano dos saberes para o plano político-social, sem mediações e irrefletidamente*. Com isso, afirma Rocha, chegam “a concluir que a simples supressão teórica da dogmática e a postulação de uma teoria crítica solucionaria todos os problemas do direito”. No entanto, é claro que a crítica negativa, enquanto mera denúncia, não é suficiente à proposição de um novo saber¹⁹³⁷. A tarefa da crítica não pode deixar-se enganar pela premissa de que a teoria orienta a história, resolvendo suas contradições ao desvendar os seus segredos¹⁹³⁸.

¹⁹³⁵ JEAMMAUD. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹³⁶ CLÈVE. Uso alternativo do direito e saber jurídico alternativo, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹³⁷ ROCHA. Crítica da “teoria crítica do direito”, *op. cit.*, p. 133-135.

¹⁹³⁸ UNGER. *Conhecimento e política*, *op. cit.*, p. 20.

Os críticos intuem esses equívocos, embora pareçam não conseguir sair deles. Warat, por exemplo, assevera que a crítica se realiza em momentos justapostos de “construção” e de “destruição”, “desconstrução”. Embora interdependentes, é possível que o negativo sobressaia ao positivo: “Provavelmente construa para destruir ou destrua para construir. Talvez a destruição seja o dobro da construção”¹⁹³⁹. A “filosofia radical” abre possibilidade “mediante a força da negação”¹⁹⁴⁰:

[...] o Direito deve ser negado duas vezes: primeiro o que materialmente é e foi como relação de poder, mas, sobretudo, também a ilusão, ideologicamente motivada, de que é ou pode ser outra coisa do que é e foi através da história. É a dialética da “negação da negação”: deve-se negar o Direito primeiro pelo que é e depois por sua forma encobridora do que é. E deve-se insistir nessa dialética negativa como aposta do pensamento crítico para um movimento permanente, sendo que a própria negação é em si mesma sempre contraditória, permanentemente subversiva. Não basta, pois, reconhecer a contradição, pois é a partir da negação como subversão que se manifesta o processo social como movimento permanente. A dialética negativa erige-se assim em uma rebelião discursiva aberta e permanente que necessariamente transborda a realidade incompleta, enganosa e vergonhosa do jurídico. É uma dialética de ruptura e fuga para a não-identidade, que neste caso significa o não-Direito [...]. É assim negação que é, por sua vez, afirmação ou, melhor ainda, empoderamento ou criação.¹⁹⁴¹

Está longe de convencer-nos essa indicação derradeira de afirmação ou criação por Rivera Lugo. Como nota Guardiola-Rivera, a crítica, especialmente a europeia, parece “presa entre os modelos de destruição e subtração (ou ‘dialética negativa’) e considera que tudo o mais seria síntese quase-mágica ou compromisso liberal”¹⁹⁴². Não obstante, paralisia pode “recriar-se sobre novas bases”, a partir do mundo periférico e, principalmente, latino-americano, propugna Grüner. No entanto, isso “não significa em absoluto [...] jogar pela janela a grande tradição de pensamento crítico produzida na modernidade europeia”. É precisamente pelas experiências – inclusive traumáticas –, envolvendo esta última que gozamos de posição privilegiada para estabelecer um diálogo profícuo com a tradição do pensamento. Assim como não se pode partir do zero, somente se pode ir adiante, para um rumo diverso, ao reconhecer a própria constituição e aproveitando ao máximo o que se tem à disposição. Essa é uma condição inarredável “para teorizar, para hipotetizar, para conjecturar, e – o mais difícil, para atuar”¹⁹⁴³.

Inobstante tais esperanças, mesmo nos trópicos, a crítica ao direito parece esgotada em muitos de seus aspectos. Decerto existe quem enxergue em pequenas reformas do

¹⁹³⁹ WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹⁴⁰ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁹⁴¹ RIVERA LUGO. *¿Ni una vida más para el derecho!*, *op. cit.*, p. 128-130.

¹⁹⁴² GUARDIOLA-RIVERA, Oscar. Notes for a novella of the future. In: STONE, Matthew; WALL, Illan rua; DOUZINAS, Costas (ed.). *New critical legal thinking: law and the political*. Oxon; New York: Routledge, 2012, p. 212-214.

¹⁹⁴³ GRÜNER. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy, *op. cit.*, p. 70-71.

ordenamento e das instituições flexibilizações normativas o resultado de lutas sociais, de modo a ver nisso alguma potencialidade enquanto instrumento de conscientização. Contudo, o negativismo da crítica ataca qualquer “flexibilização normativa” como “hipocrisia ou dissimulação”, mero artifício para assegurar “adesão das consciências ao poder dominante”. Assim, embora existam críticas que manifestem otimismo em relação ao direito, embora não tão pronunciado quanto os dos primeiros e mais clássicos contradiscursos jurídicos, é cada vez mais difundido no plano da crítica jusfilosófica um pessimismo acentuado de desilusão total com o direito, que só admite resignação absoluta ou defesa intransigente de ruptura radical¹⁹⁴⁴. Quando se dirigem a essas últimas opções, muitas filosofias do direito críticas, em diferentes vertentes, tendem a se enrijecer e a se fechar no culto de seu próprio cânone e pais fundadores, únicos condutores legítimos de uma avaliação profunda e pertinente do fenômeno jurídico. Fiam-se, então, em instrumentos críticos como os alternativismos, a desconstrução e a profanação, sem se atentarem para as consequências inesperadas geradas quando são radicalizados. Exatamente disso pode nascer o pessimismo extremo. Por exemplo, constatada a dependência do direito em relação à política e à sociedade, ocorreu com frequência uma perda de fé não apenas na autonomia, como também no direito em si e em qualquer possibilidade emancipatória que ele pudesse oferecer. Em suma, são muitas frentes pelas quais se reproduz a descrença generalizada entre os novos críticos acerca da possibilidade de enfrentar o quadro consolidado de práticas e instituições consolidado¹⁹⁴⁵. Com ela, propaga-se um *reducionismo da juridicidade*, submetida a outros tipos de experiências, e a *crítica em dimensão exclusivamente denunciatória*, sem um lado reconstrutivo ou propositivo, porquanto descrente na sua efetividade.

Saldanha alerta-nos para a gravidade complexa desses efeitos. Como assenta, não se pode pleitear um saber jurídico resumido a “umas tantas ‘denúncias’”, alçado do cancelamento irresoluto das instâncias epistemológicas preexistentes¹⁹⁴⁶. Assim agindo, a filosofia do direito prejudica-se na “visão de conjunto da realidade em que o fenômeno se insere”¹⁹⁴⁷. Com efeito, é carente de sentido reduzir a crítica à zetética, opondo-a à dogmática, de modo a fazer do direito “política, sociologia, psicologia social, história, tudo menos

¹⁹⁴⁴ ALVES. Determinação social e vontade jurídica, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁹⁴⁵ HOFFMANN, Florian. Deadlines: Derrida and critical legal scholarship. In: GOODRICH, Peter et al (ed.). *Derrida and legal philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008, p. 187-188.

¹⁹⁴⁶ SALDANHA. *Teoria do direito e crítica histórica*, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁹⁴⁷ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 391. Cárcova, ademais, assinala que uma das orientações críticas eclodidas foi a reação sociológica às concepções tradicionais, forjando uma nova sociologia jurídica, mais robusta, porém, ao abandono da teoria jurídica. Cf. CÁRCOVA. *Teorias jurídicas alternativas*, *op. cit.*, p. 15.

direito”¹⁹⁴⁸. Com isso, sequer se consegue avistar o lado construtivo e criativo também da filosofia tradicional e, inclusive, na dogmática jurídica¹⁹⁴⁹.

Reiteremos que as teorias críticas do direito pretendem ser um “pensamento antidogmático” e consideram dogmática “toda a tradição jurídica ocidental”, adicionalmente caracterizando-a indiscriminadamente como ideológica. A ponderação de Coelho é válida: há um extremismo ideológico nessa rejeição, o que não é incomum entre doutrinas de oposição¹⁹⁵⁰. Warat, sempre oscilante, ainda afirma, sobre o caráter ideológico da história:

O desenvolvimento do mundo histórico é necessariamente o desdobramento de um mundo de significações “mitológicas”. O complexo significativo da história é uma mistura indissolúvel de elementos reais e imaginários. Por isso, é o domínio onde as significações de uma teoria se encarnam como uma forma imaginária da ação. Consequentemente, toda teoria não é um discurso ideal com o qual se inspeciona aquilo que é ou que foi, senão um discurso político, que contribui para instaurar e manter a ordem social.¹⁹⁵¹

Ora, com tal afirmação, Warat parece conduzir-nos a conclusões sufocantes. Primeiro, que a história enseja a produção de significações, dentre as quais sentidos “imaginários”. Quanto a isso, não há dúvidas. Disso infere um passo questionável: por conter também fatores irrealis, uma teoria elaborada no domínio de significações históricas encarará “uma forma imaginária da ação”. Isso é correto se considerássemos esse imaginário enquanto exercício de imaginação, inclusive, de criação, o que não parece ser o caso. Na sequência, extrai que o discurso teórico será, então, um discurso político. Não duvidamos disso. O problema é o tipo de fim político que Warat nele enxerga: “instaurar e manter a ordem social”. Ora, será que nunca para transformá-la? Exala um certo determinismo do poder de tom foucaultiano e uma sensação desesperadora de ausência de saídas. Eis, novamente, a impressão pessimista que temos alegado estar presente na crítica ao direito de modo geral.

Apercebemos a presença concomitante de dois aspectos problemáticos: a insistência em um inflacionado poder da filosofia para a transformação radical do mundo e a recusa de pensar alternativas dentro do sistema vigente, porquanto incapazes de modificar a sua estrutura, inobstante as urgências mais agudas dos desvalidos, moribundos, miseráveis:

¹⁹⁴⁸ COELHO. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 82-83.

¹⁹⁴⁹ WARAT. *Introdução geral ao direito III*, *op. cit.*, p. 143: “Todos os pensadores contra-dogmáticos trataram de reprimir uma consideração do recurso dogmático como uma referência poética, uma fantasia que permite pensar as relações do homem com a lei de direito. Assim, reprimiram o lado romântico do dogmatismo jurídico, o banalizaram como expressão de uma forma de dominação. De diferentes maneiras as tendências contra-dogmáticas negaram-se a visualizar o caráter performativo das fantasias dogmáticas. Elas também fizeram e fazem marchar o mundo. Uma proposta feita ao homem para que não abandone totalmente sua proximidade com o horizonte da paixão e do sentimento. A dogmática como afirmação estética de uma igualdade e uma lei que assegure o não retorno à figura de um grande pai onipotente.”

¹⁹⁵⁰ COELHO. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 72-73.

¹⁹⁵¹ WARAT. *Introdução geral ao direito II*, *op. cit.*, p. 103.

Contra essa crise normal que se chama Modernidade, a filosofia radical prepara uma verdadeira crise, ou seja, um *evento* que, além de imprevisível e improvável, é incontrolável e fundador de mundo, jamais mantenedor.

A filosofia radical não está preocupada em descrever a crise ou “normalizá-la” – ainda que criticamente, como Koselleck tenta fazer –, mas sim em produzi-la, negando-se decididamente a discutir “alternativas” para as supostas “crises reais”, que não são mais do que mecanismos de acomodação do sistema econômico-social-subjetivo característico da Modernidade capitalista. Contra a crise estrutural, a filosofia radical propõe a produção da crise desestruturante, aberta e indigerível.¹⁹⁵²

Apregoa-se, então, a impossibilidade de negociar com as instituições capitalistas, que devem ser negadas em bloco para “fundar um novo agora messiânico-utópico”¹⁹⁵³. Ora, se é certo que a mudança não virá sem que nos movamos, também é coerente ter sensibilidade para perceber a necessidade de corte imediato de qualquer sofrimento alheio, não aguardando a transformação radical e total para que isso ocorra. Já se disse isso da intransigência antirreformista dos marxistas, por exemplo. Não é exatamente isso o que se reprova, por outro ponto de vista, em Hegel, na eterna marcha do Espírito, que arrasta indivíduos, povos e culturas, reduzindo a dor e o sofrimento diante das razões maiores progresso sempre em andamento, de um futuro que nunca chega?¹⁹⁵⁴ *Invoca a espera quem pode esperar.*

Como pontua Corradini, a organização jurídica burguesa possui espaços que deixam certa margem de manobra ao jurista empenhado na transformação. Também as modificações intrassistêmicas têm a sua importância ante a urgência dos desvalidos e da vida comum de todas as pessoas. As revoluções não ocorrem repentinamente e destroem com celeridade¹⁹⁵⁵. Ao recusarem o engajamento em mudanças legislativas e qualquer compromisso, conclamando ao deslocamento para tão somente aos setores onde o direito não intervém, a fim de desmobilizar as superestruturas jurídicas, podem até alertar contra os perigos do reformismo, entretanto, podem também converter “a intransigência em milenarismo”¹⁹⁵⁶.

A convocatória ao tempo “messiânico”, à retomada da “tradição dos oprimidos”, selecionando momentos específicos” da história que se conformarão a ela¹⁹⁵⁷, soa absurdamente desconectado do real, um rupturalismo paradoxal, simultaneamente revolucionário e contracanônico. Os críticos antitradicionais têm uma visão bastante pessimista em relação ao passado, sobre as capacidades das gerações precedentes, como se elas fossem sempre impotentes e apenas aquelas do presente – o (pós-)moderno homem demiúrgico – tivesse a força e a habilidade necessárias para efetivar projetos – os presentes e

¹⁹⁵² MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁹⁵³ MATOS. Walter Benjamin em Gotham City, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹⁵⁴ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹⁵⁵ CORRADINI. Crítica del politicismo y del juridicismo, *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁵⁷ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 58.

os dos antecessores –, mas aos quais se furta de traçar. Crer na permanente derrota dos oprimidos é ignorar o nosso hoje, que certamente seria ainda pior, não fosse a luta ao menos parcial ou ocasionalmente vitoriosa de alguns.

Matos, reinvuquemos, afirma que “todo presente é um impedimento ao futuro absoluto, que não depende de condições atuais e se põe enquanto verdadeira exceção ao contínuo da história”. Ora, sabe-se bem que, por mais aberto e imprevisível que seja o porvir, não existe tal absoluto, incorre-se, assim, como Agamben acerca da “potência”, na implementação de outro transcendente metafísico, por mais que revestido por um discurso oposto. Não há como pressupor um “horizonte originário de indeterminação” porque o ser humano está também e sempre inserido em contextos históricos correntes. Mas insiste o autor: haveria a possibilidade de,

mediante uma quebra do *continuum* do presente, fundar novos projetos sociais nos quais o atual presente seja negado e, ao final, assumido enquanto passado absoluto, quer dizer, memória do que fomos, sem, contudo, manter sua força operativa. Esvaziar toda a potência do passado – que constantemente se reconverte em ato no presente, transformando as escolhas e determinações sociais do antes em um agora naturalizado, imune à crítica e à mudança, preso ao adágio do “sempre foi assim” – é o que propõe a filosofia política radical. Como manda sua vocação, ela se recusa a ser razoável.¹⁹⁵⁸

Não é porque o direito e a política fizeram muitas vezes dos fins a justificação de meios torpes, violentos, assim como idealizaram tais fins, dotando-os de inalcançável perfeição, ou ainda fizeram do capital, do trabalho ou da especulação fins totais, que se há de crer em “meio sem fim”¹⁹⁵⁹. A recusa do finalismo imediato do presente não implica a eliminação das finalidades no agir humano, assim como dos projetos.

O problema que colocamos é, justamente, que a crítica do direito não pode limitar-se à elaboração de “categorias jurídicas críticas” ou redirecionar as dores do presente para um futuro “messiânico”. Com nenhuma das duas condutas haveria modificação concreta no mundo ou mesmo no plano da filosofia do direito, seja porque os críticos elaboram conceitos sem questionar as próprias posições¹⁹⁶⁰, seja porque *suprimem a sua responsabilidade de engajamento com a transformação ao se recusarem a sugerir alternativas institucionais concretas ao presente*.

Desvelamento ideológico e vanguardismo iconoclasta são “agendas críticas negativas” insuficientes para substituir a perda de fé hoje em curso na crítica do direito¹⁹⁶¹. Como toda a tradição filosófica é constituída por um *logos* dialético manifesto no processo ininterrupto de pergunta-crítica-pergunta, seria acrítico desconsiderar que respostas são

¹⁹⁵⁸ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁹⁶⁰ SARTORI, Vitor Bartoletti. O que é crítica ao direito?, *op. cit.*, p. 334-335; 337-338.

¹⁹⁶¹ HOFFMANN. *Deadlines*, *op. cit.*, p. 189-190.

indispensáveis para haja novas perguntas, e às novas perguntas não se busquem apor novas respostas¹⁹⁶². Mesmo a ruptura epistemológica de Bachelard, tão invocada pelos críticos do direito, conta com a complementação de uma face de imaginação, de capacidade de sonhar, aparentemente desprezada pelos jusfilósofos que invocam tal conceito¹⁹⁶³.

A crítica pode sim ser destrutiva, como também disruptiva e desorientadora. Precisamente por isso é tão arriscada. Seus produtos são incertos. Há chances de perdas sem a oferta de substitutos. Ao mesmo tempo, pode abrir novas possibilidades de pensamento, de objetivos e de esperanças. Nesse sentido que Brown e Halley chamam de “positivo”, não reverteria a crítica em projetos de novas configurações jurídico-políticas? Elas mesmas admitem que a crítica pode fomentar o diálogo e a ligação entre variados grupos e estratégias jurídicas e políticas, em meio aos quais podem ser forjadas formações alternativas¹⁹⁶⁴. A tônica não pode com efeito ser puramente a destruição do existente, mas a “criação de alternativas”, tão múltiplas quanto os “rostos da opressão”, infundíveis em uma única vanguarda, tarefa sempre inconclusa, aberta, jamais definitiva, fechada e desesperançada¹⁹⁶⁵.

Da necessidade de não pactuar com as circunstâncias existentes, emerge o inconformismo¹⁹⁶⁶, mas a crítica não pode satisfazer-se com essa postura. Cabe a ela, além da *denúncia* dos problemas e do anúncio do desejo pelo novo, *arriscar-se em projetos, em esboçar modelos, em sugerir opções*. Um risco sempre à espreita é esboçar um desenho que, reclamando imaginação, parta exclusivamente do existente e acabe restringindo-se a ele, pois os traços tendenciais apurados estão já presentes na realidade corrente. Entrevendo somente alguns direcionamentos e nada mais¹⁹⁶⁷, não propõe um projeto alternativo consistente, sugestões de ação críveis e exequíveis, limitando-se a exarar potencialidades, sem cogitar-lhe meios concretos de vir ao mundo, sem oferecer *projetos*. Deixa-se ao livre encargo do indivíduo ou de uma “multidão”, como se o próprio intelectual crítico não fosse também um agente social e parte da coletividade. O medo da repetição dos males totalitários das doutrinas e das metanarrativas ressoa incessantemente. Os filósofos resolveram assumir a culpa pelas consequências, mas apenas eles interiorizaram que o pensamento – e o seu pensamento, especificamente – foram os responsáveis¹⁹⁶⁸. Ora, nesse mundo em “transição

¹⁹⁶² D'AURIA. Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas), *op. cit.*, p. 347-348.

¹⁹⁶³ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, *op. cit.*, p. 27-28.

¹⁹⁶⁴ BROWN; HALLEY. Introduction, *op. cit.*, p. 28-32.

¹⁹⁶⁵ SANTOS. Poderá o direito ser emancipatório?, *op. cit.*, p. 31. CÁRCOVA. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹⁶⁶ LYRA FILHO. *Direito do capital e direito do trabalho*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁶⁷ SANTOS. *Pela mão de Alice*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁹⁶⁸ BADIOU. *Manifesto per la filosofia*, *op. cit.*, p. 23.

paradigmática”, os novos problemas enfrentados pelo direito e por sua teoria não impõem também à filosofia do direito a reconstituição do pensamento e da imaginação jurídica?¹⁹⁶⁹

Santos nomeia “crítica” toda teoria que não reduz a realidade ao existente, que abre “campo de possibilidades” para avaliar as alternativas ao empiricamente dado, que impulsiona à superação do existente, que não esgota as possibilidades da existência¹⁹⁷⁰. Ora, como a crítica não se resume às coisas como são sem incorporar no seu próprio núcleo conceitual a oferta de opções concretizáveis? Não basta destacar tendências, alcinhar desejos e alardear conceitos abstratos como “imanência”, “potência”, “insurgência”, “revolução”, enfim, entoar a ruptura, sob múltiplas formas, sem ousar exercer a imaginação conjectural, que projete um futuro, que sugira caminhos exequíveis para o diferente. Trombetear o novo sem lhe dar forma e propor vias a ele resulta tão conformista quanto aderir aos “finismos” pós-modernos. Até a teoria pura de Kelsen constituiu um “programa”, no caso, voltado à elaboração de um saber jurídico autônomo, autossuficiente, formalista, excludente¹⁹⁷¹. E foi bem-sucedido, inclusive em suas conseqüências práticas, desejadas ou não.

A crítica do direito tomou como verdade integral o discurso positivista, caracterizando todo o pensamento jurídico como marcado pelo dogmatismo e pelo vazio normativo. Ao mesmo tempo, para contrapô-lo, apontou a necessidade de um novo pensamento, marcado pela crítica e por uma nova cientificidade. Embora fazendo filosofia do direito, poucos assim se declaravam, preferindo adotar a roupagem de discurso científico. Não bastasse, passaram a reprovar intentos normativos, que sugerissem projetos institucionais concretos, por seus riscos antidemocráticos. Suas atenções e forças converteram-se principalmente para a atuação denunciatória, desmascaradora, anti-ideológica. Quando o neoliberalismo então se apresentou “como a única alternativa viável, a utopia antiutópica que traduziria uma era de desencantamento”, mesmo os mais ousados críticos do direito revelaram-se despreparados ao discurso pós-ideológico instaurado¹⁹⁷². Filósofos e juristas encerraram-se na especialização e no tecnicismo, em particularismo e em micronarrativas, justamente quando “à sua volta os problemas clamam por compreensões globais”. Com a defesa do fim das metanarrativas, restaram desprovidos de ferramentas e de pretensões para “grandes sínteses” e, ao mesmo tempo, “de verdadeiras propostas inovadoras”¹⁹⁷³. A simultaneidade desses dois aspectos não pode ser apenas coincidência.

¹⁹⁶⁹ SOLÓRZANO ALFARO. Algunos retos para la filosofía jurídica en América Latina, *op. cit.*, p. 155-156.

¹⁹⁷⁰ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹⁷¹ WARAT. *A pureza do poder*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹⁷² ALMEIDA. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies, *op. cit.*, p. 2244.

¹⁹⁷³ CUNHA, Paulo Ferreira da. Subsídios para um ensaio sobre o direito contemporâneo. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 37, p. 499-541, 2008, p. 540.

Creemos que, em parte, essa impotência frente ao avanço do discurso anti-ideológico e anti-histórico neoliberal, no campo jurídico-político, deve-se, ao menos em parte, à *ausência de formulações propositivas substanciais*, uma vez que *a crítica se centrou em demasia na operação desconstrutivo-destrutiva*, o que vem sendo apontado por muitos desde então. Mas não só. Também cremos que essa fraqueza projetual da crítica decorre, dentre outros fatores, do *discurso rupturalista e da recusa à tradição jusfilosófica*. Como Unger adverte, “o pensamento repetidamente utiliza os instrumentos de sua própria liberdade para acorrentar-se”¹⁹⁷⁴. Contudo, tranquiliza-nos Lyra Filho: “a noite não é prova da inexistência do sol”¹⁹⁷⁵.

4.3. Consequências do negativo da crítica e a crise da projetualidade jusfilosófica

*Não tendo uma ideia do futuro, também não temos uma ideia de hoje, porque o hoje, para o homem de ação, não é senão um prólogo do futuro. A energia para lutar nasceu morta conosco, porque nós nascemos sem o entusiasmo da luta.*¹⁹⁷⁶

A reclamação de que a crítica tem sido uma prática apenas “negativa”, incapaz de oferecer vias claras de mudança progressiva, não é nova e geralmente se apresenta muito superficial. Porém, tem explicação plausível em diversos fatores sociais, políticos e teóricos que estão provocando a sensação de vivermos em um tempo de frustração pessoal, intelectual e política, no qual parece que todos os projetos e todas as visões possíveis já foram propostos e debatidos¹⁹⁷⁷. A difusão do neoliberalismo e do pensamento único, bem como as inconseqüências internas do pensamento crítico, como a imprecisão conceitual e o apego a certas fórmulas vazias, quando alimentados por uma perspectiva rupturalista, eclodem um excesso de *dimensão negativa na crítica*, facilitado pelo discurso de dominação total e sem saída, que se recusa a explorar instrumentos prescritivos, normativos ou propositivos, isto é, utopias, ideais e projetos.

Um exemplo notório são os Estudos Jurídicos Críticos estadunidenses. Os *crits* viram minar seus fundamentos com a dissipação dos movimentos contraculturais dos anos 1960, o colapso do socialismo e do marxismo, a ascensão de uma nova direita como resposta moral conservadora. Com isso, perderam confiança em si mesmos, a partir da ausência de perspectiva futura que reunisse diferentes pesquisas e intelectuais em volta de um projeto

¹⁹⁷⁴ UNGER. *Conhecimento e política*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁹⁷⁵ LYRA FILHO. *A ciência do Direito*, *op. cit.*, p. 284.

¹⁹⁷⁶ PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 231.

¹⁹⁷⁷ BROWN; HALLEY. *Introduction*, *op. cit.*, p. 2; 25.

comum¹⁹⁷⁸. Ironicamente, os *CLS* haviam percebido cedo a necessidade de a crítica propor, além do exame denunciatório do pensamento jurídico tradicional, alguma alternativa, uma visão tangível de boa sociedade, a fim de manter-se como perspectiva crível. Como ponderam Hutchinson e Monahan, a crítica desconstrutora libera e ilumina, permitindo a exploração da imaginação e o alcance de novas possibilidades de autodesenvolvimento e interação social. Porém, tal atividade crítica, embora indispensável, somente pode ser preparatória. O *trashing*, empregado em excesso, torna-se um verdadeiro obstáculo para o mapeamento de uma visão futura de sociedade, pois elimina a admissão de toda e qualquer proposta normativa, podendo esvaír inclusive a confiança dirigida pela crítica a si¹⁹⁷⁹. Justamente por essas razões, argumenta Unger, os *CLS*, mesmo se “ajudou a perturbar o consenso”, infelizmente fracassou em transformar o pensamento jurídico em “fonte de ideias sobre regimes sociais alternativos”¹⁹⁸⁰.

Os aspectos passados e futuros dos *CLS* acima descritos não se restringem aos Estados Unidos, emergindo também em outras experiências de crítica jurídica. Como observa novamente Unger, trata-se de “um fracasso mundial, com consequências globais”¹⁹⁸¹. Reconhecendo isso, Rancière alega haver algo de errado com a tradição do pensamento crítico na atualidade¹⁹⁸². A alardeada a condição pós-moderna parece caracterizar-se “pelo abandono mais ou menos explícito das tradições da filosofia crítica, em nome da superação (ou a inviabilidade sociológica) de suas alternativas”. Herdeira do humanismo e da Ilustração, foi colocada no mesmo bojo e considerada ultrapassada junto com as filosofias da história e o marxismo¹⁹⁸³. Assim, teria perdido seu horizonte prospectivo, limitando-se a uma instância retrospectiva, de esperança passada e rememoração. Mais, estaria repleta de aporias, como o fato de ser historicamente situada, mas, simultaneamente, propor uma saída do *continuum* histórico ao analisar a sociedade existente do ponto de vista da transformação possível e antecipar teoricamente as opções¹⁹⁸⁴. O pensamento jurídico tem um potencial desaproveitado capaz de subsidiar a transformação, mas hoje está preso a concepções, inclusive críticas, “que limitam a visão do que o direito é e pode vir a ser”¹⁹⁸⁵. A pergunta sobre o que resta da filosofia e do pensamento, jurídico e em geral, coloca em jogo

¹⁹⁷⁸ GABEL. Critical Legal Studies as a spiritual practice, *op. cit.*, 2009, p. 526; STEWART. Demystifying CLS, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹⁷⁹ HUTCHINSON; MONAHAN. Law, politics, and the critical legal scholars, *op. cit.*, p. 227-229.

¹⁹⁸⁰ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 54-55.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 27-28.

¹⁹⁸² RANCIÈRE. As desventuras do pensamento crítico, *op. cit.*, p. 79-80.

¹⁹⁸³ SUBIRATS, Eduardo. Transformaciones de la cultura moderna. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 159-162.

¹⁹⁸⁴ BENHABIB. *Critique, norm, and utopia*, *op. cit.*, p. 178-179.

¹⁹⁸⁵ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 27-28.

a possibilidade do pensamento diferente, da crítica e da alternativa, frente ao senso comum, à sociedade unidimensional, ao pensamento único¹⁹⁸⁶. Examinemos algumas dessas questões.

Grande dificuldade atual do pensamento crítico parece ser a sensação de incapacidade do que pensar e fazer, em um tempo de prevalência da razão cínica¹⁹⁸⁷. Para Grüner, essa é uma consequência da lógica despolitizadora do capital, cujo sistema sociometabólico já não requer racionalizações ou justificações, simplesmente avançando e neutralizando as tentativas de pensamento crítico. O chamado pensamento único apresenta-se não como a imposição de pensar de uma única maneira, mas como um estado no qual se pode pensar qualquer coisa, sem que isso afete a marcha triunfal do capital, que já não necessita das nossas ideias ou contraideias. Ainda assim, a tarefa da crítica persiste, defende Grüner, e se faz “*não unicamente no sentido da negatividade de uma denúncia dos fetichismos*”, o que é decerto irrenunciável, mas também “*no sentido ‘positivo’ de uma construção conceitual-hipotética*” de saída desse quadro¹⁹⁸⁸. Como, então, fazê-lo?

Exponentes de uma autodeclarada “filosofia radical”, que se descreve como uma mescla idiossincrática do que se poderia salvar do marxismo com o melhor oferecido pelo pós-modernismo, exortam um “*poder constituinte*”, um novo inaugurado por forças instituintes, que ofereceriam não apenas resistência ao quadro sistêmico de sociometabolismo do capital, como também a ansiada alternativa a ele. Seria esta uma via exemplar de aproveitamento do potencial do pensamento jurídico, de desenvolvimento da dimensão construtivo-propositiva da crítica contemporânea do direito? Vejamos.

A “busca do novo, do instituinte”, segundo Matos, resulta da “articulação, pelo saber jurídico, do singular com o plural: do direito com os direitos”¹⁹⁸⁹, poder constituinte ilimitado, radicalmente democrático. Por ele seria possível a fundação de nova ordem *ex nihilo*¹⁹⁹⁰. A teoria do direito contemporânea, especialmente o constitucionalismo, tenta continuamente “diminuir e submeter o poder constituinte”, o poder de mudança e criação de novas formas político-jurídicas, enxergando nelas um “excesso democrático a ser contido”¹⁹⁹¹. Como já observava Benjamin, ao enunciar que “o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador”, o direito recorre à violência para implementar-se e para elidir o perigo por um outro poder, externo a ele e conduzido por um titular diverso, que “ameaça

¹⁹⁸⁶ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 170.

¹⁹⁸⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, *passim*.

¹⁹⁸⁸ GRÜNER. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy, *op. cit.*, p. 27-29 (destaques nossos).

¹⁹⁸⁹ CLÈVE. *O direito e os direitos*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁹⁹⁰ MATOS. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição, *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 69-71.

instituir um novo direito” no mesmo seio social¹⁹⁹². A força de fundação envolve a força de conservação¹⁹⁹³.

O poder constituinte é proposto como uma força que aparta, quebra, interrompe um equilíbrio preexistente e “qualquer possível continuidade”. Negri liga-o à noção de democracia como poder absoluto, exercido na forma de força violenta e expansiva. Para essa nova concepção, “o passado não mais explica o presente”, apenas o futuro poderá o fazer. Com ele, o poder torna-se “uma dimensão imanente da história”, que passa a estar concentrada em um “presente que se desenvolve impetuosamente”¹⁹⁹⁴.

Negri associa o poder constituinte ao exercício de uma imaginação “alternativa” ou “constituinte”, relacionando-a, por sua vez, à “resistência” e à “insurreição”. A resistência atuaria desestruturando o poder adversário, trabalho que coloca em “crise” todas as relações, compromissos e manipulações, destruindo o jogo de micropoderes contrapostos a fim de “introduzir elementos de ruptura na estrutura global do sistema”. A atividade “insurrecional”, de outro lado, tem a missão de “bloquear a reação do poder existente e forçá-lo à defensiva”. Perante o poder capitalista no mundo da vida, um “contrapoder” precisa “desmantelar” e “minar” continuamente a estrutura social e intervir ofensivamente para impedir a reprodução desse poder. Ao contrapoder, corresponde um “contragoverno” que “desestabiliza”. Por fim, atua um “poder constituinte”, que alarga a “imaginação alternativa”, fazendo todos pensarem juntos o porvir da “multidão” como “potência”. Essa imaginação é descrita por Negri como “devendo viver na resistência e na experiência militante da insurreição, do mesmo modo que os comportamento da resistência e a insurreição alimentam e renovam a imaginação constituinte”¹⁹⁹⁵. Para ele, em adição, nesses termos, o projeto constituinte é “criativo”, inovação em permanente produção, “potencialidade teórica” transformada em “projeto político”, que é democracia: “projeto de multidão, uma força criativa, um deus vivo”¹⁹⁹⁶. A realidade é um “processo criativo

¹⁹⁹² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – Crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Org. Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 162-165.

¹⁹⁹³ DERRIDA. *Força de lei*, *op. cit.*, p. 89-90.

¹⁹⁹⁴ NEGRI. *Insurgências*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁹⁵ NEGRI, Antonio. *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Paidós, 2004, p. 159-160.

¹⁹⁹⁶ NEGRI. *Insurgências*, *op. cit.*, p. 316. O conceito de multidão nasce com Espinosa, que a entende como “multiplicidade de singularidades que se dispõem em uma ordem determinada”. Embora não tenha inventado o termo, ele propõe uma compreensão imanentista e materialista, ligando-a a uma feição democrática, ao perguntar-se sobre o modo como ela pode organizar-se autonomamente e em comum. Tratava-se, portanto, de uma noção subversiva no contexto em que foi exarado. Negri recupera-a e, junto com Hardt, entende não se tratar de um “sujeito político espontâneo”, mas de um “projeto de organização política” que deve ser produzida através de um processo de constituição política, sem condução por um poder hegemônico, mas articulando-se no plano da imanência, por “encontros de singularidades no comum”, transformando-se social e ontologicamente, em curso continuado, por tomadas de decisão democráticas. Muito diverso, portanto, dos

contínuo”. O poder constituinte é a forma desse processo. Criatividade tem como oposição limite e medida. A racionalidade do poder constituinte, marcada pela criatividade, é, portanto, ilimitada e incomensurável. Essa nova racionalidade constrói a si mesma como um influxo de paixões, instituições, interesses e capacidades¹⁹⁹⁷. Negri preleciona que o poder constituinte *nada tem a ver com a linearidade simples da racionalidade moderna ou com utopia*, pois nasce da crise¹⁹⁹⁸. Onfray, nessa mesma linha, convoca à promoção de uma “comunidade invisível”, não “arraigada em um solo”, que seja “uma microssociedade para microrresistências”, tecida em redes invisíveis, rizomas, uma “cartografia em permanente devir”, jamais imobilizada em traços definitivos. Essa será uma “utopia concreta”, afirma¹⁹⁹⁹. Para Negri, outra vez, o poder constituinte é uma força que não tem finalidades e não goza de pressuposições pré-constituídas, sendo projetada como uma tendência onipotente e extensiva. Esse processo absoluto de democracia abre o que “o pensamento jurídico quer fechar”. É, nas palavras de Negri, uma “disutopia”, uma atividade constituinte “*tão intensa quanto a utopia mas sem as suas ilusões, e totalmente material*”²⁰⁰⁰.

Ora, em um primeiro momento, Hardt e Negri declaram acreditar que o “pensamento utópico” pode ir além do já existente e receber “uma nova forma constituinte”²⁰⁰¹. No entanto, antes, afirmam que “qualquer libertação pós-moderna deve ser adquirida dentro deste mundo, no plano de imanência, sem possibilidade de qualquer lado de fora utópico”. Como se nota, eles podem até titubear, em certos momentos. Contudo, *não abandonam a descrença na utopia como força positiva e constitutiva*. No mesmo trecho, adiante, afirmam que o que têm em vista na organização da multidão é um “contrapoder radical” fundado na “atividade real da multidão”, que nada tem de “determinismo ou utopia”, pois isso significaria fundar-se em qualquer “*vide pour le future*” (um vazio para o futuro)²⁰⁰². Em outra ocasião, Negri não terá pudores de descrever a utopia como “afirmação da alienação”. A disutopia, por outro lado, tem “seus próprios valores metodológicos, histórico-filosóficos

movimentos comunistas do século passado, que intencionavam eclodir a insurreição e a revolução por meio de uma vanguarda separada capaz de liderar o resto da sociedade. A multidão é plural, múltipla, composta por um conjunto de singularidades enquanto sujeito social de diferença irreduzível, singularidades plurais que compartilham em comum, sem ser fragmentada, anárquica ou incoerente. Cf. HARDT; NEGRI. *Multitude*, op. cit., p. 99-100; 220; 340; *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press, 2009, p. 169-170; 350; 373-374; NEGRI. *Guias*, op. cit., p. 113-115.

¹⁹⁹⁷ NEGRI. *Insurgencies*, op. cit., p. 317-318; 336-337.

¹⁹⁹⁸ Ibid., p. 325-326.

¹⁹⁹⁹ ONFRAY. *La comunidad filosófica*, op. cit., p. 27-28.

²⁰⁰⁰ NEGRI. *Insurgencies*, op. cit., p. 20.

²⁰⁰¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 205.

²⁰⁰² Ibid., p. 83-84.

e éticos”, confundindo-se, na sua acepção, com democracia, no sentido de “expressão omnilateral da multidão”, de “imanência radical da força”²⁰⁰³.

A própria especulação é interpretada como uma operação que, tal como o espelho, é antiutópica, porque a outra realidade criada é uma imagem que repete ponto por ponto a realidade negada, um duplo que em nada inova. Não há projetividade, o futuro é inferido com base no passado, e ambos – passado e futuro – tornam-se meras “variáveis do longo presente”²⁰⁰⁴. Hoje parece que “duvidamos suficientemente do passado para imaginarmos o futuro, mas vivemos demasiadamente o presente para podermos realizar nele o futuro”, ou seja, estamos a caminho, mas ainda sem saber onde²⁰⁰⁵. A clarividência, a perspicácia, o profetismo não satisfazem²⁰⁰⁶. A “filosofia da história do poder constituinte como a forma política da disutopia” é, mais propriamente, uma “*não filosofia da história*”, pois os processos constitutivos da realidade histórica são “descontínuos”, imprevisíveis e imediatos. Sem um objetivo ou um sentido, há apenas “*continuidade radical do descontínuo*”. Todo significado é dado somente no embate entre força e multidão, à luz de um evento singular. Continuidade e memória pertencem apenas ao evento, como produtos da ação do poder constituinte²⁰⁰⁷.

As nossas expectativas restaram frustradas. Por um lado, temos, com o “poder constituinte” e seus correlatos, assim como vimos anteriormente em alguns desses “radicais”, vide Agamben, conceitos demasiadamente abstratos, que ficam presos à manifestação de boas intenções ou de militância motivacional. Talvez se faça aqui presente o cinismo que parece imunizar a ideologia contra a ação corrosiva perpetrada pela crítica. De fato, não se acredita mais na possibilidade da crítica, inclusive muitos dos que se autodeclaram – cinicamente, portanto – como críticos. Figuras retóricas são mobilizadas como se dotadas de substância conceitual, mas esta é inexistente. Estratégias e formas de rebeldia e contestação são invocadas, porém, não sendo infladas com real convicção, resultam em estratégias vazias de significados, mistificações românticas ou, simplesmente, radicalizações pelo simples exercício de radicalidade²⁰⁰⁸. Por outro, ecoam nessas críticas os traços reprovadores do marxismo clássico em relação à utopia. Este é, cremos, a questão mais grave e cuja explicação merece especial atenção por penetrar em esferas profundas do pensamento contemporâneo.

²⁰⁰³ NEGRI. *Insurgencies*, *op. cit.*, p. 329.

²⁰⁰⁴ MATOS. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, *op. cit.*, p. 106; 110.

²⁰⁰⁵ SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1995, p. 58.

²⁰⁰⁶ AGAMBEN. *Meios sem fim*, *op. cit.*, Cap. Estrategia.

²⁰⁰⁷ NEGRI. *Insurgencies*, *op. cit.*, p. 328 (destaques nossos).

²⁰⁰⁸ D’AURIA. Crítica y cinismo en la política contemporánea, p. 97-98.

Como vimos nas nossas incursões exórdias, as utopias foram interpretadas pela teoria marxista como a “consciência pesada do liberalismo”²⁰⁰⁹. As pretensões de transformação persistiriam na intangibilidade da base social e econômica do capitalismo²⁰¹⁰. O ceticismo não arrefeceu nem mesmo com as matizações da Escola de Frankfurt, mormente por se colocarem distantes da prática social concreta e pouco se dedicarem à realização de um futuro tangível²⁰¹¹. Ironicamente, também o antiutopismo constitui uma posição política clara: como a maioria das críticas à utopia – seja aquelas de caráter religioso, seja na forma de distopias contemporâneas de autores como Orwell – identificam-na com alguma expressão de socialismo, os antiutópicos logo acabam se tornando o seu inimigo²⁰¹², em particular, a “nova filosofia” francesa²⁰¹³. Simultaneamente, o próprio marxismo vai perdendo força construtiva e encerrando-se na crítica denunciatória.

Os próprios marxistas deram notícia do crescente deslocamento da radicalização para uma seara estritamente acadêmica, com alto grau de abstração e generalidade²⁰¹⁴. Lukács apontou o afastamento crescente dos intelectuais de problemas econômicos, políticos e sociais em favor de questões culturais e de moral individual²⁰¹⁵. Certos críticos, como Thompson enxergou no althusserianismo, acabaram desempenhando “psicodramas revolucionários imaginários (nos quais um suplanta o outro na adoção de posturas verbais ferozes)”, atuando como meros “diversionistas (encerrados e aprisionados em seu próprio drama)” ou mesmo “exilados internos”. O resultado é a contínua “desorganização do discurso intelectual construtivo da esquerda”²⁰¹⁶. Por esses e outros motivos, o marxismo passou a ser rechaçado enquanto força teórica, sendo creditado a ele um estreitamento significativo das potencialidades da crítica²⁰¹⁷.

Diante disso, exurgem convites a reapreciar o marxismo como apenas uma das tradições críticas a partir das quais formular novas concepções políticas²⁰¹⁸. Um “pós-socialismo”, erigido depois da queda do Muro de Berlim e do fim da URSS, descrê da

²⁰⁰⁹ MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 523-524.

²⁰¹⁰ LUKÁCS, Georg. *La Crisis de la Filosofía Burguesa*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1958, p. 9.

²⁰¹¹ ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. Trad. Denise Bottman. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 115-116.

²⁰¹² JAMESON, Fredric. *The ideologies of theory*. London; New York: Verso, 2008, p. 387-388.

²⁰¹³ BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 8.

²⁰¹⁴ HOBBSBAWN, Eric J. O marxismo hoje: um balanço aberto. In: HOBBSBAWN, Eric J. (org.). *História do marxismo XI: O marxismo hoje – primeira parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 43-46.

²⁰¹⁵ LUKÁCS. *La Crisis de la Filosofía Burguesa, op. cit.*, p. 9.

²⁰¹⁶ THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 10-11.

²⁰¹⁷ THERBORN, Göran. *From Marxism to Post-Marxism?* Londres: Verso, 2008, p. 70-71.

²⁰¹⁸ LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2. ed. London: Verso, 2001, p. 3-4.

legitimidade e da viabilidade dos ideais clássicos, reverbera na esperança de alternativas à ordem presente. Descrita como era de esgotamento das energias utópicas, a “condição pós-socialista” se volta a reclamos identitários, às diferenças culturais, ao descentramento de categorias como classe. Em consequência, o problema da desigualdade social é, por vezes, eclipsado, com a questão da justiça passando a orbitar a ideia de reconhecimento. Aproveitando-se das frestas dessas tensões, o liberalismo econômico ressurgiu mais agressivo, impulsionado pela globalização e aderindo facilmente a uma política esvaziada²⁰¹⁹. Circunscritos por esse quadro, não são incomuns declarações decepcionadas de críticos de que hoje “não há pensamento, não há tese e, evidentemente, não há posição crítica, não há propostas éticas, ontológicas, não há alternativas, não há utopias, não há mundo novos”²⁰²⁰.

Aturde constatar que tamanho pessimismo e resignação possam decorrer de um debate envolvendo Marx. Como vimos, a crítica marxiana, ao menos sob um certo prisma, conquanto embebida em rupturalismo, foi intensamente otimista, acreditando na possibilidade real de uma nova forma de vida. Ela acalentara uma utopia dirigida à realização plena das potencialidades do ser humano. De um modo ou de outro, não podemos negar que Marx permanece sendo o “mestre filosófico” do radicalismo progressista, ainda que nem todos os movimentos dele partam ou com ele tudo concordem²⁰²¹. Por isso, Derrida convoca-nos a assumir a responsabilidade de herdeiros de Marx e do marxismo, do projeto singular de nova forma filosófica e científica, que se ligou a formas de organização social a nível mundial ao mesmo tempo em que propondo novos conceitos de homem, sociedade e economia²⁰²². Isso implica admitir que Marx conduziu a tradição da teoria social para novas formas de pensar a estrutura das sociedades, reconhecendo-as como criações humanas contingentes, mas que contaminou esses instrumentos compreensivos com fortes “ilusões deterministas”, ademais agravadas no seio da posterior tradição marxista, que reduz e até elimina os espaços para a “imaginação programática”, já que é a história a fornecer o projeto. A mesma perspectiva foi aprofundada pelo pensamento jurídico, que o levou a sacrificar o vínculo entre “a percepção do real e a imaginação do possível”²⁰²³.

A crítica, na contemporaneidade, removeu-se do exame de universalidades e totalidades (e, correlatamente, a uma ambição de transformação global) para “constelações locais e historicamente específicas de poder” e de subjetividades, na linha inaugurada por

²⁰¹⁹ FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York; London: Routledge, 1997, p. 1-3.

²⁰²⁰ ONFRAY. *La comunidad filosófica, op. cit.*, p. 53.

²⁰²¹ HELLER, Agnes. *Por uma filosofia radical*. Trad. J. Francisco Ivars. Barcelona: El Viejo Topo, 1980, Cap. 5.

²⁰²² DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 123-126.

²⁰²³ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito, op. cit.*, p. 225-226.

Foucault²⁰²⁴. A crítica clássica, diferentemente, como as teorias marxista e frankfurtiana, conceberam a sociedade como uma totalidade e, assim, propuseram alternativas igualmente totais ao existente, armadas sobre um princípio único de transformação incumbido a um agente coletivo único. Santos ressalva, com perspicácia, que a contraposição de uma contemporânea “microfísica do poder”, com multiplicação das relações disciplinares, a presença do biopoder e os regimes de verdade, executa, por vias inversas, o mesmo modelo crítico clássico, levando à impressão de ausência de saída emancipatória²⁰²⁵. Em síntese, a crítica, reorientada a leituras micropolíticas, demovida de intenções totalizantes e onicompreensivas, endossando o declínio das metanarrativas, carrega consigo *a despotencialização da crítica em dimensão construtivo-projetual*, e de outro, representa *aderência oportuna ao discurso de esvaziamento das alternativas político-jurídicas liderados pelos “finismos” pós-ideológicos*.

Com efeito, ligada ao fim das metanarrativas está a ideia de fim das ideologias e ao fim da história. Não apenas nos textos já célebres de Bell e Aron a Fukuyama, mas também, reconhecamos, em Rawls, que havia contribuído para essa naturalização, ao conduzir-nos à conclusão de que, desconhecendo as nossas condições histórico-sociais reais, nas abstrações da posição originária e do véu da ignorância, “acabariamos por escolher... a democracia liberal”²⁰²⁶. Ou, ainda, em Habermas, que, mesmo frente ao crescimento da desigualdade e da insegurança laboral, elementos altamente inflamáveis, insiste em declarar encerrada a luta de classes com a pacificação implementada pelo Estado de bem-estar social²⁰²⁷. Essas noções “finistas” expressam claramente um bloqueio de imaginação histórica, uma descrença na possibilidade de alternativas viáveis, e exsurtem não à toa no contexto do enredamento de um mundo tecnológica e globalmente interconectado e do capitalismo tardio²⁰²⁸.

Não se trata de mera coincidência tal simultaneidade fenomênica, assim como não é em relação às formas culturais ditas “pós-modernas”. O discurso neoliberal tornou-se hegemônico, incorporando-se no pensamento, na compreensão, na interpretação e na vida,

²⁰²⁴ BROWN. *Edgework*, *op. cit.*, p. VII-VIII; FOUCAULT, Michel. A filosofia analítica da política. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 50-55; VASCONCELLOS, Jorge. Foucault, pensador do presente. In: QUEIROZ, André; VELASCO E CRUZ, Nina (orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 15; MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *Direito, norma e biopoder em Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 164f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2014, *passim*.

²⁰²⁵ SANTOS. *A crítica da razão indolente*, *op. cit.*, p. 26.

²⁰²⁶ CUNHA. *Miragens do direito*, *op. cit.*, p. 3-4. Ver também CASTANHEIRA NEVES, A. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia*. tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003, p. 69 *et seq.*

²⁰²⁷ LOSURDO. *A luta de classes*, *op. cit.*, p. 13; 211-213 (versão digital).

²⁰²⁸ JAMESON. *The cultural turn*, *op. cit.*, p. 91-92.

por sua vez enquadrados no “domínio do mercado”²⁰²⁹. Se pós-modernismo certamente não se confunde com o neoliberalismo, são, entretanto, modos de pensamento com interseções significativas, como a produção da inovação a partir do conflito entre indivíduos, na forma seja de competição no mercado, seja de um jogo como na linguagem, ou ainda a crença na promoção da inovação pelas estruturas sociais contemporâneas, seja porque instituições capitalistas liberais, seja pelo deslocamento pós-moderno em direção à incerteza e à fragmentação. Por conseguinte, nenhuma delas tende a querer ir além dos limites fixados pelas estruturas prevaletentes na contemporaneidade. Essa inércia tem uma consequência política e filosófica desde logo instalada: a invalidade da transcendência e, portanto, a impossibilidade da crítica, que nela sempre se ancora²⁰³⁰. A cultura foi expandida até tornar-se coexistente com a economia. Todo o material e o imaterial são comodificados. Cada pedaço do mundo está preenchido com capital²⁰³¹. Não oferecem a isso qualquer resistência ou horizonte alternativo consistente os mais célebres pensadores pós-modernos ou mesmo proto-pós-modernos²⁰³².

O ataque à totalização pelo pós-modernismo alimentou, em lugar, a pluralidade, a multiplicidade, a provisoriedade, a indeterminação, a contingência, e com elas, a exaltação do estado de coisas presente, como a apologia da tecnociência²⁰³³. De certo modo, a Guerra Fria foi a “última manifestação do Iluminismo”, quando duas ideologias, situadas em campos

²⁰²⁹ HARVEY. *Condição pós-moderna*, *op. cit.*, p. 8; *O neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008, p. 12-14.

²⁰³⁰ CALLINICOS, Alex. *The resources of critique*. Cambridge: Polity, 2006, p. 2-4; HARVEY. *Condição pós-moderna*, *op. cit.*, p. 100.

²⁰³¹ ANDERSON, Perry. *The origins of postmodernity*. London; New York: Verso, 1998, p. 54-56.

²⁰³² CALLINICOS. *Contra el postmodernismo*, *op. cit.* Baudrillard é exemplo fulgurante. Segundo ele, a “revolução do bem-estar” implementa o princípio da igualdade dos homens como uma “igualdade diante do objeto e demais signos”, uma democracia da necessidade e da satisfação. O *welfare State* e a sociedade de consumo buscam superar as contradições aumentando os bens. A liberação vem pelo consumo, o homem universal é o consumidor, esquecendo-se como ser político e social, como força produtiva. Mesmo a denúncia dessa realidade não se distancia dela, ou seja, o contradiscurso pode tornar-se objeto de consumo. A ideologia consumerista faz-nos crer na entrada de uma nova era de consumo eufórico, passada a fase dolorosa e heroica da produção. Agora impera o fim das necessidades, podendo-se usufruir o gozo, aproveitar a abundância, como se vivêssemos a “utopia realizada” (BAUDRILLARD, Jean. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris: Denoël, 1970, p. 60-62; 120-121; 308-316; 115-116). Baudrillard posteriormente deslocará essa análise da contemporaneidade para um outro viés: a simulação. Viveríamos a suplantação da realidade pela simulação, que parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência. O Ocidente edificou-se no pressuposto de que um signo pode remeter para a profundidade do sentido, que ele pode trocar-se por sentido. Mas, hoje, todo o sistema não é mais do que um gigantesco simulacro, apenas trocando-se em si mesmo, em um circuito ininterrupto. A simulação é a geração de um real sem origem, sem realidade, sem imaginário, enfim, um “hiper-real” ou “neo-real”, uma “substituição do real pelos signos do real”, fingindo-se ter o eu não se tem, uma ausência. Baudrillard declara-se niilista no sentido de aceitar ao processo de destruição das aparências, dos sentidos, de desencantamento do mundo, de indiferenciação, restando um mundo no qual não há mais “terapia pelo sentido”, “cena dialética” ou “crítica” (BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d’Água, 1991, p. 8-18; 60; 152; 197).

²⁰³³ PIERMARINI, Massimo. Postmodernità e postmodernismo: Lyotard, Baudrillard, Deleuze. In: BAPTIST, Gabriella; BONAVOGLIA, Andrea; MECCARIELLO, Aldo (org.). *Ancora il Postmoderno?* Castel San Pietro Romano: manifestolibri, 2016, p. 14-15.

opostos, contribuíram para a operação das forças em atuação na história. A universalidade desse projeto entrou em crise²⁰³⁴. O desequilíbrio do capital prova na pele o rápido solapamento de valores ilustrados²⁰³⁵. Ainda assim, a associação da queda do muro de Berlim com a teoria marxista é um “disparate” metafórico, assim como, para Correias, a ideia de pós-modernidade vem acalmar os espíritos críticos²⁰³⁶. Na dimensão temporal da pós-moderna, a moda e a mídia mudam permanentemente, mas nada mais consegue realmente mudar, de forma a não ser absurdo sentir-se na chegada do “fim da história”. O problema é que o efeito colateral é a paralisia do próprio pensamento, a incapacidade de pensar um outro sistema salvo pelo cancelamento do sistema presente, o descrédito da “imaginação utópica”²⁰³⁷. Na modernidade, elementos oníricos, não apenas nas teorias filosóficas e sociais, como também na práxis jurídica, impulsionavam premissas voltadas ao futuro, a uma sociedade diversa daquela existente, orientando o agir. No entanto, muitos pós-modernistas desenvolvem antagonismos abertos ou velados em relação às utopias por suas promessas não cumpridas e de seus efeitos catastróficos²⁰³⁸, uma degradação da “imaginação da esperança”²⁰³⁹.

O fim da história proclamado por Fukuyama manifesta o triunfo do capitalismo e das democracias liberais²⁰⁴⁰, mas também um “pessimismo cultural” já presente na descrição propagada por autores pós-modernos de um suposto mundo “pós-histórico”, desprovido de significado, em razão do desaparecimento dos grandes embates metafísicos e políticos, e que as formas de consumo tentam em vão preencher. De outro lado, as políticas de identidade e os particularismos militantes refletem “o desgaste da confiança em uma política universal de liberdade suscetível de unir as vítimas das diferentes formas de opressão em uma luta comum”²⁰⁴¹. Não tememos constatar que a crítica pós-modernista acumulou suas próprias metanarrativas ideológicas²⁰⁴². Do mesmo modo, prever ou proclamar o “fim da ideologia” é não apenas irreal, como também uma ideologia por si mesma, uma abordagem idealista²⁰⁴³.

Apesar dos muitos discursos acerca do fim da era das ideologias ou de uma época pós-ideológica, na virada do milênio, as expressões ideológicas ainda são presença viva e

²⁰³⁴ LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Coord. Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011, p. 15-16.

²⁰³⁵ GOLDMANN, Lucien. *The philosophy of the Enlightenment: the Christian burgess and the Enlightenment*. Trad. Henry Maas. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 91-92.

²⁰³⁶ CORREAS, Oscar. *Marxismo y derecho*. In: CONDE GAXIOLA (comp.) *Teoría crítica y derecho contemporáneo*, *op. cit.*, p. 80-81.

²⁰³⁷ JAMESON. *The cultural turn*, *op. cit.*, p. 59-60.

²⁰³⁸ SPENCER. *Postmodernism, modernity, and the tradition of dissent*, *op. cit.*, p. 164.

²⁰³⁹ BALANDIER. *Modernidad y poder*, *op. cit.*, p. 263.

²⁰⁴⁰ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992, p. xi.

²⁰⁴¹ CALLINICOS, Alex. *Contra el postmodernismo*, *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁴² PIERMARINI. *Postmodernità e postmodernismo*, *op. cit.*, p. 18.

²⁰⁴³ MÉSZÁROS. *O poder da ideologia*, *op. cit.*, p. 76-77.

marcante no cenário político-jurídico e intelectual hodierno²⁰⁴⁴. Dentre as suas manifestações, permanece como conceito fundamental da crítica contemporânea ao direito, ou melhor, é verdadeiro pressuposto do ato crítico. De fato, vimos que a crítica contemporânea ao direito se firma como empreendimento de reexame do pensamento jurídico tradicional e um dos aspectos mais detidamente apreciados por ela é a relação deste último com a ideologia jurídica, que tem na teoria um mecanismo privilegiado de formação de atores jurídicos e de repercussão de seus mitos, especialmente na forma de idealismo jusfilosófico. Esse cenário, além de afastar terminantemente o alegado fim das ideologias enquanto experiências teórico-políticas reais, indica que a manutenção de esquemas conceituais da velha teoria da ideologia, hoje, passou a *drenar as forças imaginativas do pensamento*, na medida em que *qualquer esforço propositivo, projetual ou conjectural sujeita-se ao risco de ser atirado para o campo do devaneio ou da vilania, sem uma interpelação genuína de seus fundamentos argumentativos, isto é, como utopia desvairada ou maliciosa, mesmo pelos expoentes da crítica*. Decerto não parece ser da atribuição da filosofia do direito buscar recondicionar teoricamente a ideologia. Embora muitos pleiteiem o alargamento das fronteiras e das capacidades conceituais da jusfilosofia, essa missão só lhe chegaria às mãos tangencialmente. De todo modo, a crítica ao direito foi historicamente edificada sob a perspectiva clássica da ideologia, de inspiração marxista, e que, se sofreu transformações, foi para avançar para o sentido amplo de ideologia, quando se dissolve nos processos epistêmicos gerais, ou melhor, em substituição a eles.

Adverte Borges, mesmo abrindo-se para novos saberes, as vertentes críticas contemporâneas ainda operam no “âmbito interno do direito”, reformulando conceitos, mas sem apartar-se dos pilares dos discursos modernos. Em outras palavras, recobrando-se com discursos de ação, de movimento, de combate da passividade, conclamando à prática, a crítica jurídica permanece acalentando categorias positivistas, promovendo reformulações pontuais e superficiais, com abstrações e excessivas generalidades, sem “experimentar o novo”²⁰⁴⁵. Essa avaliação condiz com o primeiro dever da crítica do direito, que é ser *autocrítica*, isto é, evidenciar o seu próprio instrumental teórico. Assim afirma Coelho: “nisso, curvo-me à tradição do oráculo e Delfos, que impôs o *conhece-te a ti mesmo* como primeira aproximação da verdade”²⁰⁴⁶. *Nutrir essa autoconsciência é, certamente, indispensável. O problema é uma teoria crítica acreditar que, por apenas enunciar esse alerta, é superior ou, pior, que por sua lucidez, está imunizada*. Nesse sentido, observemos, com Mészáros, que a crítica é, também ela, ideológica e,

²⁰⁴⁴ KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²⁰⁴⁵ BORGES. *O direito erotizado*, op. cit., p. 39-41.

²⁰⁴⁶ COELHO. *Teoria crítica do direito*, op. cit., p. 18.

portanto, como ideologia crítica, apresenta-se sob formas muito distintas, em todas elas devendo tentar articular negação com esboços propositivos:

deve-se reconhecer que a história não pode terminar no ponto da total negatividade, pois nenhuma força social consegue apresentar suas reivindicações como uma *alternativa hegemônica* sem também indicar, pelo menos em esboços gerais, a dimensão positiva/afirmativa de sua negação radical.²⁰⁴⁷

Com a frustração em relação às promessas da modernidade de sociedades socialmente justas e felizes, muitos críticos entenderam que o direito, agora rendido a outros deuses, como a economia, a política e a utilidade, é incapaz de oferecer “imagens institucionais” consistentes que ofereçam mensagens otimistas, de modo que devemos nos contentar em pensar o jurídico como instrumento de poder político ou ideológico de quem detiver o controle social²⁰⁴⁸. Se há um pensamento tradicional que mereça o nome é aquele que “ordena uma conformidade com o real, nega a possibilidade das utopias e nos sujeita a uma resignada adequação entre as palavras e as coisas”²⁰⁴⁹. Portanto, hoje, trata-se do pensamento que se alinha ao discurso neoliberal dos “finismos”. E não parece vetar a inclusão de algumas filosofias do direito críticas nesse rol.

O pensamento jurídico crítico não pode ser compreendido apartado do contexto atual da filosofia. Em diversas ocasiões, pontuamos como a razão, que outrora impulsionara a utopia e a esperança, com a concretização das revoluções burguesas, funcionalizou-se, tornando-se “finalidade sem fim”, que “se deixa atrelar a todos os fins”²⁰⁵⁰. A filosofia do último século e meio é marcada por ceticismo e pessimismo. Até a ideia de “fazer história”, então defendida como parte do processo de elucidação do poder do sujeito histórico, é descartada, despida de qualquer sentido universal: há apenas o já dado, que é a única história e para sempre²⁰⁵¹. O Estado arrogou-se o direito de dizer o que é ou não possível na ordem política, como a “humanização” do capitalismo e a inviabilidade da utopia²⁰⁵². A ascensão do neoliberalismo e o arrefecimento das lutas sociais levaram ao aceite do já dado, cultuando-se o sistema constitucional vigente e a democracia liberal como os únicos mecanismos de garantia da dignidade humana²⁰⁵³, em especial as capacidades relacionadas à criatividade e à inovação²⁰⁵⁴. Essa ditadura da ausência de alternativas é assim descrita por Unger:

²⁰⁴⁷ MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 13.

²⁰⁴⁸ MORRISON. *Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 16-17.

²⁰⁴⁹ WARAT. *A ciência jurídica e seus dois maridos, op. cit.*, p. 164.

²⁰⁵⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 87.

²⁰⁵¹ MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 45-48.

²⁰⁵² BADIOU, Alain. *The rebirth of history*. Trad. Gregory Elliott. London: Verso, 2012, p. 92-93.

²⁰⁵³ MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013 (versão digital).

²⁰⁵⁴ CALLINICOS. *The resources of critique, op. cit.*, p. 1.

O fato sobre a história da sociedade é que vivemos, em todo o mundo, sob a ditadura da falta de alternativas. Essa ditadura manifesta-se no conjunto muito limitado de alternativas institucionais para a ordenação de diferentes setores da vida social que hoje estão disponíveis no mundo. A menos que expandamos esse repertório, não podemos ter esperanças em avançar muito no cumprimento dos nossos interesses reconhecidos mais básicos e dos ideais professados. Cada segmento do repertório real ou expandido existe, em detalhe institucional e ideológico, como direito. [...] Sem maneira de entender como se fazem e se refazem os regimes institucionais e ideológicos que organizam a sociedade, não há como avançar em qualquer ramo do estudo jurídico ou social. Aprender a imaginar as estruturas atuais ou possíveis é o projeto que a história universal do pensamento jurídico nos propõe agora.²⁰⁵⁵

Talvez estejamos mais diante de um “recomeço” do que de um fim da história, isto é, em uma “era de transição” que tem a potência de fazer emergir um novo²⁰⁵⁶. Indício disso é que nem todos perderam a esperança de que a crítica do direito possa criar um “espaço intelectual” em que o direito e o pensamento jurídico contribuam para se “resistir à ditadura da falta de alternativas”²⁰⁵⁷. Reconhecemos, hoje, que toda sociedade organiza a vida de seus membros partindo de “uma escolha inicial entre alternativas históricas” determinadas pelo quadro material e intelectual existente. A opção feita afirma-se exclusiva para autoconservar-se, rejeitando todas as alternativas. Também é o caso da sociedade contemporânea. Fechadas as portas de opções fora do *status quo* institucional, a crítica torna-se cada vez mais abstrata e as alternativas históricas porventura apuradas qualificadas como irrealis. A sociedade conduz a si mesma a um processo de unidimensionamento, de redução e absorção da oposição. Atrofia a capacidade crítica dos indivíduos, impedindo a percepção das contradições e das alternativas, a fim de se limitarem à “única dimensão restante da racionalidade tecnológica”, curvando-se ao eficiente aparato produtivo e regendo-se pelas necessidades dele. O diferente, não se enquadrando no pensamento unitário oficial, “é rejeitado, removido para o campo da ficção ou mitologia”, desqualificado para ser despotencializado. A contradição com o universo estabelecido atrai para si a pecha de irracional, mesmo quando apenas está identificando e projetando as possibilidades históricas²⁰⁵⁸. Ao assim considerar o panorama das sociedades ocidentais contemporâneas, governadas pela razão instrumental, Marcuse foi, apesar de tudo, um dos frankfurtianos mais otimistas. Acreditava na resistência, apesar da sua crescente debilidade, reiterando a força da utopia resultante do pensamento crítico.

Nas veredas da jusfilosofia, Unger suscita a compreensão do ato de crítica jurídica como constituída por uma crítica negativa, de desvelamento do tecido jurídico, político e social real, à qual se deve seguir uma indispensável nova etapa de visão de “boa sociedade”,

²⁰⁵⁵ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 281-282.

²⁰⁵⁶ RIVERA LUGO. *¡Ni una vida más para el derecho!*, op. cit., p. 142.

²⁰⁵⁷ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 39.

²⁰⁵⁸ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 16; 18-19; 88; 178.

em direção à qual se deveria agir²⁰⁵⁹. Em suas palavras, “a vocação maior do pensamento jurídico” é tornar-se prática de “imaginação institucional”, engajando-se na compreensão e na subsequente transformação da sociedade, o que é sobremaneira mais importante “sob as condições da ditadura da falta de alternativas agora prevalente no mundo”. Não há como resolver esse desafio contemporâneo sem ampliar as ofertas de “configurações alternativas”. E reitera: tal tarefa só pode ser realizada “trabalhando com os materiais conceituais e institucionais que nos foram dados pela história: o direito é onde encontramos esses materiais em seu detalhamento mais rico e preciso”. É preciso saber operar esse arcabouço, compreendê-lo e aplicá-lo. O jurista, por sua própria práxis cotidiana, costuma ser o agente – mais improvável, não se nega – melhor capacitado a lidar com ela, assim como a reconhecer “a pobreza do discurso programático da política rotineira”. É por esse motivo que Unger nutre a esperança de que ele consiga também enxergar, “nas variações existentes e acessíveis do direito constituído”, a matéria-prima para construir novas bases para uma vida melhor²⁰⁶⁰.

Nessa linha, Coelho busca introduzir a categoria “crítica” como “dimensão construtiva e prospectiva do saber”, no sentido de via para “inserir o direito na práxis”. Ele afirma, na mesma esteira do que assentamos, que a teoria crítica “deve ir além da simples denúncia”, para efetivamente “indicar o caminho da superação [...], contribuir para a elaboração de novas categorias aptas a pensar prospectivamente o que é melhor para o homem e para a sociedade”, ou seja, a jusfilosofia deve assumir uma postura propositiva ao lado da negativa²⁰⁶¹. Também García Villegas e Rodríguez são lapidares: a crítica deve ter um “momento desconstrutivo”, dedicado a “minar os fundamentos das práticas jurídicas dominantes que servem para reproduzir o status quo”, bem como um “momento reconstrutivo”, pelo qual se vai “além da demolição da tradição com o fim de propor práticas, instituições e formas de pensar” que “representem alternativas viáveis e críveis”²⁰⁶².

É certo que a dimensão prescritiva do pensamento jurídico, por longo tempo, não esteve eliminada, mas destinou-se predominantemente ao controle de condutas, para fixar o certo e o errado, o obrigatório e o proibido, enfim, para dar vazão, por uma forma racionalmente justificada, aos interesses, as necessidades e os objetivos dos titulares do poder. O juspositivismo foi o melhor exemplo disso. Contudo, essa face prescritiva restou castrada em outro âmbito, igualmente presente, qual seja, sua capacidade projetual. Queremos com isso dizer que *o elemento prescritivo é interdependente da projetualidade*, não sendo um atributo

²⁰⁵⁹ HOFFMANN. Deadlines: Derrida and critical legal scholarship, *op. cit.*, p. 186.

²⁰⁶⁰ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, *op. cit.*, p. 69; 24.

²⁰⁶¹ COELHO. *Teoria crítica do direito*, *op. cit.*, p. 13-15.

²⁰⁶² GARCÍA VILLEGAS; RODRÍGUEZ. Derecho y sociedad en América Latina, *op. cit.*, p. 17-18.

exclusivo da crítica. Mais, ambos, *prescrição* e *projeção*, integram a filosofia prática e, no direito, materializa-se na sua *função normativa*. Quando se reduz a normatividade jurídica à coercibilidade, reprovando esta, exclui-se, conjuntamente, a projetualidade do agir que é a razão de ser do próprio direito, como teremos a oportunidade de examinar na Parte II. O que cumpre agora observar é que, removida a projetualidade da prescritibilidade, o pensamento tradicional buscou caracterizar-se como um tipo de saber jurídico afinado na atitude exclusivamente descritiva, adicionando a isso a inquestionabilidade das instituições, de modo a “conduzir ao fortalecimento de uma tendência regressiva, vinculada ao passado, ao invés de cuidar das possibilidades prospectivas, inventadas, do discurso jurídico, de modo a adaptá-lo às cambiantes necessidades históricas”²⁰⁶³. Compartilhando esse entendimento, Borges declara, então, que a crítica “preocupa-se com o ser em si e não um dever ser, razão pela qual sua linguagem é essencialmente informativa”, sendo esta a via concitadora “de novos discursos, de novas possibilidades”²⁰⁶⁴. *Resta evidenciada uma contradição discursiva*. O pensamento jurídico tradicional é eivado pelo propósito de conservação ao assumir-se meramente descritivo, mas, ao mesmo tempo, *amplos setores do pensamento jurídico autointitulado crítico abstêm-se do “dever ser”, da “transcendência”, de propostas para guiar o agir, de delineamentos para o futuro*. Com isso, resulta também eminentemente descritivo, ainda que promovendo uma descrição desperta, sem ingenuidades, que aponta as contradições, desvela o outro lado dos discursos, instiga os juristas a deixarem a passividade e a aceitação resignada.

Recusando a incoerência da argumentação supra, Coelho propõe a crítica imbuída do escopo de acentuação da face construtiva e prospectiva do direito, dirigindo-se ao futuro, como acabamos de ver²⁰⁶⁵. Fosse o contrário, com a recusa da transcendência em favor da imanência, vide Corrêa, da prescrição em prol da descrição, não estaria a crítica do direito fadada a essa introspecção no ser e arriscando-se a omitir-se no desenvolvimento da dimensão projetual do pensamento, que depende, é certo, da imanência, mas não deixa de ser transcendente, porque prospectiva, porque pensa para além do existente?

Nesse sentido, Unger identifica uma posição – por ele mesmo encarnada – que entende “que o pensamento jurídico pode tornar-se uma prática de imaginação institucional”, voltada a “mobilizar variações de pequena escala no direito estabelecido, e soluções desviantes ou subordinadas na doutrina corrente, como instrumentos com os quais imaginar e desenvolver alternativas para a sociedade”. O ponto de partida são as mesmas contradições

²⁰⁶³ AZEVEDO. Ciência do direito e contemporaneidade, *op. cit.*, p. 145.

²⁰⁶⁴ BORGES. *O direito erotizado*, *op. cit.*, p. 135-136.

²⁰⁶⁵ COELHO. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea, *op. cit.*, p. 78-79; *crítica do direito*, *op. cit.*, p. 175; 187-192.

e variedades identificadas pela crítica do direito em meio às ilusões sistematizadoras e idealizadoras de um mundo jurídico racionalizado, então consideradas como etapa inicial que permite ampliar os horizontes do direito e da política para outras formas²⁰⁶⁶. Como propugnara Marcuse, a filosofia pode libertar o pensamento de sua escravidão pelo estabelecido, ao evidenciar os seus aspectos negativos e projetar alternativas a ele. Embora limitada do ponto de vista prático, por restringir-se ao pensar, a filosofia pode “mostrar a realidade como aquilo que realmente é e mostrar aquilo que essa realidade impede de ser”²⁰⁶⁷.

Filiamo-nos a essas perspectivas ungerianas e marcusianas, adicionando, entretanto, como causa desse aparentemente esgotamento da imaginação, *o rupturalismo com a tradição filosófica* – e, no caso jurídico, da *tradição jusfilosófica* em particular – pelo próprio *pensamento crítico*. Ao mesmo tempo, pontuamos a “imaginação institucional” como uma consistente e explícita *dimensão propositiva ou projetual da crítica*. Com efeito, temos em vista o fato de que o antiutopismo, no campo jurídico, penetrou tão profundamente, amparado em um corpo teórico-filosófico de diferentes matizes, que atingiu até a própria estrutura básica do direito e da norma, removendo qualquer potencialidade presente na feição conjetural imanente à dimensão do dever ser. Parte considerável do pensamento autointitulado crítico defende que *a filosofia, simultaneamente, se torne práxis, mas se abstenha de lançar modelos substanciais de vida boa*. Essa é uma contradição que só pode ser enfrentada pelo reconhecimento dos limites intrínsecos da filosofia, no caso, de situar-se no plano teórico e manter com a práxis uma relação de referencial normativo, isto é, de estímulo à ação, certa de jamais consistir na própria ação. Mesmo a filosofia prática não é, em si mesma, o agir, mas reflexão sobre a conduta humana, salvo quando se considera que o pensar é, ao seu modo, uma ação. Não se pode atribuir à razão uma força crítica desmedida. Contudo, é necessário recuperar a substancialidade ética da filosofia, reassumindo o seu papel de instância de proposição de modelos de ação. Assim são os *projetos*, resultantes de *operações conjeturais* que imaginam a partir do cabedal histórico e orientam o agir. Essa é também *a atuação propositiva da crítica*, que, reiteramos, não se realiza integralmente apenas enquanto denúncia e desmascaramento.

As semelhanças com as utopias não são mera coincidência. Durante muito tempo, o protesto contra a repressão, a luta pela liberdade, só puderam ser formuladas impunemente sob a linguagem artística. Quando tomava uma forma mais realista, na seara da teoria política ou da filosofia, era “quase universalmente difamada como utopia”. Mas o *utopias* é justamente o “lugar nenhum”, a “terra de ninguém” onde as possibilidades reais são relegadas a um

²⁰⁶⁶ UNGER. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito*, op. cit., p. 51-52.

²⁰⁶⁷ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 187.

plano subhistórico. Se a repressão cedesse lugar à construção de um desenvolvimento orientado pelo presente, por uma racionalidade consciente, a utopia não teria motivo para ser²⁰⁶⁸. Persistindo a sua necessidade, mas perseguida como um vício, imanta-se nas obras artísticas e filosóficas. Bem por isso, não podem ser resumidas a uma interpretação a partir do conceito de ideologia de cunho marxiano-marxista²⁰⁶⁹, isto é, reflexos distorcidos do real situado na infraestrutura socioeconômica. Nelas residem *os grandes projetos, ideais, ideias*.

A ideia goza de força crítica e revolucionária, mantendo vivos os melhores desejos em meio a uma realidade ruim e traidora. No entanto, ressalva Marcuse, sob o idealismo burguês, foi concebida de tal maneira que, em vez de acentuar esses aspectos críticos e progressistas, ficou marcada por um caráter apologético e reacionário, principalmente ao invocar a superioridade de um estado espiritual individual²⁰⁷⁰. Por isso, as ideias são entendidas aqui em sentido lato, como mecanismos de “veiculação de necessidades materiais e aspirações reais”, mas declaradamente parciais, logo, admitindo conviver com formulações opostas, divergentes, distintas²⁰⁷¹. Nem por isso deixam de lançar-se a outrem como proposta prática, orientação normativa, sugestão de ação. Seguiremos na esteira de Heller, que defende que a filosofia não pode ter medo de fazer prescrições para a ação política, mas deve fazê-lo considerando o possível. Dois critérios a orientam, portanto: o critério do *dever* e o critério do *possível*. É assim que realiza a sua missão, sem renunciar à racionalidade ou à utopia²⁰⁷².

Esse caráter prático – não pragmático, ressaltamos – é parte de toda tentativa de compreensão do sentido da própria vida, ainda não concluída. Esse esforço é executado *retrospectiva e prospectivamente*, interpretando os acontecimentos e ações passados à luz dos projetos para o futuro, por sua vez delineados a partir da vida passada e presente. Assim, o sentido da vida tem uma dimensão prática, dependendo do que se quer ser e do que já se tornou. Esse tipo de autocompreensão orientadora do agir depreende o sujeito como ator em um processo em curso, o que é verdadeiro, também, na perspectiva da humanidade²⁰⁷³.

Unger observa com perspicácia que “para construir devemos criticar”, mas, ao mesmo tempo, “a crítica só pode ser clara e efetiva quando antecipa o que deve ser construído”. A solução para tanto, afirma, deve passar pela compreensão dos “métodos e

²⁰⁶⁸ MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma introdução filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 139-140.

²⁰⁶⁹ BOSI. *Ideologia e contraideologia*, *op. cit.*, p. 119; LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social*, v. II, *op. cit.*, p. 464.

²⁰⁷⁰ MARCUSE, Herbert. The affirmative character of culture. In: *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. London: MayFlyBooks, 2009, p. 76.

²⁰⁷¹ BOSI. *Ideologia e contraideologias*, *op. cit.*, p. 76.

²⁰⁷² HELLER. *Por uma filosofia radical*, *op. cit.*, Cap. 5.

²⁰⁷³ McCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge; London: The MIT Press, 1978, p. 130-131.

conceitos do sistema clássico, conferindo-lhes ainda, no curso da argumentação, os significados que lhes faltavam anteriormente”²⁰⁷⁴. cremos que isso significa: *ligar-se à tradição*, examinando-a e tratando-a enquanto legado, lidando com seus clássicos, ou seja, seus textos, conceitos, teorias, ideias e autores, ao modo de uma *hermenêutica especulativa de cunho histórico-filosófico*. Como objetivo, almeja-se um *fim prático*, qual seja, um *projeto*, a composição de proposições de configurações jurídico-políticas alternativas, esboçadas a partir desse material da tradição. *É assim, defendemos, através de uma operação crítica conjectural, que a inovação se faz possível.*

²⁰⁷⁴ UNGER. *Conhecimento e política*, *op. cit.*, p. 14.

PARTE II

O PROCESSO HERMENÊUTICO-CONJETURAL DE CRIAÇÃO DO NOVO NA TRADIÇÃO JUSFILOSÓFICA

CAPÍTULO 5 A OPERAÇÃO JUSFILOSÓFICA

*Mas é nelas que te vejo pulsando,
mundo novo, / ainda em estado de
soluços e esperança.*²⁰⁷⁵

O pensamento jurídico contemporâneo, há cerca de meio século, vem se posicionando em crítica a um chamado pensamento jurídico tradicional, caracterizado por aspectos como a estrutura dogmática, o apelo a um discurso científico de neutralidade e objetividade, a cumplicidade com o *status quo* e as consequências práticas opressivas de suas premissas. Diante disso, a crítica jusfilosófica ao direito assume corriqueiramente diferentes formas de ruptura radical, alegada como o meio pelo qual o novo pode ser concebido.

²⁰⁷⁵ FERREIRA GULLAR. Coisas da terra. In: *Dentro da noite veloz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 43-44.

Ocorre que: (a) os problemas corretamente identificados em diferentes formulações teóricas do direito são tomadas como traços presentes na tradição jusfilosófica como um todo, ou seja, a crítica do direito parte de uma sinédoque para definir o seu polo de oposição, face ao qual também define a si mesma; (b) a rejeição do pensamento jurídico dito tradicional faz-se por meio da ruptura radical, que pode assumir formas muito diversas, como desconstruções, destruições, profanações, desativações, alternativismos, dentre outros, denotando sempre uma desvinculação, em maior ou menor grau, da dogmática jurídica e, por sinédoque, da tradição jusfilosófica em geral; (c) junto ao recurso à ruptura, alegado como mecanismo para atingir o objeto de inovação, as teorias críticas frequentemente anunciam terem alcançado o novo ou constituírem elas próprias um novo, conquanto, na realidade, apenas elencam tendências, possibilidades e outros atributos, conceituando-os em termos abstratos e despidos de carga reflexiva consistente, como “potência”, “imanência” e “poder constituinte”; (d) não bastasse, essas teorias críticas não acreditam na possibilidade de entregar o novo sob a forma de proposições institucionais, sugestões concretas, projetos de institucionais, pois essas seriam manifestações normativas e, portanto, dotadas de pretensões de universalidade e totalidade perigosas, em uma época que já teria aprendido os riscos dessas experiências e na qual declinam as metanarrativas, cabendo apenas deixar em aberto a liberdade “inoperosa” do ser humano; (e) a crítica ao direito, não oferecendo um novo e recusando-se a formulações propositivas de configurações jurídico-institucionais de diferentes portes, incorre em uma crítica predominantemente negativa, isto é, com foco na denúncia, no desmascaramento das ideologias, das deformações, dos limites da teoria tradicional; (f) em um tempo de crescente descrédito das utopias e de avanço do discurso neoliberal, do pensamento único e de “finismos”, um tal discurso de mera potencialidade, de comedimento do normativo e de passividade propositiva resulta conveniente e conivente com a sensação de ausência de alternativas, de opções de configurações jurídico-institucionais, de modos produtivos, enfim, com a manutenção do estado de coisas social, político e econômico da contemporaneidade; (g) se muitas são as razões para esse quadro da crítica jusfilosófica, damos singular ênfase para um que consideramos de interesse geralmente limitado nas análises conjunturais, qual seja, a ligação entre o rupturalismo da crítica ao direito, o subaproveitamento da tradição jurídico-filosófica e a recusa a formulações de sugestões de alternativas consistentes, críveis de um ponto de vista prático e dotadas de caráter normativo, ou seja, de projetos orientados de direito, de instituições e de sociedades.

Partindo dessas constatações, somos impelidos a tentar oferecer subsídios para soluções. Contudo, não cremos que isso pode se dar externamente, pois seria ingênuo

arrogar-se, como muitos críticos examinados o fazem, em um poder demiúrgico de criação e salvação. Cientes de que a filosofia do direito tem uma história e, tal como a filosofia em geral, desenvolveu um corpo robusto de ideias, teorias, obras, textos, autores, reflexões, enfim, clássicos, por um processo de constituição enquanto tradição, podemos afirmar que esse arcabouço intelectual comprova, por sua própria existência, ser possível a inovação, caso contrário, sequer haveria material para compô-lo. Com efeito, estamos muito longe das conclusões de certos jusfilósofos que acusam a tradição e a história do pensamento do direito como uma instância de mesmidade, de mera repetição e de corroboração do *status quo*. Vimos que as próprias contra-histórias que oferecem em contrapartida são compostas com materiais selecionados da tradição. Por isso, entendemos que nossa tarefa somente poderá ter a chance de obter algum sucesso se, em vez de imaginar uma instância externa, cogitarmos o caminho para a concepção do novo já presente na própria operação jusfilosófica.

Por operação (*operatio*), queremos indicar não um procedimento, mas um agir, o obrar consciente e intencionado, sem confundir com técnica: é *poiesis* enquanto união de pensamento e ação que produz de uma obra (*opus*), posta no mundo pelo ser humano e tendo ele próprio como fim²⁰⁷⁶. Não à toa aludiremos a um “trabalho da citação”. A operação jusfilosófica é, enfim, o caminho pelo qual a filosofia do direito, entre hermenêutica dos clássicos e conjectura projetual, concebe inovação e confere a ela forma externa de obra.

Se a jusfilosofia ficou aparentemente paralisada no contexto recente, crendo-se incapaz de oferecer inovação e alternativas críveis, talvez a análise contrastante entre o ato jusfilosófico na tradição e aquilo que hoje é realizado pelas filosofias do direito críticas pode ser útil. Dentre os vários elementos já reunidos em nosso trajeto até o momento, dois que se revelam fundamentais são o rupturalismo face à tradição e a recusa da projetualidade.

Como ambos podem estar articulados na filosofia do direito? Ofereceremos como resposta a *conjetura jusfilosófica*. O primeiro passo é a demonstrar que *o novo é possível*.

5.1. A possibilidade do novo

*[...] a história da filosofia não mostra nem a permanência de um conteúdo simples sem adições, nem o processo de um desenvolvimento pacífico de novos tesouros nos já adquiridos; mas antes parece oferecer o espetáculo de modificações do todo que sempre se renovam [...].*²⁰⁷⁷

²⁰⁷⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 453.

²⁰⁷⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 23.

Uma vez que a hipótese dos críticos é no sentido de que a inovação, embora possível, somente é viável através da ruptura com a tradição, posicionamo-nos em uma direção diversa: o novo é possível apenas a partir da tradição. Para tanto, precisaremos examinar alguns outros aspectos da filosofia em sua constituição pela via tradicional.

Apropriação da tradição. A continuidade da história da filosofia não é progressiva, necessária, mas imprevisível, pois religada por atos criadores possíveis provocados pela própria tradição²⁰⁷⁸. Parece-nos mais coerente, menos abrupto e, ainda assim, não ingênuo, seguir as conclusões de um crítico nesse ponto mais comedido, Correias, para quem “somente pode dizer-se que, em certas épocas, as ideias de certos homens foram hegemônicas. E logo deixaram de sê-lo. E, às vezes, voltaram a sê-lo”²⁰⁷⁹. A razão para esse movimento aparentemente inconstante, paradoxal e, até mesmo, surpreendente, reside no fato da historicidade filosófica, que se faz como “assunção *pessoal* da tradição”²⁰⁸⁰.

Uma vez cientes da historicidade do pensar, não precisamos, a cada ato, voltar a discutir as mesmas questões desde o início, ou seja, retomar toda a história da filosofia²⁰⁸¹. Se a cada morte todo o trabalho restasse perdido, a vida seria um desperdício. Cada novo ser humano chegaria como Adão e Eva. Felizmente, não é preciso sempre começar de novo. Podemos aproveitar o que foi feito antes, continuar o trabalho da *tradição*²⁰⁸². A dicotomia moderna, entre tradição e mudança, progresso, modernidade, inovação reside em uma profunda má compreensão da natureza, da constituição e do operar das tradições²⁰⁸³.

²⁰⁷⁸ LAFRANCE, Yvon. Philosophie et histoire de la philosophie. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 2, n. 4, p. 433-449, jun. 1973, p. 441.

²⁰⁷⁹ CORREIAS, Oscar. *Metodología jurídica II: los saberes de los abogados*. México: Fontamara, 2005, p. 117.

²⁰⁸⁰ DUQUE, Félix. *Los destinos de la tradición: filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 25.

²⁰⁸¹ CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Seminarios 1986-1987: La creación humana I. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 49.

²⁰⁸² POPPER, Karl. En busca de una teoría racional de la tradición. *Estudios públicos*, n. 9, p. 123-142, 1983, p. 134.

²⁰⁸³ KRYGER, Martin. Law as tradition. *Law and Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 237-262, ago. 1986, p. 251. Como vimos, ao ser implementada, a modernidade exigiu a “destruição criativa” de mitos, crenças e valores. Contudo, também ela se tornou uma tradição, mas da negação ou da ruptura, uma paradoxal continuidade de rupturas. A temporalidade moderna vê o presente separado por “revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas”, mas o passado retorna, embora não se saiba mais lidar com ele exceto via conservação, arquivamento, museificação. Daí a diferente entre “consciência de ruptura” e “ruptura real”. Cf. HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26; SUBIRATS, Eduardo. Transformaciones de la cultura moderna. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004, p. 155; COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 9-10; ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 230-231; LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009, p. 67-69. Para uma história da ideia de modernidade e moderno, MALDONADO, Tomás. *Il futuro della modernità*. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 1987, p. 174-183; CALINESCU, Matei. *Five faces of modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987, p. 13 et seq.

Como vimos, para Gadamer, encontramos-nos “sempre inseridos na tradição”²⁰⁸⁴.

Assim também preleciona Jaspers:

Quando compreendo a totalidade da tradição e a faço presente em sua concretude, há algo que muda em mim sem que eu perceba. Eu me torno o que aprendo sem saber explicitamente. Novos hábitos de pensamento surgem porque não surgiram outras possibilidades. Acolho os conteúdos sem problematização prévia, me reconheço neles antes mesmo de ter me perguntado o que quero ser. Por outro lado, o que foi não pode mais se repetir. Sou o que me tornei graças a uma transformação que ocorreu a partir do que recebi. O que permanece idêntico por um certo período de tempo nada mais é do que a externalização e a mecanização daquilo que foi.²⁰⁸⁵

Contudo, é possível – senão mesmo necessário – apropriar-se da tradição, o que requer uma diferenciação:

Assim como me oponho a outro que também compreendo, para poder entrar com ele, depois de ter me distanciado, em uma autêntica comunidade, assim me separo de toda a tradição, na qual a princípio caí inadvertidamente, para poder, depois de uma escolha feita com a consciência tranquila, rejeitá-la ou torná-la própria, uma vez que compreendo que me pertence e que com ela posso me identificar.²⁰⁸⁶

Quando voltamos ao passado, buscamos nos encontrar com o eu de outra existência. Por isso, não se trata de simples submissão a uma corrente da tradição nem aceitação exterior. É um tomar que transforma o adquirido, absorvendo-o em seu próprio agir. Novamente nas palavras de Jaspers, a apropriação da tradição

é a simplicidade do originário que não pode ser colocado em questão, é a unidade na diferença, é ser atraído àquilo que livremente se escolheu. É como o enigma presente em todo gênero de comunicação, o enigma pelo qual estou só em virtude do outro que me permite ser eu mesmo, o enigma pelo qual me perco seja quando me faço absorver sem resistência por aquilo que recebi, seja quando me isolo em mim mesmo²⁰⁸⁷.

A tradição não pode ser apenas contemplada: ela precisa ser possuída internamente como nossa, *assimilada*. A apropriação do filosofar passado se realiza através da compreensão dos textos e pode se dar, inclusive, na forma de recusa, refutação, negação²⁰⁸⁸. É sempre um outro que deixa para nós uma tradição, uma história para lidar, uma cultura, um lugar no

²⁰⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 374.

²⁰⁸⁵ JASPERS, Karl. *Filosofia*. A cura di Umberto Galimberti. Torino: UTET, 2013, Libro I, Capítulo Sesto; HARRISON, Robert Pogue. *The dominion of the dead*. Chicago: Chicago University Press, 2003, p. ix-x: “Estejamos ou não conscientes disso, fazemos a vontade dos ancestrais; nossos comandos chegam a nós do seu reino; seus precedentes são nosso direito; submetemo-nos aos seus ditados, mesmo quando nos rebelamos contra eles. Nossa diligência, ousadia, retidão e heroísmo, mas também nossa loucura, despeito, rancor e patologias são tantas assinaturas dos mortos nos contratos que selam nossas identidades. Herdamos suas obsessões; assumimos seus fardos; carregamos suas causas; promovemos suas mentalidades, ideologias e frequentemente suas superstições; e frequentemente morremos tentando reivindicar suas humilhações. Por que essa servidão? Não temos escolha. Somente os mortos podem conceder-nos legitimidade.”

²⁰⁸⁶ JASPERS, Karl. *Filosofia, op. cit.*, Libro I, Capítulo Sesto.

²⁰⁸⁷ Idem.

²⁰⁸⁸ JASPERS, Karl. *The perennial scope of philosophy*. Trad. Ralph Manheim. London: Routledge & Kegan Paul, 1950, p. 166.

mundo. E recebemos, junto, inclusive, uma história das concepções de história, uma tradição do pensar a tradição, modos de aceitá-la ou de rejeitá-la. Fato é que ela começa a se tornar nossa já no simples ato de recepção, que costuma ser involuntário. Claro, a partir desse momento, podemos fazer muito mais com ela. A cada instante são ofertadas a nós *oportunidades de ação na tradição a partir da tradição*²⁰⁸⁹. Toda herança é um encargo que exige compromisso e escolhas, como aponta Derrida acerca de Marx e do marxismo:

Não há herança sem apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante; é por essa razão que distinguimos vários espíritos. [...] Mesmo aí onde ela não é reconhecida, mesmo aí onde permanece inconsciente ou denegada, esta dívida continua operando, em particular na filosofia política que estrutura implicitamente toda filosofia ou todo pensamento acerca da filosofia.²⁰⁹⁰

A tradição é, em suma, *condição de possibilidade das nossas ações futuras*, motivo pelo qual somos convocados pelo porvir a olharmos *retrospectivamente* a fim de agirmos *prospectivamente*²⁰⁹¹. A apropriação do passado exige-nos convertê-lo em algo vivo e nosso, guia da compreensão e da ação²⁰⁹². O fardo do passado, que tendemos a crer como peso morto que devemos nos livrar na nossa marcha para o futuro, em vez de nos prender, empurra-nos para frente, sendo *o futuro que nos reconduz de volta ao passado*²⁰⁹³:

Às vezes parece que a história da filosofia só pode ser um obstáculo ao pensamento vivo, um fardo e um obstáculo para quem se apressa em direção à verdade. [...]

Há, é verdade, razões demais para temer o passado, quando ele pretende continuar no presente e se eternizar, como se a mera duração criasse algum direito. Mas a história é precisamente a disciplina que considera o passado como tal e que, à medida que o penetra, vê, em cada um dos seus momentos, uma originalidade sem precedentes que nunca mais voltará. Longe de ser um entrave, a história é, portanto, na filosofia como em toda parte, um verdadeiro libertador. Só ela, pela variedade de pontos de vista que nos dá da mente humana, pode erradicar preconceitos e suspender julgamentos precipitados.²⁰⁹⁴

Reconhecermos a *presença da tradição*, com seus preconceitos e condicionamentos históricos, é o *primeiro ato da crítica*, pois nos leva a *reconhecer os limites* de nossas próprias ideias²⁰⁹⁵, de nossa *capacidade de criação*. Redimensionando os nossos ímpetus imaginativos, o

²⁰⁸⁹ NAAS, Michael. *Taking on the tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. xvii-xviii.

²⁰⁹⁰ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 123-126.

²⁰⁹¹ ARIAS, J. Adolfo. La filosofía como fato histórico y la prospectividad de la filosofía. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, v. IV, n. 6, p. 377-400, 1991, p. 937-399.

²⁰⁹² DUQUE. *Los destinos de la tradición, op. cit.*, p. 139. O pasado filosófico nunca é definitivamente passado, perdurando vivaz e ativamente no presente. Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “La historia de la filosofía”, de Karl Vorländer. In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 295.

²⁰⁹³ ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. 6. ed. New York: The Viking Press, 1961, p. 10-11.

²⁰⁹⁴ BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1928, t. I, p. 1.

²⁰⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137.

exercício crítico de compreensão da tradição nos recoloca em uma posição mais humilde: afastamos as ilusões de nos atribuirmos mérito exclusivo pela inovação. *A tradição incita-nos a uma permanente autocrítica*. Inversamente, a crença na derrubada da tradição, deixada para trás junto às ruínas pré-modernas, é, na realidade, uma postura *anticrítica e negacionista*.

Com efeito, a admissão da existência de preconceitos não nos permite inferir que todos são legítimos. A questão é que eles podem comprometer o nosso reconhecimento do passado histórico e, portanto, precisamos nos lançar na tarefa permanente de identificá-los e avaliarmos nossos conhecimentos considerando a presença deles. Ademais, esse aferir gnosiológico “não conduz necessariamente à dissolução da tradição na qual vivemos; ele pode também enriquecer essa tradição, confirmá-la ou modificá-la, enfim, contribuir para a descoberta de nossa própria identidade”, leciona Gadamer²⁰⁹⁶.

Assim, *todo conhecimento assentado na tradição permanece aberto ao exame crítico*. Caso se mostre incoerente, deixará de ter um uso atual direto, mas se manterá vivo por seu valor histórico e, principalmente, por sua presença nos novos conhecimentos que possibilitou. Por isso, admite Popper, “sem a tradição o conhecimento seria impossível”, pois ele não parte de uma “*tabula rasa*”, começando na forma de uma modificação de um conhecimento precedente²⁰⁹⁷. Podemos concluir, então, que a *conservação*²⁰⁹⁸ da tradição e a autoridade conferida no presente ao manancial herdado do passado são atos de reconhecimento e de conhecimento, logo, *atos da razão*, mais *livres* do que as pretensões de destruição ou de inveterada inovação, pois cônica dos seus limites e das suas possibilidades, ciente de que o sentido do mundo somente é dado à luz da tradição e, se somos parte do mundo, a tradição nos constitui e mantém-se viva em nós: compreendê-la é, em suma, *conhecer a nós mesmos*²⁰⁹⁹.

O novo a partir da tradição. A afirmação do novo sempre vem acompanhada de “manutenção e restauração”. Se ele pode expressar problemas do tempo em que surge, isso não significa que suceda o antigo por progresso ou aperfeiçoamento. Na realidade, “o novo pressupõe o antigo para se afirmar”²¹⁰⁰, à luz da dialética hegeliana outrora aludida. O antigo, portanto, dificilmente pode ser algo só “emprestado”, como interpretava Derrida²¹⁰¹.

²⁰⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 12-13.

²⁰⁹⁷ POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 56.

²⁰⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995, p. 40.

²⁰⁹⁹ HEGEL. *Introdução à história da filosofia, op. cit.*, p. 37-38: “Mais em pormenor, a ação do espírito é *conhecer-se*. Eu sou; imediatamente, porém sou apenas como organismo vivo; enquanto espírito, só sou na medida em que me conheço - γνωθι σεαυτόν, *conhece-te a ti mesmo*, a inscrição sobre o templo do Deus do Conhecimento em Delfos é o mandamento absoluto, que exprime a natureza do espírito.”

²¹⁰⁰ BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 25.

²¹⁰¹ DERRIDA. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 150.

Uma nova formulação filosófica não nasce dos materiais inertes de um edifício mental que se demole para reempregar as ruínas em outras construções, instrui-nos Bréhier: os germes do novo estão já contidos nos monumentos preexistentes²¹⁰². Despindo-nos da alegoria, uma nova filosofia não ultrapassa simplesmente uma cronologicamente anterior. Pode até abandonar alguns de seus elementos por considerá-los mal articulados ou desinteressantes, mas nunca substitui inteiramente. Com isso, a ligação entre ambas frequentemente se prova tão estreita que uma não pode mais ser compreendida sem um conhecimento substancial da outra²¹⁰³, ou seja, uma obra nunca chega sozinha, “sempre está determinada pela existência de outras obras”²¹⁰⁴.

Como a filosofia é pensamento do pensamento, ela “não pode separar o estudo do que há a conhecer do estudo do que já é conhecido”²¹⁰⁵. O filosofar lida com a tensão entre criação de novas formas de pensar e a história viva por trás de toda ação²¹⁰⁶. A inovação situar-se-á, destarte, em uma posição limite na qual apresenta proposições de verdade que reclamam universalidade, crendo transcender as contingências do tempo, mas o faz consciente ou mesmo se referindo a teorias mais antigas²¹⁰⁷. Por isso, o novo filosófico não tem sentido absoluto²¹⁰⁸: é um *novum*, decerto, mas “que a próxima geração irá, por sua vez, adicionar à sua própria herança como algo que pertence à história”²¹⁰⁹.

Diferenciadas segundo valores arrojados através das épocas, cada pensador toma as ideias, as teorias e as obras do passado e aporta a elas uma configuração peculiar: ao apropriar-se da tradição, torna-a não somente sua, mas um produto novo, original, que se dilata para o futuro, pretendendo-se um futuro clássico. *A inovação na tradição*, por sua própria estrutura de existência, não parece recusar, portanto, filiações, influências, aproximações e distanciamentos, pois essas são formas pelas quais o passado chega até nós, nos baliza e nos impulsiona. Os exemplos arrebatados do arcabouço recepcionado são pontos de conexão, influxo, parâmetro: a significação lançada por eles não apenas firma um novo marco

²¹⁰² BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie, op. cit.*, t. I, p. 35. Nesse sentido alertava Rigault, em relação aos partidários dos modernos: “eles querem reconstruir um novo universo, e não veem que esses escombros desdenhados do passado são os materiais do porvir!” Cf. RIGAULT, Hippolyte. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris: Hachette, 1856, p. 5.

²¹⁰³ DUPRÉ, Louis. Is the history of philosophy philosophy? *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 3, p. 463-482, mar. 1989, p. 464.

²¹⁰⁴ MACHEREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*. Trad. Gustavo Luis Carrera. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, p. 101; PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 18.

²¹⁰⁵ COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, s. d., p. 10; 12.

²¹⁰⁶ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social, op. cit.*, p. 49.

²¹⁰⁷ DUPRÉ. Is the history of philosophy philosophy?, *op. cit.*, p. 465.

²¹⁰⁸ ABBAGNANO, Nicola. *Possibilità e libertà*. Torino: Taylor, 1956.

²¹⁰⁹ BURCKHARDT, Jacob. *Reflections on history*. Trad. M. D. H. London: George Allen & Unwin, 1943, p. 19-20.

semântico como dá sentido às formulações teóricas posteriores, isso no interior da cadeia semântica própria de uma cultura²¹¹⁰.

O *novo*, nesse sentido, ambicionará integrar-se à tradição na qualidade de um *clássico*, isto é, marco de confluência entre a continuidade e inovação na tradição filosófica. Para Ezra Pound, o clássico goza de “uma certa juventude eterna e irreprimível”²¹¹¹, pois o que *permanece* é a *novidade*, o novo que não cessa de nascer²¹¹². Por isso toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira, ao passo que toda primeira leitura é na realidade uma releitura²¹¹³. Ele é dotado de um *jus primae noctis* constantemente renovado²¹¹⁴.

Consciência histórica crítica da inovação na tradição. Nas raízes do rupturalismo crítico há uma confusão entre a realidade da ruptura e o nascimento da consciência histórica moderna, pela qual passamos a ter *consciência crítica da existência da tradição, não mais aceita passivamente, mas sujeita à nossa ação deliberada em direção à sua compreensão e apropriação*: “a consciência moderna assume – precisamente como ‘consciência histórica’ – uma posição reflexiva com relação a tudo o que lhe é transmitido pela tradição”²¹¹⁵.

Os rupturalistas repetem, insistentemente, fazerem “crítica”, mas, em geral, não sentem a necessidade de explicitar o que entendem por tal²¹¹⁶. Poderíamos tentar explicar qual o sentido adotado a partir de duas vias. A primeira, é a crítica na sua versão padrão, mais basilar, que se assemelha a um processo judicial: há um objeto de litígio sob exame, argumentos de acusação e de defesa, testemunhas e o juiz; este último é alegadamente neutro e desinteressado, exterior ao objeto, amparado em conhecimento científico do direito, características que lhe permitem objetividade, ao final *condenando (ou absolvendo) em nome da verdade*²¹¹⁷. Embora os críticos rupturalistas rejeitem expressamente a pretensão de neutralidade e imparcialidade da crítica, continuam reproduzindo a intenção de concluir o julgamento com inculpação ou reabilitação, a partir da aplicação de uma verdade, a sua

²¹¹⁰ SALDANHA, Nelson. *A tradição humanística*: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981, p. 97-100; STEINER, George. *A ideia de Europa*. Trad. Maria de Fátima Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 38.

²¹¹¹ POUND, Ezra. *O ABC da Literatura*. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 22.

²¹¹² DUARTE, Pedro et al. O que faz de uma obra um clássico? *Revista Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 191-213, nov. 2008, p. 195.

²¹¹³ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 11.

²¹¹⁴ MANGUEL, Alberto. *The library at night*. New Haven, London: Yale University Press, 2008, p. 218-219.

²¹¹⁵ GADAMER. *O problema da consciência histórica*, *op. cit.*, p. 18 et seq.

²¹¹⁶ RIVAYA GARCÍA, Benjamín. Sobre el carácter crítico de la filosofía del derecho. *Revista de Derecho UNED*, n. 1, p. 275-297, 2006, p. 276.

²¹¹⁷ D'HONDT, Jacques. La critique hégélienne. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 189, n. 2, p. 169-180, abr./jun. 1999, p. 169-170.

verdade, o seu modo próprio de ver a realidade, ainda que fundado na legitimidade relativista de todas as pretensas verdades.

A segunda via explicativa é ver no criticismo rupturalista novamente a linha de Nietzsche, para quem a crítica é um instrumento dos filósofos para “expiar nossos mestres em nós”²¹¹⁸. Nesse sentido, ela é criação e destruição: “um criador sempre destrói”, afirma²¹¹⁹. Criar é libertar-se, mas exige sofrimento e transformação; um criador “tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores”²¹²⁰. Em síntese, *a crítica perpetra a ruptura, considerada o único meio pelo qual o novo pode vir ao mundo*.

Ocorre que a crítica não pode significar apenas ruptura para o novo. Os filósofos “transmitidos” têm sido críticos desde os pré-socráticos e, para eles, a crítica era a própria verdade, enquanto unidade do problema e dos argumentos²¹²¹. A filosofia começou quando as afirmações da consciência espontânea sobre o universo se tornaram problemáticas²¹²²: a criticidade é-lhe historicamente imanente²¹²³. A crítica abre “caminho através dos erros e verdades incompletas que por todas as partes nos assediam”, intui Savigny²¹²⁴, cabendo-lhe oferece algo em lugar do equívoco e da incompletude: *uma dimensão negativa deve vir acompanhada de uma dimensão positiva*. Nada saber é o convite socrático a pensar juntos e entre todos, pressupondo a igual capacidade racional de cada um: desse caráter democrático da filosofia ressaltado por Heller²¹²⁵ é que advém a real possibilidade de sucesso do empreendimento a um só tempo desilusivo e construtivo da crítica. Portanto, o pensamento filosófico “não começa do nada, como alguns gostariam de acreditar”, mas se desenvolve através de uma discussão transtemporal²¹²⁶ de identificação do falso e de sugestão do novo.

A atividade filosófica tem, assim, um caráter pedagógico de teor negativo e positivo. Por um lado, mostra a relatividade, a incompletude e a unilateralidade das teorias, em razão de seus condicionamentos históricos. Por outro lado, mostra que cada filosofia joga uma

²¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2004, (versão digital), §496.

²¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (versão digital), Das mil metas e uma só meta.

²¹²⁰ Ibid., Nas ilhas bem-aventuradas; Da superação de si mesmo.

²¹²¹ ADORNO, Theodor W. *Justificación de la filosofía*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1964, p. 12-13.

²¹²² BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In: *Études de philosophie antique*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1955, p. 12; SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla iuris*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 34, n. 34, p. 77-85, 1994, p. 82.

²¹²³ ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centroamericanos*, San Salvador, v. 40, n. 435-436, p. 45-64, 1985, p. 50.

²¹²⁴ SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I, p. 11.

²¹²⁵ HELLER, Agnes. *Por una filosofía radical*. Trad. J. Francisco Ivars. Barcelona: El Viejo Topo, 1980, Cap. 2.

²¹²⁶ KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophical significance of the history of thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 7, n. 3, p. 360-366, jun. 1946, p. 362.

nova e definitiva luz no sentido do ser no mundo²¹²⁷. A história da filosofia, nesse passo, nos permite reconhecer a existência de formas de vida intelectual diferentes da nossa²¹²⁸, o que nos leva a desnaturalizar a universalidade ou normalidade pacífica do nosso modo de pensar: “colocar em foco a humanidade do pensamento, a *carne humana* sem a qual esses pensamentos não estariam no mundo: e fazer ver os liames daqueles pensamentos com a *carne humana*”²¹²⁹. Como Croce preceituava, temos de se reconhecer a filosofia enquanto história, e a história enquanto filosofia²¹³⁰:

Para entender corretamente o que somos, temos que entender como chegamos onde estamos. Temos que regredir à última revelação perspicaz, que no caso de questões filosóficas será uma formulação. É por isso que fazer filosofia, pelo menos se envolver tais redescições criativas, é inseparável de fazer história da filosofia.²¹³¹

Isso significa um novo historicismo, baseado no conhecimento e respeito pelo passado²¹³², que passa longe de declarar este último “morto”, para depositar confiança apenas na “história” enquanto processo de investigação consciente, crítico e aberto a todos, como interpretou Plumb²¹³³. As sociedades contemporâneas de fato alteraram a sua relação com o passado, principalmente quando se voltaram cada vez mais para o futuro e, depois, ao presente. Mas é possível ver que, a despeito do presentismo, mantiveram no horizonte algo do transcorrido, até mesmo com uma consciência muito maior do antes. É o caso de um reforçado dever de transmitir o recebido, por exemplo, através da preservação dos suportes materiais da memória coletiva, que hoje mobilizam tempo e recursos como nunca antes²¹³⁴.

Talvez nos seja lícito, então, ter a esperança da realização, no mundo atual, de uma existência genuinamente histórica, pois esta é constituída pela consciência do passado, segundo preleção de Aron: a real apropriação somente ocorre quando se tem consciência de possuir o passado, posto ser essa consciência que “introduz a possibilidade do diálogo e da

²¹²⁷ DUPRÉ. Is the history of philosophy philosophy, *op. cit.*, p. 481.

²¹²⁸ RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 51.

²¹²⁹ GARIN, Eugenio. *La filosofia come sapere storico*. Bari: Laterza, 1990, p. 84.

²¹³⁰ CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1966, p. 25-26.

²¹³¹ TAYLOR, Charles. Philosophy and its history. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 28.

²¹³² PAGLIA, Camille. Junk bonds and corporate raiders: academe in the hour of the wolf. In: *Sex, art, and American culture: essays*. New York: Vintage Books, 1992, p. 231.

²¹³³ PLUMB, J. H. *The death of the past*. London; Basingstoke: Macmillan, 1969, p. 16-17.

²¹³⁴ POMIAN, Krzysztof. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000, v. 42, p. 515. Para Delbos, o passado não somente transmite o examinado, como também nos prepara para esse exame com métodos e conceitos cada vez mais apropriados. Cf. DELBOS, Victor. De la méthode en histoire de la philosophie II. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 4, p. 369-382, jul. 1917, p. 381.

eleição”²¹³⁵. É por essa “consciência existencial da historicidade”, sugere Dupré, que “o filósofo pode compreender que o velho nunca perde seu sentido pelo novo e que a história da filosofia constitui a própria condição para a originalidade filosófica”²¹³⁶.

Por conseguinte, sem reintegrarmos o passado em nós mesmos, é-nos impossível retrair os nossos passos ou encontrar diretrizes para o futuro²¹³⁷. É o que nos oferta a *crítica rupturalista*. Em vez de reapropriação, quer desapropriação, e com ela, separação, cesura. O resultado é o impedimento de toda transformação, de todo futuro, de toda projetualidade: “Como algo que vem do nada pode levar a alguma coisa? Sem projeto, sem memória”²¹³⁸.

Operação jusfilosófica. Atingimos um momento crucial de nossa investigação metafilosófica. Examinamos i) a constituição da filosofia como tradição, assim como da filosofia do direito enquanto tradição jusfilosófica; ii) o nascimento da crítica moderna; iii) o rupturalismo das filosofias do direito críticas; iv) os limites da ruptura. Por fim, vimos, como consequência lógica, a possibilidade da inovação a partir da tradição.

Ocorre que, até agora, fizemos apenas uma incursão crítica em sua dimensão negativa, à qual tanto lamentamos que o rupturalismo jusfilosófico ficou adstrito em sua movimentação crítica insurgente desde a década de 1960. Temos o dever, portanto, de fazer valer a nossa hipótese e, além de declarar a possibilidade do novo, como acabamos de atestar, demonstrar esse partejamento no interior da operação jusfilosófica. Além de fazer a crítica, é preciso também ensinar a criticar²¹³⁹. Cremos que isso só é possível filosoficamente, o que, no contexto dos nossos propósitos, significa fazer a filosofia (do direito) tomar em consideração a temática da criação (jusfilosófica)²¹⁴⁰.

Por *operação jusfilosófica* não pretendemos delinear um método, inventado ou descoberto. Resistimos às tentações do metodologismo²¹⁴¹. Na ciência, o método atua simplificando a complexidade da realidade para revelar uma ordem dos fenômenos²¹⁴². Gény já alertava que nunca o método do direito igualará, “em precisão e em certeza, o método das ciências matemática ou mesmo aquele das ciências da natureza física”²¹⁴³.

²¹³⁵ ARON, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*. Trad. Pedro López Cortezo. Madrid: Tecnos, 1962, p. 13.

²¹³⁶ DUPRÉ. Is the history of philosophy philosophy?, *op. cit.*, p. 479.

²¹³⁷ BERMAN, Harold J. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. viii.

²¹³⁸ D’HONDT, Jacques. *L’idéologie de la rupture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 21.

²¹³⁹ RIVAYA GARCÍA. Sobre el carácter crítico de la filosofía del derecho, *op. cit.*, p. 293.

²¹⁴⁰ A partir de SAVADOGO, Mahamadé. *Création et changement*. Paris: L’Harmattan, 2017, p. 6.

²¹⁴¹ SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 11: “Outra coisa é que chamamos metodologismo, a mania ou pelo menos a preocupação excessiva que chega a fazer do método, ou dos problemas metodológicos, um fim em si, em vez de apenas meio.”

²¹⁴² MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Trad. Elaine Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

²¹⁴³ GÉNY, François. *Science et technique en droit privé positif*. Paris: Sirey, 1913, t. I, p. 17.

Preferimos fazer uma *poiética*, no sentido proposto por Passeron: pôr o criador diante do seu projeto, do seu fazer, da sua obra, ou seja, a conduta criadora do filósofo do direito²¹⁴⁴. O objeto, em termos mais claros, será examinar alguns das principais etapas do jusfilosofar, que é o modo pelo qual se produz um novo a partir da tradição jusfilosófica, que se inserirá nessa mesma tradição, transformando-a. Essas etapas devem ser entendidas como momentos, não como fases obrigatórias e rigidamente encadeadas, como se fossem parte de uma fórmula padrão aplicável a todo e qualquer autor, texto, teoria ou ideia. A interrelação entre elas é de interdependência, de reciprocidade, de diálogo, enfim, *dialética*.

Ponderamos que, uma vez que a filosofia do direito é filosofia plena, como já vimos, nosso diálogo será íntimo com a operação filosófica geral. A poiética da filosofia do direito é também a poiética da filosofia, ressalvadas as peculiaridades oriundas da especificidade do enfoque da realidade pelo jusfilósofo. Em ambos os casos, cabe destacar, temos um processo crítico, em sentido tanto negativo quanto positivo, e um caminhar em direção à realização de um objetivo, qual seja, a concepção do novo, ao qual se dá a forma externa de obra.

Estamos cientes, todavia, de que esse processo, conquanto intrínseco ao operar jusfilosófico, ou seja, potencialmente presente nos mais diversos atos de jusfilosofia realizados no passado, no presente e no futuro, não é simplesmente encontrado pronto na tradição. Nossa investigação, enquanto poiética, é um fazer ativo, que não se resume a mera observação passiva. Sabemos que, ao reunirmos fragmentos de múltiplas fontes, relampejos especulativos brotados aqui e acolá, estamos dando uma configuração que é inédita, que não pode ser localizada pronta em um lugar específico, embora esteja, de certo modo, presente em todas as ações jusfilosóficas, em todos os clássicos. Estamos, em suma, *conjeturando*, a partir dos materiais da tradição, como procede o jusfilosofar, oferecendo um aporte a ela ao manejar imaginativamente vários de seus elementos, fazendo surgir uma nova forma.

Dividiremos nossa abordagem em três momentos: no primeiro, lidaremos com as etapas gerais de todo filosofar, já enunciadas pelos gregos; no segundo, debruçar-nos-emos sobre uma das duas grandes dimensões operativas do jusfilosofar, a dimensão hermenêutica, com o seu marcante caráter anamnético e apropriativo da tradição através da interpretação; no terceiro e último, avançaremos sobre a outra grande face operativa do jusfilosofar, a dimensão conjetural, com seu marcante caráter imaginativo e projetual, no qual o novo é efetivamente modelado. De certo modo, essas duas dimensões operativas mencionadas

²¹⁴⁴ PASSERON, René. Da estética à poiética. *Porto Arte*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 103-116, nov. 1997, p. 108, que deixa aberto a aplicação desse conceito não apenas à arte, “mas também a todos os setores em que o homem se faz construtor”, inclusive a filosofia e o direito. No mesmo sentido, PASSERON, René. Poétique et histoire. *Espaces Temps*, n. 55-56, p. 98-107, 1994, p. 98.

sintetizam a tensão entre *memória* e *imaginação* de que fala Ricoeur: a *memória* se dirige a uma realidade anterior, a *imaginação*, a uma realidade (ainda) não existente²¹⁴⁵. Vejamos.

5.2. Primícias: *thaumazein*, *aporia*, *anamnesis*, *euporia*

*Pois não é sem cair em aporia eu próprio que
faço cair em aporia os outros.*²¹⁴⁶

A filosofia, segundo Platão, principia com o *thaumazein*²¹⁴⁷, o assombramento, a admiração, o maravilhamento. No mesmo sentido Aristóteles, que detalha os momentos iniciais do filosofar em belas páginas da *Metafísica*:

[...] de fato, os homens, tanto agora como no início, começaram a filosofar devido ao admirar-se, admirando inicialmente, entre as coisas surpreendentes, aquelas que estavam à mão, em seguida, paulatinamente progredindo e formulando impasses sobre problemas maiores, por exemplo, sobre as afecções da lua, do sol e dos astros, e sobre a geração do todo.

Ora, quem formula impasses e se admira julga ser ignorante (por isso, também o apreciador de estórias é de certo modo filósofo, pois as estórias constituem-se de fatos admiráveis); conseqüentemente, se filosofaram justamente para fugir da ignorância, é claro que buscaram conhecer pelo saber e não em vista de alguma utilidade.²¹⁴⁸

A filosofia começou com a perplexidade, com o assombro do homem perante a natureza, vendo-se cercado pelos mistérios, suscitando dúvidas, transformando problemático o universo²¹⁴⁹. Pelo *thaumazein*, o mundo sai do estado de ocultamento e se converte em *kosmos* ou *physis*, o tema primeiro e primário do filosofar²¹⁵⁰. Para Heidegger, afirmar que a filosofia surge do assombro é dizer que ela é algo assombroso em sua essência, e se torna mais assombrosa quanto mais se torna o que é²¹⁵¹.

O assombro é, originariamente, uma capacidade própria de todos os homens, observável já nas crianças, mas se faz especificamente filosófica quando dirigida ao que permanecia até então óbvio, oculto, parecendo agora insólito, inabitual. A confiança na simples continuidade do existente é abalada²¹⁵². Não devemos confundir *thaumazein* com simples curiosidade: maravilhar-se é um não poder explicar, um não conhecer a razão, um

²¹⁴⁵ RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 6.

²¹⁴⁶ PLATÃO. *Ménon* 80c. Cf. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001, p. 48-49.

²¹⁴⁷ PLATÃO. *Teeteto* 155d. Cf. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 212.

²¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 982b 12-21. Cf. *Metafísica*: Livros I, II e III. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002, p. 12-13.

²¹⁴⁹ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 6.

²¹⁵⁰ HELD, Klaus. *Asombro, tiempo, idealización: sobre el comienzo griego de la filosofía*. Trad. Jairo Escobar Moncada. *Estudios de Filosofía*, Medellín, n. 26, p. 63-74, ago. 2002, p. 66.

²¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*: “problemas” selectos de “lógica”. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Comares, 2008, p. 152.

²¹⁵² HELD. *Asombro, tiempo, idealización: sobre el comienzo griego de la filosofía*, *op. cit.*, p. 63-64.

encontrar-se diante do inexplicável²¹⁵³. O espanto é a conversão do óbvio, do aparente ou familiar em estranho, misterioso. O *thaumazein*, leciona Salgado, “é a atitude diante do comum, da admiração diante do óbvio, do maravilhar-se diante do trivial”²¹⁵⁴.

Podemos considerar o óbvio, enquanto ponto de partida do filosofar, como a globalidade do mundo no qual estamos inseridos, no qual tudo parecer ser como hoje se encontra e em relação ao qual não se crê que mudará, ou se modificará segundo um ritmo de antemão conhecido. Severino observa, nesse sentido, que o *thauma* é também “angustiado terror frente ao tempo e ao devir”²¹⁵⁵: começamos a perceber que as coisas não são exatamente como sempre pensamos, o que se faz mais difícil quanto mais arraigados estamos à habitualidade, às certezas, às regularidades.

Olhamos para o ordinário e nos inquietamos com a sua obviedade, incomodamo-nos com a verdade até então inabalável, passando então a questioná-lo, a submetê-lo à crítica, ao julgamento da razão²¹⁵⁶. *Elenchos* é a “refutação das vãs ostentações de sabedoria”²¹⁵⁷, o exame da falsidade ou veracidade de um discurso por meio de um processo argumentativo, no qual a definição preliminar do interlocutor é colocada em dúvida. Não sendo admitida de imediato como verdade, a afirmação é posta em discussão, em meio à qual são identificadas contradições internas que jogam por terra a certeza originária do expoente. Longe, portanto, de pura rejeição e, mais ainda, de simples ruptura. Em vez de desistir, a dúvida incitará o filósofo a partir disso para insistir na investigação na esperança de uma solução²¹⁵⁸. Não à toa, a palavra estudo, na sua origem latina, *studium*, remonta a uma raiz (*st-* ou *sp-*) que designa o embate, o choque. Quem estuda fica estupefato, perplexo, mas continua em frente²¹⁵⁹.

O que eclode o assombramento? Aristóteles deu-nos a resposta na passagem acima transcrita: a *aporia*. Esta última decorre da inquietação inicial provocada pelo maravilhamento. Por meio do novo olhar lançado ao comum, surge a pergunta pelo que está por trás da verdade óbvia, ou seja, levanta-se um *problema*. Assim descreve Salgado:

A *aporia* é um problema fundamental, pois indaga da essência de uma determinada realidade. Todo problema científico pergunta pelo fundamento de um determinado fato ou determinada realidade. Perguntar pelo fundamento é perguntar pela essência. Há, porém, uma pergunta ou um problema que, além de ser fundamental é também radical. Não se trata de perguntar pelo fundamento desse ou daquele fato ou realidade, mas pelo fundamento do real como tal, ou de

²¹⁵³ HEIDEGGER. *Perguntas fundamentais de la filosofia*, op. cit., p. 146-147.

²¹⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 55.

²¹⁵⁵ SEVERINO, Emanuele. *Il muro di pietra*: sul tramonto della tradizione filosofica. Milano: Rizzoli, 2006, p. 20.

²¹⁵⁶ SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, op. cit., p. 55.

²¹⁵⁷ PLATÃO. *Sofista* 231b5-8. Cf. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. X, p. 45.

²¹⁵⁸ PLATÃO. *Entifron* 15b-d. Cf. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. II, p. 218-219.

²¹⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 53-54.

toda a realidade. Essa pergunta radical exige para sua resposta a competência da Filosofia.²¹⁶⁰

O Sócrates platônico aponta que, a princípio, não cremos estar em aporia, o que vai sendo gradativamente reconhecido à medida que nos detemos sobre a questão e arriscamos um novo olhar. A primeira inferência dessa percepção será admitir a dúvida, a incerteza sobre o próprio saber²¹⁶¹. A aporia é pensamento em formação²¹⁶².

Embora seja “o caminho sem saída, a pergunta sobre por onde caminhar na floresta fechada, sem clareira, emaranhada, ou como avançar se diante dele está algo opaco”²¹⁶³, a situação aporética, felizmente, não constitui, necessariamente, um paradoxo, este entendido como um problema logicamente insolúvel. O impasse apenas aparenta não ter solução, provavelmente porque ainda não encontramos a resposta²¹⁶⁴. A dúvida espera ser sanada e, em tese, pode sê-lo, ainda que nós, em particular, não sejamos bem-sucedidos. A presunção é de solubilidade e, mesmo se desistirmos, jamais estaremos autorizados, nem mesmo pela lógica, a declarar a impossibilidade cabal. A grande função da filosofia é menos indicar soluções do que levantar problemas, conclui Cunha²¹⁶⁵.

Na realidade, costumamos ter inicialmente à disposição uma pluralidade de soluções oferecidas seja pela *doxa*, isto é, pela massa de opiniões vulgares, ainda não processada, seja pela *tradição filosófica*²¹⁶⁶. Com efeito, diferentes pensadores lançaram suas próprias formulações em tentativa de respostas a diversas perguntas, com as quais podemos dialogar para construir alguma sugestão de saída para a aporia que temos especificamente diante de nós. Rescher vê essa diversidade como característica inerente à natureza aporética da filosofia, enquanto Strauss, a prova da necessidade da filosofia²¹⁶⁷. Contudo, ante a pluralidade de opções e a insistência na inadequação plena de alguma delas, também

²¹⁶⁰ SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, *op. cit.*, p. 56-57.

²¹⁶¹ PLATÃO. *Ménon* 84a-b. Cf. *Ménon*, *op. cit.*, p. 58-59.

²¹⁶² GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, v. 1, p. 259. Poros é, justamente caminho, trajeto, trânsito; a-poria é, portanto, problema que impede o avançar do pensamento. Cf. ORTEGA Y GASSET. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 406, nota 1.

²¹⁶³ SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, *op. cit.*, p. 56.

²¹⁶⁴ FANTICELLI, Lutcildo. A questão da aporia em Platão. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 71-82, maio-ago./2015, p. 72-73.

²¹⁶⁵ CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica. *International Studies in Law and Education*, n. 13-14, p. 131-152, jan./ago. 2013, p. 146.

²¹⁶⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica* III, 995a 32. Cf. *Metafísica*: Livros I, II e III, *op. cit.*, p. 39.

²¹⁶⁷ RESCHER, Nicholas. *The strife of systems: an essay on the grounds and implication of philosophical diversity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985, p. 25; 30; STRAUSS, Leo. *Political philosophy and history*. In: *What is political philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 62.

poderemos ser compelidos a admitir a falta de um caminho perante uma situação problemática²¹⁶⁸, um impasse diante do qual “é impossível progredir”²¹⁶⁹.

Para Reale, *problema* nada mais é do que algo posto como objeto de análise²¹⁷⁰. Já para Viehweg, trata-se de “toda questão que aparentemente permite mais de uma resposta”²¹⁷¹. Filosofar é, com efeito, pôr problemas e perguntas, que se sucedem na história da filosofia, não em cadência progressiva, mas na forma de desdobramentos indefinidos de interrogações em outras²¹⁷². Por conseguinte, também a filosofia do direito levanta, sempre, problemas²¹⁷³. Radbruch descreve a história da filosofia jurídica como a história dos seus problemas, que têm em comum o fato de versarem sobre o homem, consoante o espírito de cada época²¹⁷⁴. O conhecimento produzido pelo jusfilosofar tem a configuração de juízos problemáticos, não apodícticos²¹⁷⁵. Assombrado, perplexo e intrigado principalmente por problemas práticos, pulsantes no seio da vida social, o filósofo do direito sente-se estimulado a ir até a raiz da realidade, a compreender os fundamentos da ação, e não somente oferecer soluções úteis, através da técnica, como o jurista²¹⁷⁶. Com isso, as aporias jurídicas, quando tomadas pelo jusfilósofo, são também grandes problemas filosóficos²¹⁷⁷, cujo enfrentamento só pode se dar com a abordagem universalizante da filosofia. O maior deles é, certamente, a nossa própria humanidade, sendo a partir de sua permanente problematização que a modelamos²¹⁷⁸.

Com base nas breves reflexões ora desenvolvidas, podemos perceber, sem dificuldades, que a *dimensão negativa da crítica*, por nós sempre suscitada, é marcada pela *aporética*. Conseguimos agora notar, ao nos aprofundarmos na operação jusfilosófica, que os críticos rupturalistas costumam ficar adstritos ao *anúncio da aporia*. Assombrados com o mundo, ao qual dirigem um olhar diferente e até são bem-sucedidos em abalar o estatismo

²¹⁶⁸ VIEHWIG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Trad. Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979, p. 33.

²¹⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica* III, 995b1-3. Cf. *Metafísica*. Livros I, II e III, *op. cit.*, p. 39.

²¹⁷⁰ REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 12.

²¹⁷¹ VIEHWIG. *Tópica e jurisprudência, op. cit.*, p. 34.

²¹⁷² MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966, v. II, p. 9; 14; LYRA FILHO, Roberto. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América*: revisão crítica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1977, p. 36.

²¹⁷³ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 45.

²¹⁷⁴ RADBRUCH, Gustav. *Introducción a la filosofía del derecho*. Trad. Wenceslao Roces. 4. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 23.

²¹⁷⁵ KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 3.

²¹⁷⁶ MARTÍNEZ DORAL, José María. La racionalidad practica de la filosofía del derecho. *Persona y derecho*, n. 19, p. 131-251, 1988, p. 201-203.

²¹⁷⁷ CUNHA, Paulo Ferreira da. Reflexões sobre o direito contemporâneo. *Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 31-48, jan./jun. 2009, p. 38.

²¹⁷⁸ LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982, p. 158.

das aparências – o que, por vezes, assume a forma de desvelamento das falsas naturalidades estatuídas pelas ideologias –, ficam paralisados com o maravilhamento ou, simplesmente, se dão por satisfeitos com a constatação dos problemas. Não se arriscam a oferecer a *euporia*, a proposição de uma solução, constitutiva da *dimensão positiva da crítica*.

A *aporia* incita-nos a procurar a *euporia*, isto é, o problema exige-nos respostas, “a visão do que se busca, o rumo certo ou o bom caminho, a boa saída”. A *euporia* são as soluções teóricas (*theorein*) propostas pelos sábios, define Salgado²¹⁷⁹. É tarefa do filósofo, que se aventura na filosofia, completar a sua missão, indo de uma *aporética* a um *euporética*²¹⁸⁰.

Entre a *aporia* e a *euporia*, Aristóteles entende haver uma etapa intermédia, a *diaporia*, consistente no exame das opiniões opostas, na análise das consistências das proposições integrantes de um corpo de conhecimento preexistente²¹⁸¹. Em *Do céu*, o Estagirita convocamos a iniciarmos a investigação com uma recapitulação das teorias de outros pensadores, contrastando as provas, inclusive com finalidade persuasiva, pois a constatação das dissonâncias da tradição deixa mais evidente a correção das formulações euporéticas a serem feitas, que resultaram, em certa medida, do arbitramento das posições em disputa²¹⁸². No mesmo sentido assenta na *Metafísica*: “estará em melhores condições de julgar aquele que tiver ouvido todos os argumentos discordantes e como que litigantes”²¹⁸³.

Na análise das teorias dos filósofos predecessores sobre as causas primeiras²¹⁸⁴, Aristóteles executa abertamente isso, em um dos primeiros exemplos de diálogo analítico com não contemporâneos. Ali sugere a importância do reexame crítico da tradição filosófica pelo menos como meio para evitar caminhos equivocados, incorrendo, sem necessidade, em outras aporias. Contudo, parece apontar mais para uma função negativa, pouco reconhecendo que os precedentes históricos da filosofia integram o corpo da nova formulação com pretensões de verdade. A *diaporia*, cremos, passa por isso, porém, é mais complexa do que parece crer Aristóteles. Precisamos, aqui, de Platão: ela tem um *caráter rememorativo*. O caminho da *aporia* para a *euporia* passa pela *anamnesis*.

²¹⁷⁹ SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, op. cit., p. 59.

²¹⁸⁰ Embora, claro, a *aporia* em questão possa ser insolúvel, o que não afasta o interesse do filósofo. Cf. ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 121.

²¹⁸¹ MENDONÇA, Fernando Martins. A dialética como método investigativo em Aristóteles? *Semana Acadêmica em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: PUCRS, 2013, p. 2.

²¹⁸² ARISTÓTELES. *Do céu* I, 10, 279b 6-12. Cf. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. I, p. 463. Também em *Ética a Nicômaco* VII, 1, 1145b2-7. Cf. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. II, p. 1809.

²¹⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica* III, 995b 1-3. Cf. *Metafísica*: Livros I, II e III, op. cit., p. 39.

²¹⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 983b 6 et seq. Cf. *Metafísica*: Livros I, II e III, op. cit., p. 14 et seq.

O Sócrates platônico oferece a *rememoração* como saída à aporia sofisticada de que não seria possível procurar aquilo que não se conhece e não se procura aquilo que já se conhece. O argumento passa pela teoria da imortalidade da alma, que nasce muitas vezes, transmigrando-se para outros corpos e, assim, tudo viu e aprendeu. Desse modo, o conhecimento é reconhecimento de algo já sabido, o aprendizado se faz por rememoração²¹⁸⁵. Com isso, fica claro que Platão atribui uma função constitutiva à anamnese mais explícita do que Aristóteles, talvez até em excesso, pois, ao menos por uma leitura inicial, parece inexistir possibilidade de efetiva criação humana do conhecimento, uma vez que todo ele preexistiria. Embora a *anamnesis* seja uma ação humana ativa, ela vem redescobrir as Ideias, a verdadeira realidade do universo, por um processo jamais finalizado.

Para completar o nosso delineamento da rememoração, temos, então de recorrer a Hegel. Para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, *Erinnerung* é interiorização para si de cada um dos momentos vividos em direção ao saber absoluto. Não se trata de simples reprodução do precedente, mas reelaboração do passado, que urge ser composto, pondo a história em movimento²¹⁸⁶. A cognição faz-se, em certa dimensão, apropriação do conteúdo da experiência, que, a princípio, fora considerada pertencente a um outro, estranho, o objeto, oposto da consciência. Com isso, a autoconsciência vê o conhecimento cognitivamente elaborado de sua experiência, da atualidade na qual está inserida, como resultado de sua própria atividade. *Erinnerung* é, nesse sentido, o caminho percorrido pelo Espírito para o seu autoconhecimento²¹⁸⁷. Assim descreve Hegel o processo histórico da consciência na compreensão de si e do mundo que tem na rememoração momento dialético indispensável:

Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a *história*, é o vir-a-ser *que-sabe* e que se *mediatiza* – é o espírito extrusado no tempo. Mas essa extrusão é igualmente extrusão dela mesma: o negativo é o negativo de si mesmo. Esse vir-a-ser apresenta um lento suceder-se de espíritos, um ao outro; uma galeria de imagens, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Si tem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância. Enquanto sua perfeição consiste em *saber* perfeitamente o que *ele é* – sua substância – esse saber é então seu adentrar-se em si, no qual o espírito abandona seu ser-aí e confia sua figura à rememoração. No seu *adentrar-se-em-si*, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva o seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí suprasumido – o [mesmo] de antes, mas recém-nascido [agora] do saber – é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito. Nessa figura o espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em *sua* imediatez; e [partindo] *dela*, tornar-se grande de novo – como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos

²¹⁸⁵ PLATÃO. *Ménon* 80d-81e. Cf. *Ménon*, *op. cit.*, p. 48-53; PLATÃO. *Fédon* 72e-73c; 75d-76e. Cf. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975, v. II, p. 307-308; 311-313; PLATÃO. *Fédro* 250a. Cf. *Fédro ou da beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 66.

²¹⁸⁶ UGAZIO, Ugo Maria. O sentido da “*Erinnerung*” em Hegel e Hölderlin. Trad. Adriano Santos Almeida e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. *Opinião Filosófica*, v. 1, n. 2, p. 1-20, jul. dez. 2010, p. 2-4.

²¹⁸⁷ RICCI, Valentina. The role of *Erinnerung* in absolute knowing: history and absoluteness. In: RICCI, Valentina; SANGUINETTI, Federico (ed.). *Hegel on recollection: essays on the concept of *Erinnerung* in Hegel's system*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 1-5.

precedentes. Mas a *re-memoração* [*Er-innerung*] os conservou; a *rememoração* é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re]começa.

[...] A *meta* – o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito – tem por seu caminho a *rememoração* dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-á livre que se manifesta na forma da contingência, é a *história*; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência do saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente – a *história* conceituada – formam a *rememoração* e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria solidão sem vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude’.²¹⁸⁸

A partir de Hegel, Lima Vaz interpreta que a filosofia tem, na *rememoração* do seu passado, “uma forma de legitimação teórica do seu presente”, portanto, sendo mais do que arqueologia ou reconstituição de ideias antigas. A reflexão filosófica, enquanto *rememoração*, é “um tornar presente na atualidade do filosofar de uma longa sequência de problemas, de temas e de sistemas que não foram mais do que a inscrição, no espaço do *conceito*, das vicissitudes culturais de um *tempo*”, de forma a operar hermeneuticamente como “literatura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do passado, nela recolhida sob a forma de história das ideias filosóficas, da qual recebe conteúdo a própria tradição do ato de filosofar”²¹⁸⁹. Mas não só. O exercício do ato filosófico é “*rememoração*” e “atenção” conceitualizante, “pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade”. Em suma, filosofia é recordação (*anamnesis*) e pensamento (*noesis*):

Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar — ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel — e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anamnesis* — recordação — e é *noesis* — pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnésica*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida — seu passado — para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente o seu próprio passado — unir *anamnesis* e *noesis* — e, nessa *rememoração* pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito — o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar. É essa modalização temporal do ato filosófico que toma a Filosofia estruturalmente *moderna*. A Filosofia que não o for não é Filosofia, mas inventário ou arqueologia de ideias mortas. Esse labor, que tem a sua insubstituível utilidade, cabe a eruditos, não a filósofos. História da Filosofia é outra coisa, está integrada no exercício do filosofar e, por isso, só um verdadeiro filósofo pode ser um grande historiador da Filosofia como Hegel o foi de maneira exemplar.²¹⁹⁰

²¹⁸⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 530-531 (§808).

²¹⁸⁹ LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 286-287; LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VI: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 251-252; 259.

²¹⁹⁰ LIMA VAZ, Henrique C. de. Morte e vida da filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991, p. 684-685.

Bloch acredita que a filosofia, até o presente, não se preocupou com o “ainda-não-consciente, o que-ainda-não-se-tornou”, em suma, com o “*desiderium*”, pois, enquanto saber contemplativo, atentou-se somente com o passado, com o “que-já-se-efetivou”. Seria esse o perfil de “todos os filósofos até o presente momento”, que fazem do conhecimento mera “rememoração”. Essa posição reproduz, assumidamente, o mote marxiano da superação da filosofia. O marxismo põe no lugar da rememoração a “transformação”, com o que desabaria as divisões rígidas entre futuro e passado²¹⁹¹. Enquanto a rememoração apenas reproduziria percepções do passado, recombinao os fatos existentes e, com isso, acaba escondendo o passado, a imaginação leva adiante a potencialidade futuro da alteridade dos fatos do passado de uma maneira antecipatória²¹⁹². Não concordamos com essa leitura.

A anamnese, na realidade, está presente quando o passado é perscrutado para nele identificar tendências objetivas sobre os caminhos do futuro, principalmente, das potencialidades de transformação que nos permitem antecipar aquilo que ainda não é. Como o próprio Bloch afirma, uma filosofia do futuro é também uma filosofia do “futuro no passado”. Portanto, o autor atribui à rememoração um papel demasiadamente restrito, como se ela apenas remoesse o existente e fosse incapaz de comportar a continuidade, portanto, algo que ainda não é e que mantém um laço com o que já é²¹⁹³.

Ora, a *anamnesis* faz-nos recordar do passado, seja para distanciar-nos dele, seja para atualizá-lo. A razão age nesse procedimento facilitando a ação da recordação, principalmente na interpretação do material resgatado à luz do presente. O irracionalismo, entretanto, ascendendo junto a certas veredas da crítica, “nos priva desse recurso”, deixando-nos “entregues ao poder demoníaco do passado não-compreendido”, elucubra Rouanet. O risco da asfixia da *anamnesis* pela retirada da razão é a repetição da história: “em vez de trabalharmos o passado, o passado nos trabalha: repetimos velhos protótipos, na ilusão triunfal de estarmos desbravando novos continentes”²¹⁹⁴. Como salienta Adorno, “apenas uma atitude que eleva a tradição à consciência sem sucumbir a ela” consegue escapar tanto do desaparecimento quanto da sacralização de uma autoridade mítica²¹⁹⁵. Por isso nossa época precisa tanto dela²¹⁹⁶.

²¹⁹¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider, Werner Fucks. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, v. 1, p. 16; 28; 19.

²¹⁹² BLOCH, Ernst. The conscious and known activity within the not-yet-conscious, the utopian function. In: *The utopian function of art and literature: selected essays*. Trad. Jack Zipes e Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 105.

²¹⁹³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 15; 144.

²¹⁹⁴ ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 18.

²¹⁹⁵ ADORNO, Theodor W. On tradition. *Telos*, n. 94, p. 75-82, 1992, p. 80.

²¹⁹⁶ REALE, Giovanni. *Radici culturali e spirituali dell'Europa: per una rinascita dell'“uomo europeo”*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003, p. 139-140.

Não antever essas consequências deletérias só pode provir de um ímpeto tipicamente juvenil. A rememoração, sob certo prisma, permite ser entendida justamente como uma leitura de idade madura, sugere Calvino, que aprecia e reencontra detalhes, níveis e significados semeados outrora e imantados nas estruturas interiores, em muito maior quantidade e profundidade do que uma impaciente e inexperiente leitura de juventude²¹⁹⁷. Novas gerações reiteradamente declaram liberar-se do fardo do passado e dar um grande passo adiante, embora jamais o consigam de fato²¹⁹⁸. Aludimos, anteriormente, sobre a pressa dos jovens filósofos, ávidos pela inovação e tão afoitos que se tornam incapazes de compreender a “paciência do conceito”. Acabam impossibilitados também de ver que só a recordação permite a “liberdade do passado”²¹⁹⁹, pois pressupõe, logicamente, o esquecimento, ao menos daquilo que não precisa ser preservado. O esquecer do transitório é o que nos permite reter e conservar algo na continuidade inexorável do tempo, onde tudo perece. A recordação não é mera “atualização de um sujeito cognoscente, mas a realização vital da própria tradição”²²⁰⁰. Se recordamos o esquecido é porque ele não merece permanecer esquecido, o que fazemos, muitas vezes, com considerável dor²²⁰¹. Para os antigos, os historiadores, assim como os poetas épicos, salvam as pessoas e os grandes fatos do esquecimento ao fazê-los objeto de recordação. Como nota Bermejo Barrera, não é fortuita a conexão etimológica entre *alétheia* (verdade) e *a-léthos* (negação do esquecimento)²²⁰².

A lembrança, como um dos mais importantes modos de pensamento, depende de um quadro de referências preestabelecido, pois a mente humana é geralmente incapaz de reter algo sem algum tipo de conexão com as demais coisas do mundo²²⁰³. As memórias, quando alimentadas e cultivadas em comum, “mantêm uma sociedade naturalmente em contato com o seu próprio passado”. Acalentadas na individualidade, constituem “o lastro da identidade singular”, que os abusos do poder não podem roubar, pois, as recordações das obras da cultura, no nosso íntimo, relembram aquilo que resiste²²⁰⁴. A memória é fonte de onde emana o pensamento, ela “pensa no pensado”²²⁰⁵. Como o passado “é tudo o que está

²¹⁹⁷ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, op. cit., p. 10-11.

²¹⁹⁸ SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 36.

²¹⁹⁹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 21.

²²⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. A continuidade da história e o instante da existência. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 172-173; VENEZIANI, Marcello. *De pai para filho: elogio da tradição*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005, p. 17. O esquecimento pode vir para condenar ou para perdoar: condena e absolve: Dt. 29:20; Jr. 31:34.

²²⁰¹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 47.

²²⁰² BERMEJO BARRERA, José Carlos. Making history, talking about history. *History and theory*, v. 40, n. 2, p. 190-205, maio 2001, p. 193.

²²⁰³ ARENDT. *Between past and future*, op. cit., p. 5-6.

²²⁰⁴ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 16.

²²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005, p. 22; 133.

ai”²²⁰⁶, “pensar é recordar”, conclui Heidegger, mas enquanto algo diverso “de um fugaz fazer presente de novo o passado”²²⁰⁷. *O passado renova-se, faz, a si próprio, um novo, em cada ato de rememoração*: “o passado se está reescrevendo constantemente em função de acontecimentos presentes abertos por ele, mas que reincidentem retrospectivamente, recarregando-o de sentido (e esvaziando de outros anteriormente adicionados: nem tudo se conserva)”²²⁰⁸.

Com efeito, toda recordação implica *seleção*. A seletividade, explica Reale, é o fenômeno de não permanecer nem gravar na memória “todas as opções feitas, no fluxo das infinitas preferências e situações cotidianas ou de rotina”. Assim, nem tudo se faz histórico, mas somente aquilo que, por diversas e frequentemente acidentais e desconhecidas razões, ganha “relevância de significação”. Nesse processo, uma coisa é certa: o significado de um evento ou produto histórico depende de eventos posteriores, ao passo que ele próprio condiciona e possibilita o futuro²²⁰⁹.

O *antigo* nunca está disponível à escolha como tal. Ele é selecionado no presente por prometer algo a nós, por dirigir-se ao futuro, representando possibilidades, portanto, enquanto *novo*. De fato, o passado é inalterável. Se considerarmos, ainda, a inviabilidade de conhecê-lo integralmente *in re ipsa*, e os condicionamentos do nosso olhar retrospectivo, o passado estará sempre sob novas luzes, renovado. Assim, qualquer função que possa exercer em nosso presente, dentro dos limites do cognoscível, estará repercutindo em nossas ações vindouras de uma forma nova²²¹⁰. Essa é a *esperança legítima de inovação* que nos concede a rememoração em uma época na qual a ordenação padrão foi invertida, isto é, o novo tornou-se repetição, mesmidade, e o antigo, portal para novos mundos, em razão dos limites da memória e do avanço do esquecimento.

Esperança atualizada em todo ato de filosofar, vale dizer, pois a ação filosófica entrelaça indissolúvelmente tradição e contemporaneidade, como meditação, investigação, ensinamento, aprendizado. É o enredamento do tempo *histórico* e do tempo *lógico* “que tecem a trama da tradição filosófica” como intrínseca ao próprio filosofar. A reflexão filosófica é “*caminho* na tradição, *dissolução* da tradição na contemporaneidade, *reencontro* (ou *suprassunção*

²²⁰⁶ FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 337.

²²⁰⁷ HEIDEGGER. *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 214.

²²⁰⁸ DUQUE, Félix. *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995, p. 63.

²²⁰⁹ REALE, Miguel. *Experiência e cultura*: para a fundação de uma teoria geral da experiência. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000, p. 249-251.

²²¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. The old and the new. In: *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer*, volume I. Trad. Pol Vandervele e Arun Iyer. London, New York: Bloomsbury, 2016, p. 54.

dialética) da tradição no coração da contemporaneidade”: parte-se da tradição e, com o fim ou exaurimento de um modo de recebê-la e entendê-la, retorna-se a ela com compreensão renovada para encarar o presente²²¹¹.

A contemporaneidade volta-se à tradição não com postura resignada, circunscrita a reproduzir o passado, simples remoldar aleatório da massa histórica do pensamento humano para que preencha as fendas dos novos problemas e apenas adie o desmoronamento da realidade. Também não como *desconstrução*, a exemplo dos artífices da “pós-modernidade”, os mesmos que anunciam a morte da filosofia, que tentam destroçar “o fio inteligível que corre ao longo do pensamento ocidental, para deixar-nos errantes e sem saída no labirinto do não-sentido”, ao passo que proclamam esse intento como *ruptura* com a tradição, supostamente opressora. A rememoração, tal como proposta pelo supramencionado Lima Vaz, é desafio do presente, *reinvenção*²²¹², como foi em toda a história ocidental:

Se pudéssemos perscrutar o íntimo do Ocidente e dizer alguma coisa sobre ele, diríamos que ele padece de falta de autoconfiança e compensa isso com excesso de autoestima. Está condenado a propor o novo sempre com um gosto de passado, um novo que, por mais original que seja, nunca nasce *ex nihilo* – se é que o homem, em qualquer tempo ou cultura é capaz de criar algo inteiramente e espontaneamente por si.²²¹³

Nessa linha, quando afirmamos anteriormente *a filosofia como tradição, estruturada no exemplo universal dos clássicos*, estamos também endossando a ideia de que não existe criação *ex nihilo* em filosofia²²¹⁴ e de que todo genuíno ato de filosofar, tendo por cerne a rememoração, *retoma os clássicos*, no limiar dialético entre presente e passado, produzindo, assim, a inovação a partir da continuidade inafastável: o novo dá-se na diferenciação e são aportados pelos pensadores não *causa sui*, mas *per si*.

5.3. A dimensão hermenêutica: desenovelando o fio de Ariadne no platô da tradição

*curríte ducentes subtegmina, curríte, fusi*²²¹⁵

A *rememoração da tradição filosófica* – e jusfilosófica – é etapa fundamental da jornada da *aporia* à *euporia*. Em filosofia e em filosofia do direito, herdamos da tradição ideias e teorias, por vezes organizadas na forma de sistemas, em outras, dispersas em discursos reflexivos. O que todos têm em comum é a consubstanciação material sobretudo em textos.

²²¹¹ LIMA VAZ. Morte e vida da filosofia, *op. cit.*, p. 685-688.

²²¹² *Ibid.*, p. 688-689.

²²¹³ SALGADO, Karine. Ainda a Modernidade? In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 7-8.

²²¹⁴ BRÉHIER, Émile. *La philosophie et son passé*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 4 e nota 1.

²²¹⁵ CATULO. *Poema 64*. Cf. LAGE, Celina Figueiredo; DIAS, Maria Teresa. Poema de Catulo: apresentação e tradução. *Scripta Clássica On-line*, Belo Horizonte, n. 1, abr. 2003: “correi conduzindo os fios, correi, fusi”.

Por *texto*, entendemos mais do que um conjunto de signos linguísticos carregados de significados culturalmente determinados e dependentes da intervenção do intérprete. Além desse sentido semiológico, ele é a corporificação do resultado da ação intelectual, o que faz dele mais do que veículo de sentido, mas mensageiro que se constitui na própria mensagem.

Quando toma uma forma material completa em si mesma, tendo sido assim intencionada pelo seu autor ou dessa maneira externalizada para os destinatários, específicos ou indeterminados, o texto torna-se uma obra, resultado de um ato criativo humano. O criador exerceu as suas capacidades imaginativas e projetou algo diverso de si, executando atos materiais para pô-lo no mundo. Nessa acepção lata, todo texto é uma obra. Contudo, diferente é a obra intelectual, dentre as quais destacamos a filosófica e jusfilosófica, ao menos desde os gregos, não somente pelo conteúdo comportado, como pela vida que ganha no interior de uma tradição peculiar, na qual passa a inserir-se em uma rede dialógica, recebendo comentários, interpretações, rejeições e adesões, até o ponto de não poder mais ser compreendida filosoficamente apartada desse bloco semântico sedimentado ao seu redor²²¹⁶.

A textualidade da tradição circunscreve todo pensador, jogado em uma teia de significações, valores, artefatos, expectativas e desejos preexistentes, estranhos e desafiadores. Apesar da perplexidade, o próprio cordel constitutivo da malha enredadora fornece o material para a urdidura do sentido a guiá-lo para a saída das aporias com as quais se depara. É como o fio de Ariadne, ao qual se recorre para escapar do labirinto²²¹⁷: por ele nos conduzimos, auferimos sentido, construímos sugestões euporéticas.

O texto filosófico, enquanto obra filosófica, carrega ideias, teorias, sistemas, projetos, enfim, aporias e sugestões de euporias, se movem na rede de ligações entre clássicos formadores da tradição. Conceitos, categorias, juízos, hipóteses, enfim, todo tipo de substância filosófica, só podem ser entendidos “como aquilo que, em sua história, chegaram a ser: textos filosóficos”²²¹⁸. Somos tragados, portanto, para a *dimensão hermenêutica do jusfilosofar*.

5.3.1. Texto: possibilidades da compreensão no contexto da tradição

*Nossa herança não é precedida de nenhum
testamento.*²²¹⁹

Em um aforismo escrito durante a sua participação na Resistência francesa, o poeta René Char declamou o verso em epígrafe. Muitas interpretações foram sugeridas, a começar

²²¹⁶ LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 157-158.

²²¹⁷ CATULO. Poema 64. Cf. LAGE; DIAS. Poema de Catulo, *op. cit.*; OVIDIO. *Metamorphoses* VIII, 170-174. Cf. *Metamorfosis*. Trad. Consuelo Álvarez e Rosa M^a. Iglesias. 5. ed. Madrid: Cátedra, 2003, p. 473

²²¹⁸ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 92.

²²¹⁹ CHAR, René. Feuilles d’Hypnos. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1983, p. 190.

por Arendt, nas páginas prefaciais de *Entre passado e futuro*²²²⁰. Uma delas é a nossa perplexidade ante a herança que recebemos do passado. Cada ser humano chega a um mundo já em curso, com o qual tem de lidar sem um manual de instruções. As maneiras pelas quais lidará com os legados são obscuras, embora seja certo que terá de relacionar-se com eles, pois chegam a despeito de sua vontade. Do mesmo modo, não vêm predeterminados os sentidos da substância da tradição. Ignora, inclusive, se os significados são imanentes às coisas mesmas ou se é o responsável por construí-lo. Caso prevaleça esse último caminho, também desconhece os procedimentos para tanto.

Toda descrição do mundo, ensina Eco, “é um livro em si mesmo, aberto a outras interpretações”, ainda que não a todas, havendo o direito de contestar determinada via²²²¹. Toda interpretação tem em seu âmago seleção e uma dose de discricionariedade. Primeiro, porque consiste em seleção de palavras e ideias. Segundo, porque promove conexões intra e extratextuais, já indicadas ou não pelo texto interpretado, bem como construções e reconstruções²²²². Terceiro, porque, como descreve Harrison, “nossas psiques são cemitérios de impressões, traumas, desejos e arquétipos que confundem a lei da obsolescência”²²²³.

Se essa liberdade de relações e manipulações da obra é ampla, certamente não é absoluta, até porque, diz-nos Ostrower, “ser livre significa compreender, no sentido mais lúcido e amplo que a palavra pode ter”, aceitar em si a “necessidade da existência em termos limitados”²²²⁴. A primeira baliza cogitada para a compreensão da significação textual foi a origem, que por muito tempo marcou as investigações dos historiadores²²²⁵ e o trabalho dos intérpretes. As raízes da hermenêutica foi marcada pela busca do sentido originário dos textos sagrados, sucedida, com o romantismo, pela procura da intencionalidade concepcional do autor, alimentada pela crença que a arte se reduziria ao gênio e o artista exprimiria seu verdadeiro eu na obra, onde se realizaria plenamente²²²⁶. Se já problemáticas no campo historiográfico e hermenêutico clássicos, essa orientação se mostra muito mais duvidosa ao lidarmos com textos da história da filosofia: nem sempre é possível determinar origens claras

²²²⁰ ARENDT. *Between past and future*, *op. cit.*, p. 3-4.

²²²¹ ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. MF. Rev. Monica Stahel. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 177.

²²²² CAMBIANO, Giuseppe. *Perché leggere i classici*: interpretazione e scrittura. Bologna: Il Mulino, 2010, p. 14.

²²²³ HARRISON. *The dominion of the dead*, *op. cit.*, p. xi.

²²²⁴ OSTROWER, Fayga. *Criatividade e processos de criação*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 165.

²²²⁵ BLOCH, Marc. *Introducción a la historia*. Trad. Pablo González Casanova e Max Aub. México: Fondo de Cultura Económico, 1952, p. 27-32.

²²²⁶ BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 42-43; FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e Escritos II*: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 40-41; 45-50. Ilustra bem o imperativo de Schlegel de conhecimento do autor melhor do que ele mesmo. Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica*: arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braidá. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

e delimitadas, bem como não parece crível sustentar que, uma vez as encontrando, descobriríamos uma espécie de programa contido *in nuce* desde o princípio²²²⁷.

A obsessão pelas origens produziu reações enérgicas, com consequências especiais para o campo filosófico e seus textos. O mais destacado crítico do tema foi Foucault. Para ele, os historiadores das ideias sempre assumiram o propósito de assegurar a coesão e a continuidade da tradição intelectual do Ocidente ligando entre si diferentes filósofos, teorias e épocas²²²⁸. Autor e a obra foram as unidades primordiais empregadas²²²⁹. Contudo, assim agindo, tornaram-se “curadores do grande museu da razão”, em um eterno “esforço para preservar e revalidar a herança preciosa”, e a história da filosofia, cúmplice do logocentrismo²²³⁰. Uma história do pensamento hoje, em vista da descontinuidade arqueológica²²³¹, não pode mais valer-se de tais figuras para reconstruir-se. Considerando a escrita – inclusive a filosófica – como “abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não pára de desaparecer”, verifica-se com ela um “apagamento voluntário” do escritor, a consumação de suas características individuais, em vez da conquista da imortalidade com a obra. O autor, nesse quadro, nada mais é do que uma função de classificação, um princípio de reagrupamento de textos, um modo de recepção, circulação e funcionamento do discurso em uma sociedade, não o seu produtor. Levando esse raciocínio a desdobramentos radicais, a crítica literária e filosófica declarará a “morte do autor”²²³². Em lugar, Foucault oferece a vida do texto, sempre situado em uma rede intertextual, em uma posição “transdiscursiva”, em diálogo com outros textos, livros, obras²²³³, mas sem se reduzir a eles²²³⁴.

Assim como Foucault, Blanchot defende a autonomia da obra em relação ao seu autor. Para ele, todo leitor está em uma luta profunda com o autor. O que há é a obra entregue a si mesma, enquanto “presença anônima”. Por isso, importa cada vez menos a história do autor ou o trajeto de difusão. Na realidade, é justamente quando ignoramos as circunstâncias

²²²⁷ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Tradiciones electivas. Cambio continuidad y ruptura en historia intelectual. *Almanack*, Guarulhos, n. 7, p. 5-26, 1º sem. 2014, p. 22-23.

²²²⁸ POSTER, Michael. *Cultural history and postmodernity: disciplinary readings and challenges*. New York: Columbia University Press, 1997, p. 135-136.

²²²⁹ FOUCAULT, Michel. O que é um autor?, *op. cit.*, p. 267.

²²³⁰ POSTER. *Cultural history and postmodernity, op. cit.*, p. 140.

²²³¹ JAMESON, Fredric. *Una modernità singolare: saggio sull'ontologia del presente*. Trad. Barbara Gastaldello e Elena Morongiu. Milano: Sansoni, 2003, p. 74-76.

²²³² FOUCAULT. O que é um autor? In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema* Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 268-269; 272-274; FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996, p. 24-28.

²²³³ FOUCAULT. O que é um autor?, *op. cit.*, p. 274-278; 280-282; 284-285; 295; FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 12, p. 182-194, jun. 2014, p. 184-185.

²²³⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 153.

de elaboração e de chegada até o leitor que estaríamos mais próximos da obra em si mesma²²³⁵. Se a função-autor e a função-obra veem limitar a proliferação e circulação infinita de significações, selecionando, excluindo e delimitando²²³⁶, a eliminação dessas categorias liberaria a infundável multiplicidade de sentidos? Ficaria autorizada qualquer interpretação?

Distante da arbitrariedade, há limites objetivos que permitem dizer que uma interpretação é equivocada, por não travar correlações mínimas com os signos, as denotações e as conotações à luz da tradição. De fato, defender a inexistência de um sentido único e a multiplicidade de interpretações possíveis não significa que todas elas se equivalem (todas igualmente verdadeiras ou falsas)²²³⁷. O texto tem um campo limitado de explicações cabíveis²²³⁸. O filosófico, em particular, oferece resistência à nossa interpretação: não podemos impor a ele qualquer sentido que gostaríamos²²³⁹, ainda que possamos muito. O interesse na história da filosofia está, justamente, no fato de que seus autores estão mortos e suas obras materialmente concluídas, de modo que não podemos submetê-las às nossas próprias vontades²²⁴⁰, ou seja, uma vez diante de limites às possibilidades interpretativas, precisamos respeitá-las. A mais basilar limitação é ditada não pela origem ou pela intencionalidade autoral, mas pela *tradição*, o fundo da linguagem e do ser que “irradia linhas” que condicionam – embora não ferreamente – o nosso dizer e o nosso fazer²²⁴¹.

De início, já precisamos reconhecer ser insuperável a distância entre os tempos, as culturas e as realidades sociais e étnicas. Todo compreender tensiona o presente do intérprete e o passado do texto. Como explana Gadamer, “o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão desses horizontes”. A hermenêutica filosófica, ao acentuar esse encontro, deslocou a questão hermenêutica “da base subjetivo-psicológica para um sentido objetivo, mediado pela história dos efeitos”²²⁴². Como ensina Gadamer, a compreensão é mais “um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedia constantemente passado e futuro”, e menos

²²³⁵ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 193; 221.

²²³⁶ FOUCAULT. O que é um autor?, *op. cit.*, p. 286-270; FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 69; FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 25-27.

²²³⁷ CAMBIANO. *Perché leggere i classici*, *op. cit.*, p. 59.

²²³⁸ RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. 6. ed. México: Siglo XXI, 2006, p. 91.

²²³⁹ KRISTELLER. The philosophical significance of the history of thought, *op. cit.*, p. 363.

²²⁴⁰ BRUNSCHWIG, Jacques. Faire de l’histoire de la philosophie, aujourd’hui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 79.

²²⁴¹ DUQUE, Félix. *La humana piel de la palabra: una introducción a la filosofía hermenéutica*. Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo, 1994, p. 39-40.

²²⁴² GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica, *op. cit.*, p. 132-133.

uma ação da mera subjetividade²²⁴³. O ato compreensivo está sempre determinado pela comunidade de valores, experiências, saberes, normas, ao passo que a construção do sentido se dá dentro de marcos referenciais geralmente distintos do momento de concepção do texto. É no cenário de familiaridade e estranheza da fusão de horizontes, de diálogo de tradições, que exsurge o sentido²²⁴⁴.

Todo recolhimento de uma palavra da tradição não faz somente ela falar, acontecendo também algo ao agente que compreende. A nossa consciência é, portanto, histórico-efeitual, quer dizer, por um lado, está determinada por uma história dos efeitos, que não deixam nossa consciência absolutamente livre, mas, por outro, podemos formar uma consciência desse “ser-efeitual” como passado e assumir a sua verdade. Travamos um diálogo de perguntas e respostas, interpelados pela obra e, também, interpelando-a²²⁴⁵. A compreensão de um texto passa pela compreensão da pergunta que ele tenta responder, mas a reconstrução dessa pergunta não conseguirá ser verificada no horizonte originário da obra, pois estamos – nós e o texto – situados no presente. Com isso, a pergunta não existe por si mesma, sendo resultado de nossos esforços perante a obra, em sua relação com a tradição e à luz do horizonte de nossa atualidade. O horizonte do leitor funde-se com o horizonte do texto, formando-se um único ser²²⁴⁶.

O intérprete, diante de um texto, interpreta-o em termos da tradição, a qual, simultaneamente, ele carrega consigo e ele próprio é²²⁴⁷. A tradição, nesse sentido, é um ponto de partida inderrogável, sobre a qual atua qualquer esforço cognitivo. O ato de compreensão deverá buscar trazê-la à consciência, refleti-la e extrair-lhe elementos relacionáveis com o fim a que se propõe. Contudo, nunca conseguirá renunciar à sua onipresença²²⁴⁸.

Aqui remontamos ao debate entre Gadamer e Habermas acerca da hermenêutica filosófica²²⁴⁹. Para Gadamer, é ilusório pretender uma emancipação perfeita e acabada, o

²²⁴³ GADAMER. *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 384-385.

²²⁴⁴ GARCÍA CASTILLO, Pablo. La filosofía como diálogo permanente con la tradición. *Disputatio*, Salamanca, v. 5, n. 6, p. 377-393, dez. 2016, p. 385.

²²⁴⁵ GADAMER. A continuidade da história e o instante da existência, *op. cit.*, p. 169-172.

²²⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. Texto e interpretação. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 405. Jauss reprova Gadamer nesse aspecto por entender que ele se contradiz ao não aplicar esse mesmo raciocínio acerca da história efeitual à sua concepção de clássico. Jauss alerta ser impossível a um clássico perguntar-nos qualquer coisa pois o processo interpretativo depende da iniciativa e atuação do agente, este sim que formula a indagação a partir do seu próprio tempo. Ademais, não existirá uma resposta única, mas diferentes respostas aceitas e que integram a tradição, submetidas à avaliação de cada novo intérprete, sendo adotada ou rejeitada em lugar a outra resposta (e outras perguntas) mais pertinentes. Cf. JAUSS, Hans Robert. *La historia de literatura como provocación*. Trad. Juan Godo Costa e José Luis Gil Aristu. Madrid: Gredos, 2013, p. 187-190; 232; 238-239.

²²⁴⁷ KRYGER. *Law as tradition*, *op. cit.*, p. 253.

²²⁴⁸ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 46.

²²⁴⁹ Os libelos de Habermas na crítica a Gadamer estão traduzidos em HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

livramento de todas as coerções, de autopossessão definitiva e racional da sociedade. Embora seja sim possível falar em emancipação, as reflexões emancipatórias ocorrem por toda parte, segundo as transformações da vida histórica e social²²⁵⁰. A tradição não impede a crítica, mas não é possível sairmos da tradição para fazermos uma crítica fora dela, como pleiteia Habermas. *O primeiro ato crítico é, justamente, reconhecer que todo trabalho de crítica se dará em contextos tradicionais*²²⁵¹. Nada garante que a crítica da ideologia, nos termos habermasianos – entendida como comunicação não verdadeira, que encobre os seus interesses reais – não seja ela própria ideológica, isto é, comporte interesses outros, igualmente escusos²²⁵².

Na realidade, o reconhecimento hermenêutico do caráter constitutivo da tradição e da impossibilidade de supressão total dos preconceitos revelam-se *uma via para o problema da ideologia*. Na perspectiva gadameriana, a compreensão depende dos preconceitos, porquanto estamos sempre inseridos em tradições que condicionam o nosso modo de ver e relacionar com o mundo. É claro que existem distorções intencionais e não-intencionais que produzem ocultamentos perniciosos de ações, intenções, eventos, valores. Elas podem e devem ser identificadas e desveladas. Porém, não se pode crer na eliminação integral. O ideal contrafático de comunicação sem distorções proposto por Habermas não é uma solução em si, conquanto possa contribuir para o alerta permanente de práticas a serem adotadas ou evitadas nos diálogos. Além dele, é preciso trabalhar com os contextos de fala concretos, históricos, cultural e socialmente situados, com seus obstáculos inarredáveis, que devem ser, ainda assim, enfrentados, pois a necessidade de compreensão permanece. De modo similar, em vez de aspirar à eliminação da ideologia – e isso independentemente da amplitude conceitual que se adote para o termo –, é preciso propor modos de lidar concretamente com ela – ou melhor dizendo, elas, porque são muitas – de modo a viabilizar não apenas a compreensão, como também a ação, além da construção de alternativas para o futuro.

Como identificou Gadamer, a reprovação à hermenêutica filosófica decorre da incorreta percepção de que ela perpetuaria indevidamente “preconceitos herdados”. Porém, esclarece, não se deve equiparar a “aplicação ingênua que dominava o curso da tradição antes

Para Habermas, “Gadamer urbaniza a província heideggeriana” (p. 75). Sobre as posições de Habermas, McCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge; London: The MIT Press, 1978, p. 181-183. Para uma análise sintética do debate, LIMA, Aluísio Ferreira de. *Hermenêutica da tradição ou crítica das ideologias? O debate entre Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas*. *I Unopar Científica Ciências Humanas e Educação*, Londrina, v. 9, n. 1, p. 55-62, jun. 2008.

²²⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. Posfácio referente à 3ª edição. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 533.

²²⁵¹ DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie; McVEIGH, Shaun. *Postmodern jurisprudence: the law of the text in the texts of law*. London; New York: Routledge, 1991, p. 41-42; FELDMAN, Stephen M. How to be critical. *Chicago-Kent Law Review*, v. 76, issue 2, p. 893-912, dez. 2000, p. 900-904.

²²⁵² GADAMER. Texto e interpretação, *op. cit.*, p. 403.

do aparecimento da consciência histórica com o momento da aplicação de todo compreender”. A reflexão hermenêutica abre possibilidades de conhecimento que não seriam conhecidas sem ela, e isso implica, decerto, apontar as condições para o compreender, reconhecendo que ele não é inteiramente livre, está historicamente situado e não pode livrar-se de suas raízes no que chamamos de tradição, com seus preconceitos. O agente da compreensão deve decifrar, sempre e de novo, “os fragmentos de sentido da história” dispersos na contingência dos fatos, “aderindo” à tradição, não como submissão cega, mas enquanto conhecimento de nós mesmos como condição de possibilidade para o agir, o fazer, o inovar²²⁵³. Em conclusão, em vez de “aceitação acrítica da tradição” ou “conservadorismo social e político”, a admissão do caráter constitutivo da tradição lança-nos, em toda experiência, um “desafio crítico” de *afirmação do novo perante a tradição*²²⁵⁴.

Os preconceitos, em Gadamer, não estão distantes da *anamnesis* de Platão: o conhecimento remete a um reconhecimento, uma recordação de um conhecimento prévio, ou seja, a uma pré-compreensão. O sentido de pré-compreensão em Gadamer, na qual atuam os preconceitos, são justamente uma espécie de conhecimento primigênio subjacente e possibilitador do conhecimento²²⁵⁵. Contudo, há uma preocupação legítima emanada da confirmação do processo de compreensão segundo o círculo hermenêutico: *como é possível a criação do novo se todo compreender pressupõe um conhecimento prévio?*

Tentando responder a essa indagação, Mayos propõe-nos ver a abertura de um espaço de criação no processo de compreensão, um deslocamento criativo no espaço comum de significação²²⁵⁶. Também Ricoeur afirma o passado como não fechado e necessário, e sim marcado por boa dose de indeterminabilidade: *a tradição é viva*. Recepcionamos ela sob uma condição resolutive pois, enquanto instância de legitimidade e por ter pretensão à verdade, não está imune a argumentos melhores²²⁵⁷. Quando aparecem razões mais fortes, a presunção relativa de verdade é abalada e abre-se espaço para um novo, que é incorporado à própria tradição e torna-se objeto de transmissão²²⁵⁸.

²²⁵³ GADAMER. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia, *op. cit.*, p. 303; 306-308; 312.

²²⁵⁴ GADAMER. *O problema da consciência histórica*, *op. cit.*, p. 14.

²²⁵⁵ MAYOS SOLSONA, Gonçal. El abismo y el círculo hermenéutico. In: MAYOS SOLSONA, Gonçal; PENEDO PICOS, Antonio; TRULLO-HERRERA, José Luis. *Los sentidos de la hermenéutica*. Barcelona: Publicaciones y Promociones Universitarias; Los Trabajos de Sísifo, 1991, p. 33-34.

²²⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

²²⁵⁷ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Maria Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997, t. III, p. 372; 387-388.

²²⁵⁸ Ricoeur já descreveu a tradição justamente como “a transmissão viva de uma inovação sempre suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores de fazer poético”. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, t. I, p. 107.

Hermenêutica e tradição estão, como se vê, intrinsecamente entrelaçadas, sendo em meio a essa relação que reside a possibilidade do novo. A interpretação é *reapropriação da tradição que gera a inovação*²²⁵⁹, um recriar, a época debruçando-se sobre a sua própria tradição para, assimilando-a, compreender-se melhor e, simultaneamente, modificando-a²²⁶⁰. Porém, como vimos, as possibilidades não são infinitas, embora potencialmente ilimitadas, uma vez que não as desconhecemos todas. No campo da filosofia e da filosofia do direito, estamos sempre diante de um *texto*, recordemos e, em especial, de *clássicos*, que nos exigem uma abordagem peculiar à luz da tradição filosófica e jusfilosófica.

5.3.2. A hermenêutica dos clássicos

[...] os clássicos não são lidos por dever ou por respeito mas só por amor.²²⁶¹

Cada texto é uma tarefa, incitação, jamais pronto, que somente adquire sentido lido, interpretado. O texto filosófico cresce com o receptor, expande-se no ato hermenêutico de compreensão, pois se coloca à especulação por seu leitor-filósofo²²⁶². Toda *tradição* se torna, em alguma medida, “uma tradição de reinterpretação crítica” de um *corpo de textos*, geradora constante de novas perguntas que exigem tentativas de respostas, as quais ensejam novas questões, assim desenvolvendo e transformando toda a tradição²²⁶³. Interpretamos para explicitar, prolongar e, desse modo, mantermos viva a tradição que integramos²²⁶⁴.

Com efeito, vimos que, ao menos desde a acepção católica de tradicionalidade, a interpretação é peça fundamental da constituição da tradição como tecido significativo do real. Como assinala Shils, tradição é compreensão acumulada do texto, sem o que ele seria mero objeto inanimado. Até sacralidade das religiões decorre de interpretações. Similarmente, as *obras clássicas contêm grandes blocos de interpretação ao seu redor, edificado ao longo de séculos de leituras, releituras e desleituras*. Os clássicos foram concebidos em dados contextos de gênero, sociedade, escolas de pensamento, valores, visões de mundo e modos de vida, mas a eles foram sendo aderidos outros elementos axiológicos, sociais e culturais no curso de sua sobrevivência temporal e da transformação do universo dos seus intérpretes²²⁶⁵.

A simples tentativa de compreender a obra filosófica, assim como qualquer objeto interpretado, modifica-a, em diversos graus, ainda que mantendo a superfície de sacralidade

²²⁵⁹ GARCÍA CASTILLO. La filosofía como diálogo permanente con la tradición, *op. cit.*, p. 390.

²²⁶⁰ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 149.

²²⁶¹ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 12-13.

²²⁶² DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 141; 15; 17.

²²⁶³ MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 383; VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 31.

²²⁶⁴ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, s/d, p. 28.

²²⁶⁵ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 17.

intacta²²⁶⁶. No ato de ler, o leitor joga com as “coerções narrativas, efetua os desvios”²²⁶⁷. Kermode é incisivo ao declarar que é nosso trabalho criar a novidade, para o que sugere um modo “apropriativo” pelo qual “devemos fazer algo drástico com um texto canônico para torná-lo nosso, para torná-lo moderno”²²⁶⁸. O discípulo deve ser livre para descartar ou revalorizar os preceitos de seu mestre. Ser infiel a ele é fazê-lo reviver, romper com o mestre é a única forma de cultivar filiação²²⁶⁹: *Platonis amicus, sed veritatis magis*²²⁷⁰. Não é acidental a proximidade mais do que redacional entre “tradição”, “tradição” e “traição”²²⁷¹.

Nesse sentido, Bloom define como etapa fundamental do processo de surgimento de um novo clássico a interpretação intencionalmente equivocada, ou melhor, uma desleitura, uma visão idiossincrática, ambivalente e ousada pelo postulante em face de um clássico preexistente²²⁷², já vimos. Para Kristeller, todo filósofo tem o direito, inclusive, de representar de forma desvirtuada os seus predecessores, mal interpretá-los²²⁷³. Por isso, mesmo interpretações hipostasiadas e jactanciosas têm o seu valor, podem dizer algo, não devendo ser incontinentemente descartadas para o “lixo”, como sugere Matos²²⁷⁴.

A má apreensão pode assumir formas como o desvio, a correção, a complementação, geralmente concatenadas, até o ponto em que o texto ressurgue como se tivesse sido escrito pelo próprio intérprete²²⁷⁵. Pode suscitar nele reações tão diversas e incontroláveis que nenhuma hermenêutica pode, efetivamente, controlá-lo²²⁷⁶. Assim, para podermos ler os clássicos, “temos de definir ‘de onde’ eles estão sendo lidos, caso contrário tanto o livro quanto o leitor se perdem numa nuvem atemporal”²²⁷⁷. Regressamos, com isso, à fusão de horizontes gadameriana: na leitura da obra do passado, o que aglutina, no presente, o

²²⁶⁶ Ibid., p. 45.

²²⁶⁷ RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. I, *op. cit.*, p. 118.

²²⁶⁸ KERMODE, Frank. *Pleasure and change: the aesthetics of canon*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004, p. 38.

²²⁶⁹ STEINER, George. *Lecciones de los maestros*. Trad. María Córdor. Madrid: Siruela, 2004, p. 119; LOMBARD, Jean. *Filiation et rupture: philosophie de la transmission*. Conférence à Saint-Denis, Ile de la Réunion, septembre 2015. Disponível em: <https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=article&no=31005&razSqlClone=1> Acesso: 30 abr. 2022.

²²⁷⁰ Vide ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco I*, 1096a13. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. I, *op. cit.*, p. 1732.

²²⁷¹ STEINER. *Lecciones de los maestros*, *op. cit.*, p. 6.

²²⁷² BLOOM, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*. 2. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997, p. xxiii; BLOOM, Harold. *The western canon: the books and the school of ages*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994, p. 7-8. Assim Ricoeur define inovação: “produção de uma nova pertinência semântica, por meio de uma atribuição impertinente”. Cf. RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. I, *op. cit.*, p. 9.

²²⁷³ KRISTELLER, Paul Oskar. Philosophy and its historiography. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 11, p. 618-625, nov. 1985, p. 621.

²²⁷⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 22.

²²⁷⁵ BLOOM. *The anxiety of influence*, *op. cit.*, p. 16. O texto muda conforme muda o leitor. Cf. KERMODE. *Pleasure and change*, *op. cit.*, p. 46.

²²⁷⁶ STEINER, George. *Aqueles que queimam livros*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte; Veneza: Âyiné, 2017.

²²⁷⁷ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 14-15.

horizonte do leitor e o horizonte do texto, vem de um vetor do futuro. Duque dá-nos um exemplo pertinente: a compreensão de uma palavra empregada em dada situação no presente não se esgota recorrendo ao seu passado, vide a investigação etimológica, nem no seu uso nessa situação contemporânea; precisamos considerar ambas e um outro fator, a saber, o que a utilização dessa palavra quer dizer, ou seja, *o sentido lançado em expectativa para o futuro*²²⁷⁸. Dessa forma, o clássico, lido hoje, não se exaure com a recuperação do seu contexto de produção, nem com os significados no presente, contendo também uma dimensão potencial para os sentidos que dele se quer dirigir para o futuro. A liberdade do criador-intérprete está em buscar a sua tradição, recusando-se a submeter-se a uma imposição autoritativa²²⁷⁹, e não em agir desamarrado de toda tradição: *ir além sem romper*²²⁸⁰. Embora as instituições apresentem cânones formativos de novas mentes, cabe ao agente interpretante encontrar e escolher os “seus” clássicos²²⁸¹, para significar – e projetar – o seu futuro à luz do seu passado.

Cada época compreende o passado a seu modo. Tendências e inclinações atuam no processo de seleção histórica. Nessa dinâmica, imagens do passado podem ressurgir e dar sentido a um contexto presente. *A migração transtemporal de modelos e de símbolos faz com que o antigo coexista com o novo, influenciando-se reciprocamente, de modo a originar complexos de significados inéditos. Inversamente, o atual é levado para o passado, alterando a significação de seus elementos.* Concordamos com Reale quando observa que notar essa transmigração de via dupla ajuda a entender como se dão as (re)descobertas intelectuais e artísticas de passados “despercebidos em seu tempo” que, uma vez reavaliados, adquirem vigência no nosso quadro cultural atual, como as anunciadas “vida” e “morte” de certos autores e heróis²²⁸². Não se trata de um fenômeno místico ou sorte de historiador percuciente, mas desdobramentos da *intertextualidade transtemporal dos clássicos no seio da tradição.*

Fica evidente, destarte, que a distância temporal que nos separa do passado é a verdadeira perspectiva histórica²²⁸³: “não é um intervalo morte, mas sim uma transmissão geradora de sentido”, como quer Ricoeur. Em vez de depósito inerte, a tradição faz-se compreender dialeticamente, no “intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante”, “ao longo das cadeias de interpretação e de reinterpretação”²²⁸⁴. Perante a

²²⁷⁸ DUQUE. *La humana piel de la palabra*, *op. cit.*, p. 78-79.

²²⁷⁹ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 156.

²²⁸⁰ EHRLICH, Walter. Principles of a philosophy of the history of philosophy. *The Monist*, v. 53, n. 4, p. 532-562, out. 1969, p. 534; 541.

²²⁸¹ CALVINO. *Por que ler os clássicos*, *op. cit.*, p. 13.

²²⁸² REALE, Miguel. *Experiência e cultura*: para a fundação de uma teoria geral da experiência. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000, p. 254-257.

²²⁸³ ORTEGA Y GASSET. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 387.

²²⁸⁴ RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 379-380.

multiplicidade de filosofias componentes da tradição filosófica, o diálogo travado é mediado pelo intérprete, uma ligação que ele estabelece com um outro sem reduzi-lo, respeitando a sua alteridade singular. Não obstante, para Ricoeur, será comunicação unilateral: apenas o intérprete fala, a obra do passado não responde; inexistente reciprocidade, pois o outro polo é apenas um vestígio²²⁸⁵. Ousamos ver essa dinâmica de um modo um pouco distinto: o intérprete indaga a obra e responde ele mesmo a pergunta. Contudo, não se trata de uma relação fechada em um único agente. Primeiro porque dirige a pergunta a outrem, o texto do passado. Segundo porque formula também uma resposta, fazendo-o a partir da tradição na qual se insere, no caso, principalmente a história da filosofia, logo, com a companhia de outros, diferentes de si mesmo, mas com a sua participação. *A intermediação do intérprete é, portanto, ativa e criativa, em colaboração com os seus pares de tradição.*

Diante disso, torna-se patente a conexão entre a compreensão hermenêutica e o saber prudencial, exacerbado como aplicação²²⁸⁶. A *applicatio* é um processo unitário de compreensão, momento do acontecer do sentido, e este é único e irrepetível. O intérprete não domina a tradição, de modo que os sentidos não dependem de sua vontade²²⁸⁷. Portanto, como outrora demonstrado, incidem limites ao labor interpretativo. O texto não é inventado por quem o lê. O agente supõe a sua existência e então se lança a compreendê-lo, comparando-o a outros e se esforçando para avaliá-lo na sucessão das obras constituintes da história da filosofia, o que pode resultar em liberar significações até mesmo opostas à intenção original do autor²²⁸⁸. A criatura sempre diz mais do que o pretendido pelo criador, de modo que nunca podemos dar um texto como terminado, cristalizando as suas ideias ou fiando-se apenas no propósito autoral declarado ou não²²⁸⁹. Tudo aquilo que remonta direta ou indiretamente ao criador é apenas uma parcela do operar hermenêutico, que dará continuidade a esse processo de criação desencadeado por ele. Assim, no tom do que acima vimos, a morte do autor é apenas um detalhe na trilha da tradição de uma obra: *o criador perece, mas suas obras sobrevivem*, “mais sólidas que o bronze, mais perenes que o mármore: *exegi monumentum aere perennius*”, diz Steiner, citando Horácio²²⁹⁰. Os mais vitoriosos e culturalmente entranhados sobreviventes são os *clássicos*:

²²⁸⁵ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 70-71.

²²⁸⁶ GARCÍA CASTILLO. La filosofía como diálogo permanente con la tradición, *op. cit.*, p. 388; GADAMER. *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*, *op. cit.*, p. 129 *et seq.*

²²⁸⁷ STRECK, Lenio Luiz. La expansión de la hermenéutica filosófica en el derecho. *Doxa*, n. 35, p. 217-233, 2012, p. 231-232.

²²⁸⁸ SAVADOGO, Mahamadé. La reprise et l'innovation dans l'histoire de la philosophie. *Cultura*, v. 31, p. 213-226, 2013.

²²⁸⁹ BALKIN, J. M. Deconstructive practice and legal theory. *Yale Law Journal*, n. 743, 1987, p. 39.

²²⁹⁰ STEINER. *Aqueles que queimam livros*, *op. cit.* Cita HORÁRIO. *Carmina* III, 30. Cf. *Odes*. Trad. Pedro Braga Falcão. Lisboa: Cotovia, 2008, p. 255.

Na contramão das novidades rasteiras de nosso mundo pós-moderno, que chegam com a mesma velocidade que vão, os clássicos são a paradoxal existência da novidade que não se esvai. Se hoje em dia abundam as novas obras que já nascem velhas, os clássicos são, pelo contrário, as velhas obras nas quais o novo não cessa de nascer.²²⁹¹

Os clássicos têm um elemento imaginativo que os alça para além da escravidão da história²²⁹². A história remete o texto às suas origens, a crítica “o traz para nós”, sugere Compagnon²²⁹³. Ao lermos o livro, pode ser que ele é que esteja a nos ler. Com efeito, leitura é trabalho colaborativo com o autor, compreender é ilustrar o texto “no quadro da nossa imaginação, da nossa memória, da nossa representação combinatória, é, nos limites de nossas possibilidades, *recriá-lo*”, lapida Steiner²²⁹⁴. Desde o romantismo²²⁹⁵ passamos a estabelecer um novo relacionamento com o passado, a partir da busca pelo novo, pelo qual ele deixa de ser padrão absoluto de obediência compulsória para tornar-se “estímulo para a criação”²²⁹⁶. Partindo disso e em vista do novo, convoca-nos Steiner à *hermenêutica dos clássicos*:

É preciso ler e reler os Mestres: Platão (“Tudo é verdade em Platão, o que não implica que se deva crer em tudo o que disse”), Aristóteles, Montaigne, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Comte e Marx. Lê-los e relê-los como contemporâneos, em certo sentido, entre si, mas também nossos. O reflexo primeiro deve ser “de veneração, de concessão absoluta de crédito ao autor”. Logo vem a dúvida e inclusive a refutação. Mas uma e outra estão fundadas no (agradável) convencimento de que nossa maneira de entender os grandes textos é sempre inadequada, de que nunca está à altura de certas prodigalidades de significação que são dinâmicas, que se modificam conforme os textos e contextos se inter-relacionam. Há um Platão depois de Descartes, um Aristóteles em diálogo com o positivismo de Comte e a sociologia de Marx.²²⁹⁷

A *hermenêutica dos clássicos* é o processo pelo qual se produz a “influência criativa ao longo do tempo”²²⁹⁸. Um texto clássico nunca é inteiramente compreensível, mas, ainda assim, nos incita a sempre conhecê-lo mais²²⁹⁹. Devemos auscultar na tradição não somente o familiar, “mas também algo diferente”, indo além de nós mesmos²³⁰⁰. De fato, não podemos presumir que “o que os mortos têm para nos dizer é quase o mesmo que os vivos

²²⁹¹ DUARTE et al. O que faz de uma obra um clássico?, *op. cit.*, p. 195.

²²⁹² FRYE. *Anatomia da crítica*, *op. cit.*, p. 339.

²²⁹³ COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 19.

²²⁹⁴ STEINER. *Aqueles que queimam livros*, *op. cit.*

²²⁹⁵ Para Arendt, ao menos em dois grandes momentos da história ocidental o homem toma consciência do fato da tradição, identificando idade com autoridade: em Roma, ao tempo da adoção do pensamento e da cultura gregas, e no romantismo, no momento em que a modernidade estava prestes a mudar o mundo e, com isso, a confiança na tradição. Cf. ARENDT. *Between past and future*, *op. cit.*, p. 25-26.

²²⁹⁶ DUARTE et al. O que faz de uma obra um clássico?, *op. cit.*, p. 194.

²²⁹⁷ STEINER. *Lecciones de los maestros*, *op. cit.*, p. 127.

²²⁹⁸ PAGLIA, Camille. The might river of classics: tradition and innovation in modern education. *Arion*, v. 9, n. 2, p. 94-107, outono 2001, p. 99.

²²⁹⁹ SCHLEGEL, Friedrich. *Critical fragments*. In: *Philosophical fragments*. Trad. Peter Firchow. Minnesota: University of Minnesota Press, 1991, p. 2 (frag. 20).

²³⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. A verdade nas ciências do espírito. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 53.

têm para nos dizer”²³⁰¹. A leitura de um clássico, informa-nos Calvino, “deve oferecer-nos alguma surpresa em relação à imagem que tínhamos dele”. O que descobriremos através da hermenêutica dos clássicos, enfim, não é necessariamente algo que não sabíamos, mas, às vezes, “algo que sempre soubéramos (ou acreditávamos saber) mas desconhecíamos que ele o dissera primeiro (ou que de algum modo se liga a ele de maneira particular)”²³⁰².

Contudo, na esteira do alerta de Eco, a interpretação dos clássicos não pode cair em “sobreinterpretação”. Com efeito, assim como os textos sagrados, obras singulares são sacralizadas e sujeitadas a *perquirições paranoicas por mensagens ocultas, sentidos últimos*²³⁰³. A interpretação contemporânea, especula Sontag, escava o texto para nele encontrar um pretenso “subtexto” verdadeiro. Ela vê as raízes dessa postura nas *hermenêuticas da suspeita*²³⁰⁴.

A suspeita marca toda a cultura e a sociedade da época pós-moderna²³⁰⁵. O seu contrário é a “fé”²³⁰⁶. Uma hermenêutica da suspeita desafiou alguns dos principais legados do Iluminismo, como o progressismo, o universalismo e o racionalismo²³⁰⁷. Ricoeur fala em uma “escola da suspeita”, formada por “três mestres”: Marx, Nietzsche e Freud. Cada um a seu modo retomou o problema da dúvida cartesiana e a colocou contra o pensamento que a nutriu, lançando suspeita em relação às ilusões da consciência: “a partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica”, seja por uma “genealogia da moral”, seja por uma “teoria das ideologias”, ou ainda por uma “teoria dos ideais e das ilusões”²³⁰⁸. A tríade articulada por Ricoeur toma o pensar por interpretar, engajando a compreensão simultaneamente em uma operação de desmascaramento e desmistificação radical²³⁰⁹: Marx, Nietzsche e Freud

²³⁰¹ WILLIAMS, Bernard. Philosophy as a humanistic discipline. In: *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

²³⁰² CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*, op. cit., p. 12.

²³⁰³ ECO. *Interpretação e superinterpretação*, op. cit., p. 61-63.

²³⁰⁴ SONTAG, Susan. *Contra a interpretação e outros ensaios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

²³⁰⁵ MAYOS, Gonçal. La sospita com a forma de vida filosófica. In: LLORCA, Albert (ed.). *La filosofia forma de vida*. Barcelon: La Busca Edicions, 2013, p. 161.

²³⁰⁶ RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 33.

²³⁰⁷ FAIRLAMB, Horace L. *Critical conditions: postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1.

²³⁰⁸ RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, op. cit., p. 36-38. À p. 37: “O que vai então distinguir Marx, Freud e Nietzsche, é a hipótese geral que diz respeito ao mesmo tempo ao processo da consciência ‘falsa’ e ao método da decifração. Ambos vão juntos, pois o homem da suspeita faz, no sentido inverso, o trabalho de falsificação do homem da astúcia. Freud ingressou no problema da consciência falsa pela dupla entrada do sonho e do sintoma neurótico. Sua hipótese de trabalho comporta os mesmos limites que seu ângulo de ataque: será, como diremos longamente mais adiante, uma econômica das pulsões. Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, no sentido, dessa vez, da economia política. Nietzsche, centrado no problema do ‘valor’ – da avaliação e da transavaliação –, busca do lado da ‘força’ e da ‘fraqueza’ da Vontade de Poder, a chave das mentiras e das máscaras.”

²³⁰⁹ FERRARIS, Maurizio. Invecchiamento della “scuola del sospetto”. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995, p. 120.

aprenderam a identificar, na razão, a presença daquilo que serve à desrazão ou ao poder²³¹⁰. A hermenêutica tornou-se “exercício da suspeita”, ao contrário da visão clássica da interpretação como restauração de mensagens originárias²³¹¹. Se o mundo nunca cessou de procurar sentido do que existe e produz, hoje busca menos atribuir sentido plenos às coisas do que descobrir como o sentido é possível²³¹². Com Gadamer, a interpretação abandona definitivamente as pretensões de restituição ou restauração das origens para difundir-se em todos os atos da vida humana, de modo que a história é constituída por séries de interpretações²³¹³. E, assim, a suspeita se dilata para todos os recantos do pensar, com consequências tanto promissoras quanto indesejáveis.

As aporias da suspeita onicompreensiva, no campo da tradição filosófica, podem ser desatadas se nos atentarmos para o fato de que, a depender do contexto, a interpretação pode ser libertadora, ao escapar de um passado morto, como também “reacionária, insolente, covarde, sufocante”²³¹⁴. Todo *clássico*, em si mesmo, *carrega ambas as possibilidades*. O sentido de uma obra do passado não surge apenas dela mesma, pois não tem significado próprio intrínseco e atemporal, nem é arbitrária, surgindo da “conexão diferencial” da interpretação do texto com a interpretação de outros²³¹⁵. Em termos sintéticos, podemos afirmar que é a *intertextualidade viva* que conforma o *corpo de interpretações constitutivas da tradição*.

5.3.3. O trabalho da citação

*Citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção.*²³¹⁶

A forma mais característica da intertextualidade viva é a *citação*. Citar é fazer presente uma ideia, um conceito, uma teoria, uma obra, um autor e, com eles, uma cultura, uma época, uma sociedade, um horizonte de realidade, ao menos naquilo que nos é possível trazer.

Na prática textual, a citação é invocação de uma manifestação de outrem, apresentando-a como minha. Ainda que devidamente referenciada, um texto diverso daquele que se elabora é expropriado de sua origem e reapropriado em um novo discurso. Toda

²³¹⁰ ROUANET. *As razões do iluminismo*, *op. cit.*, p. 271-272.

²³¹¹ RICOEUR. *Da interpretação*, *op. cit.*, p. 36.

²³¹² BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 54-55.

²³¹³ FERRARIS, Maurizio. Invecchiamento della “scuola del sospetto”, *op. cit.*, p. 121; 126-128.

²³¹⁴ SONTAG. *Contra a interpretação e outros ensaios*, *op. cit.*

²³¹⁵ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 37.

²³¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 2: Rua de mão única. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 61.

citação é extração, mutilação, desenraizamento, preleciona Compagnon²³¹⁷. Warat enxerga nessa expropriação uma democratização. De fato, uma vez posto no mundo, o texto, vimos, ganha vida própria, passa a dialogar com múltiplos intérpretes, expande-se com os comentários acumulados, para os quais é deslocada parte de sua autoridade²³¹⁸. A publicização, ademais, amplia a potencialidade da intertextualidade, permitindo que outros igualmente se apropriem. Contudo, será que a abertura discursiva está condicionada à despreocupação com a paternidade dos enunciados, como sugere Warat?²³¹⁹ Nem sempre.

Em especial na tradição filosófica, a referenciação tem papéis múltiplos, como a pretensão de dialogar com o conjunto de ideias ou sistema elaborado por um autor ou por uma escola de pensamento, e isso não apenas em trabalhos de historiografia filosófica. É o caso, por exemplo, de quando recorremos a uma certa teoria para explicar um determinado aspecto de nossa própria formulação especulativa: as ideias contidas nessa teoria até poderiam ter sido elaboradas por um autor diverso, hipótese na qual certamente seriam diferentes do que são. Além disso, provavelmente contém conexões determinantes com outras construções filosóficas desenvolvidas por esse mesmo pensador, sem as quais não pode ser compreendida. Por fim, vale reiterar, apesar do anúncio da “morte do autor”, não teve fim a legitimação pelo uso de “nomes carismáticos”. Os próprios Barthes e Foucault, dois de seus arautos, são frequentemente invocados com essa mesma finalidade legitimadora²³²⁰. Assim como em matéria de interpretação de textos, os sentidos e os usos das citações são muitas, mas não infinitos, aleatórios ou arbitrários. Sim, a citação sobrepõe ao texto o ritmo e o toque pessoal do leitor²³²¹; sim, há a liberdade da leitura (*lectio libera est*), já ressaltara Quintiliano²³²². Porém, engana-se quem crê ser soberano sobre a citação, alerta Compagnon: enquanto ele a trabalha, ela o trabalha, provocando-o e atormentando-o²³²³.

Um dos motes do pós-modernismo, a citação já era, entretanto, um procedimento essencialmente moderno, como esclarece Rouanet. No imaginário da modernidade, “viver a história era citar o passado”²³²⁴. Como a citação é presença, invocar o passado é uma tentativa de fazê-lo atual, embora não seja possível deslocá-lo para o presente sem transformá-lo. Por

²³¹⁷ COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Trad. Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, p. 13.

²³¹⁸ JAY, Martin. *Campos de fuerça: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 315.

²³¹⁹ WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 71.

²³²⁰ JAY. *Campos de fuerça, op. cit.*, p. 314.

²³²¹ COMPAGNON. *O trabalho da citação, op. cit.*, p. 19.

²³²² QUINTILIANO. *Institutiones oratoriae* X, 1, 19. Cf. *Instituição oratória*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, t. IV, p. 22-23.

²³²³ COMPAGNON. *O trabalho da citação, op. cit.*, p. 45.

²³²⁴ ROUANET. *As razões do iluminismo, op. cit.*, p. 18.

isso, a citação explícita não é garantia de preservação integral, de indenidade: ela será julgada não tanto por sua verdade, mas por sua autenticidade, ou seja, por sua procedência incontestável²³²⁵. Não obstante, enquanto presença, a citação pode fazer-se também implicitamente, ocasião na qual, geralmente, sinaliza maior interiorização no tecido da tradição e, logo, na consciência histórica individual e coletiva. Assim ocorre grande parte das alusões e diálogos com os clássicos²³²⁶. O livro lido é um objeto que deixou de ter, para o leitor, existência própria, incorporando-se a ele e se tornando indistinto dele²³²⁷: “não só lemos os nossos textos com o olhar das ideias e das fórmulas dos clássicos, como lemos (e eventualmente traduzimos) os clássicos com as nossas ideias e fórmulas”, afirma Cunha²³²⁸.

Nesse sentido, precisamos reconhecer a relação da citação com a lembrança: ela é repetição de um texto, de uma ideia, de algo preexistente, invocado e reinocado consoante os desígnios do outrora leitor. A *anamnesis* age interventivamente no novo texto em composição para reavivar um fragmento do passado via *transplantação*. Com isso, o citado não somente ganha uma *outra vida* em um novo organismo, como também, perante cada futuro leitor-intérprete, *desencadeará novas operações rememorativas* no contexto de suas próprias situações histórico-tradicionais. A leitura desliga o anterior e o posterior, desagrega e destaca do contexto, decompõe e reorganiza, ou seja, começa triturando e apropriando-se de um objeto. Ela desconecta o fragmento do corpo textual, tornando-o texto. Ao mesmo tempo, a citação é inserção, enxerto, alusão em outro contexto, tredestinação, corpo estranho, apropriação, de sucesso nem sempre certo²³²⁹.

Compagnon denomina essa dinâmica *trabalho da citação*, atividade de “recorte e colagem”, que se vale da leitura e da escrita para tanto. Como observa, a citação não tem sentido em si e por si, realizando-se apenas no trabalho que a faz agir, que “a explora e a incorpora”; não à toa *citare*, em latim, significa pôr em movimento, como no direito a citação designa a convocação do réu para vir ao processo. Toda citação é o chamamento de um outro. Uma vez invocados, os fragmentos são colocados diante do escritor, que terá a reunir e reorganizar esses elementos diversos e separados em um contínuo coerente, ou seja, fazer colagem, glosa. Todo autor é um *bricoleur*, um construtor a partir de despojos da cultura, como um Robson Crusóé tentando sobreviver na ilha com os destroços do navio

²³²⁵ COMPAGNON. *O trabalho da citação*, *op. cit.*, p. 126.

²³²⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da. Da *Politeia* de Platão na filosofia política ocidental: para um estudo do legado de um diálogo fundador. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 22, p. 279-295, 2005, p. 285.

²³²⁷ COMPAGNON. *O trabalho da citação*, *op. cit.*, p. 22.

²³²⁸ CUNHA. Da *Politeia* de Platão na filosofia política ocidental, *op. cit.*, p. 294.

²³²⁹ COMPAGNON. *O trabalho da citação*, *op. cit.*, p. 13-14; 33; 37-38.

naufragado. Por isso, no fundo, *o trabalho da escrita não difere substancialmente do trabalho da citação*²³³⁰. A grande escrita é, na prática, “rescrita e revisionismo”, diz Bloom²³³¹.

Como cada escritor tem seus próprios limites – de natureza física, psicológica, cultural, histórica, social, dentre outros –, ele tem à disposição a universalidade da tradição apenas hipoteticamente. Ao longo de sua vida e de suas pesquisas, não consegue abrir todos os livros nem ler todas as páginas escritas, sequer aquelas de seu idioma ou de sua área. Por esse prisma, qualquer mergulho intertextual estará adstrito a um conjunto de textos dialogados que, por mais amplo que seja, será diminuto no interior de outros contextos, como gênero, época, corrente, escola etc. Assim, não é estranho descrevermos o trabalho da citação como um trabalho do exemplo: lidamos, efetivamente, apenas com um certo número de exemplares de uma tradição, sobretudo – é o mínimo a se esperar – daqueles mais representativos de sua pluralidade e complexidade interna, ou seja, com os clássicos. Tivemos a oportunidade de demonstrar o caráter exemplar dos clássicos. Agora podemos ver que *o diálogo com os clássicos também atua por meio de exemplos, mais especificamente, pelas citações*.

As citações são exemplos salpicados na estrutura argumentativa de um texto, às vezes para fins apenas ilustrativos, mas frequentemente para dar fundamento ou auxílio na edificação do raciocínio, na prova de uma conclusão, como etapa necessária para atingir alguma conclusão na nova formulação teórica proposta. Isso descreve bem especialmente a dinâmica de intertextualidade da tradição filosófica. Os clássicos veem a lume nos novos textos através de citações, ou seja, como exemplos. A hermenêutica do clássico não seria uma “hermenêutica do exemplo”?²³³² Os clássicos são como *topoi*, cuja citação refere-se “a um complexo de experiências e de conhecimentos humanos reconhecidos”²³³³.

A tópica é chamada de “arte da invenção”, o que, no âmbito da retórica, significa a apuração, no arcabouço do senso comum ou da tradição, conclusões verossímeis que permitem avançar o discurso²³³⁴, eliminando zonas de dissenso a partir de zonas de consenso. Os *topoi* são lugares-comum, pontos de acordo sobre os quais podem ter início atuações cooperativas e solidárias²³³⁵, pois estimula a abertura a outros discursos, deixando-nos livre para buscar argumentos mais convincentes e impedindo o discurso de galgar autonomia

²³³⁰ Ibid., p. 11; 59-60; 38-39; 41.

²³³¹ BLOOM. *The western canon, op. cit.*, p. 11.

²³³² CRUZ, Manuel. *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*. Oviedo: Nobel, 2012, p. 23.

²³³³ VIEHWIG. *Tópica e jurisprudência, op. cit.*, p. 42-43; CACCIARI, Massimo. Brevi inattuali sullo studio dei classici. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002, p. 25; 27.

²³³⁴ BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 51.

²³³⁵ PUY MUÑOZ, Francisco. Tópica jurídica y retórica jurídica: un ensayo de distinción. *Ars Iuris*, n. 31, p. 271-303, 2004, p. 283.

absoluta ou autoisolamento²³³⁶. Não são os clássicos também pontos de convergência ética, teórica e cultural que estão à nossa disposição para construirmos raciocínios, fundamentarmos as nossas posições e avançarmos a partir de um degrau já conquistado?

As formas mais conhecidas de *topoi* são brocardos, provérbios, adágios, máximas, axiomas, aforismos, preceitos, nobilita²³³⁷. Mas não apenas, cremos. Exercem também a função de tópicos todos os pontos de consenso exurgidos em um campo sapiencial ou em uma tradição que permitem o desdobramento argumentativo. Perelman, nesse sentido, diferencia os lugares-comuns, *topoi* no pensamento não especializado, e os lugares-específicos, *topoi* em disciplinas particulares. O direito tem os seus, assim também a filosofia – e a filosofia do direito. A tradição os armazena e os nutre²³³⁸. Por isso, são mais do que meras formas vazias comuns a todos os argumentos ou, ainda, estereótipos²³³⁹. Têm um conteúdo ético, teórico ou cultural, conferido pelas instâncias tradicionais e históricas nas quais são constituídos e utilizados. Essa imbricação axiológica e situacional dos *topoi* não nos impede de reconhecer a sua função heurística, isto é, o papel pragmático da tópica como mapa ou ponto de partida para a discussão de problemas e enfrentamento de dificuldades, em suma, como instrumento para lidar com *aporias*²³⁴⁰.

Na medida em que a tópica constitui uma “técnica de pensar por problemas”, na conhecida definição de Viehweg²³⁴¹, diante de aporias, a consulta ao arcabouço da tradição filosófica pelos filósofos de cada presente se faz, em certa medida, também topicamente. Sem prejuízo de seu papel constitutivo do saber, a tradição jusfilosófica não deixa de funcionar, também, como um gigantesco catálogo de argumentos, sugestões, propostas para o enfrentamento de aporias que vão surgindo no curso da existência humana, em particular, dos problemas e das perguntas que aparecem durante o labor interpretativo dos clássicos²³⁴². Consultando, anamnesticamente, esse repositório que tem nos próprios clássicos os seus macroelementos, *pontos nodais de consenso* nos quais estão dispostos os microcomponentes, mormente, ideias e teorias, realizamos uma *inventio*²³⁴³.

²³³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Fabris, 1988, p. 25.

²³³⁷ TOURTOULON, Pierre de. *Les principes philosophiques de l'histoire du droit*. Lausanne; Paris: Payot, 1908, p. 381 *et seq.*

²³³⁸ PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 159.

²³³⁹ BARTHES. *A aventura semiológica*, *op. cit.*, p. 69.

²³⁴⁰ BALKIN, J. M. A night in the topics: the reason of legal rhetoric and the rhetoric of legal reason. In: BROOKS, Peter; GEWIRTZ, Paul (ed.). *Law's stories: narrative and rhetoric in the law*. New Haven: Yale University Press, 1996, p. 214-215.

²³⁴¹ VIEHWIG. *Tópica e jurisprudência*, *op. cit.*, p. 17.

²³⁴² Nesse sentido, a história da filosofia para FEIBLEMAN, James K. The history of philosophy as a philosophy of history. *Southern Journal of Philosophy*, v. 5, n. 4, p. 275-283, inverno 1967, p. 282-283.

²³⁴³ CÍCERO. *De inventione* I, 9. Cf. *La invención retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 9; BRETONE, Mario. *Diritto e tempo nella tradizione europea*. 5. ed. Roma; Bari: Laterza, 2004, p. 19-20.

O uso dos *topoi* externaliza-se na forma de *citação*. O trabalho da citação, que se confunde com o trabalho da escrita, é também um trabalho tópico-retórico. O recurso à tópica, assim como à citação, não obstaculiza a criatividade, ao contrário, fornece instrumentos e fundos argumentativos sobre os quais construir o novo, é parte do *modus operandi* da razão²³⁴⁴. A maneira pela qual funciona o raciocínio, em alguma medida, vem refletida na escrita, na sua estruturação tópica, expressa na citação. Talvez seja por isso que Lefebvre afirma que “o pensamento é o mais curto caminho de uma citação a outra”²³⁴⁵.

Em síntese, a citação pode servir para indagar, referenciar, resumir conceitos, indicar fontes de alguma ideia ou informação. Claro, pode também servir para legitimação carismática de um discurso atual ou de influência para um pensador na posteridade. O mero nome de um teórico pode ser empregado como rótulo de uma cosmovisão específica²³⁴⁶. Mas não é simplesmente “fazer vênias aos atravessadores do pensamento”, como quer Gonçalo Armijos²³⁴⁷. Também não se reduz a um “princípio de arregimentação”, para facilitar a demonstração, aumentar a pertinência de um argumento, para louvar ou depreciar, “sempre benéfica quem a usa”, como descreve Onfray²³⁴⁸. A renúncia aos nomes e às citações só pode servir, na prática, como ideal regulativo²³⁴⁹.

Como já deixamos indicado anteriormente, toda herança é recebida por meio da “*injunção de reafirmar escolhendo*”, isto é, toda conservação pressupõe uma escolha ativa “entre vários possíveis”, depende de uma ação, não é passiva, automática, natural. Não precisamos combater, por si mesmas, nem a filtragem da operação tradicionalizante, nem o trabalho da citação levado a cabo na edificação das formulações filosóficas. A escolha tem um aspecto crítico, pois tida oitiva da tradição faz com que encontremos muito mais do que o esperado, precisando então avaliar e filtrar, seja para preservar, seja para utilizar com fins especulativos. O resultado é, em todo caso, a diversidade de vozes, assim como uma autoconsciência maior de quem somos e do que elaboramos²³⁵⁰.

Contudo, vale destacar, também há limites para a escolha na citação e no recurso tópico. Eles são os mesmos da interpretação. O que temos diante de nós é o texto. Isso implica que nosso objeto imediato e nosso limite está inscrito na materialidade textual da

²³⁴⁴ BALKIN. A night in the topics, *op. cit.*, p. 215; 224.

²³⁴⁵ LEFEBVRE, Henri. *Problemas actuels du marxismo*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 34.

²³⁴⁶ JAY. *Campos de fuerza*, *op. cit.*, p. 312.

²³⁴⁷ GONÇALO ARMIJOS, Palácios. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997, p. 17.

²³⁴⁸ ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia I: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 29.

²³⁴⁹ JAY. *Campos de fuerza*, *op. cit.*, p. 327.

²³⁵⁰ DERRIDA. *Espéctros de Marx*, *op. cit.*, p. 33; NAAS. *Taking on the tradition*, *op. cit.*, p. xxi; PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 19.

obra. Há de ser respeitado o que Eco denomina “intenção do texto”, que não se confunde com a intenção do autor nem com os propósitos do intérprete. Para encontrar a intenção do texto, o leitor precisa “fazer uma *conjetura*” sobre ela, tentando apurar o que aquele texto em concreto requer como seu “leitor-modelo”. Esse *esforço conjetural* é testado perante o texto tomado como um todo coerente, isto é, presumindo que as diferentes partes se confirmam umas às outras. A constatação desse encadeamento confirmatório circunscreve os impulsos criativos infinitos do intérprete²³⁵¹. Bem similar é a visão de Ricoeur, para quem *a compreensão é uma conjetura* pois, diante de um texto, como as intenções do autor estão além de nosso alcance, resta-nos apenas *conjeturar sobre o sentido*, o que não se faz de forma plenamente livre, mas decerto criativa. A alegoria apresentada pelo filósofo francês é sugestiva:

O texto é como uma partitura musical e o leitor é como o regente da orquestra que obedece às instruções da notação. Por consequência, compreender não é meramente repetir o acontecimento de fala em um acontecimento similar, é gerar um novo, começando a partir do texto no qual o acontecimento inicial se objetivou.²³⁵²

Também afim a esse prisma está Aubenque, quando trabalha com o conceito de “plausibilidade da interpretação” enquanto critério mínimo, conquanto sabidamente falível, para julgar a validade das interpretações: seria aquela que, sem ser imposta por alguma afirmação explícita do autor, também não é contraditada por alguma outra²³⁵³. Ricoeur, endossando o caráter de probabilidade da interpretação, pontua que a linha interpretativa proposta deve ser, também, mais provável do que outra interpretação para ser admissível²³⁵⁴.

Conjetura, probabilidade, plausibilidade. Já estamos pondo os pés na outra dimensão da operação jusfilosófica.

5.4. A dimensão conjetural: o ímpeto projetual do voo de Ícaro

[...] não são possíveis grandes melhorias na sorte da humanidade, até que uma grande mudança ocorra na constituição fundamental de seus modos de pensamento.²³⁵⁵

A interpretação exige-nos um modo peculiar de agir e de pensar, afim ao operar de nossa racionalidade prática que se faz presente nos mais diversos momentos do cotidiano: a *conjeturalidade*. Vimos autores como Ricoeur destacar o fato que, diante do texto, é-nos impossível acessar a intencionalidade do autor, assim como alcançar, simultaneamente, todos

²³⁵¹ ECO. *Interpretação e superinterpretação*, op. cit., p. 28-29; 75-76.

²³⁵² RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. 6. ed. México: Siglo XXI, 2006, p. 86-87.

²³⁵³ AUBENQUE, Pierre. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Oui et non. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 35.

²³⁵⁴ RICOEUR. *Teoría de la interpretación*, op. cit., p. 91.

²³⁵⁵ MILL, John Stuart. *Autobiography*. 3. ed. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874, p. 239.

os sentidos decorrentes das múltiplas perspectivas incidentes sobre ele. Somos apenas um único agente, balizados por nossa situação histórico-existencial e limitados pelas nossas capacidades humanas. Em cada ato de leitura, portanto, somos impelidos a conjeturar sobre os significados, as pretensões, as finalidades, os usos cabíveis²³⁵⁶. O texto inflige-nos resistências, a intertextualidade da obra e os contextos atuais de interpretação demarcam as possibilidades, mas ainda temos algum poder a exercer: se o presente nos constrange com sua objetividade ou positividade, seja textual, seja histórico-tradicional, temos todo um passado e um futuro para *conjeturar*. Para nos explicarmos, um outro mito antigo pode auxiliar.

Dédalo era afamado por seu talento na arte da construção, tendo sido responsável pela criação do labirinto que encerrou o Minotauro. Preso em Creta por ordem de Minos, viu no céu o único lugar por onde escapar. Projetou delicadas asas para alçar o corpo em voo e, assim, deixar a ilha, como uma ave. Testando o invento, seu filho foi, a princípio, bem-sucedido, mas se deixou levar pelo regozijo do feito e ascendeu ainda mais, desobedecendo aos conselhos paternos. Mais próximo do sol, a cera que prendia as penas se aquece e começa a derreter. Uma a uma as penas vão se soltando, até restarem apenas os braços desnudos do infante, que cai nas águas do mar²³⁵⁷.

O mito de Ícaro é marcado por um ímpeto projetual: estabeleceu um empreendimento (*coeptus inposita est*), traçando um objetivo e agindo para concretizá-lo. Mas continua um alerta o seu deslince. A ambição desmedida do jovem, crendo poder equiparar-se aos deuses, a incidência da vontade ante o juízo prudencial: a realidade se impõe sempre. Ainda assim, permanece simbólico, representando o irreprimível desejo humano de ir além do existente, de ultrapassar as barreiras que obrigam as coisas a serem tais como se apresentam a nós, bem como a necessidade de canalizar esse impulso na forma de projetos, isto é, *uma atuação conjetural da imaginação que se organiza racionalmente, tendo em vista as possibilidades concretas aferíveis na experiência, em direção a fins definidos*.

Essa abordagem do futuro encontramos também como via adequada para a leitura do passado: assim como o porvir é incerto, pela imprevisibilidade absoluta das consequências de nossas ações atuais e pela eventualidade das variáveis incidentes, o passado só pode ser conhecido por nós a partir dos fragmentos que nos chegam, os quais, por sua própria natureza, são unilaterais. Portanto, qualquer imagem concebível do *futuro* ou do *passado* só se faz possível com alguma dose generosa de *conjeturalidade*, de uma especulação imaginativa, orientada pela razão com base na materialidade disposta pela experiência.

²³⁵⁶ RICOEUR. *Teoría de la interpretación, op. cit.*, p. 89.

²³⁵⁷ OVIDIO. *Metamorphoses VIII*, 159-161; 183-235. Cf. *Metamorfosis*. Trad. Consuelo Álvarez e Rosa M^a. Iglesias. 5. ed. Madrid: Cátedra, 2003, p. 473-476.

A nossa breve discussão sobre a hermenêutica já evidenciou essa dualidade: de um lado, enfrentamos uma realidade posta previamente, o texto, que vem do passado, resultado de uma ação de alguém que nos precedeu; de outro, para compreendê-lo, precisamos elucubrar sobre os seus significados e aplicações. O que delinearíamos como *sentido* será, concomitantemente, por força da própria ambiguidade do termo, uma *direção*, indicação de um caminho, quer dizer, um trajeto ainda não percorrido e que colocamos, no presente, como meta. Em outras palavras, definir um sentido é conjeturar *retrospectiva* e *prospectivamente*.

Para Gadamer, “todo passar implica necessariamente um devir”²³⁵⁸. Com isso, podemos pensar o futuro a partir da experiência consolidada, ainda que sem as certezas de uma verdade científica e a necessidade da marcha do progresso²³⁵⁹. Assim se move a mente do agente criador, em seu contínuo desenvolvimento: mantém-se sempre aberta à compreensão do existente e do passado, pois sabe que, quanto mais exitosa for nessa tarefa, maiores as chances do novo – logo, do futuro – surgir. Como sugere Eliot, reunindo e processando inumeráveis percepções, sentimentos e imagens, o beneficiamento uma hora poderá permitir o aparecer de uma nova forma²³⁶⁰.

Um problema se impõe, contudo: esse proceder não é admitido pela epistemologia. Desde o assentamento da racionalidade moderna, passou-se a acreditar que a criação só poderia vir da razão *more geometrico*, que o futuro poderia ser determinado por ela, assim como o passado conhecido com precisão. Imaginação tornou-se uma faculdade estranha à razão, associada aos instintos, inferior, tendo sido alijada às artes. Contudo, a razão demonstrativa, fria e calculista, mostrou-se falha em seus propósitos, tanto em relação ao passado (vide as reavaliações dirigidas à historiografia positiva), quanto ao futuro (vide as grandes guerras, o holocausto, as bombas atômicas, a persistência da miséria). Do outro lado, a imaginação, reduzida a uma face puramente artística, mostrou-se ensimesmada, mero adorno, desguarnecida de finalidade prática. Ambas desperdiçaram suas fartas potencialidades. Na realidade, podemos notar, uma precisa da outra: *razão* e *imaginação* encontram-se na *conjetura*.

5.4.1. Conjetura como forma de conhecimento e de criação

Vimos que Descartes pleiteava uma ruptura com a tradição para a inovação. A verdade somente poderia ser alcançada através do abandono dos conhecimentos já obtidos,

²³⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. A continuidade da história e o instante da existência. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 162.

²³⁵⁹ VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel*. Paris: Librairie Stock, 1931, p. 19: “A ideia do passado só toma um sentido e constitui um valor para o homem que encontra em si mesmo uma paixão pelo amanhã. O amanhã, por definição, não tem imagem. A história lhe dá os meios de ser pensado.”

²³⁶⁰ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 47; 49.

que seriam, portanto, falsos conhecimentos, preconceitos obstrutores do olhar da razão. Nesse quadro, a conjectura não tinha lugar. Para ele, o pensamento conjectural não permitiria razões certas e indubitáveis, pois inclinada ao julgamento com base apenas no provável²³⁶¹. Mais, acreditava que muitos estudiosos, “não contentes com reconhecer as coisas claras e certas, ousaram defender coisas obscuras e desconhecidas, que só por conjecturas prováveis alcançavam”. No entanto, como não há nada inquestionável na filosofia, defendia ser prescindível arrestar-se em uma conclusão tão somente provável. Melhor seria não “misturar absolutamente nenhuma conjectura com os nossos juízos sobre a verdade das coisas”²³⁶².

Ocorre que a filosofia se desenvolveu, já com os pré-socráticos, “em virtude de contrastantes ensaios conjecturais sobre o Ser, tomado como totalidade”²³⁶³. Nicolau de Cusa é um bom exemplo. Ele descreve a conjectura originando-se do intelecto do homem, quando este participa, segundo as suas possibilidades, da natureza criadora de Deus. A mente humana é forma conjectural do mundo, enquanto a divina é forma real. Toda proposição humana acerca do verdadeiro constitui apenas uma conjectura, integrando um processo inexaurível de aprendizado débil. A unidade da verdade, intangível pelo homem, é cognoscível somente na forma conjectural²³⁶⁴. Em suma, no *Doctor Christianus*, a conjectura aparece como o modo de ser do conhecimento do homem que, através de negações metódicas, pode atingir uma ideia ao menos aproximativa da divindade²³⁶⁵.

A conjectura ainda terá vida longa na história do pensamento, embora, na maior parte das vezes, eclipsada no interior de investigações que a razão demonstrativa admitia legítima, por ser por ela orientada. É o caso de Bernoulli, para quem a arte da conjectura parte de onde parou a arte do pensamento²³⁶⁶, sendo a “arte de medir as probabilidades das coisas o mais exatamente possível”. A atenção de Bernoulli volta-se, em particular, para a matemática. Não obstante, aplica-se também em matéria política, moral e econômica, âmbitos nos quais as coisas não são tão certas e indubitáveis: como é necessário agir e julgar, apesar da imprecisão, a conjectura vem auxiliar os homens a decidir de modo mais apropriado segundo as circunstâncias contingentes da vida humana²³⁶⁷. Esse sentido probabilístico explicitado em

²³⁶¹ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 92.

²³⁶² DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 12-13.

²³⁶³ REALE, Miguel. *Verdade e conjectura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 68.

²³⁶⁴ NICOLAU DE CUSA. *De coniecturis* I, 1-2. Cf. *Opere filosofiche*. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1972, p. 205-209.

²³⁶⁵ REALE. *Verdade e conjectura, op. cit.*, p. 76-80.

²³⁶⁶ HACKING, Ian. *The emergency of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, Cap. 16.

²³⁶⁷ BERNOULLI, Jacob. *The art of conjecturing*. Trad. Edith Dudley Sylla. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 317-318 (IV, 2).

Bernoulli prevalece na Modernidade. Na mesma linha se situam Locke²³⁶⁸ e Leibniz, unidos pela preocupação com a força dos argumentos, com o peso das provas, o que tem implicações determinantes para o direito²³⁶⁹ e para a política²³⁷⁰.

Esse mesmo tom será reproduzido nas iniciativas de resgatar e reaplicar a conjetura no século XX. Jovenel, por exemplo, utiliza-a para fins de previsões fundadas do futuro. Como ele descreve, os fatos do passado somente interessam ao homem prático para ajudá-lo a presumir os fatos futuros, ou seja, os *facta* servem como matéria-prima de estimativas de *futura*²³⁷¹, conferindo a estes últimos um lastro empírico validador em tempos de hegemonia da razão científica. É justamente no campo das ciências naturais e exatas que trabalha Popper.

Para o teórico do conhecimento, conjeturas são antecipações, tentativas de solução de problemas na forma de invenções ousadas, submetidas a exame crítico, que pode rejeitá-las ou confirmá-las. As teorias científicas são hipóteses de explicação da realidade, expectativas provisórias, pois admitidas enquanto não desbancadas por outra que ofereça uma explicação melhor, o que coloque em evidência os nossos erros. A operação casada de conjetura e refutação consiste, assim, no modo de construção do conhecimento científico²³⁷²:

Vamos admitir que aceitamos deliberadamente a tarefa de viver neste mundo desconhecido, ajustando-nos a ele tanto quanto possível, aproveitando as oportunidades que nos oferece; e que queremos explicá-lo, *se possível* (não será preciso presumir essa possibilidade) e na medida da nossa possibilidade, com a ajuda de leis e de teorias explicativas. *Se essa é nossa tarefa, o procedimento mais racional é o método das tentativas – da conjetura e da refutação.* Precisamos propor teorias, ousadamente; tentar refutá-las; aceitá-las tentativamente, se fracassarmos.

Deste ponto de vista, todas as leis e teorias são essencialmente tentativas, conjecturais, hipotéticas – mesmo quando não é mais possível duvidar delas.²³⁷³

A conjetura em Popper também está ligada à probabilidade, uma vez que as hipóteses científicas preveem algo como provável de acontecer, o que se sujeita à verificação empírica. Nesse sentido, a conjetura é apenas momento inicial do processo de conhecimento, que não abre mão da exigência de certezas cada vez maiores, obtidas por meio de sucessivos testes de sobrevivência pela refutação²³⁷⁴. Em outras palavras, todo conhecimento é conjectural,

²³⁶⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 288 (IV, xv, 3): “Probabilidade é plausível para ser verdadeira, a própria anotação da palavra significa uma tal proposição, para a qual há argumentos ou provas para fazê-la passar, ou ser recebida, pela verdade.”

²³⁶⁹ HACKING, I. *The emergence of probability*, *op. cit.*, Cap. 10.

²³⁷⁰ FAVIER, J. L. *Conjectures raisonnés sur la situation actuelle de la France dans le système présent de l'Europe, et réciproquement sur la position respective de l'Europa à l'égard de la France, enfin sur les nouvelles combinaisons qui doivent ou peuvent résulter de ces différents rapports, aussi dans le système de l'Europa*. In: *Politiques de tous les cabinets de l'Europa sous les règnes de Louis XV et Louis XVI*. 2. ed. Paris: F. Buisson, 1801, t. I, 211 *et seq.*

²³⁷¹ JOUVENEL, Bertrand de. *L'art de la conjecture*. Monaco: Éditions du Rocher, 1964, p. 16-17.

²³⁷² POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 17; 76; 84; 86.

²³⁷³ *Ibid.*, p. 81.

²³⁷⁴ *Ibid.*, p. 66; POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 33-34; REALE, G. *Verdade e conjetura*, *op. cit.*, p. 24-25; 53; LAKATOS, Imre. *Provas e refutações: a arte da matemática*. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 10-11.

impreciso e incerto, porque nele incidem erros, preconceitos, sonhos e esperanças humanas. Contudo, não renuncia ao desejo de certeza absoluta: a refutação na ciência não é um fracasso, mas um êxito, pois saímos sempre com um conhecimento a mais: de que aquela proposta conjectural é equivocada, inadequada, entendendo as razões para isso; uma porta se fecha, de certo modo, significando uma porta a menos a ser fechada em nosso trajeto para a verdade. Podemos, assim, andar um pouco menos inseguros²³⁷⁵.

Precisamos ponderar que, diferentemente da visão popperiana dirigida às ciências, na filosofia, a refutação – e, por consequência, a conjectura – não se aplica nos mesmos termos. A crítica não invalida o conhecimento anterior, não ocorrendo superação, destruição, eliminação, mas, como vimos, suprassunção, um avanço, é certo, mas que conserva o preexistente, ao mesmo tempo que o nega. Ademais, o pensamento filosófico não exige, sempre, a comprovação empírica. Aliás, ainda que a experiência revele inconsistências da teoria, esta pode continuar sendo objeto de interpretação, diálogo e valoração. Partindo das constatações dessas diferenças, Miguel Reale, no campo da filosofia, inicialmente e em particular, da metafísica, proporrá *a conjectura como forma de conhecimento legítimo*.

Para o mestre paulista, o pensamento conjectural não aventa “uma forma ilusória de compensação do inefável” nem se reduz a “mera aparência de resposta”. Ele constitui uma forma de pensar plena que “corre paralelamente ao *conhecimento* da experiência”, característico das ciências. Ao contrário da maioria dos precedentes históricos da conjectura, Reale evita resumi-la à probabilidade, cujo perfil é mais quantitativo ou estatístico, ou à analogia, cujo perfil é mais qualitativo segundo uma razão de semelhança, ou ainda à intuição, entendida como forma de captação direta e imediata do real. Embora possa lançar mão desses recursos, a conjectura é mais ampla²³⁷⁶: ela transcende o evidente, o empiricamente comprovável, indo além da experiência, não obstante os seus resultados tenham de conciliar-se com essa última²³⁷⁷. O objetivo não é resolver cabalmente problemas práticos, mas responder a “perguntas ‘como se’ (*als ob*) lhe correspondessem objetos e soluções”²³⁷⁸.

Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (orgs.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1979, p. 216-218.

²³⁷⁵ POPPER. *Conjecturas e refutações*, *op. cit.*, p. 268. Para Mach, há conexões entre a hipótese, no campo científico, e a conjectura, nos demais âmbitos, mas se dá apenas na forma de *suplementação de fatos pela imaginação*. Conjectura é um nome mais apropriado, segundo ele, quando essa suplementação se faz deliberada e consciente. Cf. MACH, Ernst. *Knowledge and error: sketches on the psychology of enquiry*. Trad. Thomas J. McCormack. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1976, p. 183, nota 3.

²³⁷⁶ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 45; 48.

²³⁷⁷ ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 92.

²³⁷⁸ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 47.

A conjectura realiana aplica-se a investigações a respeito da totalidade do universo, da cultura ou do experienciável, tendo natureza metafísica²³⁷⁹. Para Reale, a metafísica é uma forma de conhecimento conjectural, não uma forma de experiência. Essa incompreensão levou à sua rejeição pelo positivismo. Mas isso não é demérito²³⁸⁰. Quando a filosofia coloca questões como a existência de um plano ou propósito unitário no universo, se o crescimento do conhecimento é ilimitado, dentre outras, ela não oferece respostas passíveis de uma demonstração racional como as ciências. No entanto, mesmo Russell admite que

por menor que seja a esperança de encontrar uma resposta, faz parte da tarefa da filosofia continuar a consideração de tais questões, tornar-nos conscientes de sua importância, examinar todas as abordagens a elas e manter vivo esse interesse especulativo no universo que estaria apto a ser morto nos confinando ao conhecimento definitivamente verificável.²³⁸¹

O discurso conjectural permite, então, satisfazer “a nossa natural ansiedade de compreensão total”²³⁸². Essa é uma abordagem já presente em nossa vida cotidiana e nos procedimentos de produção de conhecimento:

O certo é que, sobretudo nos atos praticados todos os dias, tanto por cientistas como pelos homens comuns, a conjectura ocupa um papel dos mais significativos, seja operando como ponto hipotético e provisório de partida, mais tarde confirmado graças a novos processos cognoscitivos, seja valendo como “verdades práticas” que nos ajudam a superar o sempre insatisfatório estado de dúvida. De resto, muitas asserções que andam por aí como “verdades” assentes, no campo da sociologia ou da economia, e até mesmo no das ciências tidas como “exatas”, não passam de conjecturas inevitáveis, que seria melhor recebê-las e aplicá-las como tais, mesmo porque são elas que, feitas as contas, compõem o horizonte englobante da maioria de nossas convicções e atitudes.²³⁸³

É justamente por isso que a ciência, na contemporaneidade, tem reconhecido, cada vez mais, a importância de dimensões como o plausível, o metafórico, o vago e – destacamos com Reale – o *conjectural*²³⁸⁴. A dificuldade de definição da verdade por filósofos e cientistas e o embate dos conceitos evidenciam que “a conjectura habita o âmago da verdade”, por mais que se tente sustentar o contrário. A conjectura faz “uma ponte sobre a dúvida que separa uma verdade sobre a outra”, ou seja, verdade e conjectura se complementam²³⁸⁵. O enlace ocorre com a introdução da *verossimilhança* e da *plausibilidade*.

Com efeito, as razões de verossimilhança, as suposições e outros elementos qualitativos preenchem o conhecimento positivo através da intuição, de esquemas metafóricos e da *imaginação criadora*²³⁸⁶. Quando nos deparamos com obstáculos que barram

²³⁷⁹ REALE, Miguel. *Direito natural/direito positivo*. São Paulo: Saraiva, 1984, p. 9.

²³⁸⁰ REALE, Miguel. *Experiência e cultura*. para a fundação de uma teoria geral da experiência. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000, p. 12; REALE, Miguel. *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1980, p. 66.

²³⁸¹ RUSSELL, Bertrand. *The problems of philosophy*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 90-91.

²³⁸² REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 49; 55.

²³⁸³ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 25-26.

²³⁸⁴ REALE. *Experiência e cultura*, *op. cit.*, p. 12.

²³⁸⁵ REALE. *Verdade e conjectura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 18-19.

²³⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

o nosso caminho no curso de um pensamento filosófico, estamos diante de um problema²³⁸⁷. São as *aporias*, que já descrevemos. Fato é que, diante da necessidade da *euforia*, resta-nos como saída *juízos de plausibilidade*, mas dotados de status epistemológico próprio²³⁸⁸. A verossimilhança da conjectura não pode ser confundida com probabilidade no sentido de grau inferior de certeza, portanto, passível de medição²³⁸⁹. O conjecturável dá-se em um contexto, em relação ao qual pode ser coerente, isto é, assegurar a harmonia com a experiência. Portanto, não é o enfrentamento arbitrário de problemas²³⁹⁰. A ordenação de aporias na forma de um sistema se faz, segundo Reale, justamente por meio da conjectura, com o objetivo de compreendê-las e possibilitar o advento de novas²³⁹¹. O raciocínio conjectural é o raciocínio plausível ou problemático, que completa, no plano das ideias, aquilo que não conseguimos expressar como “conceitos experimentalmente verificados”²³⁹².

Como reconhece Adeodato, a teoria conjectural de Reale recupera a dignidade de conceitos como verossimilhança, probabilidade e metáfora, o que implica uma aproximação da retórica. Contudo, considerando o seu enfoque ontogenoseológico, esse avizinhamo é restrito. Os defensores do pensamento retórico acreditam que todo conhecimento é conjectural. Reale, diversamente, entende que há sim formas de conhecimento mais ou menos ostensivas, de modo que a conjectura se aplica a certo tipo de saber e com vistas a eventual avanço para um conhecimento mais firme²³⁹³. Assim são resumidas as características ou condicionamentos do pensamento conjectural:

- a) a conjectura legitima-se quando se sente a *necessidade* de compreender algo que não podemos determinar, analiticamente, a partir de evidências, nem tampouco segundo conceitos sintetizadores dos dados verificáveis da experiência;
- b) toda conjectura parte, de certa forma, da experiência, para transcendê-la, visando a uma *solução plausível*, sem nunca entrar em contradição lógica ou real com o que já foi cientificamente comprovado;
- c) a conjectura, como suposição segundo razões de verossimilhança e plausibilidade, desenvolve-se no plano das *ideias*, como esquema regulativo, destinado a validamente ordenar o que não se mostra ordenável segundo *conceitos*, nem demonstrável analiticamente;
- d) na conjectura, a *intentio* racional se compõe com a *imaginação*, pois, como diz Kant, ela se desenvolve “sobre as asas da fantasia, embora não sem um fio condutor ligado, mediante a razão, à experiência”.²³⁹⁴

²³⁸⁷ BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In: *Études de philosophie antique*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1955, p. 15; GONÇALO ARMÍJOS, Palácios. Ensina-se a filosofar, filosofando. *Philosophos*, v. 12, n. 1, p. 79-90, jan./jun. 2007, p. 82.

²³⁸⁸ REALE, Miguel. Conjecturas da experiência jurídica. In: *Nova fase do direito moderno*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1998, p. 132.

²³⁸⁹ POPPER. *Conjecturas e refutações*, *op. cit.*, p. 262-263.

²³⁹⁰ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 56.

²³⁹¹ REALE, Miguel. *O direito como experiência*: introdução à epistemologia jurídica. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992, p. XXIV.

²³⁹² REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 11-12; *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 64; 114.

²³⁹³ ADEODATO. *Ética e retórica*, *op. cit.*, p. 91-92; 94-95.

²³⁹⁴ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 12.

Não obstante, a conjectura não se aplica apenas ao plano metafísico, também tendo validade em todos os tipos de ciência. Embora o empregue para indagar a possibilidade da experiência metafísica, o próprio Reale admite que pode ser “empregado em outros campos do conhecimento, sobretudo quando se trata de questões situadas, por assim dizer, entre o campo do *phainomenon* e o do *noumenon*, desafiando paradoxalmente os limites da razão”²³⁹⁵.

A filosofia do direito também tem uma perspectiva que pode ser chamada, com Adeodato, de “metafísica”, cuja atenção é voltada para “questões que o filósofo sabe que não vai poder responder definitivamente”²³⁹⁶. A conjectura, no campo jurídico, encontra precedentes importantes em Recaséns Siches e em Perelman, que sustentam que a lógica do direito fundada no razoável, assim como em Viehweg e o caráter problemático do raciocínio jurídico. Antes deles, Leibniz e Locke, mas, como já citado, com enfoque probabilístico em matéria de provas processuais²³⁹⁷. A novidade de Reale está em demonstrar a natureza eminentemente conjectural de categorias jurídicas centrais como pessoa humana, vontade geral, contrato social, unidade e lacunas do ordenamento jurídico²³⁹⁸. Aponta, inclusive, “o recurso a elementos conjecturais” desde os romanos, a exemplo das *fictiones juris*, instrumentos para compreender e disciplinar certas condutas humanas que pressupõem sempre algo de real, ou seja, a necessidade de harmonia da conjectura com a experiência²³⁹⁹. De fato, os juízos probabilísticos, no direito, não se baseiam, em geral, em dados estatísticos e numéricos, mas na plausibilidade ou razoabilidade aferida de acordo com o experienciado²⁴⁰⁰. Já dizia Pound que “a vida do direito não tem sido lógica: ela tem sido experiência”²⁴⁰¹, o que é endossado por Fuller na tensão entre o direito nos livros e nos fatos²⁴⁰².

A presença do pensamento conjectural nas reflexões jusfilosófica, portanto, é indisputável, nutrindo ligação íntima com os principais problemas axiológicos enfrentados pela filosofia do direito. Nesse sentido, Saldanha afirma que o exercício conjectural, como nas

²³⁹⁵ Ibid., p. 11-12.

²³⁹⁶ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência* (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann). São Paulo: Saraiva, 1996, p. 3.

²³⁹⁷ REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 133-134; Ver FRANKLIN, James. *The science of conjecture: evidence and probability before Pascal*. 2. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.

²³⁹⁸ REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. XXIII; Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 149-150.

²³⁹⁹ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 11; Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 133; 135. O uso de ficções pelos advogados é visto negativamente por BENTHAM, Jeremy. *Theory of fictions*. Ed. C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932, p. 16-18. Vaihinger faz uma distinção entre presunções e ficções no direito: a presunção é uma conjectura, enquanto a ficção é uma invenção intencional e consciente. Cf. VAHINGER, Hans. *The philosophy of “as if”*: a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind. Trad. C. K. Ogden. 2. ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935, p. 84.

²⁴⁰⁰ REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 134.

²⁴⁰¹ HOLMES JR., Oliver Wendell. *The common law*. London: Macmillan, 1882, p. 1. E continua: “O direito encarna a estória do desenvolvimento de uma nação através de muitos séculos, e não pode ser lido como se contivesse apenas os axiomas e os corolários de um livro de matemática.”

²⁴⁰² FULLER, Lon L. *Anatomía del derecho*. Trad. Luis Castro. Caracas: Monte Avila, 1969, p. 19.

investigações sobre as origens das instituições, projeta valores e preconceitos interpretativos²⁴⁰³. Em outros termos, a conjectura não evita, ou melhor, implica a presença da carga cultural. Pensemos na situação mais corriqueira da vida forense: a necessidade de escolher entre duas opções igualmente possíveis, mas mutuamente excludentes. A história da filosofia e, principalmente, da filosofia do direito, é repleta de tentativas de estabelecer um critério para a decisão, com a racionalidade, a verdade, a justiça²⁴⁰⁴. Como insistir nessas mesmas hipóteses em um tempo que necessidade e universalidade são colocadas em questão? Para Reale, a investigação da questão da justiça tem “também algo de conjectural, muito embora se deva situá-lo no âmbito da experiência histórica”²⁴⁰⁵.

Assentimos, em suma, com as principais conclusões de Reale sobre a conjectura: ela não se confunde com o quimérico ou com o arbitrário, correspondendo a um juízo de plausibilidade que parte da experiência e dura enquanto se harmonizar com ela; não configura um juízo aleatório ou eventual, nascendo da necessidade de atender a reclamos experienciais que a ciência desconsidera por não poder conferir-lhe certeza e verificação; não se confunde com probabilidade ou analogia, obedecendo a parâmetros racionais próprios; o sentido compreendido é válido tanto no plano da ciência quanto no da metafísica; no campo científico, opera às vezes como uma suposição, ficção ou “hipótese imaginária”, da qual pode chegar a formas de conhecimento verificáveis²⁴⁰⁶. Talvez muitos jusfilósofos críticos jamais reconhecessem a conjectura como uma via de criação ou perspectiva a ser considerada, não por uma eventual inconsistência teórica, mas pelo simples fato de que alguns dos principais expoentes contemporâneos da conjectura são nomes receados pelos seus alinhamentos ideológicos, vide o antiutopismo e anti-historicismo de Popper, o integralismo e a colaboração com o regime militar de Reale, o elogio juvenil ao fascismo por Jouvenel. Quando nos permitimos enveredar no âmago epistêmico do pensamento conjectural, apesar desses fatos, encontramos um pensamento crítico, embora de perfil diverso:

Conjeturar é, sempre, uma “tentativa” de pensar além daquilo que é conceitualmente verificável, mesmo na linha do provável, por admitir-se a necessidade de cogitar-se de algo correlato, que venha completar o experienciado, sem perda do sentido do experienciável que condiciona a totalidade do raciocínio. Esse “ir além” só pode valer enquanto suposição ou pressuposição, num discurso crítico, embora de natureza diversa dos discursos demonstrativo e probabilístico, por não culminar em soluções axiomáticas, ou mesmo relativamente certificáveis, mas apenas em soluções plausíveis.²⁴⁰⁷

²⁴⁰³ SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 141

²⁴⁰⁴ ADEODATO. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 212-213.

²⁴⁰⁵ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 12.

²⁴⁰⁶ REALE. *O direito como experiência*, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV.

²⁴⁰⁷ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 46-47. Para Saldanha, a teoria realeana da conjectura intenciona preservar a filosofia compatibilizando-a com a crítica e afastando-a do dogmatismo. Cf. SALDANHA, Nelson. *Filosofia, povos, ruínas: páginas para uma filosofia da história*. Rio de Janeiro: Calibán, 2002, p. 59.

Aqui, cremos, reside uma chave importante para a *crítica em dimensão construtiva*. Reale sinaliza, precisamente, que a razão se alia à imaginação para criar algo que está, ao menos por ora, além da experiência, conquanto não possa contradizê-la, pois ela é toda a base do conhecimento que temos até o momento:

Na conjetura a razão, aliada à imaginação criadora, visa a ir além da experiência, formulando suposições plausíveis porque fundadas na experiência, e jamais em contradição com ela, a fim de responder a perguntas que emergem necessariamente da experiência mesma, o que a faz parecer, em relação a esta, um pensamento paralelo e metafórico.²⁴⁰⁸

A *conjetura* tem na *imaginação* um elemento indispensável, que a permite ultrapassar a empiricidade imediata, bem como o posto do plano do conhecimento, para galgar a inovação. Porém, os juízos conjeturais não são fruto de mera fantasia, pois os limites justificadores são traçados pela experiência, embora apreciados “com inevitável dose de *imaginação*”²⁴⁰⁹. Como aventamos acima, na conjetura encontram *razão* e *imaginação*: esta guia aquela em direção a fins propostos consoante a experiência histórica. É a *imaginação orientada*.

5.4.2. Imaginação orientada

[...] *imaginação é o reino do verdadeiro, e o possível é uma das províncias do verdadeiro*²⁴¹⁰

A natureza sempre se repete, mas no homem há algo que possibilita a inovação, descreve Reale. O ser humano age e acrescenta à natureza, instaurando novos objetos materiais, novos conhecimentos, novas formas de vida²⁴¹¹.

No início das sociedades, elucubra Shelley, todo autor era um poeta, porque a linguagem era poesia e ser poetara é apreender o bem. Poetas não eram, portanto, apenas os artistas, mas também os “instituidores de leis e os fundadores da sociedade civil”. Por isso, muitas vezes, nas primeiras épocas, era chamado de legislador ou profeta, reunindo em si as qualidades de ambos: “pois ele não apenas contemplava intensamente o presente como ele é, e descobre aquelas leis de acordo com as quais as coisas presentes devem ser ordenadas, mas ele contempla o futuro no presente, e seus pensamentos são os germes da flor e o fruto do último tempo”. Em suma, também os grandes filósofos eram poetas, bem como os

²⁴⁰⁸ REALE. *Verdade e conjetura*, op. cit., p. 48 (destaque nosso).

²⁴⁰⁹ REALE. *Conjeturas da experiência jurídica*, op. cit., p. 162.

²⁴¹⁰ BAUDELAIRE, Charles. Salon de 1859. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868, t. II, p. 265.

²⁴¹¹ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 211.

grandes poetas, filósofos²⁴¹². Mas essa concepção foi se transformando. Em Platão, a produção de imagens gera somente imitações da verdade, cópias falsas da realidade das ideias. Imaginar é, para ele, simular, brincar com sombras ou com reflexos em um espelho. A lição platônica terá longa vida. A imaginação será por muito tempo julgada não confiável, imprevisível e impiedosa em razão de sua capacidade de embaralhar a distinção entre ser e não ser, fazer presente coisas ausentes e impossibilidades possíveis²⁴¹³.

Com o monopólio das ciências a partir do século XVIII, afim à aurora da racionalidade ilustrada, ocorre um aberto confisco da imaginação²⁴¹⁴. O desencantamento do mundo de que fala Weber veio acompanhada de descrença na própria potencialidade criativa voltada para a transformação desse mundo. Já na primeira metade do século XIX, Shelley observava a tendência de privilegiar a razão, mecânica, calculadora, científica e quantitativa, em vez do exercício da imaginação, em virtude de sua utilidade. Para ele, a ciência e o conhecimento perderam a sua dimensão poética, isto é, imaginativa, criativa, outrora responsável por sua vitalidade²⁴¹⁵. As superespecializações filosóficas, científicas e técnicas da contemporaneidade ficaram despidas do imaginativo²⁴¹⁶. Tendem a privilegiar a rotina mecânica, a tolher a espontaneidade, a reduzir as escolhas, a adestrar os comportamentos, a excluir “do viver o vivenciar”. A imaginação criativa, por outro lado, “nasce do interesse, do entusiasmo de um indivíduo pelas possibilidades maiores de certas matérias ou certas realidade”. Como essas propriedades não podem ser instrumentalizadas, relega-se para as artes uma inexistente “supercriatividade”, deformante, pois ilude com a crença de inexistência de delimitações, imergindo a arte “num mar de subjetivismos”, enquanto reduz todo o fazer humano dela diverso “ao nível de atividades não-criativas”²⁴¹⁷.

No entanto, a imaginação é essencial também para o cientista. Bachelard fala em uma imaginação poética indispensável ao espírito científico em seu proceder criador²⁴¹⁸. Einstein acredita que os conceitos, os axiomas, as teorias científicas são livres criações do pensamento, não realidades dadas, residindo o começo da elaboração na necessidade lógica de organizar

²⁴¹² SHELLEY, Percy Bysshe. A defence of poetry. In: *Essays, letters from abroad, translations and fragments*. London: Edward Moxon, 1840, v. I, p. 6-7; 57; 11-12.

²⁴¹³ KEARNEY, Richard. *Poetics of imagining: from Husserl to Lyotard*. London: Routledge, 1993, p. 3.

²⁴¹⁴ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Paris: Jean-Pierre Delarge, 1979, p. 8.

²⁴¹⁵ SHELLEY. A defence of poetry, *op. cit.*, p. 41-47.

²⁴¹⁶ A fragmentação da cultura em saberes e práticas autônomas que se isolam, sem intercomunicação, leva cada a uma a empobrecer-se na sua individualidade egoísta, interpreta Eliot. Cf. ELIOT, T. S. Os três sentidos de “cultura”. In: *Ensaio escolhidos*. Org. e trad. Maria Adelaide Ramos. 3. ed. Lisboa: Cotovia, 2014, p. 121.

²⁴¹⁷ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, *op. cit.*, p. 38-39.

²⁴¹⁸ BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988; BACHALARD, Gaston. *O direito de sonhar*. Trad. José Américo Motta Pessanha et al. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

as impressões sensíveis de modo a dar-lhes compreensibilidade²⁴¹⁹. O processo de elaboração de hipóteses e, inclusive, de verificação, normalmente é inventivo e inovativo: “a ciência constrói mundos em mudança, inevitavelmente feito sob medida aos seus próprios meios investigativos e convenções de admissibilidade racional”²⁴²⁰.

De um lado, há cientistas que admitem uma forte incidência da tradição na formação e transmissão dos conceitos científicos utilizados para a compreensão dos fenômenos. Problemas, métodos e categorias atuais resultam, ao menos em parte, do trabalho da ciência ao longo dos séculos²⁴²¹. De outro, há aqueles que defendem que a razão tem a capacidade de colocar em crise os paradigmas vigentes e suplantá-los por novos instrumentos teóricos que melhor explicam os fatos, reformulando todo o campo sapiencial²⁴²². No âmbito da filosofia, a imaginação situa-se mais na primeira linha, mas sem deixar de nutrir semelhanças com a ciência na sua operação criativa, ao menos, no sentido do “pensamento-experimento” de Mach, que precede os experimentos reais. Para ele, trata-se de *conjetura deliberada*, mais sofisticada do que a prática elementar de tentativa e erro, pela qual todo ser humano em atividade intelectual complexa imagina condições, conecta a elas as suas expectativas e supõe certas consequências: “todo experimentador e inventor deve ter o arranjo planejado em sua mente antes de traduzi-lo em fato”²⁴²³. A *conjetura*, enquanto *imaginação orientada*, é, nesses termos, “um poder mental construtivo capaz de criar modelos experimentais, de descobrir pistas e segui-las, de brincar livremente com as hipóteses e assim por diante”²⁴²⁴, o que se mostra essencial no plano da epistemologia científica, mas sendo assim também no *espaço geral da vida*. A representação antecipada do futuro caracteriza todos os atos humanos, divisa Cassirer, o homem tem a necessidade de “representar-se ‘imaginariamente’ algo que não existe, para passar logo desta ‘possibilidade’ à ‘realidade’, da potência ao ato”²⁴²⁵.

O futuro não está decidido: é um “reino ilimitado de possibilidades”²⁴²⁶. A imaginação confere-nos, então, liberdade para antecipar como as coisas podem ser,

²⁴¹⁹ EINSTEIN, Albert. *Ideas and opinions*. New York: Crown Publishers, 1954, p. 22; 234; 270; 291-292; 364.

²⁴²⁰ STEINER, George. *Grammars of creation*. New Haven: Yale University Press, 2002, Cap. III.1.

²⁴²¹ HEISENBERG, Werner. *La tradizione nella scienza*. Trad. Rita Pizzi. Milano: Garzanti, 1982, p. 15; 24-30.

²⁴²² KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 26-27; 104-105; 138; 116; 175-179; 207-210; Scientific revolutions. In: BOYD, Richard; GASPER, Philip; TROUT, J. D. (eds.). *The philosophy of science*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 139-147; KUHN, Thomas S. *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

²⁴²³ MACH, Ernst. *Knowledge and error: sketches on the psychology of enquiry*. Trad. Thomas J. McCormack. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1976, p. 134-137; BLOCH, Ernst. *A philosophy of the future*. Trad. John Cumming. New York: Herder and Herder, 1970, p. 102.

²⁴²⁴ FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. Trad. Adriel Teixeira, Bruno Geraidini e Cristiano Gomes. São Paulo: Vide Editorial, 2017, p. 83.

²⁴²⁵ CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. Trad. Wenceslao Roces. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 44.

²⁴²⁶ JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. Trad. Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953, p. v.

vislumbrar a realidade “como se” ela fosse de outro jeito, ultrapassar o dado para “projetar novas possibilidades de existência”²⁴²⁷. A imaginação criadora é, destarte, manifestação da liberdade²⁴²⁸, mas uma livre potência não irrestrita. O limite da imaginação é “um mundo totalmente humano”²⁴²⁹. Ela transforma o tempo e o espaço em modo de existência específico do homem, é o “poder de construir modelos possíveis da experiência humana”²⁴³⁰.

Poderíamos extrair, então, a imaginação como faculdade mental. É, de fato, mas não separada das demais. Como cogita Unger, ela pode ser melhor descrita como uma qualidade de todas as faculdades humanas, aquela de ver e fazer conexões numerosas e variadas entre ideias sobre coisas²⁴³¹. Heller, em sentido afim, caracteriza-a como faculdade mental que funde as faculdades racionais com as faculdades emotivas: não há pensamento ou prática sem algum sentimento²⁴³². A autora alerta, com essa associação, para os riscos de uma recuperação da imaginação que se faça em oposição à racionalidade, pois poderia recair em exaltação do irracional, além de outros efeitos colaterais. Por isso, recorreremos novamente a Shelley, quando define a imaginação como a mente agindo sobre os pensamentos produzidos pela razão para dar-lhes cores com suas próprias luzes e compor, a partir deles, *outros e novos pensamentos*²⁴³³. Em palavras breves, *a orientação da imaginação pela razão, em direção a fins apurados na experiência histórica concreta, permite a criação do novo*.

Criação. Ora, negada a criação *ex nihilo* rupturalista, como antes demonstramos, e diante da ação da imaginação orientada, precisamos fazer, então, a mesma pergunta que Zweig certa feita formulou: como pode acontecer o “milagre” da criação em nosso mundo, “para parece ter se tornado tão mecânico e sistemático?”²⁴³⁴

Decerto não podemos cair na tentação de continuar esboçando o processo criador como envolto em um ar de magia, mistério, inexplicável, seja na forma de uma irrupção repentina, uma epifania, seja na forma de um desvelar ou liberar do já existente²⁴³⁵. Toda criação desperta em nós, de fato, a sensação de um acontecimento sobrenatural, divino, o que se faz notar, na arte e nos livros, quando a obra sobrevive ao tempo²⁴³⁶. Contudo,

²⁴²⁷ KEARNEY. *Poetics of imagining*, op. cit., p. 6.

²⁴²⁸ REALE. *Verdade e conjectura*, op. cit., p. 110.

²⁴²⁹ FRYE. *A imaginação educada*, op. cit., p. 24.

²⁴³⁰ Ibid., p. 18; KEARNEY. *Poetics of imagining*, op. cit., p. 4.

²⁴³¹ UNGER, Roberto Mangabeira. *Social theory: its situation and its task*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 204.

²⁴³² HELLER, Ágnes; MAZZEO, Riccardo. *Il vento e il vortice: utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*. Trad. Riccardo Mazzeo. Trento: Erickson, 2016, p. 9.

²⁴³³ SHELLEY. A defence of poetry, op. cit., p. 1.

²⁴³⁴ ZWEIG, Stefan. *El misterio de la creación artística*. s. l.: elaleph.com, 1999, p. 7; 9-10.

²⁴³⁵ MACHEREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*. Trad. Gustavo Luis Carrera. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, p. 70-71.

²⁴³⁶ ZWEIG. *El misterio de la creación artística*, op. cit., p. 3-4.

precisamos ter em vista que o “homem elabora seu potencial criador através do trabalho”, entendido este em sentido amplo, como o “fazer intencional produtivo que amplia em nós a capacidade de viver”²⁴³⁷. Portanto, criação não é descoberta, verificação, mas “constituição do novo”²⁴³⁸, o grande testemunho da rebelião do homem contra a sua condição, não obstante a esterilidade de tal empenho: não é esta a sina de Sísifo?²⁴³⁹

A noção de criação, afastada da antiga crença na imitação, a partir do romantismo, passa a perceber-se criação de fins e meios, valores e suas encarnações, gerada pelo próprio autor segundo uma visão peculiar para ele, diferente de tudo o que já existiu ou existirá, consagrada na figura do gênio que destrói as regras e elabora a sua própria prática. Isso é válido tanto para um artista como para um filósofo ou homem político. Age-se não para buscar algo objetivamente belo, verdadeiro, virtuoso ou aprovado pela opinião pública ou pela tradição, mas porque é do próprio agente, resultado da sua mente e da sua ação²⁴⁴⁰: criar é “dar uma forma ao destino próprio”²⁴⁴¹. A criação é exigência do ser para podermos experimentá-lo, caracteriza Merleau-Ponty, quer dizer, o ser da arte, da linguagem, do pensamento vem à visibilidade por meio do trabalho do artista, do escritor, do filósofo, que se lança na determinação do indeterminado sob motivação de um *querer-poder* ante a *ausência de significação*²⁴⁴². No mesmo sentido, bem identifica Steiner, a criação é caracterizada por *liberdade e gratuidade*: do lado do *criador*, ele poderia não ter realizado o ato de criação, fazendo-o porque livre, não necessário; do lado da *criatura*, ela poderia não ter sido ou, ainda, ter sido de outro modo, potencialidade e ausência simultaneamente presentes no ser do criado²⁴⁴³. Enfim, “criar é tão difícil ou tão fácil como viver. E é do mesmo modo necessário”²⁴⁴⁴.

Diante disso, a criatividade não pode ser simplesmente um dom especial, quase divino, pertencente ao ser humano como ente fechado e autocontido, separado da natureza e de todos os demais²⁴⁴⁵. Ostrower propõe-nos vê-la como “um potencial inerente ao homem”, cuja realização constitui “uma de suas necessidades”, pois só criando pode crescer-se como humano. Portanto, a criatividade está muito além da arte, sendo um agir integrado ao próprio viver, que pressupõe a percepção de si mesmo enquanto realizador e

²⁴³⁷ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, op. cit., p. 31.

²⁴³⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 162.

²⁴³⁹ CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 151.

²⁴⁴⁰ BERLIN, Isaiah. *Against the current: essays in the history of ideas*. New York: The Viking Press, 1980, p. 18.

²⁴⁴¹ CAMUS. *El mito de Sísifo*, op. cit., p. 153.

²⁴⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 187, conforme a interpretação sugerida por CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento*: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 151-153.

²⁴⁴³ STEINER. *Grammars of creation*, op. cit., Cap. III.3.

²⁴⁴⁴ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, op. cit., p. 166.

²⁴⁴⁵ FEYERABEND, Paul. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987, p. 139-140.

transformador do mundo, bem como a intencionalidade, *orientação para determinada finalidade*, inclusive antes de existir a situação concreta. A atividade criativa transpõe, para o real, possibilidades até então latentes, além de estimular novas possibilidades no curso da ação²⁴⁴⁶.

Criação filosófica e materialidade da tradição. As experiências do sujeito que sonha, projeta, acredita e age pressupõem conhecimento de uma linguagem comum, de uma visão de mundo, de regras, práticas, histórias, mitos, crenças, enfim, da cultura. Se o conjunto dessas experiências fosse uma orquestra, como na alegoria de Heller, poderíamos dizer que um sonho cria apenas uma nova música. Estamos inseridos na consciência histórica de um certo período e sociedade e nem a razão nem a imaginação podem transcender esse mundo humano à qual ela dá sentido. Ela é um limite a ambas²⁴⁴⁷. A realidade, o mundo dado, “sempre será a fonte controladora e o inventário do imaginário”, afirma Steiner²⁴⁴⁸.

*A criação se faz, portanto, a partir de um corpo de materiais herdados do passado e em uso no presente, sobre o qual trabalhamos consciente e subconscientemente para satisfazer as necessidades e realizar os desejos da atualidade*²⁴⁴⁹. Como já notava Dilthey, “no filósofo do presente a criação própria tropeça com a consciência histórica”, pois, sem ela, sua filosofia abarcaria só uma “fração da realidade”. Diante disso, a criação filosófica “deve saber-se um elo da conexão histórica na qual ele trabalha com a consciência de estar condicionado”²⁴⁵⁰. O homem é historicamente situado e determinado, mas não apenas. É também agente criador. A criação do novo é possível, seja perante o universo cultural que lhe preexiste, seja perante as tradições nas quais se insere, porque o homem age e, como tal, “inter-age com o mundo”. Nessa inter-ação, atua sobre o contexto cultural e sobre a tradição, que não subsistem intactas²⁴⁵¹. Não fosse assim, haveria apenas repetição, e a história do pensamento seria tautológica²⁴⁵² ou, então, sucessão de restaurações²⁴⁵³. Felizmente, toda filosofia é criação histórica, experiência, fenômeno (aparecer), enquanto toda criação filosófica é criação ontológica: criação de um novo ser²⁴⁵⁴. Com tais afirmações, Castoriadis indica-nos que criação é o surgimento de formas outras, o pôr-se de novas determinações, processo nunca finalizado, porque ser significa vir a ser²⁴⁵⁵.

²⁴⁴⁶ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, op. cit., p. 5; 10; 71; 142.

²⁴⁴⁷ HELLER; MAZZEO. *Il vento e il vortice*, op. cit., p. 14; 16.

²⁴⁴⁸ STEINER. *Grammars of creation*, op. cit., Cap. III.7.

²⁴⁴⁹ POUND, Roscoe. *Interpretations of legal history*. New York: Macmillan, 1923, p. 21.

²⁴⁵⁰ DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Trad. Elsa Tabernig. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 112.

²⁴⁵¹ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, op. cit., p. 103.

²⁴⁵² CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1998, v. 1, p. 19.

²⁴⁵³ JASPERS, Karl. *Filosofia*. A cura di Umberto Galimberti. Torino: UTET, 2013, Libro I, Capitulo Sesto.

²⁴⁵⁴ CASTORIADIS. *Les Carrefours du labyrinthe*, v. 1, op. cit., p. 20-22; 24.

²⁴⁵⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 2: les domaines de l'homme*. Paris: Seuil, 1999, p. 9; 272.

O pôr no mundo de um novo é um fazer concreto, variável de acordo com a materialidade em questão. Por materialidade, sugere Ostrower, podemos designar não apenas alguma substância, mas “tudo o que está sendo formado e transformado pelo homem”, o que, para o filósofo, por exemplo, são os pensamentos. Assim, cada materialidade abrange certas *possibilidades* iniciais de ação, bem como *impossibilidades*, que são tanto *limitadoras* como *orientadoras*: “só na medida em que o homem admita e respeite os determinantes da matéria com que lida como essência de um ser, poderá o seu espírito criar asas e levantar voo, indagar o desconhecido”. A imaginação criativa vinculada à especificidade de uma matéria configura uma “imaginação específica” a certo campo de trabalho, indispensável, uma vez que inexistente criação sem a concretização em uma matéria, pois, caso contrário, seria mera divagação descompromissada e restrita à esfera subjetiva do agente. O imaginar é, em síntese, segundo Ostrower, “um pensar específico sobre um fazer concreto”²⁴⁵⁶.

No nosso caso, estamos diante da imaginação jurídico-filosófica, cuja materialidade é o direito, enquanto fenômeno cultural e objeto do pensamento. Ora, a materialidade é “matéria cultural”, suas qualificações e compromissos com a realidade cultural da qual emana. O jurídico, sabemos bem, é construto histórico-cultural. O que temos de nos atentar é que, precisamente por esse motivo, essa materialidade “propõe os confins do possível”²⁴⁵⁷. A *tradição jusfilosófica* serve, portanto, como *substrato, material à disposição do jusfilósofo* para que, “junto com o conhecimento histórico”, encontre na ou faça a partir da “história do passado uma estrutura que será estranha o suficiente para nos ajudar a questionar nossa situação e presente e a imagem recebida da tradição, incluindo esses próprios materiais”²⁴⁵⁸. A imaginação (e a razão) exigem, por conseguinte, a tradição, o contato com outros, como terreno por onde desabrochar, enriquecer-se e *criar*, voltando-se para ele inexoravelmente:

Além disso, apesar dessa situação relativamente livre dos poderes criativos da imaginação, do raciocínio e da observação, tradições de um tipo ou de outro, em qualquer campo de atividade intelectual, são sempre procuradas, mesmo quando são rejeitadas com desprezo. O funcionamento da imaginação e da razão é intensificado pelo contato com a imaginação e a razão de outras pessoas, vivas e mortas. A necessidade de convívio intelectual aproxima mentes com propensões semelhantes e fortes e elas se beneficiam das construções umas das outras. As obras da mente do passado os atraem tanto quanto as obras de seus contemporâneos vivos, que também são formadas sobre a bigorna de obras passadas. Tais mentes são atraídas para as obras visíveis do passado em sua busca por convívio e comunhão intelectual. Lá elas encontram protótipos dos tipos de ações que desejam realizar e das obras que desejam criar. Assim, mesmo que as

²⁴⁵⁶ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação, op. cit.*, p. 31-32 e nota 1.

²⁴⁵⁷ *Ibid.*, 40-44.

²⁴⁵⁸ WILLIAMS, Bernard. Descartes and the historiography of philosophy. In: *The sense of the past: essays in the history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 264; SOLAR CAYÓN, José Ignacio. Algunas consideraciones sobre el sentido del quehacer iusfilosófico. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XX, p. 255-282, 2003, p. 278-279.

tradições culturais fossem evitáveis, elas ainda atrairiam a mente daqueles que buscam habitar em meio às construções simbólicas.²⁴⁵⁹

A criação depende do suporte de um ambiente adequado, fornecido pela tradição²⁴⁶⁰, em sentido amplo, onde estão imantadas aquilo que Adler denomina “grandes ideias”, isto é, as “ideias básicas e indispensáveis para compreendermos a nós mesmos, nossa sociedade e o mundo em que vivemos”, que se fazem presentes no vocabulário e no cotidiano de todas as pessoas, ainda que não estejam conscientes delas²⁴⁶¹. Ideias são formas do processo de pensamento. Pensar idealmente é perceber, sentir, imaginar, refletir e, também, lembrar. Portanto, não é displicente ampliarmos o que Adler concebe para abranger os produtos das ideias agregadas, como as teorias, as obras, os sistemas, no que tange à tradição filosófica. Esse tecido, vale notar, não permanece intato e imoto. *Tradição é imaginação em atividade*²⁴⁶².

Shils defende que a mudança, em tradições literárias e artísticas, não é uma questão de racionalização ou correção dos estoques de soluções e proposições tradicionais. Nesses campos, a obra inovadora pode residir no interior da tradição, acentuando aspectos, expressões e elementos, ou seja, uma execução que envolve inovação na tradição. Na tradição filosófica, diferentemente, a obra inovadora viria para corrigir a tradição, racionalizar as obras do passado, enfim, substituí-las. Não concordamos integralmente com essa visão. Cremos que, assim como as obras de arte e da literatura, as novas obras filosóficas também podem ser compreendidas como adições ao estoque da tradição. Embora possam por vezes corrigir ou racionalizar obras do passado, não as substituem, por mais que assim declare o seu autor. Ademais, do mesmo modo que as inovações na tradição artística, a inovação na tradição filosófica modifica esta última e também altera a compreensão e apreciação das demais grandes obras, teorias, ideias. Em suma, não vemos diferença entre os dois tipos de tradição nesse quesito. Em ambas, as inovações “alteram a galeria de modelos disponíveis e de pontos de partida para os escritos subsequentes”²⁴⁶³.

O que ressaltamos, aqui, em síntese, sem medo da repetição, é que mesmo a tradição exige a inovação, não obstante o fato de que “nunca estamos numa posição absoluta de

²⁴⁵⁹ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 162-163.

²⁴⁶⁰ ALLAN, George. *The importances of the past: a meditation on the authority of tradition*. New York: State University of New York Press, 1986, p. 241.

²⁴⁶¹ ADLER, Mortimer. *Como pensar sobre as grandes ideias*. Trad. Rodrigo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2013, Introdução do Autor: “Essas ideias constituem o vocabulário do pensamento de todas as pessoas. Ao contrário dos conceitos das ciências especiais, as palavras que dão nome às grandes ideias são todas palavras comuns, utilizadas diariamente. Elas não são termos técnicos. Elas não pertencem ao jargão particular de uma ramificação especializada do conhecimento. Todos as utilizam em suas conversas habituais. Mas não as compreendem tão bem quanto elas podem ser compreendidas, nem ponderaram suficientemente as questões levantadas por cada uma das grandes ideias. Pensar em um caminho que chegue à resolução dos conflitos entre as respostas a estas perguntas significa filosofar.”

²⁴⁶² ALLAN. *The importances of the past, op. cit.*, p. 23; 240.

²⁴⁶³ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 216-217.

inovadores, mas sempre inicialmente numa situação relativa de herdeiros”²⁴⁶⁴. Assim como o passado nos constitui, também integra a nossa constituição a projeção em direção ao que ainda não é. O novo não exige, necessariamente, ruptura com o precedente, mas possibilidade de pensar de outra maneira, sob outra perspectiva. Pode ser, assim, “o último episódio do passado” em vez de “o primeiro do futuro”²⁴⁶⁵.

Imaginação e imaginário social. Toda criação, destarte, faz-se situada em um espaço-tempo peculiar. Parte do fundamento de nossa negação à criação *ex nihilo* alardeada pelos críticos rupturalistas foi, justamente, o fato de que esse posicionamento contextual de todo ato de criação não apenas encontra substrato no plano espiritual e material de onde parte, como também continua a manter vínculos com ele. A imaginação, naquele sentido primeiro de faculdade carregada pelo indivíduo, aplica-se à construção do mundo da cultura, ganhando vida real sobretudo quando compartilhada coletivamente, quer dizer, quando se faz *imaginação social*, que origina um *imaginário social*.

Quanto à *imaginação social*, ou “sociológica”, como denomina Mills, ela nos permite compreender o sentido da grande cena histórica para a vida individual e coletiva: o indivíduo pode entender sua própria experiência e medir o seu próprio destino situando a si mesmo em sua época, junto com os demais, em suas circunstâncias. A imaginação sociológica, assim, é uma qualidade da mente que parece prometer uma compreensão das nossas realidades íntimas em conexão com realidades sociais maiores²⁴⁶⁶. Ao mesmo tempo, essa imaginação vê resíduos, memórias e relações do passado de mundos longínquos e negligenciados como matéria-prima com a qual reconstrói nossos contextos. Por exemplo, explica o funcionamento de uma ordem social representando o que seria necessário para refazê-la. Como quer Unger, a imaginação “generaliza nossas ideias traçando uma penumbra de possibilidade recordada ou intimada no entorno do estabelecido no presente ou no passado, e então sujeita esse senso de possibilidade alargado a testes de ulterior comparação e prática”. Desse modo, faz ruir a identificação entre a realidade atual e o possível²⁴⁶⁷.

Quanto a *imaginário*, Wunenburger define-o como um conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais e linguísticas, que formam conjuntos coerentes e dinâmicos, cuja função simbólica confere sentido à realidade²⁴⁶⁸. Para

²⁴⁶⁴ RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 379.

²⁴⁶⁵ CRUZ. *Adiós, historia, adiós*, p. 6; 119.

²⁴⁶⁶ MILLS, C. Wright. *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 5-8; 14-15.

²⁴⁶⁷ UNGER. *Social theory*, *op. cit.*, p. 204.

²⁴⁶⁸ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007, p. 7-8; 11-15. Essas imagens, relatos, temas, motivos, intrigas, cenários, e interpretações comportam uma vertente representativa, verbalizada, e uma vertente emocional, afetiva, ou seja, acentua a atuação de percepções que tocam o sujeito mais do que a presença de concepções abstratas. Por uma acepção restrita, lado outro,

Castoriadis, é criação incessante e indeterminada, sócio-histórica e psíquica, de figuras, formas e imagens que valora e significa toda a existência²⁴⁶⁹. A história só existe e é concebida a partir e dentro da imaginação social criadora, que constitui um universo de significações que confere o sentido de toda a realidade humana, valorizando e desvalorizando, estruturando e hierarquizando, considerando como factível ou impossível, verdadeiro ou falso, enfim, orientando a vida e o agir: “toda sociedade existe instituindo o mundo como seu mundo, ou seu mundo como o mundo, e instituindo-se como parte deste mundo”. Castoriadis defende, assim, que a sociedade se institui instituindo o mundo de todas as significações a ela relacionadas, ou seja, materializa um “magma de significações imaginárias sociais” que faz os indivíduos e as coisas serem o que são, não existindo separadamente deles: só existe para a sociedade e seus membros o que é tomado em significação por seu mundo de significações e integrado a uma unidade significante de atos, coisas, funções, enfim, instituições, que é, concretamente, uma sociedade. Isso é a instituição do mundo comum, a constituição da “realidade” para uma dada sociedade, cujas formas-figuras somente aparentam ser estáticas, vez que a sociedade instituída é ininterruptamente sociedade instituinte, “auto-instituição do social-histórico”²⁴⁷⁰.

Ao afirmar que sociedade é autocriação que se desdobra como história, ou seja, sociedade instituinte²⁴⁷¹, Castoriadis aproxima-se de Unger, que defende ser sociedade “nossa para reinventar”, um “artefato”²⁴⁷². Saldanha também aponta o direito como constructo, porém, menos no sentido do poder humano de criação, que também se faz presente, e mais como “produto de pressões e circunstâncias, com o peso do poder e com as exigências éticas”²⁴⁷³. Ambos os aspectos são, na realidade, indissociáveis: a *imaginação* atua na perspectiva tanto individual quanto social no processo de partejamento de *criações* do *imaginário* constitutivo da realidade sociocultural²⁴⁷⁴. Precisamos, então, entender o “projeto do direito” como produto contingente da imaginação social²⁴⁷⁵ que tem o homem, individual

imaginário designa o conjunto estático dos conteúdos produzidos pela imaginação enquanto faculdade mental; por uma acepção ampliada, confunde os produtos com a própria imaginação, integra a atividade de imaginar.

²⁴⁶⁹ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, op. cit., p. 13; *Les Carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 285; BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Trad. Pablo Betesh. 2. ed. Buenos Aires: Nueva visión, 1999, p. 30.

²⁴⁷⁰ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, op. cit., p. 176-178; 181; 222; 401; 404; 413-417.

²⁴⁷¹ CASTORIADIS. *Les Carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 288. Sobre a criatividade e a autocriação social em sentido marxista, com enfoque na literatura, ver WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 210-211.

²⁴⁷² UNGER. *Social theory*, op. cit., p. 1.

²⁴⁷³ SALDANHA, Nelson. *Filosofia do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 7.

²⁴⁷⁴ RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Trad. Myriam Revault D'Allonnes e Joël Roman. Paris: Seuil, 1997, p. 19.

²⁴⁷⁵ KAHN, Paul W. *El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Trad. Daniel Bonilla Maldonado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2014, p. 17.

e coletivamente considerado, o “protagonista fundamental da aventura jurídica”²⁴⁷⁶. Ao contrário do que sempre alegaram, as principais correntes do pensamento social, político e jurídico, em particular o liberalismo, o marxismo e o positivismo, não creem verdadeiramente nas capacidades humanas, uma vez que atribuem a forças não humanas a determinação dos rumos do homem: Deus, a história, o mercado. Por consequência, os projetos não têm valor próprio, pois determinado é o seu autor e executor²⁴⁷⁷. Ora, longe disso, toda imaginação, individual e social, em resumo, é a base da autocriação da sociedade e do campo histórico, potência de pôr significações imaginárias e instituições no anônimo coletivo, animando-o²⁴⁷⁸. Essa imaginação, que é orientada, ao ser instituinte, é também uma *imaginação projetual*.

Imaginação institucional como imaginação projetual. A encarnação por excelência da *imaginação orientada* é a *imaginação projetual*. Unger fala em “pensamento programático”, “experimental” ou “institucional”. Preferimos “pensamento projetual” ou, ainda, “conjetural”, não com propósito insensato de gerar aparência de inovação onde ela falta, como fazem muitos rupturalistas, mas para ressaltar que, antes de experimentarmos elaborar programas de novas instituições, operamos conjeturalmente, isto é, nossa imaginação age, orientada pela razão, definindo fins e traçando os modos de concretizá-lo, na forma de projetos. Cremos ser essa a unidade basilar do exercício de imaginação institucional. Unger até remete ao elemento conjetural, mas apenas tímida e obliquamente²⁴⁷⁹. Podemos reinterpretar algumas instigações ungerianas para ver a conjetura como a forma, por excelência, daquilo que ele chama de *experimentação intelectual*.

A imaginação prática do experimentalismo institucional tem o objetivo de permitir que reconheçamos as oportunidades de transformação e, com isso, atuemos nelas. O experimentalismo democrático, para Unger, reinterpreta a causa democrática na esperança de encontrar um ponto de equilíbrio entre as condições para o progresso prático-material e a emancipação do indivíduo²⁴⁸⁰. Parece-nos, apenas, que não abrange, no seu horizonte de preocupações, o processo de criação em sua dimensão intelectual e cultural, de modo que se abstém de explorá-lo e descrevê-lo, inclusive para sublinhar que as criações do pensamento tornam pensável o que não é ou não é ainda²⁴⁸¹.

²⁴⁷⁶ GHIRARDI, Olsen A. *Lecciones de introducción a la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Astrea, 1980, p. 97.

²⁴⁷⁷ TEIXEIRA, Carlos Sávio Gomes. *A esquerda experimentalista: análise da teoria política de Unger*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2009, p. 19.

²⁴⁷⁸ CASTORIADIS. *Les Carrefours du labyrinthe 2, op. cit.*, p. 12.

²⁴⁷⁹ UNGER, Roberto Mangabeira. *Democracy realized: the progressive alternative*. London; New York: Verso, 1998, p. 7.

²⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 20; 3; UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito e o futuro da democracia*. Trad. Caio Farah Rodriguez e Marcio Soares Grandchamp. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 16.

²⁴⁸¹ CASTORIADIS. *Les Carrefours du labyrinthe*, v. 1, *op. cit.*, p. 26.

Salvo no ponto recém-mencionado, que tem algumas repercussões a serem em breve apontadas, ser-nos-ia imprudente negar a afinidade íntima do pensamento ungeriano com os nossos objetivos. A imaginação é institucional porque une ações e ideais em “instituições que dão corpo a pensamentos” e se colocam acima dos subjetivismos²⁴⁸². Instituição, na concepção de Castoriadis, é “rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário”, por conseguinte, abrange normas, valores, linguagem, utensílios, procedimentos e métodos para lidar e fazer as coisas, inclusive o indivíduo, formando um todo coerente, um magma complexo de significações que embebe, orienta e dirige a vida social. Toda sociedade, vimos, “cria o seu próprio mundo”, institui a si própria, determinando o que é o real, tem sentido e valor para si²⁴⁸³. Unger busca mostrar as ilusórias naturalizações desse imaginário produzido pela imaginação social e legitimado pela teoria, as “necessidades falsas”, para assim evidenciá-las como construções humanas e que “a realidade social é o fruto de um processo colaborativo de construção da ordem, que une os homens do passado, do presente e do futuro em um compromisso comum”. Quer dizer, o direito e a sociedade são produtos da ação e do pensamento humanos, não entidades naturais, eternas e submetida a inexoráveis leis da história²⁴⁸⁴. O Estado é “obra de arte”, já dizia Burckhardt, em larga medida “criação consciente e calculada”²⁴⁸⁵. As utopias literário-filosóficas tiveram o mérito de alçar uma forte crítica ao jusnaturalismo clássico e medieval, nesse mesmo tom dessacralizante do experimentalismo institucional, que hoje volta a ser urgente, como a tese proposta por Almeida²⁴⁸⁶. A política que se queira transformadora deve aliar-se à imaginação que experimente novas formas²⁴⁸⁷. O mesmo vale para o direito, em um tempo no qual parece não sabermos mais como construir alternativas no pensamento e na prática²⁴⁸⁸. Enfim, *uma imaginação projetante se coloca na ordem do dia nas veredas jusfilosóficas*.

²⁴⁸² AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito: ensaio para uma (macro)filosofia da história*. Tese (Doutorado em Direito). 201f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2015, p. 157.

²⁴⁸³ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, *op. cit.*, p. 159; *Les Carrefours du labyrinthe 2*, *op. cit.*, p. 277-282.

²⁴⁸⁴ UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 25-26; *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 17; UNGER, Roberto Mangabeira. *Necessidades falsas: introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia radical*. Trad. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 13; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. Tese (Doutorado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016, p. 77; 80; TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, *op. cit.*, p. 12.

²⁴⁸⁵ BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2012, p. 7.

²⁴⁸⁶ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 89.

²⁴⁸⁷ UNGER. *Necessidades falsas*, *op. cit.*, p. 24; UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 168.

²⁴⁸⁸ UNGER, Roberto Mangabeira. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito: outro tempo, tarefa maior*. Trad. Lucas Fucci Amato. Belo Horizonte: Letramento, 2017, p. 11 *et seq.*

O jurista e a imaginação. A imaginação projetual, ou mesmo qualquer imaginação, é qualidade pouco atribuída ao jurista. Tendemos a associá-lo a uma racionalidade objetiva e neutra, pautada na legalidade e dedicada a aferir a realidade como ela é, a começar pelo direito positivo. Não caberia ao homem do direito pensar em normas diversas daquelas postas ou em uma ordem jurídica ideal. Esse modo de operar é o comportamento esperado de todo cientista pelo paradigma lógico-positivista, o que inclui o teórico do direito: “a forma jurídica do real, exige, para tanto, a proibição da faculdade de inventar e, usemos também a palavra, de imaginar: de imaginar, pelo e mais além do direito, que é o direito que pode ser, de imaginar, por dentro e mais além do direito que é, o direito em que se converte”²⁴⁸⁹. Foi subtraída dos juristas a liberdade criativa²⁴⁹⁰

O positivismo obstaculiza, de fato, a abordagem do direito e da sociedade como projetos. A limitação do objeto de estudo ao direito positivo, ao existente, acaba por levar à “exclusão de expectativas, previsões, desejos, ou seja, de projetos sobre o direito que poderia ser”. A interpretação, por exemplo, apareceu, em determinados momentos, como operação que permitiria aos juristas exercitar a imaginação, ainda que dentro de certas balizas, vide a Escola da Livre Investigação Científica²⁴⁹¹. Com efeito, principalmente com a ampliação e o aprofundamento das reflexões sobre a atuação da hermenêutica, elevando-a de simples reunião de métodos de cognição para modo de compreensão em geral, percebeu-se que todo ato interpretativo é, também, ato de criação, tendo em vista a fusão de horizontes entre texto e intérprete. Os partidários do positivismo jurídico logo reconheceram os perigos da própria hermenêutica, com o que buscaram restringi-la a finalidades instrumentais, até o ponto de elencar os métodos de interpretação admissíveis. Mas a rebelião contra o formalismo buscará dar maior espaço ao aspecto imaginativo da interpretação²⁴⁹².

Para além da seara hermenêutica, Pietro Costa descreve como o exercício de imaginação pelo jurista, cuja forma é o discurso jurídico aportado em diferentes ocasiões da vida do direito, concebe um mundo projetado, na forma de uma narração dotada de um sentido interno, com base na qual toma as decisões, lança as soluções, dirime os conflitos:

O mundo possível que o discurso jurídico constrói, na verdade, não é só um mundo imaginado, é também um mundo projetado: os sujeitos, os tipos de ação, as normas, os papéis, as transgressões, as sanções, as hierarquias dos quais o relato jurídico compõe não são sujeitos se "reais", não são sequer os sujeitos e ações da

²⁴⁸⁹ COSTA, Pietro. Discurso jurídico e imaginação: hipóteses para uma antropologia do jurista. In: PETTI, Carlos (org.). *Paixões do jurista: amor, memória, melancolia, imaginação*. Trad. Sonia Regina Martins de Oliveira et al. Curitiba: Juruá, 2011, p. 167-173.

²⁴⁹⁰ GROSSI, Paolo. Pensamento jurídico. *Revista Crítica Jurídica*, n. 24, p. 15-20, jan./dez. 2005, p. 18.

²⁴⁹¹ Sobre a abertura da interpretação e da aplicação do direito com a Escola da Livre Investigação do Direito, com o fim de obter soluções mais harmônicas com a equidade e as necessidades da prática, GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. 2. ed. Paris: L.G.D.J, 1919, t. I.

²⁴⁹² COSTA. Discurso jurídico e imaginação: hipóteses para uma antropologia do jurista, *op. cit.*, p. 174 et seq.

experiência cotidiana, mas pertencem, de todos os modos, a uma narração que, no momento que se imagina os próprios personagens e ações como figuras do próprio mundo, tende também a impô-los como figuras da "realidade". O discurso jurídico é, intrinsecamente, também um projeto de sociedade. Quando o jurista exerce a função de conselheiro do Príncipe seu discurso de projeto de sociedade é programático e aberto; quando ele intervém como juiz de um conflito, o discurso é, de modo geral, dissimulado e deslocado. Qualquer que seja seu papel específico, o jurista imagina para realizar, imagina para construir, imagina uma forma de sociedade que ele (regra geral, no mesmo instante) descreve, prescreve, deseja.²⁴⁹³

A imaginação do jurista, portanto, tem um caráter projetual, operante já como esquema de atuação sobre a realidade. Como observa Costa, “o jurista constrói seu discurso do saber mediante uma contínua reescrita da tradição e pensa a ordem do direito ‘que é’ (também) como projeto de uma sociedade que deve ser, que poderá ser (será)”. Eis uma vinculação indispensável entre tradição e projetualidade no exercício da imaginação jurídica.

Costa ressalva, porém, que essa projetualidade não contém uma dimensão propriamente utópica, pois nesse comportamento não há a pretensão de cortar a rede de poderes e hierarquias nas quais ele se encontra inserido e constituem fonte de sua legitimação social. O que o jurista faz é utilizar criativamente o material da tradição jurídica, sem com isso querer pôr fim à ordem existente. Ele vislumbra ideais, paradigmas para servirem de referência para as suas decisões e ações, nas quais decerto canaliza parte de seus anseios e interesses, mas sem tirar os olhos do direito posto²⁴⁹⁴. Concordamos que, de fato, agentes jurídicos, em geral, não pugnam pela abrangente modificação das instituições vigentes. *Todavia, estão capacitados a fazê-lo, e muito o fazem, em especial, no âmbito da filosofia do direito, espaço privilegiado do exercício conjetural.*

O que podemos concluir, por ora, é que *a atuação da imaginação é inerente ao pensamento jurídico*, mesmo na dimensão mais basilar da tradicionalidade intelectual, referente ao modo de conceber, interpretar e aplicar o direito, onde encontramos uma abordagem conjetural do material normativo e teórico. Contudo, ela não é uniforme ou unidirecional. Na descrição oferecida por Costa, pulsam traços de duas formas distintas de aproximação conjetural, embora simultâneas: *retrospectiva* e *prospectiva*. Uma dirige-se ao passado, outra ao futuro. Precisamos diferenciá-las em suas características e aplicações.

²⁴⁹³ Ibid., p. 197.

²⁴⁹⁴ Ibid., p. 198-199.

CAPÍTULO 6

AS DIREÇÕES DA CONJETURA

A imaginação pode ser orientada pela razão para diferentes sentidos: o ontem e o amanhã. Com efeito, a dupla face de Janus é insuperável: o olhar simultâneo para o passado e para o futuro é *conditio sine qua non* de nosso ser e de nosso agir.

Embora operem de maneira semelhante, pois, em grande medida, o material de trabalho é o mesmo, a saber, a tradição ou a experiência, o procedimento conjetural retrospectivo possui peculiaridades em relação ao procedimento conjetural prospectivo, decorrente dos propósitos que movem cada uma. Vejamos.

6.1. Conjetura retrospectiva

*O historiador é um profeta voltado para o passado.*²⁴⁹⁵

A *conjetura retrospectiva* aparece já no referencial teórico que Reale declara partir para desenvolver as suas propostas acerca do pensamento conjetural: Kant²⁴⁹⁶.

²⁴⁹⁵ SCHLEGEL, Friedrich. Fragmento 80 do *Athenäum*. Cf. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 58.

²⁴⁹⁶ REALE. *O direito como experiência, op. cit.*, p. XXIII.

Na interpretação realena, a conjectura permite-nos alcançar uma ideia, não um conceito²⁴⁹⁷. Em Kant, o conhecer se faz segundo conceito, e o pensar, segundo ideias, que têm valor regulativo, não constitutivo, atuando como “esquemas heurísticos que atendem a nossa aspiração de atingir uma visão unitária dos fenômenos, ou os imperativos éticos essenciais ao homem”. Assim, ele abre a “via de uma nova metafísica possível e necessária, além da via negativa e não menos necessária delimitada pela teoria do conhecimento”, uma “metafísica problemática” ou “conjetural”²⁴⁹⁸.

Kant formula estudos dedicados a problemas históricos com perfil conjectural. Nesses escritos, os temas não se referem a fatos baseados em fontes informativas, aproximando-se, nesse quesito, dos assuntos metafísicos. Para responder ao problema do sentido da história, Kant parte da suposição de que esta última e a natureza obedecem a um plano, ou seja, conjectura a existência de um fio condutor nos acontecimentos. O desenvolvimento teórico seguido será pautado *não no racional, mas no razoável*. O limite de segurança está na ausência de contradição da experiência. A validade do verossímil reside na compatibilização com o experienciado. Essas teses, na interpretação de Reale, aparecem e são confirmadas, sob outras perspectivas, nas *Críticas*. De todo modo, o raciocínio problemático tem, no filósofo, um valor provisório²⁴⁹⁹.

Esse diálogo inicial com Kant no tema da conjectura é um ponto pouco explorado na obra realena, assim como a questão da relação entre *conjectura* e *filosofia da história*. Cremos que podemos ir um pouco mais longe e desenvolver algumas linhas principais do *pensamento conjectural retrospectivo*. Para tanto, regressemos, brevemente, aos escritos kantianos.

O filósofo de Königsberg diferencia uma concepção de história universal (*Weltgeschichte*) das histórias empíricas particulares de um povo ou acontecimento (*Historie*)²⁵⁰⁰. Como observa, a história empírica tem por objeto o fenômeno histórico, tomado tal como aconteceu, determinado segundo as leis gerais da natureza em um tempo e um espaço específicos, e suas relações com fenômenos precedentes e posteriores. Essa abordagem permite fazer história sobre qualquer coisa ocorrida, seja uma história da natureza, seja uma história humana, cada qual ensejando um método específico²⁵⁰¹. *A história universal, por sua vez, sem abrir mão do fenômeno histórico particular, trata-o apenas secundariamente, privilegiando como objeto o*

²⁴⁹⁷ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 114.

²⁴⁹⁸ REALE. *Verdade e conjectura*, op. cit., p. 32-39.

²⁴⁹⁹ Ibid., p. 40-44.

²⁵⁰⁰ KANT. *Idee VIII*, 30. Cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldan Panadero e Roberto Rodríguez Aramayo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994, p. 25.

²⁵⁰¹ KLEIN, Joel Thiago. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*. Tese (Doutorado em Filosofia), 353f. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012, p. 13.

sentido da história. No caso específico, Kant, partindo dos fatos empíricos, faz uma história universal como história da humanidade, voltada ao homem além de sua manifestação empírica²⁵⁰², com o intuito de vê-lo como ser inserido em um processo, o caminhar do desenvolvimento de sua racionalidade, ou seja, o enfoque é diferente²⁵⁰³.

De resto, não se trata aqui também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral* e, decerto, não de acordo com o conceito de género (*singularum*), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o género humano (em geral) progride constantemente para o melhor.²⁵⁰⁴

A proposta kantiana confronta a observação preliminar da história que leva a concluir pelo amontoado desconexos de fatos. Tentar encontrar um sentido contrasta com a aparente irracionalidade dos episódios resgatados, por exemplo, por um historiador. O filósofo, ao contrário, pode identificar um sentido se adotar outra abordagem. Essa opção não é para fazer da história conhecimento em sentido estrito, pois a irracionalidade ostensiva decorre da impossibilidade de se dar a forma de uma totalidade sistemática, tal como exigida pela ciência²⁵⁰⁵. Basta a Kant, aqui, concluir pela dupla possibilidade de vislumbrar a história pelo aspecto empírico, “segundo a relação de causalidade mecânica de seus acontecimentos”, ou pelo viés filosófico, “sob um ponto de vista teleológico”, pressupondo um *a priori*²⁵⁰⁶. O intento kantiano, portanto, será o de uma leitura híbrida: “nem metafísica, no sentido tradicional do termo, tal como Herder queria, uma criação divina cosmicamente inscrita, nem

²⁵⁰² Ibid., p. 16: “o objetivo da disciplina que ele chamou de geografia físico-moral era investigar aquilo que é “mais constante” quanto aos Estados e suas relações, a saber, “a situação [dos] países, os produtos, costumes, indústria, negócio e população”. Dessa forma, a geografia oferece um pano de fundo para a história empírica, o que auxilia o preenchimento de possíveis lacunas na compreensão sobre aquilo que aconteceu.” Cf. *Logik* IX, 312-313. Cf. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 179-180; *Physische Geographie* IX, 161-162. Cf. *Geografia física*. Milano: Giovanni Silvestri, 1807, v. I, p. XIV-XVI; *V-Lo/Blomberg* XXIV, §432, 292. Cf. *Lectures on logic*. Trad. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 237: “In historical sciences one has 2 methods, the chronological and the geographical. The two can be combined with each other. The last is better than the first.”

²⁵⁰³ KLEIN. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*, *op. cit.*, p. 15. Cf. p. 11-12, nota 4.

²⁵⁰⁴ KANT. *Streit*, VII, 79. Cf. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 95.

²⁵⁰⁵ KLEIN. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*, *op. cit.*, p. 20; 27-28; 157-170. Como observa Philonenko, as reflexões kantianas sobre a história não estão imbuídas da pretensão de constituir um sistema, uma ciência ou mesmo uma doutrina, por não se inserirem perfeitamente nem no campo da razão transcendental nem no campo da razão prática. Pelo primeiro, se tivesse um caráter teórico-regulativo, a razão estaria impondo arbitrariamente fins ou implicaria a conformação a critérios de corroboração ou refutação empírica e o debate de outras possibilidades de estruturação, o que Kant não faz. Pelo segundo, seria parte empírica da filosofia prática, mostrando como a experiência pode se conformar com os princípios da filosofia prática ou como realizar a moralidade na empiria, um reducionismo inaceitável. Cf. PHILONENKO. *La théorie kantienne de l'histoire*. 2. ed. Paris: Vrin, 1998, p. 3; MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004, p. 123-124. Sobre a concepção kantiana de sistema, ver *V-Lo/Wiener* XXIV, 831; 891. Cf. *Lectures on logic*, *op. cit.*, p. 287; 337-338.

²⁵⁰⁶ SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos; FUMEC, 2008, p. 156-157; FACKENHEIM, Emil L. Kant's concept of history. *Kant-Studien*, v. 48, n. 1-4, p. 381-398, 1956, p. 387.

uma disciplina de gabinete, uma ciência exclusivamente empírica”, pois, *sem a experiência, a razão prática é cega e, sem esta, nada parece fazer sentido no plano da experiência*²⁵⁰⁷.

O instrumento kantiano para a filosofia da história, simultaneamente criativo e interpretativo, imaginativo e racional, será a *conjetura*. Assim define Kant a sua utilização e o seu papel no início de *Conjetura sobre um provável início da história humana*:

Es perfectamente lícito *insertar* conjeturas en el *curso* de una historia con el fin de rellenar las lagunas informativas, pues lo antecedente —en tanto que causa remota— y lo consecuente —como efecto— pueden suministrar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias, haciéndose así comprensible la transición entre unas cosas y otras. Ahora bien, hacer que una historia *resulte* única y exclusivamente a partir de suposiciones, no parece distinguirse mucho del proyectar una novela. Ni siquiera podría ostentar el título de *historia probable*, correspondiéndole más bien el de simple *fábula*. No obstante, lo que no cabe aventurar en el desarrollo de la historia de las acciones humanas, puede muy bien ensayarse mediante suposiciones respecto de su *inicio*, siempre que lo establezca la *Naturaleza*. Tal inicio no tiene por qué ser inventado, ya que puede ser reconstruido por la experiencia, suponiendo que ésta no haya variado sustancialmente desde entonces hasta ahora: un presupuesto conforme con la analogía de la Naturaleza y que no conlleva osadía alguna. [...]

Con todo, dado que las suposiciones no pueden elevar demasiado sus pretensiones de asentimiento, teniendo que anunciarse únicamente como una maniobra consentida a la imaginación — siempre que vaya acompañada por la razón— para recreo y solaz del ánimo, mas en ningún caso como algo serio, tampoco pueden rivalizar con esa historia que se ofrece sobre el mismo suceso y se toma como información genuina, cuya verificación se basa en fundamentos bien distintos a los de la mera filosofía natural. Justamente por ello, y puesto que emprendo aquí un simple viaje de placer, espero que me sea permitida la licencia de utilizar un texto sagrado a guisa de plano e imaginar que mi expedición (llevada a cabo con las alas de la imaginación, aunque no sin un hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón) encuentra exactamente la misma ruta que describe aquel testimonio histórico.²⁵⁰⁸

Como podemos aferir do texto kantiano, a conjetura é um exercício de imaginação, dentro dos limites da razão (o que temos chamado de imaginação orientada), que atua *projetualmente*. Ao lidar com o material do passado, projeta nele sentidos, a partir daquilo que é autorizado por essa mesma experiência histórica com a qual lida. *O pensamento conjetural retrospectivo, portanto, interpreta as ações humanas pretéritas através de suposições ou cogitações criativas e racionais, pelas lentes de um ponto de vista pré-definido, atribuidor de sentido.*

No caso de Kant, ele constitui a história universal a partir de um pressuposto teleológico que ordene a plêiade das ações do homem “através da ideia de um progresso contínuo das suas disposições”, alicerçada na concepção de “uma natureza organizada teleologicamente”, na qual o ele é o fim último porque racional²⁵⁰⁹. Ora, comparando com

²⁵⁰⁷ ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 263-264; KLEIN. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*, *op. cit.*, p. 19.

²⁵⁰⁸ KANT. MAM. Cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, *op. cit.*, p. 109-110.

²⁵⁰⁹ KLEIN. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*, *op. cit.*, p. 18-19.

épocas anteriores, pode-se inferir a conquista de progressos consideráveis²⁵¹⁰. Vendo esse progresso no passado, podemos constatar que a dimensão de prognóstico da filosofia da história é “mais a enunciação de uma tarefa que se viu efetivar do que descrição de um futuro já determinado”²⁵¹¹. Por isso, quando na *Conjetura sobre um provável início da história humana* Kant se lança em uma meditação sobre uma possível origem do homem histórico a partir das exigências da simples razão, o resultado é a descrição das condições sem as quais a história não é possível, que são as relações da liberdade com as circunstâncias antecedentes naturais e sociais, as quais, ao mesmo tempo em que a possibilitam, também a ameaçam²⁵¹². Portanto, se implica o desenvolvimento das disposições naturais do homem, o pressuposto teleológico não determina quais são essas disposições, apenas constata a sua existência. Isso nos permite almejar um futuro, orientado segundo o que natureza deveria querer²⁵¹³.

A história do mundo é, assim, um híbrido de fatos empíricos entretecidos num quadro de inteligibilidade prática que legítima, para seu princípio, racionalidade mediante a crítica de sua faculdade. Toda consideração sobre o passado é redescritção de relatos segundo esse princípio prático. O que ela vê, por entre as oscilações dos acontecimentos, é um progresso obtido por um mecanismo natural que torna cada vez menor a incapacidade de uma decisão racional. Essa leitura do passado, necessariamente *conjetural*, tem por contrapartida uma leitura do futuro, necessariamente *prospectiva*. Do mesmo modo como o passado guarda sua volubilidade, o futuro carregará sempre, de algum modo, na medida em que é palco de surgimento do novo, do inesperado, um componente opaco, imprevisível, e do futuro, neste sentido, só teremos “uma vista muito obscura e ambígua”. Há, porém, um espaço de predição. Não se trata de um espaço da providência que nós, por um acesso privilegiado, poderíamos vir a conhecer. Ao contrário, a possibilidade de predição reside precisamente “quando o adivinho faz ele mesmo os acontecimentos e institui o que antes preconizara”. Toda predição depende, portanto, de uma decisão do agir que fixa uma regra orientadora dos acontecimentos. Esse regramento do querer é propriamente sua determinação pela razão; é na região da liberdade que a predição torna-se de fato possível. A previsibilidade não anula a liberdade; o problema do homem repousa antes no caráter opaco das intenções e na vontade como mal radical. Uma vez que, assegurada sua possibilidade, a decisão moral faz-se reconhecer mediante seus efeitos no mundo, então a previsão de progresso, antes possível, torna-se certa do ponto de vista prático, pois a decisão moral não é simplesmente uma linguagem de descrição da conversão da vontade, ela é ao mesmo tempo a vontade convertida determinando ações cujos efeitos impregnam o mundo fenomenal.²⁵¹⁴

A predição a que se dedica a filosofia da história, ao conectar a tríplice temporalidade humana, “projeta no futuro a ligação que pode ser rememorada no passado segundo o momento presente”, valendo-se do fundamento inteligível, que se dá fora do tempo. Exerce, desse modo, um papel vigilante para o desenrolar da história, aferindo continuamente a livre subsunção ao prognóstico do trajeto da humanidade em direção ao futuro e, se necessário,

²⁵¹⁰ KANT. *Theorie und Praxis* VIII, 310. Cf. *Teoría y práctica*. Trad. Juan Miguel Palacios et al. Madrid: Tecnos, 1986, p. 55.

²⁵¹¹ ZINGANO. *Razão e história em Kant*, *op. cit.*, p. 273.

²⁵¹² SALVUCCI, Pasquale. *L'uomo di Kant*. Urbino: Argalia Editore, 1975, p. 439.

²⁵¹³ KLEIN. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*, *op. cit.*, p. 27; 166-169.

²⁵¹⁴ ZINGANO. *Razão e história em Kant*, *op. cit.*, p. 267-268.

faculta o rastreamento de um signo rememorativo desse caminho para o melhor: eis que o presente “abre-se ao futuro como tempo de incrustação, e o passado é revisitado segundo o projeto prospectivamente ordenado”²⁵¹⁵.

Em conclusão, podemos ver, em Kant e em outros pensadores, a conjetura como um instrumento de interpretação teleológica aplicável tanto ao *passado* quanto ao *futuro*, ou melhor, que, *para ser aplicado ao futuro, deve antes ser aplicado ao passado*, a fim de conferir àquele bases minimamente razoáveis ou plausíveis. Assim, a *conjetura retrospectiva* aparece como momento condicionador da *conjetura prospectiva*.

É preciso observar que a projeção de sentidos, nessa perspectiva kantiana, é projetualidade sobretudo em um primeiro nível, pois Kant não se arrisca a traçar propriamente o conteúdo e as instituições da constituição republicana ou da sociedade cosmopolita, restringindo-se à indicação das condições primárias da estrutura de cada uma (vide os artigos para a paz perpétua) e de princípios muito gerais possibilitadores, em tese, do desdobramento da experiência nessa direção (vide a defesa da reforma frente à revolução e a defesa da liberdade de expressão pública da opinião). Evitar arriscar-se nesses desenhos institucionais são limites não apenas inerentes à razão prática kantiana, mas também característicos das grandes filosofias da história modernas.

Com efeito, os filósofos da história clássicos se propuseram um desafio que nem sempre conseguiram enfrentar com perfeição e que permanece no núcleo das discussões sobre uma possível atualidade do gênero: o equilíbrio entre a particularidade dos fatos históricos empíricos e a universalidade do pensamento filosófico. Kant oferece um caminho, qual seja, apontar os postulados da razão prática aplicáveis à compreensão da história e, partir disso, entrever direções factíveis do futuro da humanidade. Mais do que a proposta kantiana em si mesma, interessa-nos a operação conjetural por ele empregada para executar tal empreendimento, em especial, o destacamento da experiência, respeitada em sua materialidade, mas indo além dela, sem com isso perder a feição retrospectiva. Podemos até dizer que Kant deixa explícito o proceder de toda filosofia da história: enquanto o historiador tem diante de si fragmentos da história e tenta uni-los em uma explicação causal de recorte mais geral, o filósofo da história, perante esses mesmos fragmentos particulares, pensa em termos de universalidade, conjeturando sobre como eles se conectam em um plano total que os significa. *Filosofia da história e conjetura* têm, portanto, uma ligação indissociável: *tudo filósofo da história especula na forma de pensamento conjetural retrospectivo, enquanto toda conjetura retrospectiva pressupõe ou conduz a uma filosofia da história*. Eis, novamente, o problema acima aludido da

²⁵¹⁵ Ibid., p. 269-270.

tensão entre particularidade e universalidade, entre fragmentariedade dos fatos e discurso de totalidade, entre autonomia do singular e busca por sentidos, entre aleatoriedade fenomênica e teleologia narrativa, tão contestada pela crítica rupturalista pós-moderna.

6.1.1. Especulação narrativa, filosofia da história e macrofilosofia

*Em toda parte depara-se com questões que não se deixam responder sem a filosofia da história.*²⁵¹⁶

Qualquer cogitação de sentido da tradição presume uma totalidade significativa que ordena os acontecimentos. Como nota Mannheim, é através dessa totalidade que podemos compreender o curso dos acontecimentos e o nosso lugar nele²⁵¹⁷. Essa é uma *tarifa eminentemente filosófica*. Reale define a filosofia justamente como uma “busca incessante de totalidade de sentido”²⁵¹⁸. Dentre todas as ambições significantes, a mais fundamental é a do “sentido de nosso ser”. Quem nos coloca diante dele é a história, modo de organizar a tradição que nos leva à consciência da vida provocando-nos com o transcurso do tempo, a inexorabilidade do ciclo biológico, o perecimento ou a permanência de nossas criações, a construção do conhecimento, a estabilidade dos arranjos institucionais, a continuidade da sociedade²⁵¹⁹. A busca por sentido é, portanto, movida pela nossa finitude e, por consequência, nela incidem os preconceitos inarredáveis constitutivos dos nossos horizontes de compreensão do mundo²⁵²⁰. Por conseguinte, *todo olhar dirigido para o passado e para o futuro tende a requerer o traçado de linhas de significações*. Uma *filosofia da história* é o tipo de abordagem especulativa que “fornece um quadro no qual se torna possível dizer o que é preciso dizer sobre o sentido e o destino deste ser humano particular, assim como do homem”²⁵²¹.

A totalidade, pressuposta para o delineamento de sentidos, revela-se, assim, um modo típico do pensar humano²⁵²². Contudo, vem sendo duramente reprovada desde o

²⁵¹⁶ SCHLEGEL, Friedrich. *Fragmentos sobre poesia e literatura*. seguido de *Conversa sobre poesia*. Trad. Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suziki. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 30 (I, 136).

²⁵¹⁷ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 233; JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. Trad. Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953, p. 81; 266.

²⁵¹⁸ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 6-7.

²⁵¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. O problema da história na filosofia alemã mais recente. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 39; POCOCK, J. G. A. The origins of study of the past: a comparative approach. *Comparative Studies in Society and History*, v. 4, n. 2, p. 209-246, jan. 1962, p. 211-212; FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Trad. Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. 5. ed. Barcelona: Ariel, 1982, p. 244-245.

²⁵²⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. XXIII.

²⁵²¹ FRIEDRICH, Carl Joachim. *The philosophy of law in historical perspective*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. 256.

²⁵²² PATOČKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Paris: Verdier, 1999, p. 83; 102

século XIX, quando Burckhardt descreveu a filosofia da história como “um centauro, uma contradição em termos, pois história coordena e, portanto, é não filosófica, enquanto a filosofia subordina e, portanto, é a-histórica”²⁵²³. Tempos depois, Croce anunciará a sua morte²⁵²⁴. As mais populares críticas recentes, porém, vieram com as teorias pós-modernistas.

Do declínio ao revigoramento das filosofias da história. A derrocada dos ideários progressistas clássicos a partir da segunda metade do século XX impulsiona o desejo pelo “fim das grandes narrativas, dos grandes sistemas de interpretação que pretendiam dar conta da evolução de conjunto da humanidade”²⁵²⁵. A forma exemplar de metanarrativa é a filosofia da história, cuja função, aos olhos do pensamento pós-modernista, bem vimos, seria a de legitimação, ao prescrever as condições de validade dos demais microdiscursos, que a ela se subordinariam. Exercida desde Platão, a legitimação encontrar-se-ia em todos os grandes discursos do Ocidente, como a ciência, a ética e a política²⁵²⁶ atuariam legitimando configurações de poder, modos de ver o mundo e de produzir conhecimento.

Ocorre que, justamente quando entramos na era da globalização, tempo que nos exige uma consideração mundial das relações sociais, econômicas e políticas, assim como uma abordagem do passado como um todo, uma história global e como disciplina parece questionada²⁵²⁷. Aron já denunciava que a ausência e a necessidade de uma filosofia da história são “igualmente características do nosso tempo”²⁵²⁸. Em lugar, fomos inundados por fragmentariedade, dispersão, multiplicidade e particularidade, manifestados, por exemplo, em estudos cada vez mais hiperespecializados e microtextuais, a ponto de aqueles que deveriam ser pensadores, ou seja, afeitos a uma reflexão de pretensões universalizantes, se tornarem simples comentadores, “porta-vozes ou testemunhas de uma única obra ou texto”, intelectuais reduzidos a “homens-livro”, como os guardiões da cultura no romance distópico de Ray Bradbury²⁵²⁹. Nos círculos filosóficos, cartografamos na Parte I, predomina a suspeita contra intenções e ações dominadoras, a vigilância contra os macrodiscursos, a canonicidade localizada²⁵³⁰, um nominalismo pós-modernista que só vê a particularidade dos fenômenos e

²⁵²³ BURCKHARDT, Jacob. *Reflections on history*. Trad. M. D. H. London: George Allen & Unwin, 1943, p. 15.

²⁵²⁴ CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 2. ed. Bari: Laterza, 1920, p. 68.

²⁵²⁵ AUGÉ, Marc. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lúcia Pereira. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012, p. 27-28.

²⁵²⁶ LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p. 12-13.

²⁵²⁷ DUQUE. *El sitio de la historia*, *op. cit.*, p. 22-23.

²⁵²⁸ ARON, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*. Trad. Pedro López Cortezo. Madrid: Tecnos, 1962, p. 27.

²⁵²⁹ MAYOS, Gonçal. Prólogo. In: GIRCHE. *Cultura, Historia y Estado*: pensadores en clave macrofilosófica. Barcelona: La Busca, 2013, p. 19; BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Trad. Cid Knipel. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 2012.

²⁵³⁰ HUTCHEON, Linda. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge, 2001, p. 24-27.

que, em doses excessivas, pode colocar em risco a própria capacidade do ser humano de situar-se no mundo, principalmente como ser histórico, consciente do que constrói²⁵³¹.

No entanto, já podemos vislumbrar o fim da “festa” pós-moderna. Começam a ganhar espaço novos macrodiscursos, cujo objetivo, afirma Mayos, é responder às permanentes necessidades humanas de sentido filosófico global, tarefa por muito tempo desempenhada pelas religiões, pelas filosofias da história e pelas grandes ideologias²⁵³². O repúdio das totalizações em filosofia, propagado em nome de valores como o diferente, o heterogêneo e a fluidez, atestam, na verdade, a continuidade e a unificação como mecanismos indispensáveis de articulação teórica. Conceitualizações como o texto esquizofrênico de Deleuze e a desconstrução de Derrida, observa Jameson, pressupõem uma totalidade anterior contra a qual reagem²⁵³³. Também requerem, para sua própria ação de ruptura, uma ideologia unificadora que as permitem ler o mundo de uma tal forma que enxergam uma totalidade à qual se contrapor e um objetivo comum em prol do qual atuar. Nada há de contraditório, portanto, na nossa demanda atual por macrocategorias, por pensamento “por constelação e solidariedade de conceitos”²⁵³⁴. Sempre filosofamos de forma macro, totalizante, sistemática. Pensar assim é *pensar à maneira dos clássicos*, capta Mayos²⁵³⁵.

As grandes filosofias da história modernas entrelaçavam filosofia, história, política, direito, sociologia, antropologia, psicologia, literatura. As questões de diferentes recantos do saber, ao tempo ainda não especializados, mobilizavam arsenais analíticos múltiplos, preocupados tão somente em enfrentar os problemas suscitados. Esse perfil ambicioso marcou o trabalho dos grandes expoentes do gênero, como Vico, Voltaire, Kant, Herder, Hegel, Spengler, Toynbee e Jaspers e, inclusive, os pioneiros dos estudos sociológicos e econômicos, como Smith, Montesquieu, Marx e Weber²⁵³⁶. Até mesmo Ranke, o pai da “objetividade” historiográfica, não descartava a ligação da história com o universal²⁵³⁷.

²⁵³¹ Ver o alerta de FRYE. *Anatomia da crítica*, p. cit., p. 20.

²⁵³² MAYOS, Gonçal. Macrofilosofía y siglo XXI. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 86; MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofía de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012, p. 13.

²⁵³³ JAMESON, Fredric. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. London; New York: Routledge, 2002, p. 38. Para Rorty, entretanto, isso não pode levar a acusar o pós-modernismo de comportar uma metanarrativa implícita, como na contraposição do relativismo à metafísica. Cf. RORTY, Richard. Postmodernist bourgeois liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 80, n. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, p. 583-589, out. 1983, p. 589.

²⁵³⁴ MORIN. *Introdução ao pensamento complexo*, p. cit., p. 72.

²⁵³⁵ MAYOS. Macrofilosofía y siglo XXI, *op. cit.*, p. 69.

²⁵³⁶ *Ibid.*, p. 85.

²⁵³⁷ RANKE, Leopold von. A fragment from the 1860's. In: STERN, Fritz (ed.). *The varieties of history*. 2. ed. London; Basingstoke: Macmillan, 1970, p. 62: “[...] método crítico, pesquisa objetiva e construção sintética podem e devem andar juntas. A pesquisa histórica não sofrerá por sua conexão com o universal: sem esse vínculo, a pesquisa tornar-se-ia enfraquecida e, sem pesquisa exata, a concepção do universal degenerar-se-ia em um fantasma.”

É certo, todavia, que mesmo um pensamento que ambicione a compreensão da totalidade, não pode cair na ilusão de que alcançará um pensamento completo²⁵³⁸. O esforço especulativo de conferir algum tipo de coerência e sentido à tradição e à história jamais responderá a todas as perguntas que possamos formular²⁵³⁹. O pensar sempre será infinitamente mais pobre do que o viver²⁵⁴⁰ e nunca abarcará de fato todo o existente. Ainda assim, trata-se de uma pretensão legítima, pois ambição autorizada pela razão, ao menos quando considera a busca pelo todo logicamente possível, crente de ser um processo empírico sempre curso e jamais findo. Castoriadis descreverá a totalidade como um pressuposto do pensar histórico e um processo histórico concebido por esse pensar, em suma, um modelo ideal, uma presunção lógica, mas sabidamente uma ficção, que, ademais, só faz sentido se parte dos contextos histórico-sociais e dos sujeitos em ação²⁵⁴¹. Somente desse modo a totalidade conjeturada não será nem um universal estático apartado da particularidade, nem terá um ponto de origem a esmo²⁵⁴².

Totalidade, outrossim, não se confunde com generalidade, se por esta entendemos a operação por indução, que parte de dados particulares e os conduz em direção a uma abstração. A generalização não alcança, de fato, o abstrato, pois interrompe seu caminho quando atinge um quadro mais alargado, no qual reúne algumas outras particularidades²⁵⁴³. A abordagem totalizante da filosofia, por outro lado, enquanto generalização efetiva, é aquela que apreende a estrutura subjacente à massa de percepções aferidas²⁵⁴⁴. Seu objetivo é conferir-lhe sentido. Ora, o sentido não pode ser descoberto ou construído exclusivamente na apertada circunscrição do particular. A filosofia exige um campo de visão alargado, bem como a afirmação de um significado global. Aqui, a abordagem totalizante transforma-se em *universalização*²⁵⁴⁵. Essa operação universalizante levada a cabo pelo filósofo aplica-se, por óbvio, ao filósofo da história. Ele pensa também em termos de totalidade²⁵⁴⁶, à diferença de que o particular que tem diante de si é um fragmento do passado, herdado via tradição.

²⁵³⁸ MORIN. *Introdução ao pensamento complexo*, op. cit., p. 6-7.

²⁵³⁹ FRYE. *Anatomia da crítica*, p. cit., p. 24.

²⁵⁴⁰ ABBAGNANO, Nicola. *Le sorgenti irrazionali del pensiero*. Genova; Napoli; Città di Castello: F. Perrella, 1923, Cap. VI.

²⁵⁴¹ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 30-32.

²⁵⁴² PINTO, Alvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. 2º volume: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p. 154-155.

²⁵⁴³ Ibid., p. 154.

²⁵⁴⁴ ELIOT, T. S. The perfect critic. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 14.

²⁵⁴⁵ BEUCHOT, Mauricio. *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 52-53.

²⁵⁴⁶ JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. Trad. Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953, p. 258.

Procura, então, a partir desse retalho, conjecturar sobre a estrutura da história que ele integra, ao passo que tenta apontar o sentido dessas partes à luz do todo que ele mesmo projetou²⁵⁴⁷.

Uma acusação comum é dizer que as filosofias da história, ao conferirem um quadro de sentido para a vida humana, estão projetando o eu de um homem particular e de sua cultura segundo uma perspectiva de superioridade, expressando um imperialismo espiritual, a vontade de subjugar a humanidade nos termos da sua própria concepção de bem e em seu proveito²⁵⁴⁸. Ora, na operação histórico-filosófica, *a ideia de totalidade aparece como condição de possibilidade de compreensão da realidade histórica em sua transitoriedade, contingência, multiplicidade*. Admitir isso não significa assumir uma atitude dogmática, falar em nome de uma verdade absoluta e inquestionável. Se não concebemos a realidade histórico-social com uma totalidade, acontecimentos, ações, ideias e valores estariam fadados a perecerem na particularidade idiossincrática e irredutível de seu irromper²⁵⁴⁹. Sequer poderíamos cogitá-los, refleti-los. Qualquer comunicação estaria vedada, toda compreensão se faria impossível. A fragmentação radical do real faria de todos os elementos do universo mônadas, entidades isoladas, que se chocariam a esmo²⁵⁵⁰. Cada um nós, seres humanos, seríamos também partículas avulsas, incapazes de deixar a nossa esfera de consciência para perceber a existência de algo além de nós. O absolutismo da razão histórica seria substituído pelo absolutismo da irracionalidade. Felizmente, o simples fato de estarmos ora elucubrando essa hipótese prova, logicamente, a sua falsidade e, sob outra perspectiva, indica a possibilidade de pensar a totalidade ou, ainda, a totalidade como condição de possibilidade do pensar.

Há muito Droysen demonstrou que “acima das histórias está a História”²⁵⁵¹: a concepção de uma história universal é requisito indispensável das histórias particulares. Para Löwith, a filosofia da história é uma interpretação sistemática da história universal, de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos se unificam em sua sucessão e se dirigem para um significado fundamental²⁵⁵². O exemplo maior é Hegel, que acredita ter encontrado o fio condutor da história, concebida como história filosófica: a razão governa o mundo e, por conseguinte, a história universal é um processo racional, que se confunde com

²⁵⁴⁷ DANTO, Arthur C. *Narration and knowledge* (including the integral text of Analytical Philosophy of History). New York: Columbia University Press, 2007, p. 8-9; HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 91-92

²⁵⁴⁸ FRIEDRICH. *The philosophy of law in historical perspective*, *op. cit.*, p. 256.

²⁵⁴⁹ PINTO. *Consciência e realidade nacional*, *op. cit.*, p. 538.

²⁵⁵⁰ VENEZIANI. *De pai para filho*, *op. cit.*, p. 20.

²⁵⁵¹ DROYSSEN, Johann Gustav. *Manual de teoria da história*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 71 (§73).

²⁵⁵² LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández Bujan. Madrid: Aguilar, 1956, p. 7.

a história do espírito no encontro consigo mesmo²⁵⁵³. Por meio do trabalho do pensamento, o filósofo pode compreender a racionalidade inerente ao movimento do real, que se dá no tempo²⁵⁵⁴. Uma história universal é, nessa linha, uma ideia da razão, objetivo que permite compreender conjuntamente as singularidades existentes, pois elas coexistem. Esse ideal regulativo impele-nos a perscrutar relações entre as totalidades parciais e, assim, a desenvolver uma compreensão mais ampla, profunda e rica²⁵⁵⁵. Mesmo as grandes histórias gerais costumam ser guiadas por um princípio teleológico que amarra mais forte os laços entre os elementos, suavizando as eventuais inconsistências. Esse princípio é uma ideia filosófica, abstração especulativa aplicada para dar liga ao material histórico²⁵⁵⁶, veremos.

Outra acusação, qualifica as filosofias da história ditas “substantivas” – como Hegel, Marx, Spengler e Toynbee – de proféticas, no sentido de falarem do futuro de um modo adequado apenas para lidar com o passado, ou seja, tratam o futuro como fato já realizado²⁵⁵⁷. Desejariam, assim, uma totalidade que já teria dito tudo, inclusive sobre o futuro, tornando-o prescindível: nada de novo haveria de surgir²⁵⁵⁸. Ora, o passado é o que já possuímos, o futuro é o indócil, nunca está sob nosso controle. O porvir é “o ainda indeciso”, aquilo que não se sabe como será, pondera Ortega y Gasset. O que tranquiliza o homem é sentir-se “herdeiro de um magnífico passado”²⁵⁵⁹. Nessa esteira, conclui Danto, nosso conhecimento do passado está limitado por nossa ignorância²⁵⁶⁰. Burckhardt já advertira que o conhecimento antecipado do futuro é indesejável e, provavelmente, impossível²⁵⁶¹.

Apesar de ter incorrido, por vezes, em profecias, a filosofia da história nos fala do significado dos fatos: de um lado mostra a pluralidade dos dados, de outro, conjetura projetualmente, com base neles²⁵⁶². Não há nada de errado nisso. *Quem defende a inexistência de qualquer sentido ou direção na história não deveria, aliás, ter qualquer objeção a um empreendimento filosófico que resolva trabalhar com uma narrativa conduzida por determinado fio teleológico.* Com efeito, se

²⁵⁵³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999, p. 17.

²⁵⁵⁴ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito, op. cit.*, p. 87.

²⁵⁵⁵ RICOEUR. *História e verdade, op. cit.*, p. 80.

²⁵⁵⁶ KRACAUER, Siegfried. *History: the last thing before the last*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1995, p. 169-170.

²⁵⁵⁷ DANTO. *Narration and knowledge, op. cit.*, p. 9.

²⁵⁵⁸ DUQUE, Félix. *La humana piel de la palabra: una introducción a la filosofía hermenéutica*. Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo, 1994, p. 96.

²⁵⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, José. Hombre y cultura en el siglo XX. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 36, n. 140, p. 107-113, 1990, p. 107 e 110.

²⁵⁶⁰ DANTO. *Narration and knowledge, op. cit.*, p. 18; 248; 363.

²⁵⁶¹ BURCKHARDT, Jacob. *Reflections on history*. Trad. M. D. H. London: George Allen & Unwin, 1943, p. 23.

²⁵⁶² BEUCHOT. *Hechos e interpretaciones, op. cit.*, p. 50.

qualquer periodização ou interpretação é arbitrária, sem certeza de verdade, uma obra que lide com o material histórico de forma especulativa será *apenas mais uma construção possível*²⁵⁶³.

Como aferimos, as grandes narrativas do tipo das filosofias da história e das histórias gerais foram objeto de várias críticas justificadas. No entanto, continuam a ter apelo, como intui Kracauer: “o gênero está condenado a perecer e, ainda assim, se prova indestrutível”, continuando a “atrair as mentes”²⁵⁶⁴. A desqualificação de toda filosofia da história é, também, uma – “péssima” – filosofia da história, nota com clarividência Lyra Filho, uma especulação sobre a ausência de sentido, ou que o sentido é o não-sentido²⁵⁶⁵. Em toda narrativa histórica, inclusive dessa estirpe, o narrador escolhe, implícita ou explicitamente, um modo particular de categorizar e organizar o discurso, cujo fim é assegurar a inteligibilidade. Assim, concebe um quadro geral a partir da consideração de cada parte em conexão com um todo, dando forma a um modelo explanatório peculiar. Essas opções tomadas podem ser entendidas como regidas por uma anterior filosofia da história²⁵⁶⁶.

O que ainda cria resistências para enxergar as funções desempenhadas e a presença fática das filosofias da história, é a persistência, no pensamento histórico, de axiomas firmados na origem do gênero, que se dera sob o influxo das incipientes ciências experimentais, que transpuseram, para as investigações do passado, as exigências de verificação e de crítica aplicadas ao conhecimento do mundo físico-natural²⁵⁶⁷. No entanto, assentimos com White quando sugere revermos esses postulados e percebermos que *toda obra historiográfica é também uma filosofia da história*. A diferença entre ambas é menos epistemológica e mais estética e moral, ou seja, referente a estratégias de interpretação e exposição distintas: enquanto na historiografia tradicional o constructo conceitual do historiador é deslocado para o interior da narrativa, tendo posição de relevo os dados supostamente “encontrados”, na filosofia especulativa da história ele é “levado para o

²⁵⁶³ BERMAN, Harold J. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 13-14.

²⁵⁶⁴ KRACAUER. *History, op. cit.*, p. 187.

²⁵⁶⁵ LYRA FILHO, Roberto. Desordem e processo: um posfácio explicativo. In: LYRA, Dereodó Araujo (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986, p. 281. E continua: “Mas é preciso notar, logo, que essa Filosofia da História se torna, então, eminentemente furtiva e essencialmente conservadora. Furtiva, porque esconde o jogo na aparência de não jogar; conservadora, porque, se a História não tem direção, jamais se progride e tanto faz que o status quo se defenda, quanto que a contestação queira desordená-lo sem utilidade; em última análise, fica assim legitimada, no elegante ceticismo, a ordem estabelecida [...]. Com isso, impede inclusive a ciência da história, pois nega a possibilidade de dar coerência ao que é apreendido de forma caótica.”

²⁵⁶⁶ PERELMAN, Chaïm. La catégorie historique, instrument d'intelligibilité. In: REUVEN, E. (ed.). *La compréhension de l'histoire: entretiens de Jerusalem*, 4-8 abril 1965. Jerusalem: L'Academie Israelienne des Sciences et des Lettres, 1968, p. 108.

²⁵⁶⁷ LIMA VAZ, Henrique C. de. *Ontologia e história*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 171.

primeiro plano, explicitamente formulado e sistematicamente defendido, sujeitando à avaliação e à discussão os critérios empregados²⁵⁶⁸.

Gellner concorda que inevitavelmente assumimos um padrão de história humana. Na sua visão, somos todos “historiadores filosóficos *malgré nous*”. A nossa vontade passa apenas pela escolha de tornar isso explícito, mais coerente e compatível com os fatos disponíveis ou, simplesmente, deixar agir inconsciente e incoerentemente²⁵⁶⁹. Rorty aquiesce com a primeira opção. Para ele, não há nada de errado em autorizar as nossas visões filosóficas a ditar, conscientemente, os termos segundo os quais descrever os mortos, assim como há razões para também descrevê-los nos seus próprios termos²⁵⁷⁰. Fato é que qualquer sentido só pode ser determinado de acordo com o conjunto de eventos, com o contexto discursivo. Hegel talvez tenha sido um dos primeiros a perceber que a estrutura da história é a de uma narrativa: a inclusão em uma narração é o que torna um acontecimento compreensível²⁵⁷¹.

Filosofia da história, sentido e narrativa. Como podemos inferir dessas primeiras observações, a discussão sobre a narrativa histórica tem tomado diferentes formatos desde meados do século XX²⁵⁷². Historiadores, filósofos e críticos literários têm compartilhado, apesar disso, uma visão em larga medida comum acerca da história como um discurso fundamentalmente retórico, que busca persuadir, e o texto historiográfico como objeto estético, modelo, metáfora ou proposta sobre a realidade, que expressam crenças e expectativas da comunidade que o gesta²⁵⁷³. Até o século XIX, a retórica foi uma disciplina que ensinava ao historiador como ser um bom contador de histórias²⁵⁷⁴, permitindo-o propor interpretações múltiplas dos clássicos, como vimos, e também traçar vínculos não conscientes, sobreposições e, com destaque, continuidades e descontinuidades²⁵⁷⁵. Com o

²⁵⁶⁸ WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992, p. 13-14; 434-435; WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, p. 132.

²⁵⁶⁹ GELLNER, Ernest. *Plough, sword, and book: the structure of human history*. Chicago: The Chicago University Press, 1988, p. 11.

²⁵⁷⁰ RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 50.

²⁵⁷¹ DANTO. *Narration and knowledge, op. cit.*, p. 11-12; 357.

²⁵⁷² WHITE, Hayden. *The content of form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 30-31: a filosofia analítica anglo-americana (de autores como White, Danto, Ankersmitt e Mink); a orientação científica (exemplificada pela escola dos Annales); a orientação literária semiológica (de Barthes, Foucault, Derrida, Todorov, Kristeva, Eco e outros); e a hermenêutica filosófica (com Gadamer e Ricoeur, principalmente).

²⁵⁷³ KELLNER, Hans. Introduction. In: ANKERSMIT, F. R.; KELLNER, Hans (ed.). *New philosophy of history*. London: Reaktion Books, 1995, p. 2; DUQUE, Félix. *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995, p. 22.

²⁵⁷⁴ ANKERSMIT, F. R. *Historical representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 149.

²⁵⁷⁵ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Tradiciones electivas. Cambio continuidad y ruptura en historia intelectual. *Almanack*, Guarulhos, n. 7, p. 5-26, 1º sem. 2014, p. 11: numerosas são as expressões linguísticas utilizadas há muito em narrativas de teor histórico para gerar uma impressão de teleologia (“corrente”, “fio

advento da história-ciência, a função da retórica foi colocada em segundo plano, não obstante tenha continuado a operar silenciosamente, em particular, na narração, forma por excelência da escrita da história: ela é o resultado do esforço de apresentar e organizar o que merece ser conservado e lembrado do passado, sob uma forma inteligível e aceitável²⁵⁷⁶. Como sublinha Jameson, toda categorização e periodização histórica implica ou projeta narrativas nas quais as categorias e os períodos têm lugar e significado²⁵⁷⁷. Dar forma de narração aos sucessos e insucessos de nossa biografia faz parte da vida de quase todos, sendo uma das configurações mais comuns da autoconsciência²⁵⁷⁸. Também a história somente pode ser acessada sob uma forma textual ou narrativa²⁵⁷⁹. *O passado, considerado em si mesmo, não é ainda história. Torna-se tal pela atividade da mente humana, quando esta última o representa na forma de narrativas*²⁵⁸⁰. A narração é condição para a compreensão: transforma um fato em um acontecimento²⁵⁸¹, fazendo surgir a distinção entre história efetiva (*res gestae*) e história narrativa²⁵⁸².

condutor”, “*leimotiv*”) ou de rupturas (“cesuras”, “marco”, “ponto de virada”), esta última incluindo algumas para descrever a irrupção de inovações (“*ex nihilo*”, “*ex novo*”, “tábula rasa”).

²⁵⁷⁶ PERELMAN, Chaïm. Sens de l’histoire et nouvelle rhétorique. *Comprendre*, v. 43-44, p. 91-93, 1977-1978, p. 91; HOBSBAWM, Eric J. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998, p. 271.

²⁵⁷⁷ JAMESON. *The political unconscious*, *op. cit.*, p. 13. Antes mesmo do advento da historiografia moderna, a história de práticas, instituições e normas já eram integradas a histórias mais longas e maiores, sobretudo a diferentes tradições. Mitos também são narrativas, mas do tipo que não procura confirmação, que se autolegitima. Cf. MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 222; GADAMER, Hans-Georg. História do universo e historicidade do homem. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 227.

²⁵⁷⁸ CRUZ. *Adiós, historia, adiós*, *op. cit.*, p. 119.

²⁵⁷⁹ Também o nosso inconsciente político aborda o passado e todo o real por meio de uma prévia textualização ou narrativização desse material. Cf. JAMESON. *The political unconscious*, *op. cit.*, p. 20.

²⁵⁸⁰ RÜSEN, Jörn. Tradition: a principle of historical sense-generation and its logic and effect in historical culture. *History and Theory*, v. 51, n. 4, p. 45-59, dez. 2012, p. 47. Como assinala Ricoeur, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo”, ao passo que a narrativa é significativa se esboça traços do caráter temporal da experiência humana. Cf. RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. I, *op. cit.*, p. 15; 85. Assim também Lima Vaz: “A ‘consciência histórica’ se experimenta como tal enquanto se faz ‘consciência historiadora’. Os estudos sobre as origens da ciência histórica ou da narração histórica mostram, aliás, que é precisamente no exercício de ‘narrar a história’ que o homem começa por assumir uma consciência nítida da condição da historicidade. Desta sorte, o lugar inteligível da história é uma experiência cuja expressão assume necessariamente a forma da palavra que narra, da linguagem que comunica. A temporalidade, categoria do ser-no-mundo, é, no homem, historicidade pela mediação de uma intenção do ser temporal na forma de uma ‘estrutura de eventos’ e da sua expressão na forma de uma linguagem narrativa. Cf. LIMA VAZ. *Ontologia e história*, *op. cit.*, p. 223.

²⁵⁸¹ JAUSS, Hans Robert. *La historia de literatura como provocación*. Trad. Juan Godo Costa e José Luis Gil Aristu. Madrid: Gredos, 2013, p. 226.

²⁵⁸² RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 177-178; LIMA VAZ. *Ontologia e história*, *op. cit.*, p. 166: “Tornou-se banal, a partir sobretudo de M. Heidegger, distinguir entre *história-descrição* (ciência dos fatos históricos, *Historie*) e *história-realidade* (ser dos fatos históricos, *Geschichte*). A história-ciência não se constitui, entretanto, senão a partir da dimensão histórica da consciência, de sua distensão interior — sua *memória* — que toma possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*. Neste sentido a “consciência histórica”, como *consciência da história*, revela a original historicidade da consciência ou sua abertura para o ser-no-tempo. Em outras palavras, a *história-descrição*, ao revelar a *história-realidade*, revela antes de tudo a própria historicidade da consciência. E é a historicidade da consciência que permite a projeção de um *sentido histórico* ou de uma inteligibilidade histórica na experiência temporal do ser. A distinção de *história-*

Toda narrativa é construída com base em um conjunto de elementos que foram incluídos, mas outros foram deixados de fora. O relato histórico confere um desenho à realidade, tornando-a compreensível e desejável²⁵⁸³. Esquemas, ainda que flexíveis e mínimos são necessários para “organizar a visão histórica das coisas” e, assim, possibilitar a sua compreensão²⁵⁸⁴. Precisamos reconhecer, destarte, que a história não faz reviver, mas recompõe, reconstitui, construindo “um encadeamento retrospectivo”²⁵⁸⁵, o que se procede conjeturalmente. Foi ao constatar essa faceta artificial da historiografia, compartilhada com as filosofias da história, que White a definiu como “estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa”, “ficções verbais” cujos conteúdos têm tanto de inventado quanto de descoberto e cuja forma se aproxima menos das ciências do que da literatura. Quer salientar, com isso, que “não pode haver explicação na história sem uma estória”²⁵⁸⁶.

O historiador toma a sua narrativa como verdade, ainda que a verdade possível segundo as suas capacidades mentais e materiais, tal como o filósofo da história leva a sério a sua interpretação especulativa. Em perspectiva ampliada, também *uma filosofia da história se insere ao lado de outras filosofias da história*, cada qual desenvolvidas sob prismas diversos, oferecendo interpretações e sentidos próprios ao passado. Para Munz, essa coexistência ou concorrência significa ser “impossível estabelecer a ‘verdade’ de qualquer filosofia da história”²⁵⁸⁷: uma narração constitui apenas uma proposta de organização do conhecimento e das informações dentre outras possíveis²⁵⁸⁸. Determinação e precisão cabais nunca podem realmente ser alcançadas. A reflexão histórica é a uma “explosão” de prismas possíveis²⁵⁸⁹. A verdade da narrativa de uma filosofia da história não pode ser medida pelo que realmente ocorreu. Toda *historia rerum gestarum* é uma seleção e uma abstração de uma totalidade de eventos²⁵⁹⁰. Até o próprio Ranke admitia que “o propósito de um historiador depende do seu ponto de vista”²⁵⁹¹. Contudo, para ele, o dever era “mostrar o que realmente aconteceu”

realidade e história-ciência revela-se, assim, dotada de indiscutível valor heurístico ao mostrar a realidade originária da “consciência histórica” como matriz primeira de toda inteligibilidade histórica.”

²⁵⁸³ WHITE. *The content of form*, op. cit., p. 10; 20. A narrativa não é o relato do acontecimento, assinala Blanchot, “mas o próprio acontecimento”. Cf. BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 8.

²⁵⁸⁴ SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia*: secularização e crise do pensamento jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 11.

²⁵⁸⁵ RICOEUR. *História e verdade*, op. cit., p. 26.

²⁵⁸⁶ WHITE. *Meta-história*, op. cit., p. 11; 18; WHITE. *Trópicos do discurso*, op. cit., p. 79; 98; 108-109.

²⁵⁸⁷ MUNZ, Peter. *The shapes of time: a new look at the philosophy of history*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977, p. 295.

²⁵⁸⁸ ANKERSMIT, F. R. *History and tropology: the rise and fall of metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 33-38.

²⁵⁸⁹ ANKERSMIT. *Historical representation*, op. cit., p. 16.

²⁵⁹⁰ MUNZ. *The shapes of time*, op. cit., p. 295.

²⁵⁹¹ RANKE, Leopold von. The historian's craft. In: *The secret of world history*. Ed. Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981, p. 56.

[*wie est eigentlich gewesen*]²⁵⁹², objetividade em que acreditava seriamente. Para os narrativistas, em posição diversa, não há “visão *única* correta de algum objeto em exame, mas sim *muitas* visões corretas, cada uma requerendo o seu próprio estilo de representação”²⁵⁹³. Disso resulta um grave problema: o “nominalismo”²⁵⁹⁴. Esse efeito colateral não é, felizmente, onipresente. O novo enfoque na narratividade tem sim o potencial de não desembocar em um “relativismo estetizante” que confunda a história com um simples “saber contar histórias”, com o fim de satisfazer demandas por reconhecimento de identidades e rejeição a etnocentrismos e logocentrismos, fragmentando-se em pluralidade de retalhos de vidas soltas²⁵⁹⁵.

Primeiro, é preciso reconhecer que cada narrativa retrata um conjunto de valores, desvalores e contravalores, que variam segundo as sociedades e as épocas²⁵⁹⁶. Filosofias da história, segundo Munz, têm esta missão: construir uma narrativa coerente dos valores e conhecimentos considerados vinculantes e plausíveis em diferentes tempos e lugares²⁵⁹⁷. As narrações são juízos de valor. Na narratologia intervém a axiologia. Porém, é legítimo à filosofia da história pretender significações mais profundas e mais elevadas que uma narrativa historiográfica. Se os fatos se apresentam para nós como confusos, obscuros, ambíguos, opacos e equívocos, sendo a univocidade e a coerência ideais regulativos da compreensão histórica²⁵⁹⁸, a filosofia da história leva esse ideal a consequências mais agudas, crendo realmente na possibilidade de concretizá-los por meio de um objeto temporal e culturalmente alargado, e do recurso a ferramentas primárias diversas: a filosofia e a hermenêutica²⁵⁹⁹.

Segundo, é preciso reconhecer, também, que *as possibilidades de configurações narrativas históricas não são infinitas*. Como White aponta, elas estão limitadas a um certo número de

²⁵⁹² Ibid., p. 58.

²⁵⁹³ WHITE. *Trópicos do discurso*, op. cit., p. 59.

²⁵⁹⁴ ANKERSMIT. *History and tropology*, op. cit., p. 38.

²⁵⁹⁵ DUQUE. *El sitio de la historia*, op. cit., p. 78-79.

²⁵⁹⁶ Também uma obra de história é “histórica”. Como leciona Croce, todas as histórias são e sempre nasceram movidas por interesses e necessidades práticas presentes dos seus autores, da sociedade e cultura em dada época. Compreendê-las depende de uma compreensão dessa historicidade. Sob essa perspectiva, toda história é uma “história contemporânea”. Na mesma linha, Collingwood, para quem todo presente “possui um passado próprio e qualquer reconstituição imaginativa do passado pretende reconstituir o passado deste presente – o presente, em que a ação de imaginar se desenrola – como algo que é percebido aqui e agora”. E também Aron: “A história é a reconstituição, por e para os vivos, da vida dos mortos. Nasce, pois, do interesse atual que os homens que pensam, sofrem, atuam, têm ao explorar o passado”. Cf. CROCE. *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 9-11; COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, s. d., p. 373; ARON. *Dimensiones de la conciencia histórica*, op. cit., p. 14. Assim também uma história da filosofia. Cf. DUNN, John. The identity of the history of ideas. *Philosophy*, v. 43, n. 164, p. 85-104, abr. 1968, p. 97-98.

²⁵⁹⁷ MUNZ. *The shapes of time*, op. cit., p. 248-249.

²⁵⁹⁸ BEUCHOT. *Hechos e interpretaciones*, op. cit., p. 53.

²⁵⁹⁹ Sobre a relação entre filosofia da história e hermenêutica, KELLEY, Donald R. Hermes, Clio, Themis: historical interpretation and legal hermeneutics. *The Journal of Modern History*, v. 55, n. 3, p. 644-668, dez. 1983, p. 658-659.

“modos adequados de dar sentido aos processos humanos”, sancionados pela cultura em questão. Toda história pressupõe uma meta-história, isto é, uma “rede de compromissos que o historiador estabelece no curso de sua interpretação nos níveis estético, cognitivo e ético”. No quadro das estruturas narrativas admitidas, o material histórico pode ser contado de muitas maneiras diferentes, de modo a obter interpretações variadas e dotar os elementos de sentidos diversos²⁶⁰⁰. Também a filosofia da história vai além das fontes, não se deixar ditar por elas²⁶⁰¹. No entanto, igualmente não há liberdade absoluta. Koselleck fala em um “direito de veto” dessas mesmas fontes²⁶⁰². A infinitude das possibilidades interpretativas mantém-se apenas em abstrato, como um ideal. Quando diante de uma situação textual concreta, essas possibilidades passam a estar reduzidas a um número limitado²⁶⁰³, embora geralmente não contabilizável, pois incidem as restrições materiais do próprio texto, os contextos histórico-sociais de origem da obra e de interpretação atual, as experiências do intérprete, a tradição filosófica e cultural, enfim, múltiplos feixes enredados que circunscrevem as vias compreensivas. Discutimos essa questão ao tratarmos da *hermenêutica dos clássicos*. Ela também se aplica aos limites do exercício de imaginação conjectural retrospectiva de textos historiográficos²⁶⁰⁴ e de filosofia da história, ante o assédio condicionante dos elementos materiais, decorrentes de sua preexistência temporal²⁶⁰⁵.

Entre o literalmente verídico e o puramente imaginário existe um espaço onde se situa grande parte das construções cognitivas acerca do mundo da cultura, da história e da sociedade. Como sempre existem mais fatos do que o historiador é capaz de incluir na sua narrativa, ele interpreta os dados a partir de critérios que orientam o seu labor, excluindo certos eventos valorados como irrelevantes, destacando outros considerados relevantes e arranjando-os de acordo com o seu propósito narrativo. Ademais, sempre há acontecimentos e informações que carecem de uma explicação plausível pelos dados disponíveis. Essas lacunas devem ser preenchidas, seja por meio de inferências, seja por especulações²⁶⁰⁶. Nesse exato sentido, para Collingwood, o historiador lida com as fontes de dois modos: o crítico, por comparação e interpretação, ou o construtivo, deduzindo, das informações das fontes,

²⁶⁰⁰ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 77; 90-91; 101.

²⁶⁰¹ MUNZ. *The shapes of time*, *op. cit.*, p. 296.

²⁶⁰² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 188.

²⁶⁰³ JAMESON. *The political unconscious*, *op. cit.*, p. 16.

²⁶⁰⁴ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN. *Tradiciones electivas. Cambio continuidad y ruptura en historia intelectual*, *op. cit.*, p. 10-11.

²⁶⁰⁵ CAMBIANO. *Perché leggere i classici*, *op. cit.*, p. 16.

²⁶⁰⁶ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 59; 65.

outras afirmações, suprimindo lacunas, a fim de dar continuidade à narrativa. Serve-se, assim, de uma imaginação histórica para executar um trabalho criativo²⁶⁰⁷.

Dentro desses limites do exercício de imaginação, uma “filosofia da história narrativista” assume plenamente que grande parte do labor do historiador, assim como do filósofo da história, consiste em reunir eventos de forma coerente e, com eles, compor uma narrativa, o que pode ser feito de muitas maneiras²⁶⁰⁸. Cada agente leva para a sua obra um talento próprio ou um perfil que faz dela um constructo idiossincrático e incomensurável. Quer isso dizer que são livres para “conceptualizar a história, perceber-lhe os conteúdos e construir narrativas dos processos históricos na modalidade de consciência que seja mais coerente com suas próprias aspirações morais e estéticas”²⁶⁰⁹.

Na leitura de White, esse proceder tem natureza poética²⁶¹⁰, quer dizer, a história, enquanto mundo real em desdobramento no tempo, “adquire sentido da mesma forma que o poeta ou o romancista tentam provê-lo de sentido, isto é, conferindo ao que originariamente se afigura problemático e obscuro o aspecto de uma forma reconhecível, porque familiar”²⁶¹¹. Há um alto grau de “invenção” ou criatividade no labor historiográfico²⁶¹²: a história mescla, portanto, *ciência e arte*²⁶¹³. Não é diferente quando a filosofia lida com o passado e com a sua própria tradição.

É-nos lícito concluir, a partir da análise dos antecedentes das metanarrativas, em especial, da filosofia da história, que a visão sobre esses discursos tem se modificado nas últimas décadas após um longo período de execução. No âmbito da história e da filosofia, ressurgem um otimismo em relação às abordagens totalizantes, reconhecendo-as como pressupostos das operações gnosiológicas e de significação da realidade. Sobretudo quando tem diante de si o passado, a imaginação concebe uma totalidade e, sob orientação da razão

²⁶⁰⁷ COLLINGWOOD. *A ideia de história*, op. cit., p. 364-366.

²⁶⁰⁸ ANKERSMIT. *History and tropology*, op. cit., p. 44-45; MUNZ. *The shapes of time*, op. cit., p. 246.

²⁶⁰⁹ WHITE. *Meta-história*, op. cit., p. 439-441. Burckhardt, segundo White, assim como vários de seus contemporâneos, é exemplo de uma abordagem do material histórico segundo as exigências dos seus propósitos artísticos. Não busca contar toda a verdade, mas uma verdade; não narra a história, mas uma história, de acordo com uma perspectiva própria, legítima como outras na medida em que tenta impor, ao caos dos dados históricos, uma forma particular e transitória de coerência a permitir a compreensão. A história é concebida esteticamente. (WHITE. *Trópicos do discurso*, op. cit., p. 20; 56-57). O anticientificismo da filosofia da história de Herder demonstra isso bem: para extrapolar os limites da fria razão, abraça a literatura como meio de abrir-se a novos horizontes (AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, op. cit., p. 65-66).

²⁶¹⁰ WHITE. *Meta-história*, op. cit., p. 11; WHITE. *Trópicos do discurso*, op. cit., p. 108.

²⁶¹¹ WHITE. *Trópicos do discurso*, op. cit., p. 115.

²⁶¹² WHITE. *Meta-história*, op. cit., p. 22. Collingwood também compara a obra historiográfica e o romance. Ambos têm de fazer sentido e, para isso, admite o que é necessário, “sendo a imaginação o juiz desta necessidade”. A diferença entre os dois tipos de escrita é que “o quadro do historiador deve ter veracidade”, enquanto o romancista tem como único compromisso construir um quadro coerente. Cf. COLLINGWOOD. *A ideia de história*, op. cit., p. 371.

²⁶¹³ WHITE. *Meta-história*, op. cit., p. 13; 23.

e harmonizando-se com a experiência, conecta os fragmentos particulares colocados à sua disposição. Esse é o *modo conjectural retrospectivo pelo qual atua a filosofia da história*. Do lado inverso, *a filosofia da história é a forma por excelência da conjectura retrospectiva*.

Beuchot nos ajuda a iluminar novamente os méritos e as potencialidades da filosofia da história. Como pondera, ela tem tantas faces quanto a própria filosofia: ontológico (perscruta qual o ser do ente histórico); antropológica (busca do conhecimento do homem); lógica (metodologia da investigação histórica); reflexão ética ou política. E destaca: entre esses aspectos há também um lado epistemológico “que nos faz investigar até que ponto podemos conhecer o passado e, a partir dele, *conjeturar o futuro*”²⁶¹⁴. Löwith também identifica a *conjetura na filosofia da história*. Segundo ele, ao refletirmos acerca do curso da história, imaginamos o seu princípio, um *telos*, uma linha que segue de um ponto de partida a um ponto de chegada. Se o passado já ocorreu, precisamos interpretá-lo; o futuro, que ainda não se realizou, a partir desse princípio, é conjeturado: “refletimos acerca do curso da História, imaginando seu princípio e conjeturando seu final”²⁶¹⁵.

Toda investigação do passado projeta sentidos, a partir de um fio condutor do raciocínio, que liga eventos, conferindo-lhes significado histórico, pois as coisas não possuem sentido por elas mesmas²⁶¹⁶. Para que a especulação conjectural seja compreensível, ganha a forma de narração. Como tal, é construída, uma obra criada pela imaginação orientada, aproximando-se, nesses termos, da arte, em especial, da literatura e da poesia. Embora isso seja válido também para a historiografia, foi na moderna filosofia da história que primeiro manifestou abertamente esse caráter, tal como exarado por Kant. As filosofias da história são, assim, grandes conjecturas sobre o passado, que tentam explicá-lo e significá-lo, o que fazem assumindo uma forma narrativa: consistem em especulações teleológicas, mediante operação conjectural e configuração narrativa de discurso, portanto, imaginativas e racionais, mas sem pretensão de verdade absoluta. Por se valerem da retórica, bastam-se com a verossimilhança, uma verdade possível e legítima oferecida ao lado de outras formulações filosóficas: “a missão da história é tornar verossímeis os outros homens”²⁶¹⁷. Em outras palavras, a obra de filosofia da história é uma proposta de *euporia* ao problema inicialmente colocado pelo filósofo da história, cuja pergunta mais basilar é “qual é o sentido da história?”

²⁶¹⁴ BEUCHOT. *Hechos e interpretaciones*, *op. cit.*, p. 51 (destaque nosso).

²⁶¹⁵ LÖWITH. *El sentido de la historia*, *op. cit.*, p. 12.

²⁶¹⁶ PATOČKA. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 81.

²⁶¹⁷ ORTEGA Y GASSET. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 385.

Parece-nos natural cogitar que, se assim age a filosofia quando se dirige à história, também pode fazê-lo quando toma por objeto uma história em particular, a sua própria: uma *filosofia da história da filosofia*.

Filosofia da história da filosofia. Na interpretação de Jameson, apenas uma filosofia da história é capaz de respeitar a especificidade radical do passado, ao mesmo tempo em que revelando os laços com o presente. O motivo é que, ao conceber a aventura humana como uma, retrazando a história como uma narrativa ininterrupta, permite-nos compreender mensagens esquecidas de tempos idos, diversos do nosso, mas que nos fala²⁶¹⁸. Talvez seja justamente isso o que sempre buscaram os filósofos na história, quando, partindo de seus horizontes, mergulham no material histórico da vida humana e, inclusive, intelectual.

Ricoeur acredita ser legítimo à filosofia fazer um uso peculiar da história dos historiadores. Na perspectiva filosófica, a história é vista como o desenvolver-se de uma história da razão, assim como uma consciência do humano, de seus valores e de suas obras. Para o filósofo, a história da filosofia exsurge como “o vínculo de sutura da historicidade da razão e da significação da história”²⁶¹⁹. Novamente, o principal exemplo foi Hegel²⁶²⁰.

Ocorre que cada filosofia reconstrói a história da filosofia à sua maneira, fazendo uma apropriação particular da tradição no empreendimento de criação²⁶²¹. Cada filósofo, assim como cada jusfilósofo, somente consegue saber sobre o universo a partir de seu próprio horizonte. Dessa forma, uma história da filosofia será composta por escolhas e dotada por sentidos aportados por seu executor, de acordo com os prismas que lhe são possíveis²⁶²². Ademais, todos os filósofos, ao dialogarem com a tradição filosófica, tendem a organizar idiossincraticamente as obras, as teorias e as ideias do passado, consoante os seus objetivos especulativos e o exercício de imaginação desempenhado. Em outros termos, é

²⁶¹⁸ JAMESON. *The political unconscious, op. cit.*, p. 1-4. O autor acreditará que somente o marxismo oferece essa orientação filosófica para a história, ao oferecer como tema a luta para extrair um reino da liberdade de um reino da necessidade. Acreditamos que a primeira conclusão de Jameson é correta, mas não a segunda. O marxismo não é o único marco filosófico a oferecer uma abordagem teleológica à história que permita ouvir e ressignificar o passado em sua pluralidade. Várias são as filosofias da história possíveis, pois vários são os referenciais narrativos passíveis de serem empregados para a composição de uma narrativa da história humana e os sentidos a partir disso podem ser construídos.

²⁶¹⁹ RICOEUR. *História e verdade, op. cit.*, p. 36-39.

²⁶²⁰ Kant já havia sugerido pensar a história da filosofia filosoficamente. Hegel leva isso ao extremo, até fazer coincidir a história com a filosofia, e vice-versa. Segundo ele, a filosofia justifica-se e demonstra-se pela própria elaboração da sua história. Desse modo, mediante o estudo da história da filosofia, adentra-se no conhecimento da filosofia (HEGEL. *Introdução à história da filosofia, op. cit.*, p. 20).

²⁶²¹ CHERNIAVSKY, Axel. *La concepción de la filosofía de Gilles Deleuze: concepto y método*. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras). 355f. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2010, p. 150. Como nota Braun, cada história da filosofia se apresenta como leitura definitiva do material intelectual do passado. Cf. BRAUN, Lucien. *Théorie et histoire de la philosophie. Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, v. 10, n. 2, p. 234-243, 1979, p. 239.

²⁶²² BANCHIO, Pablo R. *Introducción a la filosofía del mundo jurídico*. Buenos Aires: Universidad de Belgrano, 2012, p. 40-41.

inevitável a cada filósofo tecer, consciente ou inconscientemente, ainda que subjacente às suas reflexões, uma história da filosofia própria, cuja configuração é inovadora e que se liga ao cerne do novo proposto.

Precisamos salientar que, por um lado, muitos pensadores, ao travarem diálogo com a tradição filosófica e confeccionarem as suas histórias da filosofia, acabam por ocultar uma filosofia da história com formato de narrativa que culmina com a obra e as ideias do próprio expoente. Uma vez que o termo dessa história é o seu autor, após ele fica interrompido o discurso, por vezes indicando que a própria história acabou²⁶²³. Por outro lado, é certo também que, um filósofo escreve e publica com o objetivo de ser discutido, o que implica a possibilidade de ser criticado e, eventualmente, refutado. Todos os grandes filósofos do passado, de um modo ou de outro, debateram com os seus predecessores ao apresentarem ao mundo as suas próprias obras. Assim, não seria absurdo os considerar integrando um mesmo espaço público, livre e transtemporal, cada vez mais alargada com o aporte de novas críticas. A relação do filósofo com a história da filosofia é, portanto, o de uma abordagem reflexiva, genuinamente filosófica, que impede o filósofo de recomeçar toda vez o trabalho do pensamento, bem como de iludir-se com a crença de fazer *tabula rasa* do passado²⁶²⁴. Se somente é possível conhecer a filosofia, filosofando, fazer história da filosofia é fazer filosofia: há uma história da filosofia e ela é filosófica, pois como conhecimento racional, a história de seu desenvolvimento deve também ter algo de racional²⁶²⁵.

Uma *filosofia da história da filosofia*, portanto, parece atender à reivindicação de Mayos por uma macrofilosofia. Como ele descreve, a abordagem macrofilosófica insurge contra o estreitamento de nossa visão filosófica. Esse vício ocorre não somente quando as filosofias estreitam seus objetos até se reduzirem a meros saberes hiperespecializados, equiparando-se as ciências, mas também quando nos apegamos em demasia ao “cânone consagrado pela história da filosofia”²⁶²⁶. A microfilosofia, enquanto estudo da própria tradição filosófica na forma de análise cuidadosa dos textos legados, pode converter-se em repensamento obsessivo dessa mesma tradição²⁶²⁷. Uma abordagem macrofilosófica, por sua vez, ajuda a demonstrar que a filosofia não apenas guarda a memória de sua tradição, como também realiza aportes novos e substantivos²⁶²⁸. A *tradição jusfilosófica* é precisamente um dos *macrodiscursos* em que sempre estiveram mergulhados os filósofos, inclusive aqueles opositores às metanarrativas.

²⁶²³ RICOEUR. *História e verdade*, *op. cit.*, p. 55; 47-48.

²⁶²⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 3: le monde morcelé*. Paris: Seuil, 2000, p. 286-287.

²⁶²⁵ HEGEL. *Introdução à história da filosofia*, *op. cit.*, p. 26 e 36-37.

²⁶²⁶ MAYOS. Macrofilosofia y siglo XXI, *op. cit.*, p. 67.

²⁶²⁷ MAYOS, Gonçal. Prólogo. In: GIRCHE. *Cultura, Historia y Estado: pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona: La Busca, 2013, p. 13-14.

²⁶²⁸ MAYOS. Macrofilosofia y siglo XXI, *op. cit.*, p. 75.

Com efeito, Kryger repara bem que “o que parece aos historiadores uma má história é simplesmente típico do comportamento dos participantes em uma tradição”²⁶²⁹. No cotidiano, nota White, as pessoas não tomam o passado como orientação segundo os termos da ciência da história, organizado, corrigido e debatido. Elas concebem, individual ou coletivamente, um “passado prático”, uma visão própria do passado, cultural e institucionalmente alentada, a partir da qual agem, tomam decisões, solucionam problemas, percebem as situações, julgam, avaliam e veem a vida no dia a dia. Esse passado para fins práticos, claro, é instância na qual coexistem memórias reprimidas, sonhos e desejos, além dos modos de orientação das ações. Para White, *a filosofia da história vem justamente organizar e dar sentido ao passado prático*²⁶³⁰. Assim como a historiografia, ela recebe imagens da tradição, estabelece-as, critica-as, interpreta-as e aprimora-as para *nova transmissão como tradição*²⁶³¹.

Do mesmo modo, o direito. Berman aponta como uma das características principais do que chama de “tradição jurídica ocidental” a concepção de que a tradição jurídica é um corpo coerente e integrado, desenvolvido ao longo de gerações e séculos, que conserva vitalidade por sua capacidade de crescimento e transformação orgânica. Acredita-se que esse crescimento tem uma lógica interna, submete-se a certas regularidades e reflete uma necessidade instintiva. Em outros termos, observa Berman, para a tradição jurídica ocidental, o direito “tem uma história [history]”, ele conta “uma estória [story]”²⁶³². *Uma filosofia da história é insita aos horizontes significantes dos participantes de uma tradição.*

Enquanto uma das dimensões da tradição jurídica, a tradição jusfilosófica também é compreendida por seus agentes em chaves de leitura de filosofia da história: eles abordam a filosofia do direito em sua história, com espírito igualmente filosófico, partindo desse material para não apenas entrever como processá-lo organizacional ou didaticamente, mas como uma complexa empresa hermenêutico-epistemológica, de caráter efetivamente especulativo. Ou seja, fazem verdadeira filosofia da história, de uma face da história, a história da filosofia do direito, perscrutando nela fins, razões, sentidos, valores. Assim como toda história em geral é confeccionada, narrativamente, a partir de uma concepção filosófica que

²⁶²⁹ KRYGER. *Law as tradition*, *op. cit.*, p. 249.

²⁶³⁰ WHITE, Hayden. *The practical past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014, p. xiii; 9-10; 14-17; OAKESHOTT, Michael. Present, future and past. In: *On history and other essays*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 43-44.

²⁶³¹ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 54-55. Para Steiner, não é o passado literal que nos governa, mas as imagens do passado, imprimidas na nossa sensibilidade, forjando nossa identidade e conferindo os antecedentes necessários ao senso de continuidade. Cf. STEINER, Geroge. *In Bluebeard's castle: somente notes towards the redefinition of culture*. New Haven: Yale University Press, 1971, p. 3.

²⁶³² BERMAN. *Law and revolution*, *op. cit.*, p. 9.

avalia, interpreta e organiza os fatos, toda história da filosofia também está construída com base em uma filosofia da história. E não é diferente com uma *história da filosofia do direito*²⁶³³.

Filosofia da história da filosofia do direito. Há quem seja pessimista quanto ao auxílio da *filosofia da história à filosofia do direito*. Gil Cremades, por exemplo, credita à filosofia da história oferta de uma falsa confiança por seus juízos, pois, no fundo, apenas descreve o passado, emudecendo-se ante o que pode ser²⁶³⁴. A relação entre direito e história já não é de todo pacífica, oscilando entre rivalidade e complementaridade²⁶³⁵; adicionar a essa tensão o elemento filosofia pode torná-la *ainda mais incerta ou abrir um leque de novas possibilidades*²⁶³⁶.

No primeiro caso, temos a visão progressista. Como alerta Atienza, querer ver uma evolução do direito e qualificar esse processo como positivo, pode ser uma leitura fácil e superficial. Progresso depende da perspectiva adotada, assim como dos marcos espaciais, temporais e culturais²⁶³⁷. Por isso, Jhering já afirmava realizar uma “crítica filosófica da história”, no caso, da história do direito romano²⁶³⁸, e Savigny aconselhava a submissão da massa de ideias legadas pela tradição a um reexame crítico, a colocar em questão a sua verdade, indagar e perguntar por sua origem, verificando se merecia a autoridade de que era dotada²⁶³⁹. O mesmo raciocínio é válido à filosofia do direito: é temerário querer ver uma ascendência contínua de teorias jusfilosóficas em direção à verdade do fenômeno jurídico.

No segundo caso, qual seja, de abertura para novas possibilidades, temos as posições matizadas de nomes tão diversos quanto Stahl, Stammler, Radbruch, Del Vecchio, Recaséns Siches, Reale, entre outros, otimistas em relação a um olhar conjectural, narrativo e teleológico da história da filosofia do direito. Vejamos.

Stahl cogitava na história da filosofia do direito, em meio aos diversos sistemas, “uma espécie de ordem e desenvolvimento gradual”, uma “direção histórica”, a ser buscada no elemento ético, qual seja, no justo. Não bastaria a essa história noticiar a sucessão das diversas opiniões filosóficas acerca do direito ao longo do tempo, cabendo-lhe mostrar a origem e o

²⁶³³ BANCHIO. *Introducción a la filosofía del mundo jurídico*, op. cit., p. 40.

²⁶³⁴ GIL CREMADES, Juan J. Un futuro posible de la Filosofía del Derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, v. 15, p. 65-81, 1975, p. 79.

²⁶³⁵ CARTIER, Emmanuel. Histoire et droit: rivalité ou complémentarité? *Revue Française de Droit Constitutionnel*, n. 67, p. 509-534, 2006.

²⁶³⁶ Para Tourtoulon, o estudo das transformações do direito pela história pode esclarecer a filosofia da história, pois traçar os seus caminhos é necessário à explicação do “desenvolvimento do espírito humano e da civilização”. Cf. TOURTOULON. *Les principes philosophiques de l'histoire du droit*, op. cit., p. 11.

²⁶³⁷ ATIENZA, Manuel. *El sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 18.

²⁶³⁸ JHERING, Rudolf. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I, p. 15.

²⁶³⁹ SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I, p. 2.

tornar-se dessas doutrinas²⁶⁴⁰. Stammler, em uma abordagem diversa, de pendor neokantiano, entende que a filosofia do direito investiga segundo um plano que dispõe a noção de direito e os problemas jurídicos de um modo que tenham um sentido inteligível. Mais especificamente, ela deve perguntar como o direito se enlaça com a totalidade da existência humana, ou seja, com a história²⁶⁴¹. Radbruch²⁶⁴², na mesma linha teórica, fala em uma “filosofia da história do direito”, cuja missão é “estudar, na realidade do devir histórico, a realização não só do conceito como da ideia e ainda da validade e obrigatoriedade do direito”²⁶⁴³. Del Vecchio, também por um prisma neokantiano, coloca como tarefa da filosofia do direito sintetizar a história do direito e do pensamento jurídico de modo a desvelar um sentido, qual seja, a gradual descoberta do ideal da justiça²⁶⁴⁴. Por fim, vale citar Friedrich, que defende que a história intelectual exhibe um plano, um sentido, evidenciada nas sucessivas filosofias do direito, que incorporam reflexões progressivas em direção à verdade. Uma totalidade da experiência é presumida para permitir a compreensão do direito e das reflexões sobre ele, deixando de serem apresentados de modo difuso e contraditório²⁶⁴⁵.

Mesmo de forma tímida, implícita, não admitida, comentários breves diluídos no interior de obras maiores, *muitos jusfilósofos interpretaram – e ainda interpretam – a história da filosofia do direito sob a perspectiva de uma filosofia da história*. Recaséns Siches, por exemplo, identifica como um leitmotiv capital da jusfilosofia o conflito entre razão e história, o dualismo entre o imutável e a contingência no problema da justiça. Ele propõe, então, uma rápida leitura pela qual diferentes filósofos podem ser retomados sob esse embate, a começar por Platão²⁶⁴⁶. Parte do empreendimento de compreensão e de reflexão do fenômeno jurídico passa pela indagação do papel e da função do direito na dinâmica da vida ou da realidade histórica. Para essa abordagem, declara, é preciso aproximar-se da filosofia da história²⁶⁴⁷.

Mais recentemente, Bittar e Almeida cogitam, abertamente, uma “filosofia da história da filosofia do direito”. Eles colocam em breve discussão questões como a temporalidade dos sistemas e das ideias filosóficas, a possibilidade de um fio condutor da história do

²⁶⁴⁰ STAHL, Friedrich Julius. *Storia della filosofia del diritto*. Trad. Pietro Torre. Torino: Tip. G. Favale e Compagnia, 1853, p. ii; viii (Prefazione alla prima edizione); xxii.

²⁶⁴¹ STAMMLER, Rudolf. *Tratado de filosofía del derecho*. Trad. W. Rocés. Madrid: Reus, 1930, p. 13; 18-19.

²⁶⁴² RADBRUCH, Gustav. *Introducción a la filosofía del derecho*. Trad. Wenceslao Rocés. 4. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, Cap. VIII; *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997, §11°.

²⁶⁴³ RADBRUCH. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 185-186.

²⁶⁴⁴ DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979, p. 307-308.

²⁶⁴⁵ FRIEDRICH. *The philosophy of law in historical perspective*, *op. cit.*, p. 6-7.

²⁶⁴⁶ RECASÉNS SICHES, Luis. *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico: la filosofía del derecho en el siglo XX*. Barcelona: Labor, 1929, p. 26 *et seq.*

²⁶⁴⁷ RECASÉNS SICHES, Luis. *Los temas de la filosofía del derecho*. Barcelona: Bosch, 1934, p. 115.

pensamento, dentre outras, sempre à luz desses mesmos problemas na filosofia geral. Como assinalam, a história da filosofia não pode ser lida como a história das ciências nem por um critério ascensional, de desenvolvimento progressivo, como se o novo fosse melhor que o antigo²⁶⁴⁸. Contudo, não vão muito além, embora possamos entrever no manual que desenvolvem o esboço de uma história da filosofia do direito própria, resultando em uma proposta idiossincrática de compreensão temporal da jusfilosofia.

Com base nesses exemplos, vemos que uma *filosofia da história da filosofia do direito* não encontra obstáculos entre notórios jusfilósofos. No entanto, como alguns deles observam com agudeza, essa filosofia está mais frequentemente implícita no labor do filósofo do direito quando ele, construindo a sua teoria, lida com a tradição filosófica. Para Reale, uma visão unitária do real serve como horizonte de referência, muitas vezes ocultas, em toda pesquisa, embora gozando de caráter provisório e lacunoso²⁶⁴⁹. Na filosofia do direito, em particular, notamos isso na pressuposição da tradição jusfilosófica como um macrodiscurso, com o qual se pode travar diálogos, através dos seus elementos estruturantes, os clássicos, na operação conjectural de construção do novo. Nessa linha, não é demais identificar, nas obras jusfilosóficas, uma interpretação e reconstrução teleológica da história do pensamento jurídico, sobretudo da filosofia do direito, o que significa reconhecer que a filosofia da história – que é, por excelência, a conjectura retrospectiva – figura como instrumento fundamental da operação jusfilosófica de criação, no que tange ao aspecto apropriativo da tradição. Ela é, mais especificamente, condição de inteligibilidade do teor material da tradição da filosofia do direito, assim como a vimos atuando em relação à história.

Vamos ainda além: é exatamente o que temos feito neste trabalho. Primeiro, ao nos dobrarmos filosófica e conjecturalmente sobre a história da filosofia do direito a partir de uma linha condutora, qual seja, a tensão entre ruptura e tradição, que nos permitiu reavaliar os (des)caminhos de certas correntes jusfilosóficas críticas. Segundo, ao imergirmos filosófica e conjecturalmente na tradição para identificarmos as dimensões da operação jusfilosófica. Em ambos os casos, reconheçamos, o empreendimento conjectural só pode ser executado criativamente, isto é, propondo novas explicações verossímeis.

Assim como White, com essa conclusão, propugnamos que o conhecimento da história da filosofia do direito se faz possível somente na forma de um conhecimento filosófico que, ao tomar os seus contornos narrativos – pressuposto para a compreensibilidade ao viabilizar a atribuição de sentidos –, compartilha ferramentas com a

²⁶⁴⁸ BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 24-25.

²⁶⁴⁹ REALE. *Conjeturas da experiência jurídica*, *op. cit.*, p. 137-138; 144.

literatura e as artes²⁶⁵⁰. Em especial, cremos que se aplica à filosofia do direito – obviamente com as devidas ressalvas pelas peculiaridades metodológicas e epistemológicas – o que White enxerga na historiografia: “vai mal atualmente” porque perdeu de vista a “imaginação literária”, no empenho de parecer objetiva e autocontida. Reprimiu justamente uma de suas maiores fontes de “vigor e renovação”²⁶⁵¹.

Os seres humanos, felizmente, continuam buscando por sentidos e o fazem procurando por grandes quadros da realidade a partir dos quais possam encontrar valores, modos de sentir, fundamentos, crenças, enfim, compreender a si mesmos. Sem dispor das perspectivas alargadas da filosofia da história – e de outras abordagens, como a religião e as ideologias clássicas – os homens tentam suprir essa necessidade na arte²⁶⁵². Ela, agora, pode nos auxiliar a colocar em evidência o caráter imaginativo e construtivo da narrativa histórico-filosófica, cujo resultado é um novo, que se coloca ao lado de outras sugestões especulativas da história, na forma de textos.

A faceta estética da conjectura retrospectiva, outrossim, nada tem de conflitual com a pretensão de totalidade que outrora discutimos. Isso porque totalidade não implica em estrutura estática. Ao contrário, nada nos impede de visualizá-la como processo em movimento, aberto, sempre em transformação²⁶⁵³, seja porque “distorções criativas” fazem parte de todo olhar para o passado, mesmo em um olhar sério, no qual também incidem orientações de ordem afetiva e intelectual²⁶⁵⁴, seja porque toda trama narrativa precisa manter-se aberta para adaptar-se e integrar eventos inesperados, aparentemente indecifráveis pelos códigos até então existentes²⁶⁵⁵. Ou, ainda, porque tanto por sua dimensão quanto por sua processualidade, a totalidade jamais é apreendida integralmente, persistindo como uma categoria de fundo, invocada quando pensamos cada coisa e sua correlação inegável com outra, ou seja, sempre que pensamos o mundo. Esse é o sentido da dialética hegeliana enquanto processualidade do real. A nossa tarefa é, prudencialmente²⁶⁵⁶, ampliar sempre mais a nossa visão de mundo, considerar o maior número possível de perspectivas, tentar nos

²⁶⁵⁰ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 37-38.

²⁶⁵¹ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 116.

²⁶⁵² MILLS. *The sociological imagination*, *op. cit.*, p. 17-18.

²⁶⁵³ PINTO. *Consciência e realidade nacional*, *op. cit.*, p. 541.

²⁶⁵⁴ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 59-60.

²⁶⁵⁵ CRUZ. *Adiós, historia, adiós*, *op. cit.*, p. 119-120.

²⁶⁵⁶ É essencial na atividade de construção histórico-filosófica a prudência. Por meio dessa virtude, já salientava Aristóteles, são equilibrados particular e universal. Beuchot chama-a “astúcia da razão prática”. Kelley afirma que, “como o direito e a hermenêutica, a história é uma forma de apreensão humana – *prudentia* ou *phronesis*, em vez de *episteme*. Cf. BEUCHOT. *Hechos e interpretaciones*, *op. cit.*, p. 57; KELLEY. *Hermes, Clio, Themis: historical interpretation and legal hermeneutics*, *op. cit.*, p. 668.

colocar no lugar dos outros: é a mentalidade alargada de que fala Arendt a partir de Kant²⁶⁵⁷. A dialética, para Adorno, é precisamente um intento de levar os pontos de vista filosóficos para além de si mesmos, para além da arbitrariedade dos pontos de vista²⁶⁵⁸. É por meio da imaginação que o homem pode se colocar no lugar dos outros, tomar para si a dor da humanidade. Ela constitui, assim, um instrumento moral²⁶⁵⁹, diz Shelley. O elemento moral da imaginação na filosofia da história, na sua forma clássica desenhada na Ilustração, é o sentido da história guiado por um ideal de humanidade²⁶⁶⁰. É explícito nas filosofias da história de Kant e de Herder, por exemplo, apesar das diferenças entre ambos.

Com isso, devemos constatar, as filosofias da história modernas foram construídas com ambição de futuro, tentando entrever, no passado, os caminhos do porvir. De certo modo, isso ainda se mantém: por serem intrinsecamente conjecturais, as filosofias da história atuam na direção retrospectiva, mas conservam o futuro à vista. Integrando a operação jusfilosófica, essa dualidade persevera: *o sentido do passado construído pela conjectura retrospectiva é empregado na conjectura prospectiva*²⁶⁶¹.

6.2. Conjetura prospectiva

*Ó vida futura! nós te criaremos.*²⁶⁶²

A *conjetura prospectiva* é, talvez, a dimensão mais característica do pensamento conjectural. Kant, como vimos, destaca-a, embora não oculte a necessidade da conjectura retrospectiva para executar uma conjectura prospectiva, uma vez que esta precisa partir da experiência histórica e com ela harmonizar-se. A questão da criação jusfilosófica pela conjectura remete, assim, à tensão entre passado e futuro, entre história e projeto.

²⁶⁵⁷ KANT. KU §40. Cf. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 147-151; ARENDT, Hannah. *Conferências sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 131; 136; LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 252.

²⁶⁵⁸ ADORNO. *Justificación de la filosofía*, *op. cit.*, p. 21.

²⁶⁵⁹ SHELLEY. A defence of poetry, *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁶⁰ WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, 1960, p. 20.

²⁶⁶¹ BEUCHOT. *Hechos e interpretaciones*, *op. cit.*, p. 55: “Como solamente poseemos fragmentos de la historia (la personal, la regional, la nacional), captar el sentido total de la historia (universal) es solamente conjectural y muy parcial; pero lo necesitamos, y con lo que obtengamos nos basta. Se trata de una inducción incompleta, como son casi todas en la ciencia, pero suficiente, lo cual no alcanza la totalidad de ellas. Por lo general, tenemos que trabajar con inducciones así (incompletas pero suficientes) y ahí es donde entra la intuición, para decidir sobre esa suficiencia. Además, como hemos visto, hay diversos niveles de sentido. Siempre se parte de una interpretación del pasado para hacer la del presente y la del futuro. Esto último es muy deficiente; sin embargo, con lo poco que colectemos nos basta para anticipar hipótesis interpretativas de hacia dónde va la historia. Y ello nos permite adoptar alguna estrategia de acción y ponerla en práctica, en la medida de lo posible, para avizorar ese sentido.”

²⁶⁶² ANDRADE, Carlos Drummond. Mundo grande. In: *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, 46.

A maior parte dos fundamentos para as decisões presentes acerca do futuro estão enraizados em fatos do passado²⁶⁶³. Contudo, ele nunca nos fornece respostas diretas sobre o porvir²⁶⁶⁴. Precisamos trabalhá-lo para, então, obtermos algo a subsidiar as nossas especulações acerca do que ainda não existe. Conjeturar sobre o futuro não é dar um palpite²⁶⁶⁵, nem um “indício” ou “sinal” em si mesmo, pois, para assim ser considerado, será objeto de prévia valoração. Por esse motivo, a conjetura prospectiva jamais será uma previsão, embora possa, claro, valer-se ocasionalmente de tais recursos. Estamos distantes, portanto, da concepção conjetural de Jouvanel, pois ele tem em vista sobretudo questões de previsibilidade e de predição no plano social, econômico e político, opondo conjetura a conhecimento. Ainda assim, não podemos deixar de concordar com o autor quando destaca a importância de termos visões do futuro, as quais dependem de um trabalho criativo da imaginação: seriam as “conjeturas raciocinadas”²⁶⁶⁶, formas das projeções do homem em direção ao que ainda não é, mas pode ser, e que ele busca conhecer.

O homem é um sujeito que deseja e que age: ele precisa do futuro como um domínio disponível para projetar a imagem representativa de seu olhar, que servirá como uma meta para a qual sua vontade direcionará suas ações. Mas o futuro não é apenas para nós este recipiente de imagens que nos prometemos transformar em realidades. O homem é também um sujeito que conhece ou tende a conhecer; e o porvir é também para ele um domínio povoado de realidades futuras, *futura*, das quais ele procura formar em si imagens adequadas.²⁶⁶⁷

De fato, a *inquietação conjetural* “nos cerca por todos os lados, especialmente quando algo nos transcende, suscitando perplexidade e, com ela, o desejo de aventurar-nos por infinitos horizontes”, percebe com agudeza Reale²⁶⁶⁸, em especial, aqueles do porvir. *Thaumazein*, a perplexidade, origem de todo filosofar, é “irmã gêmea da conjetura”²⁶⁶⁹. Inerente à busca filosófica da universalidade está a consciência da “perfectibilidade ou da natureza inacabada e sempre provisória de todas as formas de conhecimento”²⁶⁷⁰. A filosofia interroga, não se detém, reconhecendo, de todo modo, que, quando ela o faz, os seus pontos de ancoragem são apenas provisórios²⁶⁷¹. Por isso, uma pergunta não é uma “pseudo-

²⁶⁶³ FINNIS, John. *Estudios de teoría del derecho natural*. Ed. Javier Saldaña Serrano e Carlos I. Massini Correias. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017, p. 5.

²⁶⁶⁴ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 139.

²⁶⁶⁵ COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do futuro*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001, p. 9.

²⁶⁶⁶ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, *op. cit.*, p. 7-10 ; 29-31.

²⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁶⁶⁸ REALE. *Verdade e conjetura*, *op. cit.*, p. 51-52. Somos, como em outro lugar afirma Reale, “uma olha de problemas circundada por um oceano de mistérios”. Cf. REALE, Miguel. *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1980, p. 73.

²⁶⁶⁹ REALE. *Verdade e conjetura*, *op. cit.*, p. 67.

²⁶⁷⁰ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 66.

²⁶⁷¹ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 49.

pergunta” somente pela dificuldade de resposta, de determinação ou de prova²⁶⁷². O saber filosófico não pode pretender o grau de certeza do tipo exatidão, como as ciências ditas exatas. Contudo, pode ser um saber rigoroso que, uma vez aceito um ponto de partida, siga o raciocínio de modo coerente, não contraditório, e levando em conta a historicidade e a contingencialidade do humano. Trata-se, portanto, de um rigor compatível com a perfectibilidade, pois ideal a ser buscado e nem sempre atingido²⁶⁷³. Assim também as conjeturas, pois não podem ser provadas verdades seguras, retrospectiva ou prospectivamente, impelindo-nos a abdicar do autoritarismo, da pretensiosidade e do orgulho no processo de construção do conhecimento²⁶⁷⁴.

Talvez a filosofia tenha realmente o objetivo de apreender a verdade eterna, mas esta última aparece para nós apenas no tempo, ou seja, a partir de experiências históricas, portanto, de forma não objetiva, parcial, efêmera. O labor filosófico, por jamais tomar posse dessa verdade, é interminável²⁶⁷⁵. Tendo em vista a incerteza sobre o passado e sobre o futuro, ante a inapreensível diversidade e contingência da vida humana, a única alternativa que nos resta é nos esforçarmos para obter a melhor estimativa disponível de quais são essas verdades, sugere Rescher²⁶⁷⁶. Podemos não saber quais são em sentido absoluto, objetivo, único, nem saber se estamos longe ou perto delas. No entanto, continuamos nessa empreitada, pois percebemos que, pelo menos, não estamos no mesmo lugar de que partimos. O que propomos, conjeturalmente, enquanto estamos nessa jornada, é um *verossímil*²⁶⁷⁷, que transcende a experiência, mas não pode entrar em contradição com ela²⁶⁷⁸.

A conjetura filosófica vem realizar justamente o alerta lúcido de Russell: “o valor da filosofia não deve depender de nenhum suposto corpo de conhecimento definitivamente verificável a ser adquirido por aqueles que a estudam”, ao contrário, deve “ser procurado em grande parte na sua própria incerteza”²⁶⁷⁹. Rescher denomina a atividade filosófica como “conjetura racional”, salientando, justamente, que a conjetura não é arbitrária, decorre de um exercício de razão, de modo a atingir conclusões válidas, embora não necessariamente absolutas:

²⁶⁷² ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centroamericanos*, San Salvador, v. 40, n. 435-436, p. 45-64, 1985, p. 55.

²⁶⁷³ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 71. Um rigor que Reale alerta não ser realizável pela filosofia segundo o ideal de HUSSERL, Edmund. A filosofia como ciência de rigor. *Revistas de Estudos Universitários*, Sorocaba, v. 1, n. 1, p. 39-76, 1968.

²⁶⁷⁴ POPPER. *Conjecturas e refutações*, op. cit., p. 17.

²⁶⁷⁵ JASPERS. *The perennial scope of philosophy*, op. cit., p. 150.

²⁶⁷⁶ RESCHER, Nicholas. *Interpreting philosophy: the elements of philosophical hermeneutics*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007, p. 2-3.

²⁶⁷⁷ POPPER. *Conjecturas e refutações*, op. cit., p. 259-260.

²⁶⁷⁸ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 66.

²⁶⁷⁹ RUSSELL, Bertrand. *The problems of philosophy*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 91.

Quando os filósofos perseguem sua missão de lidar com essas grandes questões tradicionais sobre nós mesmos, o mundo e o nosso lugar dentro de seu esquema de coisas, eles normalmente o fazem por meio do que talvez seja melhor caracterizado como conjectura racional. Trata-se de alcançar não com a melhor resposta possível (em algum sentido rarefeito do termo), mas com a melhor resposta disponível – o ótimo putativo que se pode conseguir assegurar nas condições realmente existentes em que fazemos e devemos conduzir nossos trabalhos epistêmicos. Certamente, a conjectura racional não deve ser uma questão de mera adivinhação, mas uma estimativa responsável no sentido estrito do termo. Não é apenas algum tipo de estimativa da resposta verdadeira que queremos, mas uma estimativa que seja sensata e defensável – uma com cuja sustentabilidade estamos preparados para nos comprometer.²⁶⁸⁰

Embora a filosofia diminua as nossas certezas sobre como é o mundo, ela aumenta o nosso conhecimento sobre o que ele pode ser²⁶⁸¹. Sua primeira conquista se dá na direção retrospectiva, quando nos faz perceber que a história é história do mundo, do nosso mundo humano, que, por consequência lógica, é também história que abrange todos os mundos possíveis, inclusive aqueles que ainda não são, ou seja, dirige-se prospectivamente:

Estudar história é manter aberto todo o alcance do que significa ser humano. Graças à história não estamos confinados ao que sabemos ou pensamos por nós mesmos. História descreve todas as nossas possibilidades. Quanto ao tipo de futuro que teremos, dependerá de quão amplamente preservamos e aumentamos a herança da tradição histórica da qual todos nos originamos e que nos unifica mais e mais.²⁶⁸²

No âmbito da filosofia do direito – e da filosofia em geral –, a conjectura *projeta* linhas e caminhos que, “partindo do mundo da experiência, quer dizer da história, ou da plataforma do tempo vivido, apontam para algo que a transcende”²⁶⁸³. Essa é uma atitude eminentemente crítica, bem evidenciada e reproposta pela chamada Escola de Frankfurt, em sua ambição de ampliar os horizontes da crítica para não apenas descrever as coisas como são, mas também as coisas como devem ser, incluindo a prescrição de ações estratégicas para tanto²⁶⁸⁴. Marcuse, um de seus destacados expoentes, aponta que o enfraquecimento do

²⁶⁸⁰ RESCHER. *Interpreting philosophy*, *op. cit.*, p. 2.

²⁶⁸¹ RUSSELL. *The problems of philosophy*, *op. cit.*, p. 91. Nietzsche qualifica Deus como uma conjectura, mas daquelas que não se mantêm no limite do pensável, ou seja, só podem ser admitidas as conjecturas acerca do humanamente concebível, que inevitavelmente resultará em algo semelhante ao próprio homem: “Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora. Podeis criar um deus? — Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o supra-homem. Talvez não vós mesmos, irmãos! Mas podeis vos converter em pais e ancestrais do super-homem: e que esta seja a vossa melhor criação! — Deus é uma conjectura: mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável. Podeis pensar um deus? — Mas que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível! Vossos próprios sentidos deveis pensar até o fim! E o que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar! E, em verdade, para vossa bem-aventurança, homens do conhecimento!” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (versão digital), Nas ilhas bem-aventuradas.

²⁶⁸² GADAMER, Hans-Georg. A world without history? In: *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer*, volume I. Trad. Pol Vandervelde e Arun Iyer. London, New York: Bloomsbury, 2016, p. 49.

²⁶⁸³ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 50.

²⁶⁸⁴ BORGES, Bento Itamar. Os sentidos da “crítica”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 61-79, jul./dez. 1987, p. 70.

pensamento crítico decorreu da proscricção da potencialidade como possibilidade histórica pelo universo unidimensional da racionalidade instrumental e, junto com ela, suprimiu o próprio passado e o futuro, “visto que esse futuro invoca a transformação qualitativa, a negação do presente”. A ordem estabelecida teme os “conteúdos subversivos da memória”, que recorda tanto o terror quanto a esperança pretéritos e, assim, entende ser possível um mundo diverso dos fatos dados²⁶⁸⁵. A teoria crítica alia, a esse redescobrir do passado e à renúncia a um futuro fechado, a *imaginação*²⁶⁸⁶. O mesmo Marcuse mostra-nos que ela tem um “valor de verdade” que se relaciona tanto com o passado quanto com o futuro. O exercício imaginativo por ela executado tem uma “função crítica”, atuante ao recusar-se a aceitar como finais as limitações impostas pela realidade vigente e na recusa “em esquecer o que pode ser”²⁶⁸⁷. E não apenas.

Pela *imaginação* colocamos “o real sob a luz do possível”. Com isso, podemos ver e pensar mais adiante do que permitem nossas estruturas institucionais, teóricas e discursivas. A nossa capacidade de ação e de criação depende desse suporte²⁶⁸⁸. Contudo, se a imaginação quer liberar-se e tomar de assalto as instituições rachadas²⁶⁸⁹, só pode fazê-lo especulando *conjeturalmente para definir fins e os modos de alcançá-lo*, em suma, enquanto *imaginação projetual*.

6.2.1. Projetualidade

*Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem? Não está já no espírito a expectação das coisas futuras?*²⁶⁹⁰

Ao nascer, o homem é jogado em um mundo cuja construção já foi iniciada. Ele entra em um processo em curso. Por mais que queira lutar contra isso, para afirmar a si mesmo através da externalização de seu *poder-ser*, a sua *capacidade construtora*, jamais consegue

²⁶⁸⁵ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 103-105.

²⁶⁸⁶ JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1996, p. 78.

²⁶⁸⁷ MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma introdução filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 138.

²⁶⁸⁸ UNGER. *Necessidades falsas, op. cit.*, p. 54.

²⁶⁸⁹ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Paris: Jean-Pierre Delarge, 1979, p. 7.

²⁶⁹⁰ SANTO AGOSTINHO. *Confissões XI*, 28, 37. Cf. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 254.

desvencilhar-se da teia de tradições sociais, culturais, religiosas e intelectuais que conferem uma significação prévia ao mundo no qual ele é apenas mais um a chegar. O ser é, portanto, um *ser-no-mundo*, como expôs Heidegger, o que implica não somente limitações, mas também condições de possibilidade do seu compreender, do seu agir e, portanto, do seu poder-ser, como sintetiza Oliveira a perspectiva heideggeriana:

Ao deixar-se absorver pelo mundo ou pela tradição para concretizar o seu projeto de ser, o ser-aí acaba por transferir à facticidade a responsabilidade pelo seu poder-ser, ou seja, ele se desonera da responsabilidade que é dele, mesmo que tal absorção lhe faculte estabilidade orientadora. Contudo, cabe ao ser-aí a tarefa de reconquistar-se, denominada por Heidegger de *cuidado*, o que implica na autêntica responsabilização. A reconquista, por outro lado, não pode se dar prescindindo-se do campo de sentido do mundo, mas sim pela rearticulação determinada do próprio campo hermenêutico para além da capa de preconceitos que orientam nossos modos de relação cotidianos com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e com nós mesmos.²⁶⁹¹

O sujeito não é inteiramente dado. Na verdade, é, ele próprio, um *projeto* “para fazer advir, é uma possibilidade de todo ser humano, mas não uma fatalidade”²⁶⁹². Formular e realizar projetos, segundo valores, é realizar o próprio dever ser do homem, que é ser ele mesmo. A projetualidade manifesta-se sempre e primeiro como “projeto de nós mesmos”²⁶⁹³.

Assim, o futuro é para o homem, como sujeito atuante, um domínio de liberdade e de potência, e para o homem, como sujeito cognoscente, um domínio de incerteza. É um domínio de liberdade porque sou livre para conceber o que não é, desde que o situe no futuro; é um domínio de potência porque tenho algum poder para validar o que concebi (mas não qualquer concepção!). E mesmo ele é nosso único domínio de potência, porque só podemos agir no futuro [...]. Por outro lado, o futuro é domínio da incerteza. O que será não pode ser atestado e controlado como um fato consumado.²⁶⁹⁴

A projetualidade expressa-se, em Unger, pela ideia de que “o novo é possível, o tempo é real e a história é aberta”, de que o homem é capaz de transcender a sua situação histórico-social, embora seja formado nela e por ela, pois sempre pode ir um pouco além, extravasar²⁶⁹⁵. Os contextos condicionam, mas não determinam em absoluto. Como explícito no termo, é contexto, não ordem natural²⁶⁹⁶. Para começar, não há como negar que o futuro sempre extrapolará qualquer conjetura prospectiva que façamos dele. Com efeito, se as nossas visões do porvir são projeções que partem do presente e seus contornos são desenhados com base em uma analogia com o passado, se os nossos ideais nascem tendo

²⁶⁹¹ OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*: do caráter hermenêutico da filosofia do direito. Tese (Doutorado em Direito). 237f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017, p. 13.

²⁶⁹² CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 56.

²⁶⁹³ REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 81-82.

²⁶⁹⁴ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, *op. cit.*, p. 15. Sobre o pensamento das partes do futuro em que a incerteza parece máxima, HOBBSAWM, Eric J. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998, p. 53.

²⁶⁹⁵ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, *op. cit.*, p. 12-14; UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 13: “nós somos esses mundos, e nós somos mais do que eles”.

²⁶⁹⁶ UNGER. *Social theory*, *op. cit.*, p. 21-22.

como substrato o que nos chega por meio da tradição, o futuro dificilmente será igual às visões que temos dele²⁶⁹⁷. Isso não significa abstermos de pensar sobre o que ainda não se realizou. Pensar é, já, “transpor” o dado e fazer real um ainda-não, ressalta Bloch. As “imaginações prospectivas”²⁶⁹⁸ de que fala o autor, formas operantes desse pensar, são exatamente as nossas conjecturas prospectivas. No mesmo sentido, pondera Salgado, “sem o projeto, o pensar, não há transformação progressiva, portanto não há transformação propriamente dita”²⁶⁹⁹. *O pensamento do futuro é, assim, indispensável para a própria concretização do futuro*, ainda que não venha a se tornar exatamente o que ansiamos.

A imaginação, não obstante, pode e deve prometer a satisfação. Especialmente quando o imaginado é algo melhor, senão mesmo perfeito, pode tornar-se um desejo impaciente. Diante dessa exigência de realização, “a mera imaginação se torna um ideal”, ou seja, exara que o mundo assim *deve ser*²⁷⁰⁰. A partir da normatização ética, somos impelidos a encaminhar nossas mentes e nossas condutas para o delineamento dos caminhos de realização do ideal, para tornar o *dever ser* em *ser*, ou seja, para o *projeto*.

A fim de demonstrar como ocorre esse deslocamento, propomos ver um processo pelo qual opera o pensamento *conjetural prospectivo*, que vai *da necessidade ao projeto*, passando por etapas intermediárias de *amadurecimento e racionalização dos impulsos projetuais externalizados pela imaginação*, quais sejam, a *esperança*, o *desejo*, o *sonho* e a *norma*. Sigamos.

Necessidade. Todo projeto tem sua origem mais remota em uma *necessidade*. Por tal, temos em vista uma *carência de ser* ou, mais especificamente, o efeito de uma tomada de consciência de que a realidade fática não satisfaz adequadamente exigências humanas profundas da maneira como constatado no presente²⁷⁰¹. A carência mobiliza o pensamento para o querer, o reformar, o transformar, pois não se aceita o existente com essa falta²⁷⁰². O ausente pode ter naturezas muito diversas, tanto materiais quanto imateriais, desde aquilo que é indispensável à sobrevivência até demandas por acréscimo a coisas cujo estado é razoavelmente satisfatório tal como hoje se apresentam, mas pode ser diferente de um modo qualitativa e radicalmente melhor. De toda maneira, sempre consiste em algo que não é, ou seja, não integra uma dada situação corrente.

²⁶⁹⁷ FRYE. *Creation and recreation*, *op. cit.*, p. 10-11.

²⁶⁹⁸ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 14; 25.

²⁶⁹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 2.

²⁷⁰⁰ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁰¹ QUARTA, Cosimo. *L'utopia platônica: il progetto politico di un grande filosofo*. 2. ed. Bari: Dedalo, 1993, p. 5.

²⁷⁰² CIORAN, Emil. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

Fica evidente, assim, que raramente o novo é gerado apenas pela “imaginação livre”. Os condicionamentos histórico-sociais, cujos balizamentos do pensar e do agir atuais do ser humano indicamos, impõem muitas vezes à imaginação certos rumos – dos quais surgem inovações – por “necessidade de adaptação”²⁷⁰³. Com efeito, a conservação individual mais instintiva dos seres racionais implica a possibilidade de avaliar o que a favorece e a desfavorece²⁷⁰⁴.

A verificação das necessidades não é suficiente para “captar as alternativas possíveis” para satisfazê-las. Marcuse descreve como a teoria crítica frankfurtiana, na sua trajetória, buscou identificar as possibilidades manifestas nas forças concretas interiores à sociedade por emancipação, mas restou frustrada quando essas vias passaram a ser realizadas, porém, de modos pelos quais as necessidades não foram supridas ou, pior, foram agravadas²⁷⁰⁵. Ocorre que muitos expoentes da teoria crítica acabaram por decepcionar-se tanto que concluíram pela inviabilidade total de satisfação das demandas por emancipação. Seria, então, eterna e insolúvel a luta humana pela saída do reino da necessidade para ingresso no reino da liberdade apontada por Marx? Se assim for, levando a últimos termos, a única opção seria a resignação. Não nos parece, contudo, que o percurso se encerre aqui. Aliás, cremos, ele está apenas começando. O reconhecimento das carências é apenas passo exordial. Enquanto permanecer a necessidade, permanecem as insatisfações e, com elas, o *desejo* pelo diferente.

Desejo. O desejo é um impulso ainda da ordem dos instintos. Trata-se de uma primeira consequência da constatação da necessidade. Por elevar a carência a um estágio preliminar de consciência, implica já um processamento racional das angústias. Diante da insatisfação, a imaginação começa a atuar, procurando, um tanto caoticamente, saídas, e canalizando as forças internas para aquelas porventura entrevistas.

Como Freud observou, “desejos não satisfeitos são as forças motrizes das fantasias, e cada fantasia é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória”²⁷⁰⁶. Quis ele com isso dizer que o desejo estimula a atuação da imaginação, que cria cenários abstratos de alternativas ao presente. O quadro fantástico é desenhado para suprir as demandas abertas, sem se preocupar, entretanto, com a factibilidade dos horizontes sobrevoados. Se, portanto, o “pensamento desiderativo” sempre foi parte dos assuntos humanos²⁷⁰⁷, o desejar não é, ainda, um pensamento acabado. Ao contrário, parece-nos a alvorada do pensamento

²⁷⁰³ SHILS. *Tradition*, op. cit., p. 46.

²⁷⁰⁴ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 58.

²⁷⁰⁵ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 232-233.

²⁷⁰⁶ FREUD, Sigmund. O escritor e a fantasia. In: *Obras completas*. Volume 8: 1906-1909. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

²⁷⁰⁷ MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 228.

propriamente dito e, por conseguinte, da práxis, que com ele não se confunde, pois pertence ao escolher, ao decidir-se em favor ou contra algo²⁷⁰⁸. A imaginação prospectiva encontra-se, aqui, desorganizada, sob orientação apenas incipiente da razão.

Portanto, o desejo, por si só, não basta. Bloch afirma ser preciso um “querer radical”, acompanhado de um olhar que o mostre o que tem de fazer para ser saciado²⁷⁰⁹. Como sugere, “enquanto o ser humano se encontrar em maus lençóis, a sua existência tanto privada quanto pública será perpassada por *sonhos diurnos*, por *sonhos de uma vida melhor* que a que lhe coube até aquele momento”²⁷¹⁰. Quando o desejo se intensifica, convocando a razão para uma presença mais intensa, nascem os *sonhos*.

Sonho. O sonho pode ser inicialmente definido como “um espaço de criatividade sem censuras”, onde a imaginação, movida pela necessidade e sob orientação mais próxima da razão, pode canalizar os desejos para a exploração de opções de ações, imagens, ideias. A ausência de censura, se podemos interpretar Warat, não é abandono de racionalidade, mas um imaginar insubmisso às amarras externas do poder, da vigilância, da tirania, do medo, da dependência. Só assim pode a criatividade fluir e fundir-se com a vida, indo além do atual²⁷¹¹.

Bloch descreve os sonhos procedendo, justamente, de uma carência e se orientando em face dela, como temos dito. Ele demonstra, outrossim, que o onírico pode assumir formas muito diversas. Há sonhos escapistas, fugas da realidade que costumam estar vinculadas à aceitação da situação vigente, ainda que mediante resignação, consolando-se com um além melhor. Há, também, sonhos diurnos, que não se desviam do real, encarando-o com imagens antecipadas, apontando para a possibilidade de transformar o mundo posto²⁷¹². Enquanto o sonho noturno tem conteúdo oculto, dissimulado, o teor do sonho diurno é “aberto, fabulante, antecipador”. Assim, o *desiderium* desperto pode ser sujeito, não apenas objeto (de interpretação, escavação), necessitando de correção e, se for o caso, concretização²⁷¹³. O sonho torna-se ainda mais poderoso quando passa a ter consciência de si mesmo²⁷¹⁴.

O movimento surrealista surge dessa tomada de consciência, no plano artístico e político, na primeira metade do século XX. Pleiteia a fusão do sonho com a realidade, dois

²⁷⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 51.

²⁷⁰⁹ BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2007, v. 3, p. 485-486.

²⁷¹⁰ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 15 (destaques nossos).

²⁷¹¹ WARAT, Luis Alberto. *Manifiesto do Surrealismo Jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 15.

²⁷¹² BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 79-80; BLOCH, Ernst. *A philosophy of the future*. Trad. John Cumming. New York: Herder and Herder, 1970, p. 86-87.

²⁷¹³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 100.

²⁷¹⁴ BLOCH, Ernst. The conscious and known activity within the not-yet-conscious, the utopian function. In: *The utopian function of art and literature: selected essays*. Trad. Jack Zipes e Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 105.

estados aparentemente contraditórios que dão origem a um terceiro e único verdadeiro a que Breton chama “super-realidade”²⁷¹⁵. O surrealismo convoca-nos a descartar a ideia de que as coisas que “existem” são as únicas possíveis: por um caminho que “existe” podemos mostrar e ajudar a seguir até chegar ao que se afirmava não existente²⁷¹⁶. Reivindica, enfim, “os caminhos da criatividade para encontrar a força transformadora”, que começa por recobrar os desejos esquecidos pelos papéis sociais estabelecidos²⁷¹⁷.

Antes mesmo do surrealismo, interpreta Polak, a história da filosofia já estava marcada “pelo conflito trágico do homem entre o sonho e o poder de realizar o sonho”²⁷¹⁸. Isso porque a fantasia “liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade”. A produção onírica é um “processo de pensamento” tão legítimo quanto a racionalidade instrumental, que monopolizou a interpretação e a manipulação do existente, deixando “impotente, inconsequente e irrealista” o lado da imaginação. Tem-se, então, um pensamento que não emprega a totalidade da sua potencialidade, limitado ao princípio da realidade, observa Marcuse²⁷¹⁹. Uma precisa complementar a outra. Se prevalecesse o inverso, isto é, imperasse a “onipotência do sonho”²⁷²⁰, tal como no surrealismo, haveria o risco de a ambição virar-se contra o feiticeiro, suplantando os próprios objetivos desse clamor ao tornar-se um fim em si mesmo. Ressalvar isso não implica diminuir a relevância dos sonhos ou a sua liberdade, apenas busca impedi-lo de engolir a si mesmo e permiti-lo transfigurar-se em legítima *esperança*.

Esperança. Nas *Confissões*, Santo Agostinho define o futuro como aquilo que existe para nós somente por expectativa (*expectatio*)²⁷²¹. Löwith enxerga nisso já a presença da esperança, um elemento cristão não desimportante para as vindouras filosofias da história²⁷²².

No século XX, após as desilusões provocadas pelas atrocidades das grandes guerras, Bloch tenta reverter o abatimento com “o princípio esperança” (*das Prinzip Hoffnung*). Ele ambiciona levar a filosofia à *docta spes*, “esperança compreendida”, que não deixa o mundo, sendo parte do seu processo, no qual enxerga tendências objetivas e, nestas, a verdadeira potencialidade antecipatória. Marx inaugurou esse novo modo de filosofar, argumenta, fazendo com que filosofia só possa ser aquela que tem “consciência do amanhã”, que toma

²⁷¹⁵ BRETON, André. Primer manifiesto del surrealismo. In: *Manifiestos del surrealismo*. Trad. Aldo Pellegrini. 2. ed. Buenos Aires: Argonauta, 2001, p. 31.

²⁷¹⁶ BRETON, André. Segundo manifiesto del surrealismo. In: *Manifiestos del surrealismo*, *op. cit.*, p. 88.

²⁷¹⁷ WARAT. *Manifiesto do Surrealismo Jurídico*, *op. cit.*, p. 42-43.

²⁷¹⁸ POLAK, Fred L. *The image of the future*. Trad. Elise Boulding. Amsterdam: Elsevier, 1973, p. 16.

²⁷¹⁹ MARCUSE. *Eros e civilização*, *op. cit.*, p. 132-134.

²⁷²⁰ BRETON. Primer manifiesto del surrealismo, *op. cit.*, p. 44.

²⁷²¹ SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* XI, 28, 37. Cf. *Confissões*, *op. cit.*, p. 254.

²⁷²² LÖWITH. *El sentido de la historia*, *op. cit.*, p. 12.

“partido do futuro”, ou seja, uma “filosofia do novo”, certamente não idealista, pois não será simples projeção de um supramundo que apenas “reflete o que já veio a ser”. A esperança é concebida por Bloch como “ato de direção cognitiva”. Enquanto concepção de intenção futura, ela é utópica, não enquanto “fantasia emotivamente irrefletida, elucubração abstrata e gratuita”, mas “sonho para frente”, “antecipação”, voltada para o mundo²⁷²³. O ser humano transforma-se continuamente porque tem na esperança uma de suas principais características:

O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que então já não são mais limites; tomando consciência deles, ele os ultrapassa. O propriamente dito no ser humano como no mundo ainda está por acontecer, está na expectativa, encontra-se sob o medo de ser frustrado, na esperança de ser bem-sucedido. Pois aquilo que é possível pode tanto se tornar um nada quanto um ser: o possível, não sendo totalmente condicional, é o não-consumado.²⁷²⁴

A esperança é um elemento decisivo em qualquer tentativa de tornar realidade a mudança social. Mas a sua natureza é frequentemente objeto de má compreensão. É comum, por exemplo, confundi-la com um sentido passivo, o esperar por um momento, uma época. Não se espera que algo aconteça no agora, mas apenas em uma próxima ocasião ou mundo. Por trás dessa crença está a idolatria do futuro, da história, do progresso. Essa é a alienação da esperança: quem fará algo será o ídolo, o futuro ou a posteridade, não eu²⁷²⁵. Mas o ato de esperar não significa resignação. Em vez de passividade, como o medo do fracasso, a espera é ação apaixonada pelo êxito²⁷²⁶. Com isso, é paradoxal: não consiste nem em esperar apaticamente, nem forçar circunstâncias. Não são expressões verdadeiras um cansado reformismo ou aventuras pseudorradicais. A esperança aparece somente no momento certo, percebe Fromm: significa estar pronto para o que ainda não nasceu, mas também não se desesperar se não nascer durante a sua vida. Esperança é possibilidade do que ainda não é, pois não faz sentido esperar por algo que já existe ou que simplesmente não pode ser²⁷²⁷.

Quando não há mais esperança, a vida acaba, pois ela é elemento intrínseco da estrutura do espírito humano. Está intimamente ligada com a fé. Esta última não é uma forma fraca de crença ou conhecimento, mas convicção sobre o ainda não provado, conhecimento da real possibilidade. A fé é racional quando se refere ao conhecimento do ainda não nascido, baseando-se na faculdade de conhecer e compreender que penetra a superfície e enxerga o cerne. Como a esperança, não é previsão do futuro, “é a visão do presente em um estado de

²⁷²³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 16-18; 22.

²⁷²⁴ *Ibid.*, p. 243-244.

²⁷²⁵ FROMM, Erich. *The revolution of hope: toward a humanized technology*. New York; Evanston; London: Harper Colophon, 1970, p. 6-8.

²⁷²⁶ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 13.

²⁷²⁷ FROMM. *The revolution of hope*, *op. cit.*, p. 9.

gravidez”, e também “a certeza do incerto”, pois tudo pode acontecer de fato. A ressurreição, em seu novo sentido – para o qual o sentido cristão é apenas um dos possíveis – não é a criação de outra realidade após a vida, e sim a transformação desta realidade em direção a um maior alívio. O homem e a sociedade ressuscitam sempre em cada ato de esperança ou de fé no aqui e no agora. Enquanto há vida, há esperança²⁷²⁸.

Um futuro que não suscite esperança acaba se relevando sem sentido e, com isso, perde a sua razão de ser²⁷²⁹. Com efeito, o homem, “na medida em que almeja, vive do futuro”. A falta de esperança é-lhe insuportável²⁷³⁰. Jamais a existência individual “esgota as virtualidades do seu projetar-se temporal-axiológico”²⁷³¹, pois “onde não há alternativa não há história”²⁷³². Enquanto a realidade não for completamente determinada, haverá espaço para *sonhar, esperar e projetar* o novo²⁷³³.

Ante a absoluta inquietação provocada pela necessidade e a insistência dos desejos na forma dos sonhos, a esperança pressiona para ser traduzida em ideias²⁷³⁴, que a façam legítimas e razoáveis. Para tanto, o seu primeiro passo é converter-se em um *dever ser*, um imperativo²⁷³⁵ a compelir pensamento e ação.

Dever ser. O que faz do homem um ser projetual é, segundo Quarta, a tensão perene entre *ser* e *dever ser*²⁷³⁶. Os vínculos entre ambos são fortes no âmbito axiológico, embora não lógicos e evidentes²⁷³⁷.

Valorar é parte indissolúvel do viver humano: eleição de fins e dos melhores meios para realizá-los. Apelos, valores, desejos, querer, vontades são onipresentes na vida humana. Não apenas os formulamos, ainda que impossíveis, como também pensamos em modos de alcançá-lo²⁷³⁸. Somente o homem tem valores e projeta a sua ação conforme eles,

²⁷²⁸ Ibid., p. 13-14; 17; *Eclesiastes* 9:4

²⁷²⁹ JHERING, Rudolf. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I, p. 6.

²⁷²⁹ QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus: la dimensione storico-antropologica dell'utopia*. Bari: Dedalo, 2015, p. 12.

²⁷³⁰ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁷³¹ REALE. *Teoria tridimensional do direito*, *op. cit.*, p. 79.

²⁷³² REALE. *Experiência e cultura*, *op. cit.*, p. 266.

²⁷³³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 195.

²⁷³⁴ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 9.

²⁷³⁵ SCHELER, Max. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Trad. Manfred S. Frings e Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 203.

²⁷³⁶ QUARTA. *L'utopia platônica*, *op. cit.*, p. 6.

²⁷³⁷ BODENHEIMER, Edgar. The province of jurisprudence. *Cornell Law Review*, v. 46, n. 1, p. 1-15, outono 1960, p. 6.

²⁷³⁸ MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966, v. II, p. 18; 35.

quer dizer, é o único ser a habitar o mundo do dever ser²⁷³⁹, sendo enquanto realiza o seu dever ser, que é realizar a si mesmo²⁷⁴⁰.

O valor implica uma tomada de posição a respeito de algo, favorável ou desfavorável, positiva ou negativa. Disso resulta a noção de dever: “se algo vale, deve ser; se algo não vale, não deve ser”. A ação, portanto, é orientada por um valor, consolidado em um *modelo de conduta*: “quando reputamos algo valioso e nos orientamos em seu sentido, o valioso apresenta-se como fim que determina como *deve ser* o nosso comportamento”²⁷⁴¹. A normatividade seleciona trechos do real e aporta a eles considerações axiológicas²⁷⁴². Na medida em que se volta à ação, com a pretensão de orientá-la, a consciência formula modelos hipotéticos de comportamento de acordo com os valores atribuídos a eles, generalizando-os para um conjunto de indivíduos e projetando-os para o futuro: eis a norma²⁷⁴³. Reale define o plano do dever ser como o da norma estabelecida em razão de um fim e dirigida à liberdade. Essa norma pode ou não se seguida: se for observada, realiza um valor; inobservada, nega-o. Portanto, o dever ser está imbuído de um *sentido ético*²⁷⁴⁴. Podemos concluir, assim, que *o dever ser é a projetualidade intrínseca à normatividade ética*, em especial, à *normatividade jurídica*. Com efeito, “todo o direito é dever-ser, embora nem todo dever-ser seja jurídico”: o pensamento basilar ao tratarmos do direito é de “alguma coisa que deve ser”, leciona Moncada²⁷⁴⁵.

A normatividade é um dos ingredientes fundamentais da juridicidade²⁷⁴⁶. O direito existe porque o ser humano se propõe fins. Constitui uma das formas mais intensas de contato do homem com o dever ser na dimensão individual e social da existência²⁷⁴⁷. Os valores são captados nos fatos, tais como se revelam através da experiência e em uma dada cultura, submetidos ao crivo da razão e transformados em fins, ou seja, convertidos em

²⁷³⁹ REALE. *Teoria tridimensional do direito*, op. cit., p. 81.

²⁷⁴⁰ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 209.

²⁷⁴¹ Ibid., p. 543-544; KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 4-5; SCHELER. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values*, op. cit., p. 206: “Let us return to the *relation between the ideal ought and values*. This relation is fundamentally governed by two axioms: anything of positive value ought to be, and anything of negative value ought not to be. The interconnection set up in these axioms is not reciprocal but *unilateral*: every *ought* has its *foundation in values*, but values are not founded in the ideal ought. According to our other axioms it is easy to see that, of all values, only those resting on the *being* (or *non-being*) of values enter into an immediate relation with the ought. These axioms are the following: ‘the being of a positive value is itself a positive value’; ‘the being of a negative value is itself a negative value,’ etc.”

²⁷⁴² SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 177

²⁷⁴³ MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. II, op. cit., p. 36-37.

²⁷⁴⁴ REALE, Miguel. *Fundamentos do direito*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998, p. 300-301; 314.

²⁷⁴⁵ MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. II, op. cit., p. 34-35.

²⁷⁴⁶ MENEZES. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 15.

²⁷⁴⁷ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 544; 550.

“motivo racional de conduta”²⁷⁴⁸. É, então, objetivado em norma jurídica, uma vez que, os fatos se rebelam cotidianamente contra os valores²⁷⁴⁹.

Os *juízos de valor* não se fundamentam indutivamente sobre verificações do mundo tal como se apresenta, pois não dependem ou se subordinam aos *juízos de existência*. Isso não significa afirmar que as valorações sejam independentes dos fatos²⁷⁵⁰. Radbruch insiste que a faticidade não pode servir de base às valorações, propugnando pela preservação rigorosa da distinção neokantiana entre ser e dever ser. Confundir propostas normativas com previsões sobre o que acontecerá seria confundir prescrição com descrição²⁷⁵¹. Contudo, é certo que, para realizar o que deve ser, o homem atua no que é, afirma-se a favor ou contra o que existe²⁷⁵². Todo pensamento sobre o futuro, já dissemos, depende da consideração do existente²⁷⁵³. Uma vez que o ser remonta a juízos de realidade, e o dever ser a juízos de valor, pouco sentido persiste no antagonismo neokantiano entre ambos. No homem, ser e dever ser unem-se, “pois o que distingue o homem é exatamente o fato de poder se determinar sem se escravizar aos motivos, de poder subordinar o ser ao dever”²⁷⁵⁴, no interstício dos quais há a história. Eis onde intervém a *filosofia do direito*:

Onde estudar o direito positivo como é (*de jure condito*) e como deveria ser (*de jure condendo*) sem levar em conta a cosmovidência histórica existente na sociedade num dado instante? De tal modo essas perguntas aprofundam raízes na especulação filosófica que é impossível deixar de apreciá-las nas várias instâncias da reflexão metajurídica. É nessa perspectiva que está: a razão de ser da Filosofia do Direito.²⁷⁵⁵

O direito e a ciência jurídica sempre interpretam seus assuntos fundamentais em termos normativos (e não meramente especulativos) e, até mesmo, teleológicos: as instituições e as leis têm alegados objetivos, sobretudo de justiça; a coerção e autoridade pública atuam em prol do bem comum etc. As normas representam, para os juristas, ideais²⁷⁵⁶. Por meio desses “modelos de ação”, procuram superar a variabilidade e a

²⁷⁴⁸ REALE. *Fundamentos do direito, op. cit.*, p. 303-304. Sobre a relação valor-fins, REALE. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 377-380.

²⁷⁴⁹ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 49.

²⁷⁵⁰ RADBRUCH. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 48-50.

²⁷⁵¹ ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. L'avvenire (incerto) dei diritti. *Tigor*, a. XI, n. 2, p. 53-61, 2019, p. 54.

²⁷⁵² REALE, Miguel. Atualidades de um mundo antigo. In: *Obras Políticas* (1ª. fase – 1931/1937). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 28.

²⁷⁵³ RIPERT, Georges. *Les forces créatrices du droit*. Paris: LGDJ, 1955, p. 1.

²⁷⁵⁴ REALE. *Fundamentos do direito, op. cit.*, p. 301-304.

²⁷⁵⁵ MENEZES. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 16.

²⁷⁵⁶ KELLEY. Hermes, Clio, Themis, *op. cit.*, p. 666. Francisco Amaral sintetiza bem essa relação ao conceber o direito como “uma ordem de comportamento e organização social que se modela em um projeto filosófico-político cuja finalidade é realizar ideias básicas que formam a ética da comunidade e que, por isso mesmo, se chamam de valores”. Cf. AMARAL, Francisco. O direito civil na pós-modernidade. *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 21, p. 45-57, 2002, p. 47. A teoria jurídica frequentemente é prescritiva, mesmo quando se apresenta exclusivamente descritiva, formal ou analítica. As suas formulações sugerem normas, princípios e procedimentos que devem ser aplicados e obedecidos com o objetivo de obter-se condutas

contraditoriedade das condutas individuais, submetendo-as a “formas típicas e exemplares de conduta”. A idealidade da dinâmica jurídico-normativa reclama, portanto, certa margem de previsão: alguns resultados poderão ser atingidos mediante a conformação das condutas. Um modelo jurídico consagra um momento específico de integração de determinados fatos segundo certos valores, representando uma solução a essa tensão²⁷⁵⁷. Assim sintetiza Reale:

Na criação de modelos jurídicos, há um *ato criativo* ou *nomotético* (o que explica que, de início, tenha surgido a ideia de mera *ficção*, pois, como vimos, *fingere* quer dizer também formar ou modelar), mas não se trata de modelagem ou criação *ab nihilo*, como pensaram os ficcionalistas, e, sim, de uma “conjetura inevitável” que corre paralelamente com o desenvolvimento da experiência.²⁷⁵⁸

Recapitulando, o direito é resultado da representação que o homem, membro de uma sociedade historicamente situada, faz para si do que deve buscar e conservar, do que avalia como bom e como ruim, lançando, então, orientações sobre o comportamento dos seus companheiros, às quais agrega instrumentos de potencial realização desses padrões a despeito da vontade humana do destinatário concreto²⁷⁵⁹. No entanto, temos de ressaltar, o que esses mecanismos oferecem é a *potencialidade de entrarem em movimento e compelir as condutas*. Nada garante que serão iniciados ou que serão bem-sucedidos. Tem-se a *coerção*, não *coação*, a potencialidade da aplicação da sanção, não a sua certeza. Diante disso, o que pode o homem do presente fazer, sempre, é projetar condutas, valores e objetivos, *oferecer meios para que sejam perseguidos, deixando nas mãos dos homens do futuro concretizá-los ou não*. Nesse sentido, vale notar, temos também hoje em nossas mãos modelos de ação, valores e missões projetados pelos nossos antepassados, os quais reapreciamos no contexto de nossa situação histórica e tentamos – ou não – efetivá-los: “uma geração possui o que outras ardentemente desejaram e as gerações seguintes formularão outros ideais”²⁷⁶⁰.

Como ordenação da vida humana, portanto, o direito consubstanciado na norma, rege-se por um juízo de probabilidade, qual seja, de que uma conduta análoga ocorrerá no futuro²⁷⁶¹. O realismo estadunidense levou isso ao extremo, até o ponto de Holmes definir o direito como previsão de como decidirão os tribunais²⁷⁶². Não é para tanto. No dever ser está contida uma margem na qual atua a liberdade humana: o comando normativo poderá ser ou não observado, a sanção poderá ser ou não aplicada. Portanto, não apenas a conduta humana

e decisões mais adequadas, racionais, justas, enfim, melhores. Como as proposições não são empiricamente observáveis, manifestam, ao menos temporariamente, um caráter ideal. Cf. ADEODATO. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 16.

²⁷⁵⁷ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 245; 554.

²⁷⁵⁸ REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 157.

²⁷⁵⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 53-54.

²⁷⁶⁰ REALE. Atualidades de um mundo antigo, *op. cit.*, p. 29.

²⁷⁶¹ GOLDSCHMIDT, Werner. *Filosofia, historia y derecho*. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1953, p. 113.

²⁷⁶² HOLMES JR., Oliver Wendell. The path of the law. *Harvard Law Review*, v. 10, n. 8, p. 457-478, mar. 1897.

cuja realização ou abstenção é ordenada pela norma jurídica pode simplesmente ser ignorada ou intencionalmente desrespeitada, como também a consequência prevista, que também é uma conduta dirigida aos agentes aplicadores, pode não vir a lume. Os exemplos pululam ao nosso redor. A realização da consequência jurídica, destarte, não é necessária. Se assim o fosse, estaríamos diante de uma lei da natureza, uma relação causal independente da vontade humana. Posto que nem sempre a sanção se concretiza, torna-se inviável endossar a tese da coatividade como elemento distintivo do direito, como diversas correntes anticoercivistas bem demonstraram²⁷⁶³. Assim, a *estrutura da norma jurídica*, sob uma perspectiva geral, pode ser interpretada como eminentemente *projetual*.

Se a ação humana somente se faz tendo um momento de representação do seu fim, valorado como objeto de busca ou abstenção, somos colocados diante do projeto, da ideia²⁷⁶⁴. Como descreve Jouvanel, sem representações, não há ações e, logo, reações; a ação orienta-se a uma representação projetada no futuro. A afirmação do futuro vale segundo o vigor da intenção. O homem que age dotado de uma intenção sustentada, “para realizar seu projeto, é criador do amanhã”²⁷⁶⁵. É este o caráter da *atividade do legislador*. O ato de legislar exige uma “atitude de dever ser”, pois implica a escolha de uma via, dentre várias possíveis, para a tutela de valores que devem ser buscados ou conservados²⁷⁶⁶, motivando os destinatários ao comportamento desejado²⁷⁶⁷. A lei representa uma “*consecutio necessaria* do futuro ao passado”²⁷⁶⁸. Em vez de descrever a realidade²⁷⁶⁹, a norma jurídica destina-se a reger fatos vindouros, disciplinando-os não segundo um esquema estático, mas dinâmico, pois à medida que é impactada por fatos e valores novos e imprevistos²⁷⁷⁰, transforma-se. Toda norma constitui sempre uma *conjetura* sobre o *comportamento futuro*²⁷⁷¹.

O *futuro é o mundo do dever ser*, que confere significado ao que é e ao que foi²⁷⁷². O passado condiciona o presente e o futuro, sendo que este último, uma vez provisoriamente delineado, passa a condicionar o presente, que o projeta e executa os meios para alcançá-lo. Nesse passo, incide a incerteza: “nem as coisas *são* inexoravelmente de um modo nem

²⁷⁶³ Ver MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Direito e coerção*. Reedição. São Paulo: Unimarco, 1999.

²⁷⁶⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. A necessidade da Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 31, n. 30/31, p. 13-19, 1987-1988, p. 19.

²⁷⁶⁵ JOUVENEL, Bertrand de. *L'art de la conjecture*. Monaco: Éditions du Rocher, 1964, p. 38.

²⁷⁶⁶ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 551.

²⁷⁶⁷ ROSS, Alf. *Direito e justiça*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000, p. 404.

²⁷⁶⁸ CARNELUTTI, Francesco. *Arte del derecho* (seis meditaciones sobre el derecho). Buenos Aires: Ediciones Jurídicas Europa-América, 1948, p. 39.

²⁷⁶⁹ AARNIO, Aulis. *Lo racional como razonable*: un tratado sobre la justificación jurídica. Madrid: Centor de Estudios Constitucionales, 1991, p. 13-14.

²⁷⁷⁰ REALE, Miguel. A filosofia do direito e as formas do conhecimento jurídico. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 57, p. 90-112, 1962, p. 110.

²⁷⁷¹ REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 156.

²⁷⁷² REALE. *Teoria tridimensional do direito*, *op. cit.*, p. 81.

tampouco *devem ser* somente de outro. Simplesmente *podem ser* distintas de como são agora”²⁷⁷³. O que existe em nossa situação real, em relação ao futuro, é sempre a *possibilidade*.

Possível. O possível ainda não é. Porém, se o imaginamos, de certa forma ele passa a existir²⁷⁷⁴. Como repara Jhering, a representação de algo no futuro integra a categoria da possibilidade”²⁷⁷⁵. Nesse sentido já afirmava Wittgenstein que “o pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável é também possível”²⁷⁷⁶. Bloch, por outro lado, prefere defini-lo como o *ainda não*, aquilo que permeia toda a existência e não pode ser simplesmente negado, pois é certo que “tanta coisa ainda não está consciente para o homem, tanta coisa ainda não chegou à existência no mundo”²⁷⁷⁷. A peculiaridade do possível, contudo, é ser apenas o viável considerando os materiais disponíveis para continuar o trajeto para a direção desejada²⁷⁷⁸. E toda vida é um decidir entre vários possíveis²⁷⁷⁹.

Com efeito, na fantasia, pode-se imaginar qualquer coisa. No entanto, a função da conjectura prospectiva, enquanto imaginação orientada, não se compatibiliza com um horizonte especulativo interminável. Ambiciona, diversamente, uma possibilidade real, isto é, que possa ser concretizada na configuração do mundo tal como ele se apresenta. Todo ímpeto imaginativo, desde o princípio, encontra-se já limitado pelo estado técnico e intelectual de uma sociedade, embora seja livre para, partindo dele, perscrutar mundos futuros factíveis. Marcuse consolida como tarefa da filosofia precisamente pensar o existente com base no que se pode ser amanhã, a fim de o conhecimento não se restringir ao presente ou ao passado, lançando-se também ao futuro²⁷⁸⁰. Ele sugere ver no universal abstrato dos conceitos filosóficos “potencialidades num sentido concreto e histórico”, na medida em que apontam para a realização. Como sintetiza, os universais constituem “instrumentos conceptuais para o entendimento de condições particulares das coisas à luz de suas potencialidades”, o que fazem deles simultaneamente “históricos e suprahistóricos”, conquanto abstratos²⁷⁸¹. Deste modo atua a crítica: o material do “mundo experimentado”,

²⁷⁷³ GIL CREMADES. Un futuro posible de la Filosofía del Derecho, *op. cit.*, p. 65.

²⁷⁷⁴ CASTORIADIS; *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 59.

²⁷⁷⁵ JHERING, Rudolf von. *A finalidade do direito*. Trad. José Antônio Faria Correa. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979, v. I, p. 4.

²⁷⁷⁶ WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, p. 147 (3.02)

²⁷⁷⁷ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 20; 238.

²⁷⁷⁸ UNGER, Roberto Mangabeira. *The left alternative*. London; New York: Verso, 2009, p. xxi.

²⁷⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 238.

²⁷⁸⁰ MARCUSE, Herbert. Philosophy and critical theory. In: *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. London: MayFlyBooks, 2009, p. 114.

²⁷⁸¹ Como recorda Marcuse, Whitehead considerava essa uma característica das ideias filosóficas Cf. WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925, p. 197-198: “To be abstract is to transcend particular concrete occasions of actual happening. But to transcend an actual occasion does not mean being disconnected from it. On the contrary, I hold that each eternal object has its own proper connection with each such occasion, which I term its mode of ingression into that occasion. [...] Thus the metaphysical status of an eternal object is that of a possibility for an actuality. Every actual occasion

situado em uma sociedade específica, é conceitualizado à luz das suas potencialidades limitadas ou negadas. A ideia parte da experiência e antevê possibilidades reais, projetando-as em sínteses conceituais, como hipóteses, portanto, transgredindo o universo estabelecido e podendo até mesmo ser indesejável ante a pretensão de exatidão e pureza. As possibilidades simplesmente existem, conforme autorizadas pelo material experiencial, cabendo ao crítico identificá-las, afastando aquelas indesejáveis e sem confundi-las com mera probabilidade²⁷⁸².

Não obstante essa projetualidade imanente à filosofia, consoante a interpretação de Teixeira²⁷⁸³, ao verificar as tendências dominantes no pensamento científico e filosófico moderno, Unger conclui que o novo não tem um lugar efetivo no quadro do pensamento atual. Embora sempre lembrado e invocado, fica orbitando, à espreita, aguardando ser chamado para a entrar no palco da realidade. Isso é um indício de que ainda não nos despertamos para o outro e para o mundo, de modo a perceber que somente nós podemos inventar o novo²⁷⁸⁴. Talvez o grande problema seja a crença em uma ordem do cosmos, regida por leis naturais ou históricas determinantes que, uma vez corretamente compreendidas, relevarão o momento da realização do possível. Essa expectativa nunca realizada está na raiz da frustração inclusive das grandes teorias progressistas. Diante disso, Unger oferecerá um outro caminho. Em vez de um possível indeterminado, abstrato e alheio à ação humana imediata, melhor ver que o “possível adjacente”²⁷⁸⁵: o “possível é justamente o que poderemos fazer em seguida, alcançando algum lugar a partir de onde estamos”²⁷⁸⁶.

A ação humana é decidida em meio a um número limitado de possibilidades concretas, inseridas no interior de uma moldura traçada em cada momento²⁷⁸⁷. Todo instante da história tem um conjunto próprio de possibilidades. Deduzimos disso que “a realidade de hoje é apenas uma das possibilidades de ontem”, uma entre muitas outras²⁷⁸⁸. O caminho para o novo depende de um proceder cauteloso e gradual, que começa com a verificação do possível e executável a cada situação. Possível, ressalta Bloch, só pode ser aquilo “que encontra as condições dadas em proporção suficiente”. Qualquer sucesso e criação efetiva depende da percepção dele. Não se reduz, destarte, à suposição. Se assim fosse, bastaria

is defined as to its character by how these possibilities are actualised for that occasion. Thus actualisation is a selection among possibilities. More accurately, it is a selection issuing in a gradation of possibilities in respect to their realisation in that occasion.”

²⁷⁸² MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 200-202.

²⁷⁸³ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, op. cit., p. 16-17.

²⁷⁸⁴ UNGER, Roberto Mangabeira. *The self-awakened: pragmatism unbound*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 215-216.

²⁷⁸⁵ UNGER. *The left alternative*, op. cit., p. xxi.

²⁷⁸⁶ UNGER. *Necessidades falsas*, op. cit., p. 17.

²⁷⁸⁷ RECASÉNS SICHES, Luis. Situación presente y proyección del futuro de la filosofía jurídica. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, n. 6, p. 139-151, 1956, p. 147.

²⁷⁸⁸ TOURTOULON. *Les principes philosophiques de l'histoire du droit*, op. cit., p. 732.

contrastá-lo ao existente e ao que se tornou para rejeitá-lo como ilusório. É preciso identificar possibilidades objetivas no material institucional, normativo e social da realidade. Vimos que a filosofia está repleta de possibilidade objetivas, inscritas na universalidade de seus conceitos. Do mesmo modo, o direito, em muitos de seus institutos²⁷⁸⁹.

A possibilidade objetiva não se confunde com o necessário²⁷⁹⁰. Claro que o inevitável, apenas por sê-lo, incita desejo ou desprezo, assim como o impossível não ilegítimo apenas por sua qualidade²⁷⁹¹. A questão é que a possibilidade objetiva é a realidade potencial, isto é, realidade *possível de ser construída*. A ideia de *construção* suscita a questão da *possibilidade* dessa mesma construção, pois conformada historicamente e *viabilizada* por opções que resultam de visões particulares do futuro²⁷⁹². O presente, assim, tem sua significação conferida pelo futuro, que nada mais é do que possibilidade²⁷⁹³.

Lado outro, *impossível* também é concepção sem a qual não podemos conhecer o real:

A definição do possível somente pode ser feita mediante a imaginação e concepção do impossível. Ao sujeitar o impossível ao critério da factibilidade, resulta o possível. Isto é, somente criticando o impossível como impossível, podemos definir o possível. A partir da práxis descobre-se a impossibilidade do impossível, o que nos permite descrever o mundo do possível. Portanto, sem utopia não há conhecimento da realidade. O impossível é o ponto de orientação, uma espécie de bússola da práxis e do conhecimento do possível. Com isso, o problema do utópico faz parte do processo da práxis e do conhecimento, mediante os quais tentamos realizar o possível. Mas, ao cair na ilusão de poder realizar o impossível, a realização do possível se transforma em seu contrário.²⁷⁹⁴

Em outros termos, a conclusão de Hinkelammert é pela concepção do impossível para conhecermos, na práxis, analisando a factibilidade enquanto a vivemos, o possível²⁷⁹⁵. Com efeito, nota Almeida, “não só o fático (o efetivo), mas também o contrafático (o possível) se transforma, no correr dos anos”²⁷⁹⁶. Também Unger, para quem “juízos de possibilidade contrafática, em grande medida implícitos, informam nossa percepção acerca de sequências reais de mudança histórica e de forças reais na vida em sociedade”²⁷⁹⁷.

²⁷⁸⁹ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 203; 239.

²⁷⁹⁰ Não conseguir enxergar essa distinção tem sido uma das principais causas de incompreensão do pensamento de Marx. Para Vadée, a atenção por ele conferida à revolução não pretendia ver nesse evento um acontecimento necessário, mas uma possibilidade real ou histórica, assim aferida na configuração do meio social de seu tempo. Marx seria, assim, o “pensador do possível?”. Cf. VADÉE, Michel. *Marx: penseur du possible*. Paris: L’Harmattan, 1998, p. 18-19.

²⁷⁹¹ RADBRUCH. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 48.

²⁷⁹² ZEMELMAN, Hugo. *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría*. V. I: Dialéctica y apropiación del presente: las funciones de la totalidad. Barcelona: Anthropos; México: El Colegio de México, 1992, p. 24.

²⁷⁹³ REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 81.

²⁷⁹⁴ HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Trad. Silvio Salej Higgins. Chapecó, Artigos, 2013, p. 396-397.

²⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 401.

²⁷⁹⁶ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 45.

²⁷⁹⁷ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 11.

Devemos, então, seguir o conselho de Reale e reconhecermos que a *possibilidade*, situada entre ser e dever ser, conecta historicamente passado e futuro:

Inadmissível é tanto a ruptura com o passado, a pretexto de já estar vazio de intencionalidade, quanto depositar apenas no futuro o sentido real dos atos e fatos passados ou presentes. Cumpre, pois, meditar sobre a categoria da *possibilidade* como elemento de mediação entre passado e futuro, pois, à sua luz, ao mesmo tempo que se reconhece que o sentido do passado e do presente depende sempre de um “juízo futuro”, não é menos certo que este só é possível por ser futuro de um passado positivado desta e não daquela outra forma.²⁷⁹⁸

A *tentativa* de tornar uma possibilidade em realidade, de inseri-lo de vez na história, externaliza-se na forma de *projeto*.

Projeto. Um *projeto*, tal como a norma, nunca é mais do que um *possível*, pois nada garante o sucesso. Obstáculos locais e temporários podem derrotar as pretensões. Contudo, ele pode prosseguir insistindo, pois não há formas, meios e curso únicos ou predeterminados para que proceda. Nossos empreendimentos de invenção social começam com materiais e arranjos acidentalmente herdados. O ponto de partida é um trem em andamento. Qualquer manual já publicado é suspeito de ter instruções precisas que resultem efetivas²⁷⁹⁹.

Não obstante, tendo em vista a função já anunciada da conjetura retrospectiva, inexistente contradição em afirmarmos que um novo projeto requer, em certa medida, “a reinvenção de uma ideia preexistente”²⁸⁰⁰. Como adverte Jaspers, “não há presente que possa idealizar uma nova filosofia sem percorrer a sua história”²⁸⁰¹. No entanto, o projetista deve decidir quais elementos do passado permanecem utilizáveis, se mantêm o mesmo ou ganham novo papel, e quais merecem ser descartados²⁸⁰². Já sublinhamos a limitação decorrente do caráter seletivo do mundo que o homem concebe para si, inerente a todo conhecimento e, conseqüentemente, a todo agir²⁸⁰³. O projeto é, portanto, resultado de uma escolha inicial que captura “uma dentre outras maneiras de compreender, organizar e transformar a realidade”, e ele próprio, por sua vez, traça as fronteiras das possibilidades abertas e evita as opções incompatíveis. Toda sociedade, ainda que não decorra de exercícios de projetualidade amplos e contínuos, é a realização de possibilidades historicamente disponíveis, e uma vez estabelecida, orienta novos projetos. Tendo isso em vista, Marcuse elenca alguns fatores essenciais para a coerência, a viabilidade e, por fim, o sucesso dos projetos:

- 1) O projeto transcendente deve estar em harmonia com as possibilidades reais abertas ao nível de cultura material e intelectual alcançado.
- 2) O projeto transcendente, para poder falsificar a totalidade estabelecida, deve demonstrar a sua própria racionalidade superior no tríplice sentido de que

²⁷⁹⁸ REALE. *Experiência e cultura*, op. cit., p. 262.

²⁷⁹⁹ UNGER. *Social theory*, op. cit., p. 213.

²⁸⁰⁰ UNGER. *The left alternative*, op. cit., p. 149.

²⁸⁰¹ JASPERS. *Filosofia*, op. cit., Libro I, Capítulo Sesto.

²⁸⁰² DUPRÉ. Is the history of philosophy philosophy?, op. cit., p. 474-475.

²⁸⁰³ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 63-63.

- a) ele oferece a perspectiva de preservar e melhorar as realizações produtivas da civilização;
- b) ele define a totalidade estabelecida em sua própria estrutura, suas tendências básicas, suas relações; e
- c) sua realização oferece maior possibilidade de pacificação da existência, dentro do arcabouço de instituições que oferecem maior possibilidade ao livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas.²⁸⁰⁴

Todas essas condições estão contempladas, de um modo ou de outro, na nossa caracterização da conjectura e do seu exercício enquanto *projetualidade*. Quando Marcuse destaca que todo pensamento filosófico parte de condições históricas e a abstração empreendida jamais abandona o lastro com a história, está apontando justamente para o *laço indissolúvel entre conjectura retrospectiva e conjectura prospectiva*, bem como à tensão entre tradição e inovação. Os projetos de novo são, assim, concebidos a partir das *possibilidades apuradas no material histórico-social*, conquanto não se restrinja a ele:

Um projeto filosófico é parte de um projeto histórico no quanto é ideológico isto é, pertence a uma fase e a um nível específicos de desenvolvimento social, e os conceitos filosóficos críticos se referem (não importando quão indiretamente!) a possibilidades alternativas desse desenvolvimento.

[...] Ao falar e pensar por si, o filósofo fala e pensa de uma determinada posição em sua sociedade e o faz usando o material transmitido e utilizado por essa sociedade. Mas, ao fazê-lo, ele fala e pensa dentro de um universo comum de fatos e possibilidades. Através dos vários agentes e camadas individuais da experiência, através de diferentes “projetos” que guiam os modos de pensar dos negócios da vida diária para a Ciência e a Filosofia, a interação entre um sujeito coletivo e um mundo comum persiste e constitui a validade objetiva dos universais.²⁸⁰⁵

Todo nosso esforço – conjectural – de compreender como nasce a inovação pela operação jusfilosófica parece refletir uma crença de que o futuro pode ser inferido do passado. Contudo, tal percepção não deve ser tomada ao pé da letra. Dentre os motivos figura o fato de que projeto não se confunde com *predição*, entendida esta como projeção de futuro que não deixa margem para que o porvir seja diferente²⁸⁰⁶, pois vimos que o possível é pressuposto da projetualidade:

Para melhor ou pior, é improvável que possamos prever resultados futuros. Assim, a profecia não é prometida nem ameaçada. No entanto, reclamamos que nossos anti-profetas contemporâneos da moda jogaram fora o bebê do entendimento com a água do banho da profecia. Nem a compreensão sem previsão é inútil. É uma vantagem compreender as opções que temos pela frente, embora (ou talvez porque) nem sempre possamos determinar antecipadamente quais serão realizadas.²⁸⁰⁷

Pela mesma razão projeto difere do *prognóstico*. Este é “passivo diante do que virá, enquanto que aquele se esforça para transpor ao mundo seu conjunto de ações”²⁸⁰⁸. O

²⁸⁰⁴ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 204-205.

²⁸⁰⁵ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, op. cit., p. 202-203.

²⁸⁰⁶ MUNZ. *The shapes of time*, op. cit., p. 254-255.

²⁸⁰⁷ GELLNER. *Plough, sword, and book*, op. cit., p. 15.

²⁸⁰⁸ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, op. cit., p. 142.

propósito transformador do pensamento projetual, ou pensamento programático, como prefere Unger, por mais prático que seja, não pode ser confundido com planilhas, planejamentos rígidos, com percursos demarcados e inalteráveis²⁸⁰⁹. Buscamos, sobretudo, indicar caminhos, elaborar propostas, o que significa traçar um rumo e a definição de alguns passos iniciais a partir dos quais podemos nos mover para aquela direção²⁸¹⁰. Justamente pelo termo *programa* remeter ao contrário é que preferimos falar em *conjeturalidade* e *projetualidade*.

Morin define *programa* como “sequência de ações predeterminadas que deve funcionar em circunstâncias que permitem sua efetivação”. Seu ponto fraco seria que, se as circunstâncias externas não forem favoráveis, deter-se-á ou fracassará. Seu ponto forte seria a economia de pensamento, pois antecipa a reflexão para prosseguir por automatismo. Porém, isso configuraria também uma fraqueza, uma vez que todo o real está sujeito ao aleatório, às adversidades e ao novo, havendo necessidade de adaptação. Morin, então, oferece a *estratégia* como alternativa, tendo por qualidade a percepção da impossibilidade de tudo prever, de modo a restar-nos apenas a preparação para o novo e o inesperado, a fim de integrá-lo ou enriquecer a ação²⁸¹¹. O pensamento estratégico, do qual também fala Unger, deve se colocar *ao lado* do pensamento programático, e não o substituí-lo, até para que elementos antecipados possam ser implementados em circunstâncias desfavoráveis ou imprevistas. Desse modo, estratégia e programa fundir-se-iam consubstanciando um conjunto de ideias e propostas conectadas, adaptável às circunstâncias e cujo caráter é de tentativa²⁸¹². Cremos não ser necessário dividir o pensamento do futuro em duas etapas ou funções. A ideia de *exercício conjetural prospectivo resultando em projetos* parece-nos muito mais eficiente em abranger, em um único conceito, tanto um pensar minucioso, arquitetônico e circunstanciado (programático), quanto um pensar aberto, adaptável, maleável e prudencial (estratégico), que operam simultaneamente.

Certo é que projeto não é *plano*. Planejamento é um momento técnico de uma atividade, quando são determinados com precisão as condições, os objetivos e os meios da ação, com base em um saber suficiente do campo em questão. Projeção, por seu turno, é uma práxis determinada em suas ligações com o real, na definição de seus objetivos. Como conceitua Castoriadis, é “a intenção de uma transformação do real, guiada por uma representação do sentido desta transformação, levando em consideração as condições reais e animando uma atividade”. Por isso, consiste em um sentido, uma orientação, não se

²⁸⁰⁹ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, op. cit., p. 19-20.

²⁸¹⁰ UNGER. *The left alternative*, op. cit., p. xx-xxi.

²⁸¹¹ MORIN *Introdução ao pensamento complexo*, op. cit., p. 90.

²⁸¹² UNGER. *Democracy realized*, op. cit., p. 29.

deixando fixar em ideias definitivas, ou seja, ultrapassa as representações que poderia assumir em dado momento. Essa é outra característica que distingue de um programa, na terminologia de Castoriadis, que seria a concretização provisória de objetos do projeto em pontos essenciais, em certas circunstâncias²⁸¹³.

O que nos legitima a preferir *projeto* em vez de plano, estratégia ou programa, assim como o distinguir em relação a desejo, sonho e esperança, para além dos demais aspectos acima indicados, é o caráter *conjetural* do exercício de imaginação orientada, que se distingue, entre outros pontos, pela distensão de sentidos do presente ao futuro²⁸¹⁴. Quer dizer, além de configurar um conjunto de ações, instituições e normas possíveis a partir de critérios axiológicos predefinidos, com os quais espera transformar a realidade dada, o *projeto*, na qualidade de *modelo conjetural*, também busca significar os horizontes do porvir, sem se limitar a um propósito finalístico que o reduza a um caráter instrumental ou utilitário. Isso porque *a conjetura mantém um perfil filosófico*, portanto, especulativo, não perdendo a sua identidade para reflexões econômicas, sociológicas, administrativas ou técnicas *lato sensu*, conquanto possa com elas dialogar e valer-se dos seus instrumentais.

Um *modelo conjetural* é útil sobretudo quando desempenha uma função heurística inicial. Por tratar-se de um pensamento experimental que antecipa desejo, exequibilidade e consequências, não se aferra à verdade absoluta de sua suposição, ao caminho proposto e ao resultado. Admite, ao contrário, que se equivoque, seja corrigido durante a execução, produza um efeito diverso do esperado e, até mesmo, seja abandonado por inadequação da realidade às expectativas. Essa dinâmica se faz notória no âmbito da imaginação científica, sobretudo das ciências empíricas, que se valem de uma forma de imaginação aberta ao pensamento, à aplicação e à manipulação e são bem-sucedidas ao adotarem procedimentos metodológicos com participação da conjetura. A admissão desse operar científico imaginativo contrasta com a lógica positivista, que o considera sem sentido, fantasioso. Significa uma resistência ao positivismo científico, mas também o reconhecimento de sua presença na filosofia²⁸¹⁵, em particular na filosofia prática, atuando no âmago do processo de produção de *saberes* concernentes ao agir humano e à convivência social²⁸¹⁶. A concepção ungeriana de

²⁸¹³ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, *op. cit.*, p. 97-98. A ideia moderna de programa é no sentido de ordenação da vida a partir de uma perspectiva abstrata, a priori, *avant la lettre* (em grego, *pro-gramma*). Cf. DUQUE, Félix. *Filosofia para el fin de los tiempos: tecnología y apocalipsis*. Madrid: Akal, 2000, p. 56-57.

²⁸¹⁴ HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e utopia*. 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 12.

²⁸¹⁵ BLOCH. *A philosophy of the future*, *op. cit.*, p. 104-107. Como sumaria Adeodato, a heurística, historicamente, fornecia conceitos e procedimentos que cooperavam para a relação do homem com seu meio, ainda que segundo um “caráter conjetural e provisório”, sem fundamentação rigorosa ou pretensão de verdade definitiva. Cf. ADEODATO. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 199.

²⁸¹⁶ Ferraz Jr. vê, na norma jurídica, modelos com função heurística de criar conduções para a decisão de conflitos com o mínimo de perturbação social possível. Nesses termos, a operação do direito como um todo,

imaginação “programática”, lado outro, a nosso ver, dirige-se mais fortemente a vertentes econômicas, sociológicas, administrativas e técnicas, com propósitos aplicativos imediatos, justificada não somente pela urgência das preocupações transformadoras, mas também pelo fundamento teórico pragmático assumido. Essa índole não desmerece as propostas de Unger, apenas as fazem distintas. Prova disso reside no fato de não vermos obstáculo para reconhecer na imaginação “programática” afinidades projetuais e diversos elementos conjecturais, embora não sejam nesses termos admitidos pelo autor. Um deles é a defesa da mudança estrutural sem rupturas drásticas, isto é, gradual, por procedimentos em etapas²⁸¹⁷.

Com efeito, Unger reconhece, tal como enxergamos no exercício conjectural da projetualidade, que a imaginação pode trabalhar de formas muito variadas, algumas das quais mais eficientes para atingir os objetivos concebidos: às vezes atua desarticulada, no ritmo de pequenos incrementos, subtrações, desvios; outras, por meio de um grande movimento ou numerosas mudanças em curto período²⁸¹⁸. Na medida em que enjeita a ruptura radical, por crer na impossibilidade fática de inovação sem tradição, os projetos conjecturais tendem à intervenção episódica, mas estrutural, levada a cabo localmente, tendo por enfoque uma instituição ou área específica da vida social. Por exemplo, ataca-se um mal singular que bloqueia ou frustra o gozo de certos direitos, mediante uma aplicação diversa ou mais profunda, com o que gera modificações pequenas nas causas imediatas do mal. Sob um prisma mais alargado, contudo, essa ação particular se insere em um conjunto de outras ações pontuais, mas contínuas que não apenas integram um propósito comum maior, como ainda impactam o tecido institucional como um todo, transformando-o²⁸¹⁹. Por esse motivo, é um equívoco opor propostas de curto prazo e orientadas contextualmente à tentativa de exploração de futuros alternativos de longo prazo, ou moderação ao radicalismo. Qualquer trajetória de mudança estrutural cumulativa pode ser considerada de acordo com destinos mais próximos ou longes da realidade atual. A direção importa mais do que a distância. O que conta, na opinião de Unger, é povoar nosso mundo imaginativo com mais práticas dessa espécie e nos libertar das inibições supersticiosas que nos impedem de fazê-lo²⁸²⁰.

Tal postura não se coaduna nem com um reformismo passivo nem com um ideário de revolução instantânea: é pensamento e ação transformadores orientados a rumos e consequências, não se importando com o tamanho do avanço a cada passo. Relevante será

assegurada pela ciência jurídica, fundar-se-ia, em uma de suas dimensões, em uma atuação heurística, que não dispensa uma face organizativa e avaliativa do saber jurídico. Cf. FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *A ciência do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1980, Conclusão.

²⁸¹⁷ UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 23.

²⁸¹⁸ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 228; UNGER. *Necessidades falsas*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸¹⁹ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 46-47.

²⁸²⁰ UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 263; *Necessidades falsas*, *op. cit.*, p. 84.

o resultado global e derradeiro, que poderá ser abrangente e profundo, ainda que executado gradualmente²⁸²¹. Com esse *tertium datur*, Unger crê superar o dualismo entre *revolução* (substituição integral de uma ordem institucional por outra) e *reforma* (concessão local e negociada para satisfazer anseios sem colocar em risco os interesses dominantes). A mudança há de ocorrer e ser mais radical do que admitem os reformistas, mas não tem na revolução total e avassaladora a sua única nem sua melhor opção. A efetividade decorre mais da ousadia de ir além do repertório circunscrito de opções²⁸²². Reduzir gradual e cumulativamente a distância entre ações extraordinárias e ações ordinárias, entre o projeto e a rotina, através de ligeiros abalos, é o modo mais exequível, expansível e frequente das verdadeiras revoluções. Se for para nomear, que seja um paradoxal “reformismo revolucionário”²⁸²³.

Podemos aproveitar essas reflexões ungerianas para confirmar as intenções práticas da projetualidade. A *conjetura prospectiva*, para não se arriscar a converter-se em obra vã da imaginação, precisa: i) partir da experiência histórica, cultural e social, incluindo a tradição jusfilosófica, para entrever as possibilidades e as impossibilidades já conhecidas; ii) trabalhar com o que é possível, a fim de assegurar alguma margem de implementação prática; iii) organizar-se internamente com objetivos imediatos (modificação local de condutas, instituições, normas) e mediatos (transformação global e profunda de uma sociedade); iv) integrar-se a um projeto mais largo, nos quais se inserem outros projetos, concomitantes ou sucessivos, com seus próprios objetivos, consoante possibilidades aferidas concretamente).

Inexiste empecilho, portanto, a intenções projetuais dirigidas não apenas a um único objetivo dado, mas também a uma generalidade de objetivos, no curso de projetos continuados, que constituem, cada um, etapa com fins próprios integrados a um fim maior²⁸²⁴. Projetos de larga escala e de longa duração não podem, claro, ser confundidos com predições, programas ou planos, como já salientamos. São ampliações do espectro da imaginação para visualizar a sociedade o mais próximo possível de sua totalidade, expandir

²⁸²¹ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, op. cit., p. 18.

²⁸²² UNGER. *The left alternative*, op. cit., p. 164-166.

²⁸²³ UNGER. *Necessidades falsas*, op. cit., p. 18; 22. A pretensão de Unger não deve ser vista como espécie de “engenharia social”. Quando Pound tratava da ação dos juristas sobre os materiais jurídicos do passado, via nela uma atividade apreciada de acordo com os propósitos pelos quais é executada, que são fins práticos. O direito seria um conjunto de conhecimento e experiências que auxilia nesse processo (POUND. *Interpretations of legal history*, op. cit., p. 151-157). Uma reforma ao modo ungeriano, por sua vez, é radical, pois se dirige para e modifica os arranjos básicos de uma sociedade, o que inclui sua estrutura formativa de instituições e suas crenças. E é reforma porque lida com uma pequena parte dessa estrutura por vez. A mudança da ordem institucional raramente ocorre de maneira instantânea e total, como por meio de uma revolução. Tende a ser resultado de combinação de partes e sucessão de etapas. Desse modo, acaba sendo muito mais radical do que aparenta quando examinada em suas etapas individuais (UNGER. *Democracy realized*, op. cit., p. 16-20). “Radical”, na acepção de Unger, é a pessoa que quer usar e ampliar a sua vocação para a indisciplina com o fim de contrapor-se às práticas e instituições existentes e dar origem a um novo conjunto de práticas e instituições. Para tanto, precisa compreender a realidade social e histórica (UNGER. *Social theory*, op. cit., p. 16).

²⁸²⁴ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, op. cit., p. 43.

os horizontes dos experimentos conjecturais e dos fins a servirem de referencial da rota que se está seguindo, o que não substitui a prática laboriosa e paciente de ajustes, adaptações, reavaliações e atualizações necessárias de acordo com as necessidades e oportunidades conjunturais²⁸²⁵. Os vastos problemas enfrentados em todos os campos de projeções exigem cautela em passar de um discurso descritivo a um discurso prescritivo²⁸²⁶. A ação politicamente responsável, previne-nos Spaemann, tem de ser desempenhada com metas finitas, comensuráveis²⁸²⁷. O projeto deve ater-se “àquilo que se admite como possível”²⁸²⁸.

Por esse exato motivo, é inconcebível um único projeto a solucionar todos os problemas de um Estado, de um sistema jurídico-político ou mesmo do mundo. Essa ambição foi muito difundida na Modernidade, “era da projeção”: nas palavras de Dafoe em seu ensaio sobre o tema, projeto seria “um empreendimento vasto, grande demais para ser gerenciado e, portanto, provável o suficiente para não dar em nada”²⁸²⁹. Mas a realidade é complexa e estamos sempre lutando para dar a ela alguma compreensibilidade racional. Isso se passa tanto na perspectiva de uma sociedade quanto de uma ordem jurídica²⁸³⁰. Temos de saber lidar, portanto, com a “incompletude permanente”²⁸³¹, de modo que, para bem aferir as possibilidades e aumentar as chances de sucesso, mais prudente pleitearmos o futuro na forma de projetos *ex tempore locoque*, em cada caso, em cada presente, com a “ajuda de expectativas e conjecturas”, como assenta Viehweg²⁸³².

Uma asserção ou imagem lançada ao porvir situar-se-á além do domínio do verdadeiro e do falso, em um plano que não corresponde a nenhuma realidade adquirida: sendo válida, ela se torna um *possível*, sendo querida, ela se torna um *projeto*²⁸³³. Reprová-lo sob a alegação de que projeta desejos inconfessos, disfarce de motivações como o controle do poder, são tentativas vãs de desqualificação. Ninguém pode provar não ver o mundo e agir nele sem estar sob influência de desejos ou razões inconscientes²⁸³⁴. Os condicionamentos são insuperáveis e, ainda, necessários à compreensão, bem vimos. Mais, as chances de realização de um projeto decorrem justamente da força da intenção, nascida de desejos, sonhos e motivações influenciadoras: intentar é tender a algo, fazer um esforço

²⁸²⁵ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, op. cit., p. 169.

²⁸²⁶ MALDONADO, Tomás. *La speranza progettuale: ambiente e società*. 2. ed. Torino: Einaudi, 1971, p. 11.

²⁸²⁷ SPAEMANN, Robert. *Critica de las utopias políticas*. Pamplona: EUNSA, 1980, p. 13.

²⁸²⁸ PINTO. *Consciência e realidade nacional*. 2º volume, op. cit., p. 528-529.

²⁸²⁹ DAFOE, Daniel. *An essay upon projects*. London: R. R. for Tho. Cockerill, 1697, p. 1-35.

²⁸³⁰ POUND. *Interpretations of legal history*, op. cit., p. 21.

²⁸³¹ UNGER. *Necessidades falsas*, op. cit., p. 28.

²⁸³² VIEHWEG, Theodor. Sobre el futuro de la filosofía del derecho como investigación fundamental. Trad. Ricardo Azpúrua Ayala. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Caracas, n. 6, p. 3-15, 1969, p. 14-15.

²⁸³³ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, op. cit., p. 14.

²⁸³⁴ CASTORIADIS. *A instituição imaginária da sociedade*, op. cit., p. 111-112.

em direção a um objetivo²⁸³⁵. Ao conjeturarmos prospectivamente, isto é, projetarmos, o projetado “ganha potência de realização, torna-se marco de referência”²⁸³⁶. Kant já intuía isso em suas conjeturas histórico-filosóficas, afirmando que “o adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia”²⁸³⁷. Posteriormente, confirmou Jhering, ao observar que, “no que tange à volição, o motivo prático reside no futuro”²⁸³⁸. Um projeto dirige, assim, o trabalho, a unidade de pensamento e ação²⁸³⁹.

Precisamos, aliás, estar alertas para a advertência de Hegel: a filosofia é o “indagar do racional”, apreende o presente e o efetivo, sendo todo esforço de delinear um além o ecoar da eticidade presente²⁸⁴⁰. Mas não podemos recusar a missão, como ele o faz²⁸⁴¹, de pensar a configuração político-jurídica como ela deve ser, pensar um outro porvir. Sim, devemos fazê-lo no presente e a partir dele. Sim, estaremos condicionados por múltiplos fios do mundo como ele hoje é. No entanto, se não pudéssemos deslocar nem que fosse um mínimo dentro dessa teia, não haveria liberdade, criação, inovação. Hegel está certo: “a tarefa da filosofia é conceituar o que é, pois o que é, é a razão”. Também está certo em afirmar que cada um é “filho do seu tempo”. Contudo, para propor o novo, o homem não precisa saltar sobre Rodes. Pelo contrário. A *conjetura jusfilosófica* exige apreender o seu tempo histórico em pensamentos. Ela se faz viável e trata do possível sem ultrapassar seu mundo presente²⁸⁴².

Rawls corrobora. Para ele, embora especulemos sobre o que ainda não é na situação presente, os limites do possível não são dados na realidade atual. Prova disso é que podemos alterar – e, de fato, o fazemos – as instituições políticas e sociais. Assim, conclui, na esteira de nossas considerações, que precisamos nos valer de “conjetura e especulação” para pensarmos sobre um possível porvir, argumentando o melhor que pudermos “que o mundo

²⁸³⁵ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, *op. cit.*, p. 41.

²⁸³⁶ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 137.

²⁸³⁷ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 96.

²⁸³⁸ JHERING. *A finalidade do direito*, v. I, *op. cit.*, p. 2.

²⁸³⁹ SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, *op. cit.*, p. 2; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 447-465.

²⁸⁴⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 41, Prefácio.

²⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 42-43, Prefácio.

²⁸⁴² *Ibid.*, p. 43, Prefácio. Salgado assim interpreta a passagem hegeliana: “A Filosofia tem, destarte, um compromisso com o seu tempo, com sua realidade histórica, com a cultura. *Hic Rhodus, hic saltus*, é a advertência simbólica com que Hegel, no célebre prefácio à sua *Filosofia do Direito*, quis mostrar a necessidade de a Filosofia situar-se no seu tempo, na história, sem deixar de ser um saber absoluto, ou saber do saber. A Filosofia não pode desprezar a sua vocação para o absoluto, mas também não pode desprender-se da realidade histórica de que emerge. Daí, a imanência do pensar filosófico aparece como o superar de toda a exterioridade do saber, até tornar-se saber de si ou da liberdade no seu conceito. Pensar o absoluto, eis o aspecto “idealista” da Filosofia: pensar o absoluto na história, eis o seu aspecto “realista”, ingente esforço da razão no elemento da cultura ocidental, que encontrou seu ponto de fulguração máxima no pensamento de Hegel”. Cf. SALGADO. A necessidade da Filosofia do Direito, *op. cit.*, p. 15.

social que imaginamos é viável e pode realmente existir, se não agora, então em algum tempo futuro sob circunstâncias mais felizes”²⁸⁴³. Foi o que sempre pleitearam os *utopistas*.

Como hoje a imaginação encontra-se escravizada, atuando “subordinada às leis de uma utilidade arbitrária”²⁸⁴⁴, a projetualidade foi reduzida ao âmbito da aplicação instrumental no campo técnico ou à esfera privada. Os projetos de sociedade e os projetos pessoais de vida passaram a estar desconectados, o que decretou a queda vertiginosa da vitalidade de ambos. Como descreve Unger, “privatizamos o sublime, relegando ao espaço interior da consciência e do desejo nosso projeto transformador mais ambicioso”²⁸⁴⁵. Alguns jusfilósofos críticos têm cogitado que a revitalização da imaginação, no plano político-jurídico, no mundo contemporâneo, viria pela restauração da dignidade das *utopias*. Quando não tão ingênuos ao conceberem o papel do jusfilosofar crítico ou pressionados a apontarem uma dimensão positiva frente à crítica negativa, aventam, um tanto abstratamente, um utopismo renovado, embora sejam vagos em relação ao que pretendem e pouco preocupados com possibilidades reais de aplicação prática.

Ora, serão *utopias* o que partejará uma *projetualidade conjectural* criticamente consciente e aberta? Mas não tiveram as utopias pretensão de romper com todo o passado para inaugurar uma nova sociedade? Não é esse um dos aspectos mais admirados pelas filosofias do direito críticas que as exaltam? Se a conjectura prospectiva depende da conjectura retrospectiva, como poderiam ser conjecturais as utopias? Precisamos de respostas a essas questões.

6.2.2. Utopia

*Sem utopias (sonhos) não existe transformação da realidade.*²⁸⁴⁶

Na configuração clássica, os utopistas propõem um Estado perfeito casado com a racionalidade humana, uma ideia-guia de novos mundos nos quais os homens resolverão os seus problemas com suas próprias forças, pela razão. Nutrem, assim, um otimismo em relação à capacidade do ser humano de aprimorar-se, de lidar com as suas dificuldades de forma bem-sucedida, ainda que em um tempo por vir: “a utopia não é mais que uma pequena semente sepulta na terra, mas destinada a germinar em um futuro melhor”²⁸⁴⁷.

Sem os impulsos utópicos, não somente a política torna-se mecânica, desvitalizada, vazia²⁸⁴⁸, como também o direito permanece congelado no presente. Não obstante, o campo

²⁸⁴³ RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 12.

²⁸⁴⁴ BRETON. Primer manifesto del surrealismo, *op. cit.*, p. 20-21.

²⁸⁴⁵ UNGER. *The left alternative*, *op. cit.*, p. 16.

²⁸⁴⁶ WARAT. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, *op. cit.*, p. 98.

²⁸⁴⁷ FIRPO, Luigi. Para uma definição da “Utopia”. Trad. Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 2, p. 227-237, 2005, p. 232-233; 237.

²⁸⁴⁸ JACOBY, Russell. *Picture imperfect: utopian thought for an anti-utopian age*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 149.

jurídico é, dentre os vários campos sapienciais humanísticos, um dos mais carregados de antiutopismo, evidenciado no seu endeusamento de figuras abstratas, universais e imutáveis como a lei, o legislador, a Constituição, bem como na atuação acrítica e desprovida de imaginação dos profissionais jurídicos²⁸⁴⁹.

Antiutopismo. O ideário antiutópico foi, de fato, integrado ao plano do conhecimento estabelecido. Uma tendência muito difundida, que resultou na banalização, foi alargar a noção de utopia de modo a abranger movimentos como o nazismo e o stalinismo, ignorando as (muitas) diferenças para aproximar as (poucas) semelhanças²⁸⁵⁰. As principais críticas acusam-na de defeitos tão diversos quanto idealismo, impossibilidade, dogmatismo, acientificidade e irracionalidade²⁸⁵¹. Em vez de libertárias e subversivas, elas eliminariam a autonomia e a espontaneidade em nome de um sistema racionalista, dissimulado, planejado, disciplinado e coletivista. As cidades perfeitas seriam prefigurações dos *gulags*²⁸⁵². Elas presumiriam um consenso universal sobre as leis e as instituições, essencial à estabilidade, de maneira que conflitos de valores ou diferentes visões de mundo seriam reprimidas mediante coação física e psíquica²⁸⁵³. Como afirma Cioran, em tom reprovador, “o elixir da vida e a cidade ideal procedem de um mesmo vício do espírito, ou de uma mesma esperança”²⁸⁵⁴. O ideário utópico reproduziria, em suma, a crença de que, ao domínio dos homens uns sobre os outros, seria melhor o domínio da razão, dos emancipadores, de um certo tipo de pedagogos²⁸⁵⁵. O totalitarismo político é associado, aliás, ao “absolutismo filosófico”, isto é, ao fundacionalismo, de acordo com o qual o objeto de conhecimento encontra-se fora do sujeito cognoscente, um fundamento ou absoluto externo à experiência humana, que Kelsen caracteriza como espécie de “totalitarismo epistemológico”²⁸⁵⁶.

Não é irrelevante terem sido essas conexões lançadas por intelectuais europeus refugiados nas academias anglo-americanas em razão da Segunda Grande Guerra, vide

²⁸⁴⁹ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 19.

²⁸⁵⁰ JACOBY. *Picture imperfect*, op. cit., p. x-xiii.

²⁸⁵¹ AGUILA TEJERINA, Rafael del. Crítica y reivindicación de la utopía: la racionalidad del pensamiento utópico. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 84, p. 37-70, 1984, p. 39-49.

²⁸⁵² BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Trad. Pablo Betesh. 2. ed. Buenos Aires: Nueva visión, 1999, p. 105.

²⁸⁵³ DAHRENDORF, Ralf. *Sociedad y libertad: hacia un análisis sociológico de la actualidad*. Trad. José Jiménez Blanco. Madrid: Tecnos, 1966, p. 88-89.

²⁸⁵⁴ CIORAN. *História e utopia*, op. cit.

²⁸⁵⁵ SPAEMANN, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: EUNSA, 1980, p. 9; 13; 237-247; 249 et seq. No mesmo sentido, BERLIN, Isaiah. The pursuit of the ideal. In: *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990, p. 15.

²⁸⁵⁶ KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti et al. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 161 et seq; 345 et seq.

Arendt, Berlin, Hayek e Popper²⁸⁵⁷. É igualmente significativo que os mais famosos antiutopistas tivessem pouca familiaridade com a tradição utópica²⁸⁵⁸. O resultado dessas execrações, concebidas no berço do capitalismo liberal, são, no geral, defesas do (neo)liberalismo, inclusive no direito²⁸⁵⁹. Como lapida Hinkelammert, a antiutopia significa “simplesmente, antissocialismo”, uma réplica liberal que quer colocar no lugar da utopia socialista uma “utopia de uma sociedade sem utopias”²⁸⁶⁰.

Quimera. Curiosamente, não apenas o liberalismo, mas também o marxismo rejeita as utopias, embora cada um ao seu modo: se, para o primeiro, são excessivamente racionalistas, conduzindo ao totalitarismo, para o segundo são frutos da invenção, do sonho, não do desenvolvimento científico-racional²⁸⁶¹.

Na interpretação marxiano-engelsiana, as utopias eram ideológicas porque se opunham à ciência²⁸⁶². Os primeiros socialistas, interpreta Engels, acreditaram ser viável prescrever os caminhos para libertação sob a forma de um “sistema novo e mais perfeito de ordem social”, descoberto idealmente para ser, depois, implantado na realidade material. Tais propostas nasciam já condenadas a se degenerarem “em puras fantasias”²⁸⁶³. Na linguagem marxiana-engelsiana, utopia significa, em síntese, especular, abstratamente e em detalhes, sobre como uma futura sociedade deverá proceder. Essa pretensão era um erro grave dos socialistas, uma vez que, no máximo, é possível constatar, a partir da análise dos modos de produção históricos, a vindoura ruína da produção capitalista²⁸⁶⁴. Assim fazem Marx e Engels. Porém, alerta este último, “em nossos dias, os profetas são discutidos mais conscientemente que os autores profanos”²⁸⁶⁵. Persiste em muitos a meta de edificar uma teoria socialista, mas dela concebem projetos de nova ordem social que tomam o socialismo

²⁸⁵⁷ JACOBY, Russell. *The end of utopia: politics and culture in the age of apathy*. New York: Basic Books, 1999, p. 42 *et seq.* Embora Arendt seja conceitualmente rigorosa e mais profunda ao definir e descrever o totalitarismo em ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁸⁵⁸ SARGENT, Lyman Tower. Authority & utopia: utopianism in political thought. *Polity*, v. 14, n. 4, p. 565-584, verão 1982, p. 569-570.

²⁸⁵⁹ DOUGLAS, Lawrence; SARAT, Austin; UMPHREY, Martha Merrill. Law and the utopian imagination: an introduction. In: DOUGLAS, Lawrence; SARAT, Austin; UMPHREY, Martha Merrill (ed.). *Law and the utopian imagination*. Stanford: Stanford University Press, 2014, p. 6.

²⁸⁶⁰ HINKELAMMERT J. *Crítica da razão utópica*, *op. cit.*, p. 20.

²⁸⁶¹ RAMIRO AVILÉS, Miguel A. Introducción. In: RAMIRO AVILÉS, Miguel A. (ed.). *Anatomía de la utopía*. Madrid: Dykinson, 2008, p. 10.

²⁸⁶² RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Trad. Myriam Revault D'Allonnes e Joël Roman. Paris: Seuil, 1997, p. 23.

²⁸⁶³ ENGELS. *Sobre a questão da moradia*, *op. cit.*, Cap. III; *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, *op. cit.*, p. 35.

²⁸⁶⁴ ENGELS. *Sobre a questão da moradia*, *op. cit.*, Cap. III.

²⁸⁶⁵ MARX. *A miséria da filosofia*, *op. cit.*, p. 37.

como “expressão da verdade absoluta, da razão e da justiça”²⁸⁶⁶, ou seja, esquecem-se que “cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas”²⁸⁶⁷.

Embora imbuídos de espírito transformador, os socialistas incorriam nas ilusões idealistas, ofertando projetos que deixavam intactos os fundamentos da sociedade burguesa. Não obstante, ressalta Abensour, impulsionaram o ingresso do espírito utópico na política, revitalizado e cooperativo. O ataque marxiano-engelsiano tinha em vista, especificamente, as tentativas de conciliação com as ideias dominantes, cujo propósito era racionalizar a ordem existente, e não a transformar²⁸⁶⁸. Baczkó descreve esse período como época de transição, na qual as utopias deixam gradualmente os discursos ficcionais, as ilhas imaginárias longínquas, para vislumbrarem o futuro projetado como possível, alcançável, enfim, tornam-se projetos políticos inscritos na história²⁸⁶⁹. A Revolução Francesa sugeriu que o curso da história poderia ser mudado e, com isso, que ideais abstratos poderiam ser implementados, como as utopias, aumentando o otimismo e o ativismo²⁸⁷⁰. À medida que as utopias passaram a se tornar práticas organizadas, voltadas à realização, sobretudo no século XIX, elas começaram a ser encaradas como perigo real e a tachadas de *quimeras*²⁸⁷¹.

A opinião agrava-se com o avançar da Guerra Fria. Além da expressiva ala marxista antiutópica, a exposição das barbáries do período stalinista levou muitos simpatizantes a se desiludirem e identificarem utopia com a experiência soviética, exemplo da impossibilidade de implementar um sistema perfeito senão por meio da força. Com isso, nos últimos cinquenta anos, a recusa do utópico é levada a cabo também por uma esquerda antiautoritária, que oferece, em lugar, posições antiestatais, micropolítica cujo slogan é a diferença, com larga adesão²⁸⁷², comprovamos entre os jusfilósofos críticos.

Utopias concretas. Há, portanto, em todos os espectros ideológicos e teóricos, em meio às tendências antiutópicas do nosso tempo “unidimensional”²⁸⁷³, de racionalidade instrumental técnico-científica, uma falsa equivalência entre fantasia utópica e fantasia

²⁸⁶⁶ ENGELS. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, op. cit., p. 43-44.

²⁸⁶⁷ MARX, Karl. Carta a Wilhelm Bracke, de 5 de maio de 1875. In: MARX. *Crítica do programa de Gotha*, op. cit.

²⁸⁶⁸ ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Org. Urias Arantes. Trad. Cláudia Stieltjes et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 32; 44 *et seq*;

²⁸⁶⁹ BACZKO. *Los imaginarios sociales*, op. cit., p. 7-8; CHAUI, Marilena. Notas sobre utopia. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 60, n. spe. 1, p. 7-12, 2008, p. 11.

²⁸⁷⁰ GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The politics of utopia: a study in theory and practice*. London: Hutchinson, 1982, p. 15. Buber vê nos socialistas utópicos uma aspiração legítima e séria de reestruturação da sociedade. Cf. BUBER, Martin. *Paths in utopia*. Trad. R. F. C. Hull. Boston: Beacon Press, 1958.

²⁸⁷¹ CHAUI. Notas sobre utopia, op. cit., p. 11.

²⁸⁷² JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the future: the desire called utopia and other science fictions*. London; New York: Verso, 2005, p. xi-xii.

²⁸⁷³ ABENSOUR. *O novo espírito utópico*, op. cit., p. 11.

quimérica, a tudo adjetivando de possibilidade vazia, ócio improdutivo, mera ideologia²⁸⁷⁴, mistura de “racionalismo pueril” e “angelismo secularizado”²⁸⁷⁵.

Para diferenciá-las, há quem prefira falar em “utópico-concreto”, a conectar sonho e vida. É o caso de Bloch, para quem utopia não pode ser “infinitude do almejar”. Tem de ser “utopia concreta”, sujeito que busca coincidir com o seu objeto²⁸⁷⁶.

O medo da utopia, de acordo com o estereótipo hegemônico, impede de admitir publicamente estar fazendo-a ou, então, leva a mascarar-la com outros nomes e discursos. A maior parte dos utopistas não se definem como tal nem sua obra como utopia. São seus objetores que os atribuem essa alcunha, geralmente em tom pejorativo, como vão sonhadores. O discurso utópico tenta, então, amenizar o preconceito se apresentando com roupas científicas²⁸⁷⁷. Exemplo é Wallerstein, que prefere denominar o seu empreendimento intelectual, claramente movido por um espírito utópico, de “utopística”, assim definindo-o:

O que quero dizer com a palavra “utopística”, uma palavra substitutiva que inventei, e algo bastante diferente. “Utopística” é uma avaliação profunda das alternativas históricas, o exercício de nosso juízo para examinar a racionalidade substantiva de possíveis sistemas históricos alternativos. É uma avaliação sóbria, racional e realista dos sistemas sociais humanos, em que condições eles podem existir, e as áreas que estão abertas a criatividade humana. Não o rosto de um futuro perfeito (e inevitável) e sim o rosto de um futuro cujas melhoras sejam verossímeis e que seja historicamente possível (embora longe de ser inevitável).²⁸⁷⁸

Nesse trecho, fica evidente que Wallerstein, dentre outros pontos, quer acentuar um aspecto que os críticos das utopias costumam indicar e que poderíamos descrever, vulgarmente, como concretude, realismo, viabilidade prática, possibilidades na história. Outro exemplo é Rawls, que sugere uma “utopia realista”, caracterizada pela extensão do que “é ordinariamente pensado como os limites da possibilidade política prática”, reconciliando-nos com as nossas condições políticas e sociais²⁸⁷⁹. Nenhum dos dois detalha o conteúdo dos seus projetos utópicos. Sobretudo Rawls, como é notório em sua *Uma teoria da justiça*, acredita na impossibilidade da sugestão de conteúdos institucionais, de projetos de sociedade ou de

²⁸⁷⁴ AGUILA TEJERINA. Crítica y reivindicación de la utopía, *op. cit.*, p. 37-38.

²⁸⁷⁵ CIORAN, Emil. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

²⁸⁷⁶ BLOCH. *O princípio esperança*, *op. cit.*, v. 1, p. 309. À p. 144-145: “O ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade, apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada ao possível-real.”

²⁸⁷⁷ BACZKO, Bronislaw. *L'utopía: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*. Trad. Margherita Botto e Dario Gibelli. Torino: Einaudi, 1979, p. 8; 451.

²⁸⁷⁸ WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística, ou As decisões históricas do século vinte e um*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 8.

²⁸⁷⁹ RAWLS. *The law of peoples*, *op. cit.*, p. 6; 11.

regras de direito, admitindo, kantianamente, apenas postulados formais, que deságuam, por fim, na defesa das ordens jurídico-políticas liberais do Ocidente²⁸⁸⁰.

Subjacente ao discurso das “utopias concretas” versus *wishful thinking*, além da aversão ao totalitarismo, figura também a rejeição de uma suposta a-historicidade das utopias, que encarnariam uma concepção puramente racional de uma nova sociedade, sem considerar e conectar-se à realidade, o que inviabilizaria qualquer tentativa de implementação²⁸⁸¹. Curiosamente, quando um Rawls pretende propor uma estrutura social justa, mas oferta apenas princípios formais, a fim de que sejam universais, sem considerar a variabilidade cultural e os valores plurais concretos nas diferentes sociedades atuais e do passado, concebe, precisamente, um produto intelectual a-histórico, abstrato e desvitalizado, tal como os antiutopistas dizem querer evitar. Isso fica ainda mais evidente em Nozick que, partindo de outro ponto, conclui, como Rawls, a favor do liberalismo, embora com uma configuração mais extrema. A partir de um rigoroso encadeamento racional, justifica uma estrutura jurídica e social ultraliberal como a única utopia admissível teoricamente. Sem admitir uma intencionalidade agindo desde o começo, alega ter chegado a uma resposta de mínimo universal apenas por meio da razão, logo, uma ideia natural e atemporal de justiça e sociedade²⁸⁸². Enfim, ante o desencanto com as promessas utópicas, busca concretizar o ideal de livrar-se do Estado para viver uma vida individual encerrada em direitos subjetivos²⁸⁸³.

Na realidade, o que de “totalitarismo” as utopias têm é aspiração à síntese, à harmonia social e à transformação global²⁸⁸⁴. E isso nada tem de anti-histórico para ser temido. Como pondera Baczkó, a contraposição entre história e utopia é exagerada, sobretudo quando se vê a utopia como ruptura com o passado ou pura refutação do plano da história:

Se há oposição, esta não exclui de forma alguma uma complementaridade. A assimilação de ideias e imagens utópicas constituía a própria condição de possibilidade da existência de certos discursos e mitos históricos. Mas é também abrindo-se à história, apropriando-se do seu tempo e fazendo-o portador de uma grande promessa, que as representações utópicas se renovam e se remodelam. Em outros termos, no estudo das utopias parece indispensável precisar sempre quais ideias ou quais imagens da história são enfrentadas, rejeitadas ou assimiladas por e no interior dos sonhos de uma Cidade modelo e de uma história desejada e auspiciada. As utopias e os utopistas não têm diante de si a história em geral, nem

²⁸⁸⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

²⁸⁸¹ Para Berlin, por exemplo, as críticas à noção de utopia já começam com o romantismo e com o historicismo, movimentos que constataam a pluralidade de concepções de futuro ideal gestados em diferentes culturas e épocas. Não obstante a clara historicidade das utopias, elas intencionariam pôr-se fora da história. Cf. BERLIN, Isaiah. The decline of utopian ideas in the West. In: *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990, p. 40-41.

²⁸⁸² NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

²⁸⁸³ WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 12-15.

²⁸⁸⁴ TROUSSON, Raymond. *Voyages aux pays de nulle part: histoire littéraire de la pensée utopique*. 3. ed. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 19.

mesmo aquela que ostentava uma inicial maiúscula e que deveria ter apenas um único sentido e uma única lógica. Essa história não é, talvez, afinal, uma invenção recentíssima e teria sido possível sem a contribuição das utopias? Para além das imagens utópicas encontramos homens cuja imaginação social é confrontada com as realidades do seu tempo. Os sonhos da Cidade ideal ligam-se facilmente aos outros sonhos de uma história da qual os homens se tornariam senhores de uma vez por todas.²⁸⁸⁵

História entre utopia e distopia. A utopia, portanto, não é quimérica, mas histórica, pois determinada por suas relações com a realidade que deseja transformar, a começar pelas circunstâncias que a inspiram²⁸⁸⁶. Como Petitfils atesta, “a História fez nascer as utopias, mas estas fazem, por vezes, a História”²⁸⁸⁷.

De certa forma, as reprovações lançadas contra as utopias se confundem com a história da ciência política moderna, a começar pelo afastamento da imaginação acerca de como deveríamos viver em favor de um realismo político inaugurado por Maquiavel²⁸⁸⁸. Mas é a contemporânea contradição entre imaginação e ação que deforma e paralisa a nossa capacidade de transformação²⁸⁸⁹. Por isso, se é válido querer dar ares mais concretos às utopias, inscrevendo-as com maior intensidade no campo de expectativas de uma época, a fim de mobilizar as esperanças e energias coletivas, prescinde de fundamento querer louvar, por um olhar retrospectivo, como “melhores” ou mais “racionais” somente as utopias que tiveram êxito²⁸⁹⁰. É como procedem os antiutopistas: comparam uma ideia com um fato, quando o correto seria confrontar uma ideia com outra ideia, uma realidade com outra realidade²⁸⁹¹. Quando o fazem, a ideia antiutópica toma forma de *contrautopia* ou *distopia*.

Um antiutopismo fortemente conservador, aferindo os esforços e eventuais sucessos das soluções utópicas dos seus opositores, é impelido a formular as suas *contrautopias*, explicações das estruturas políticas e econômicas em termos de culminância das tendências históricas e das tradições culturais²⁸⁹². A *distopia*, por sua vez, é o esboço de uma sociedade hipotética que, ao contrário da felicidade e da liberdade prometidas pelas utopias, e frequentemente em razão das tentativas de concretizar as esperanças das grandes ideologias, produz opressão, controle, autoritarismo, mecanização. Se a *eutopia* é o “bom lugar”, a *distopia*

²⁸⁸⁵ BACZKO. *L'utopia*, *op. cit.*, p. 453.

²⁸⁸⁶ TROUSSON. *Voyages aux pays de nulle part*, *op. cit.*, p. 14.

²⁸⁸⁷ PETITFILS, Jean-Christian. *Os socialismos utópicos*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 179.

²⁸⁸⁸ AGUILA TEJERINA. Crítica y reivindicación de la utopía, *op. cit.*, p. 39; MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 73; Baczko indaga se, inversamente, não se poderia enxergar em *O príncipe* o esboço de uma utopia, de uma comunidade justa e ordenada, para cuja construção dever-se-ia aplicar a arte da política. Cf. BACZKO. *Los imaginarios sociales*, *op. cit.*, p. 68.

²⁸⁸⁹ HINKELAMMERT. *Crítica da razão utópica*, *op. cit.*, p. 396.

²⁸⁹⁰ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 326.

²⁸⁹¹ NEUMANN, Franz. *O império do direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 301.

²⁸⁹² GOODWIN; TAYLOR. *The politics of utopia*, *op. cit.*, p. 240.

é o “mau lugar”. No último século, apareceram mais obras distópicas do que utópicas²⁸⁹³, em decorrência da rápida transformação social promovida pelos desdobramentos do capitalismo, deixando atordoados os indivíduos em relação aos laços interpessoais abalados com a crise das tradições; do progresso tecnológico e científico, que geram medo e suspeita ante a sua incompreensão e os seus riscos comprovados; dos eventos catastróficos dos grandes conflitos bélicos, dentre outros motivos. Já em tempos mais recentes, como evidenciado na popularidade de inúmeros produtos da indústria cultural recente, as distopias revelam a frustração diante da sensação de ausência de alternativas pelas últimas gerações, adestradas para “temer a imaginação e a racionalidade projetante”²⁸⁹⁴. O nosso tempo parece ter adotado “como seu programa não ter um programa”²⁸⁹⁵.

Ausência de alternativas. Comum às objeções ao pensamento utópico está a manutenção do existente, como se fosse dotado de uma racionalidade superior àquela que busca negá-lo. O abalo das esperanças em relação às utopias prolifera a aceitação resignada do *status quo* por duas vias diferentes: *uma*, otimista, pelo *ideário neoliberal*; *outra*, pessimista, pelo *ideário crítico*, bem representado pela Escola de Frankfurt.

i) Ao fim da Parte I, destacamos as características principais da vertente otimista. Os ideólogos do neoliberalismo enxergam as democracias ocidentais e a economia de mercado como o ápice derradeiro da história, a realização da verdadeira utopia humana. Apresentam, assim, o seu ideário como o não utópico, no sentido de não fantasioso, realista, enquanto o socialismo seria utópico, fantasioso, irrealista, sobretudo pelo fracasso monumental das experiências de implementação. Ora, as sociedades liberais não são também diferentes das teorias liberais?²⁸⁹⁶ Não foram, ao seu tempo, os liberais clássicos verdadeiros utópicos? E o que dizer das diferenças entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo contemporâneo? Não é utópico apresentar as democracias liberais do Ocidente como fim da história, a realização da utopia humana em uma Nova Ordem Mundial? Com efeito, quando um opositor de reformas ou crítico antiutópico argumenta que não podemos ou não devemos tentar mudar o presente, está implicitamente dizendo que vivemos no melhor dos mundos possíveis ou

²⁸⁹³ SARGENT. *Authority & utopia*, *op. cit.*, p. 565.

²⁸⁹⁴ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 17-18.

²⁸⁹⁵ ANKERSMIT. *Historical representation*, *op. cit.*, p. 2.

²⁸⁹⁶ CASTRO, Felipe Araújo. Redignificando a utopia como instrumento da crítica. *Revive: Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 26-59, jan./jul. 2017, p. 35-36. Para Unger, permanece uma tensão entre o ideal e a realidade na lógica regente da sociedade liberal contemporânea, o que parece guardar, latente, um impulso utópico. Cf. UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito na sociedade moderna*. contribuição à crítica da teoria social. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 231.

que qualquer modificação pode tornar o nosso mundo imperfeito em um lugar ainda mais imperfeito. Em qualquer dos casos, também estão sendo, em certo sentido, utopistas²⁸⁹⁷.

Essas contrautopias, assim como as utopias pós-modernas ou do “nihilismo lúdico”, como denomina Duque, já começaram o século XXI abaladas por diversos eventos que colocaram em tela o medo, a incerteza, a desconfiança²⁸⁹⁸. Certo é que não basta rejeitar a interpretação de Fukuyama sobre o fim da história assinalando os problemas que ainda restam por resolver sob a Nova Ordem Mundial. É preciso uma crítica que também seja capaz de mostrar alternativas poderosas²⁸⁹⁹ frente ao deslocamento neoliberal para um conservadorismo cada vez mais aberto e recrudescido²⁹⁰⁰.

ii) Não foi como reagiu, ao menos em certo momento, a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Interpretando o exaurimento das tendências emancipatórias da Ilustração, que teriam se revertido em dominação com a razão se tornando totalitária, concluem pelo esgotamento das possibilidades de transformação²⁹⁰¹. Adorno e Horkheimer, ao buscarem compreender os motivos pelos quais a racionalidade, em vez de levar à emancipação, acabou por produzir um sistema social que bloqueia qualquer via emancipatória, constatam que a corrida por um mundo racionalizado, automatizado e administrado teve por consequência a diminuição da liberdade, das oportunidades de desenvolvimento das potencialidades humanas. As patologias da razão e do capitalismo estabeleceram, em vez, “a regulamentação centralizada da vida, a administração planificadora de cada pormenor”. A forma de pensamento ilusória, parcial e instrumental própria da teoria tradicional se tornou a única forma possível de racionalidade sob o capitalismo administrado. Essa sujeição imposta é sem alternativas. Já não são identificáveis tendências que possam levar à emancipação²⁹⁰².

²⁸⁹⁷ SARGENT. Authority & utopia, *op. cit.*, p. 580.

²⁸⁹⁸ DUQUE, Félix. Otro modo de utopía o elogio de la movilización. In: DUQUE, Félix; CADAHIA, Luciana (eds.). *Indignación y rebeldía: crítica de un tiempo crítico*. Madrid: Abada Editores, 2013, p. 100-102.

²⁸⁹⁹ ANDERSON, Perry. *Los fines de la historia*. Trad. Erna von der Walde. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 105.

²⁹⁰⁰ SHKLAR, Judith N. *After utopia: the decline of political faith*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 221; 235 *et seq*; 250-252; HINKELAMMERT. *Crítica da razão utópica, op. cit.*, p. 29 *et seq*; 147-148; 178-179; 275-277; 289-291; 311 *et seq*; WHITE, Hayden. The future of utopia in history, *Historiein*, n. 7, p. 12-19, 2008, p. 17-18; ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica, op. cit.*, p. 15-16; CASTRO. Redignificando a utopia como instrumento da crítica, *op. cit.*, p. 35-36. Exemplos célebres de tais ideias são HAYEK, F. A. *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*. Glencoe: The Free Press, 1952, p. 98-102; HAYEK, F. A. *Individualism and economic order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 77-91; 119 *et seq*; HAYEK, F. A. *The road to serfdom*. London: Routledge, 2001, p. 24 *et seq*; 59 *et seq*; 91 *et seq*; 138 *et seq*; MISES, Ludwig von. *Omnipotent government: the rise of the total state and total war*. Liberty Fund; Mises Institute, 2010, p. 240 *et seq*; POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, v. 2, *passim*; POPPER, Karl R. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, *passim*.

²⁹⁰¹ AGUILA TEJERINA. Crítica y reivindicación de la utopía, *op. cit.*, p. 50 *et seq*; ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 45-46; HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rurion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 351 *et seq*.

²⁹⁰² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 11-15; 19; 22; 24; 48; 83; 88-89; HORKHEIMER,

Vemos, portanto, que os responsáveis pela morte da Ilustração não foram apenas os seus opositores. Também os seus cultores mais radicais contribuíram, em especial ao mostrarem as inadequações das concepções iluministas e a falsidade das suas esperanças sob um tom fortemente pessimista. Com o desencanto, veio o declínio generalizado do otimismo social. Para Shklar, escrevendo há mais de meio século, a fé utópica perdeu energia, o radicalismo saiu de moda²⁹⁰³. No início dos anos 1970, Maldonado já apontava um comportamento intelectual que se agravaria nas décadas seguintes, qual seja, o abandono de todas as promessas e empenhos de construção da cultura como efeito da culpa após Auschwitz, pelo uso da razão ilustrada para o genocídio, o que incluiu fazer do pensar menos especulativo e mais compromissado com os fatos, conseqüentemente, menos projetual:

Essas escolhas assinalaram uma mudança radical de perspectiva na história da filosofia, iniciando a tentativa de tornar o pensamento mais aderente à realidade ao substituir uma filosofia que especulava sobre ideias e ousava, usualmente, conclusões prescritivas, por uma filosofia que operasse sobre fatos e chegasse, com auxílio do cálculo, a conclusões descritivas. Se tratava, em última análise, de assegurar ao pensamento uma absoluta neutralidade axiológica.²⁹⁰⁴

Dessa maneira, o que se tem é uma reação preventiva à eventualidade de uma repetição do totalitarismo por meio da “renúncia à ação em nome de uma ação sem finalidade precisa: ‘niilismo’ cultural’ portanto, e ‘niilismo político’ que, no seu ponto de encontro, dão origem ao ‘niilismo projetual’”²⁹⁰⁵. Do ponto de vista cultural, essa tendência niilista e nominalista gerou numerosos frutos entre os europeus desiludidos com o movimento socialista, vide os já citados Foucault, Deleuze e Lyotard, cujos discípulos e admiradores desencadearam, a reavaliação dos clássicos como “mera tradução, no campo das ideias, da política imperialista do ‘macho adulto branco’ – a ser suplantada por um contra-cânone composto por representantes de minorias étnicas e grupos vulneráveis”, sem contar a

Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: SUR, 1973, p. 7; 11-12 (prefácio à primeira edição alemã); 138; 169-170; 184-185; HORKHEIMER, Max. Prefácio para a reedição. In: *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990, t. I, p. 3; ADORNO, Theodor W. Sociedad. In: *Epistemología y ciencias sociales*. Trad. Vicente Gómez. Madrid: Cátedra, 2001, p. 17-18; FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Trad. Octávio Alves Velho. 14. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 201; FROMM. *The revolution of hope*, *op. cit.*, p. 1; MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, *op. cit.*, p. 14-15; BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 152 *et seq*; 170-171; HONNETH, Axel. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2009, p. 38; NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 52-53; NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008, p. 50-51

²⁹⁰³ SHKLAR. *After utopia*, *op. cit.*, p. 218-219.

²⁹⁰⁴ MALDONADO. *La speranza progettuale*, *op. cit.*, p. 37. Foucault é um exemplo fulgurante. Para ele, a função do intelectual, enquanto crítico, não é fazer “profecias, promessas, injunções e programas”, ou seja, “moldar a vontade política dos outros”, pois isso se mostrou malsucedido. Cf. FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 249.

²⁹⁰⁵ MALDONADO. *La speranza progettuale*, *op. cit.*, p. 40.

capitalização do desespero pela falta de alternativas em abundosos livros e colóquios sobre finismos e desesperança²⁹⁰⁶. Do ponto de vista político, esse niilismo nominalista se tornou espaço propício à proliferação do neoliberalismo, nos termos acima analisados.

Por fim, precisamos notar que o utopismo entrou em declínio não somente pela desilusão com as experiências socialistas, mas também pela própria incorporação de aspectos da visão social de muitos dos utopistas do século XIX, no contexto do Estado de bem-estar social²⁹⁰⁷. Não é difícil notar a conveniência desse discurso anti-ilustrado e antiprojetual para os seus expoentes, intelectuais integrantes de sociedades de Primeiro Mundo e de consumo, mas, decerto, não para todos:

Os povos submersos na indigência e na necessidade não podem permitir uma tal atitude. Para esses, a vontade de sobreviver se identifica com a vontade de projetar, porque, para esses, projetar é principalmente munir-se dos equipamentos mais elementares contra a hostilidade repressiva da indigência, isto é, conceber estruturas que lhes permitam, de um lado, maximizar os recursos escassos disponíveis e, de outro, minimizar os fatores que possam contribuir ao desperdício desses mesmos recursos.²⁹⁰⁸

Com efeito, o fim do pensamento utópico, se efetivo, produziria um impacto incomensurável ao mundo humano, justamente quando o homem parece dotado das ferramentas mais sofisticadas para construí-lo e reconstruí-lo:

A desapareção da utopia ocasiona um estado de coisas estático em que o próprio homem se transforma em coisa. Iríamos, então, nos defrontar com o maior paradoxo imaginável, ou seja, o do homem que, tendo alcançado o mais alto grau de domínio racional da existência, se vê deixado sem nenhum ideal, tornando-se um mero produto de impulsos. Assim, ao término de um longo e tortuoso, mas heroico desenvolvimento, justamente no mais elevado estágio de consciência, quando a história vai deixando de ser um destino cego e se tornando cada vez mais uma criação do próprio homem, o homem perderia, com o abandono das utopias, a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la.²⁹⁰⁹

Não podemos, portanto, capitular a essas falsas opções. Seria renunciar a um trabalho intergeracional de construção da tradição filosófica e do arcabouço cultural da humanidade. Ao apregoar a morte da utopia, o pensamento neoconservador quer nos arrancar o direito de sonhar, negligenciando o fato de que indivíduo e cultura podem não ser capazes de sobreviver por muito tempo sem exercê-lo²⁹¹⁰.

²⁹⁰⁶ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 101; 290.

²⁹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, p. 104-114, set./1987, p. 105-106; 109; GOODWIN; TAYLOR. *The politics of utopia*, op. cit., p. 229.

²⁹⁰⁸ MALDONADO. *La speranza progettuale*, op. cit., p. 66.

²⁹⁰⁹ MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 285.

²⁹¹⁰ VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. Curso. Sesión 1. El concepto de utopía: mentalidad inmanentista y discursividad proyectiva. In: MISSERI, Lucas E.; CONTI, Romina (comp.). *Imaginarios utópicos en la cultura: de las utopías renacentistas a las posindustriales*. Mar del Plata: Kazak Ediciones, 2011, p. 9; MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. *Utopian thought in the Western world*. Cambridge: The Belknap Press, 1979, p. 814.

É necessário, ao contrário, delinear critérios para uma ação inovadora no contexto das sociedades tardocapitalistas, o que significa estabelecer uma relação frutífera entre “consciência crítica” e “consciência projetual”²⁹¹¹. Indivíduos e grupos da sociedade não podem ser impedidos eternamente de pensar em alternativas e em transformações apenas porque essas ideias, em tese, afetariam interesses e objetivos de outros membros dessa mesma sociedade. Se assim fosse, qualquer mudança estaria para sempre bloqueada e viveríamos para sempre em um *status quo* intocado²⁹¹².

A verdade é que não nos falta *necessidades, desejos, sonhos*, bem examinamos, mas *projetos*. Como lamenta Unger, não obstante em todo o mundo pessoas aleguem desejar alternativas aos arranjos vigentes, carecemos de pluralidade de ideias sobre possibilidades institucionais e não nos arriscamos a conjecturá-las. Embora saibamos que o repositório teórico hoje vigente converge para um mesmo conjunto de conclusões e práticas, e continuemos a nos rebelar contra o discurso de que nos resta apenas aceitar o que se encontra dentro das fronteiras do existente, a sensação de exaustão e desapontamento na formulação de alternativas críveis nos assola. O fatalismo, “alucinação encorajada por passividade contemplativa e sonâmbula”, parece-nos mais confortável do que a imaginação, pois esta exige ação, contribuindo ativamente na formação de possibilidades²⁹¹³. Foi o próprio Ocidente quem abandonou os seus sonhos, renunciou às suas utopias, traiu a esperança de seus antepassados²⁹¹⁴.

Se o utópico faz o mundo tolerável para nós²⁹¹⁵, sob a “ditadura da ausência de alternativas”²⁹¹⁶ parece melhor crer em qualquer coisa²⁹¹⁷. Reale já intuía um deslocamento, por exemplo, para o direito: “Crê-se na lei, porque já não se crê no homem”²⁹¹⁸. Não estão abarrotados os tribunais com milhões de anseios e frustrações vazados dentre os muito mais represados? Decerto não será a lei ou o judiciário a salvação. A moldura institucional vigente está tão enrijecida que não facultam sequer reconciliações parciais que lhe permitam revigorar. Mas isso não significa que perecerá sozinha. Como diversas outras configurações

²⁹¹¹ MALDONADO. *La speranza progettuale*, *op. cit.*, p. 128-129.

²⁹¹² GOODWIN, Barbara. The ‘authoritarian’ nature of utopia. *Radical Politics*, n. 32, p. 23-27, outono 1982, p. 24.

²⁹¹³ UNGER. *Necessidades falsas*, *op. cit.*, p. 49-50; UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 3; 21; UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 18-19; UNGER. *Social theory*, *op. cit.*, p. 13.

²⁹¹⁴ CIORAN. *História e utopia*, *op. cit.*,

²⁹¹⁵ MUMFORD, Lewis. *The story of utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922, p. 11.

²⁹¹⁶ UNGER. *The left alternative*, *op. cit.*, p. 1.

²⁹¹⁷ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 21.

²⁹¹⁸ REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1977, p. 14. Em sentido afim, VILLELA, João Baptista. *Direito, coerção e responsabilidade: por uma ordem social não-violenta*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 1982, p. 30-32.

político-jurídicas na história, pode subsistir por muito tempo, enquanto alastra e intensifica as dores, os sofrimentos, os desesperos²⁹¹⁹.

É bem verdade o que observa Berthet: “se a utopia diz ou exprime aquilo que falta, hoje é a utopia mesma que falta”²⁹²⁰. Como primeiro remédio, Jameson sugere um “anti-antiutopismo”²⁹²¹. Almeida, uma “crítica da razão antiutópica”²⁹²². Encaminhamos o leitor a tais obras insuperáveis. Não pretendemos tecer mais considerações sobre o tema. Basta-nos reconhecer que o antiutopismo manifesta o *esvaziamento da projetualidade* no pensamento jurídico-político da contemporaneidade enquanto fator relevante na *crise das utopias*.

Marx e Engels evitaram oferecer planos de futuro pois tinham clareza de que meios e fins são histórica e contextualmente determinados. Por isso, oscilaram entre abster-se de propor definições institucionais e encorajar a esperança de que o mundo poderia ser diferente²⁹²³. Nessa esteira, o pensamento utópico hoje parece ter deixado de ofertar construções utópicas acabadas, projetos de comunidades, para versar, principalmente, sobre o processo de construção de uma utopia, inclusive em um sentido normativo, isto é, acerca de como se deve imaginar uma utopia²⁹²⁴. Talvez aí resida o grande problema.

No diagnóstico de Teixeira, a intelectualidade e os movimentos políticos críticos descuidaram da questão das instituições, que restou praticamente ausente. O motivo seria uma compreensão equivocada sobre como se organizam e ocorrem as transformações estruturais. Qualquer intenção de revigoramento passa, portanto, pela retomada dos problemas institucionais²⁹²⁵. Como provoca Unger, qualquer tentativa de readquirirmos a capacidade de criar futuros alternativos para a sociedade, exige-nos imaginá-los e discutí-los²⁹²⁶. Na linguagem que propomos, passa pelo *pensamento conjectural prospectivo enquanto exercício projetual*. Não se trata de meramente realocar a filosofia próxima à realidade material, mas reavivar a conjecturalidade imanente ao jusfilosofar. Estava ele já nas utopias?

Pensamento utópico, pensamento projetual. A descrença nas utopias e no poder da projetualidade no mundo contemporâneo que vimos constitui uma espécie de niilismo, também manifesto por uma indiferença pela ausência de valores. Em quase nada se crê, pois em nada há sentido. A filosofia está entre os exilados, reprovada por ter instigado

²⁹¹⁹ UNGER. *Necessidades falsas*, *op. cit.*, p. 15.

²⁹²⁰ BERTHET, Dominique. L'art, une utopie incarnée? In: BERTHET, Dominique (dir.). *L'utopie: art, littérature et société*. Paris: L'Harmattan, 2010, p. 15.

²⁹²¹ JAMESON. *Archaeologies of the future*, *op. cit.*, p. xiii.

²⁹²² ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*

²⁹²³ LEVITAS, Ruth. *The concept of utopia*. 2. ed. Bern: Peter Lang, 2010, p. xiii.

²⁹²⁴ JAMESON. *Archaeologies of the future*, *op. cit.*, p. 217; NOZICK. *Anarquia, Estado e utopia*, *op. cit.*, p. 383-430.

²⁹²⁵ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, *op. cit.*, p. 11.

²⁹²⁶ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 9.

intelectualmente o mal da alma moderna. Compartilhando, portanto, essa culpa, ela deveria acabar, uma conclusão tão perniciosa que já fora antecipada pelo próprio nazismo. Ora, é justamente a atividade filosófica a instância capaz de conferir sentido à vida e ao mundo humanos²⁹²⁷. Reivindicar o pensamento utópico é uma outra maneira de reivindicar a filosofia em sua raiz e forma mais clássica de pensar narrativo²⁹²⁸.

Não é de hoje que o homem, valendo-se da filosofia, da política, do direito, das artes e de numerosos outros instrumentais teóricos, tentou conceber alternativas à sua realidade imediata. Às vezes projetou novas cidades, como Hipódamo de Mileto, em outras relatou sociedades distantes, vide Agatárquides de Cnido, ou lendárias, como Yambulo²⁹²⁹. Nos textos bíblicos encontramos profecias de Ezequiel e Isaías, enquanto nas páginas greco-romanas chegaram até nós as “histórias verdadeiras” de Luciano de Samosata. As formulações filosóficas também são muitas. Dentre todas, a sempre lembrada *politeia* de Platão, cuja peculiaridade era apresentar-se claramente como um modelo (*paradeigma*) a ser contemplado para a construção de uma *polis* justa na terra. Quarta define-a como *projeto*, não simples fato teórico, que mirava à realização, embora difícil, mas não impossível²⁹³⁰.

Nem todas as formulações projetuais de sociedade ideal são, contudo, utopias. Firpo tem uma posição restrita. Embora admita que muitos assuntos de ordem política, social e urbanística possam interessar à utopia, esta se distingue da mera projeção, fazendo-se presente quando o discurso contém os aspectos de globalidade, radicalidade e prematuridade. Global é o projeto que envolve o modo de viver humano em sociedade em sua totalidade. Radical é o projeto que se destina a uma mudança substancial das estruturas sociais. Prematuro é o projeto cujo autor sabe ser precoce, não obtendo com a compreensão dos seus contemporâneos e, logo, sucesso prático; a utopia, então, conclui Firpo, transmite uma mensagem radical mascarada e fantasiada, de modo a ser decifrada apenas pelos homens do futuro²⁹³¹. Ramiro Avilés, por uma perspectiva diversa, entende que podem ser classificados como tal somente os projetos de sociedades ideais que consideram o direito como instrumento para produção da transformação desejada²⁹³². Ambos os autores citados se

²⁹²⁷ JASPERS. *The perennial scope of philosophy*, *op. cit.*, p. 154-159.

²⁹²⁸ MAYOS, Gonçal. Possibilitat del pensar utopic. In: *La utopia*. Barcelona: Liceu Joan Maragall; La Busca Edicions, 1999, p. 58.

²⁹²⁹ DIODORO SÍCULO. *Bibliotheca historica* II, 55-60. Cf. La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas. Trad. Matías Sebastián Fernandez Robbio. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 7, p. 27-41, 2010.

²⁹³⁰ QUARTA, Cosimo. L'utopia come progetto e processo storico: dall'età antica all'alto Medioevo. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 2, p. 186-207, 2005, p. 187-188; PLATÃO. *Republica* 592a-b. Cf. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 447.

²⁹³¹ FIRPO. Para uma definição da “Utopia”, *op. cit.*, p. 228-230; 235-236.

²⁹³² RAMIRO AVILÉS, Miguel A. La utopía de Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, t. XIX, p. 431-460, 2002, p. 431-432.

aproximam ao apresentarem definições restritivas, cientes dos vários fatores específicos de ordem cultural, política e social que confluíram ao tempo do nascimento do gênero literário utópico, como a difusão de obras greco-romanas, a formação dos Estados absolutistas e as grandes navegações²⁹³³, de modo a datar o seu nascimento, com *A utopia* de Morus, em 1516. Não obstante, há quem entenda que o mesmo não se aplica ao paradigma do discurso utópico ou da utopia como estrutura do imaginário social²⁹³⁴.

Quarta prefere caracterizar a utopia como “projeto e processo histórico”, alargando o conceito de modo a compreender um tipo de pensamento bem mais antigo que o nome²⁹³⁵. Na realidade, foi justamente a equivocada identificação apenas com os romances sobre Estados ideais que encobriu a presença do utópico em diversos outros campos da manifestação humana, como a pintura e a poesia²⁹³⁶. Primeiro, notemos que, por mais que o neologismo “utopia” demarque o surgimento de um novo gênero e de um fenômeno historicamente situado, o arrastamento do termo para designar formulações de eras de ouro, cidades ideais e outras representações pode ser explicado pelo diálogo – ou, ao menos, um situar-se –, ainda que implícito, com a tradição de pensamento desses arquétipos desenvolvida desde Grécia antiga²⁹³⁷. Da Antiguidade aos nossos dias, afirma Trousseau, os homens participaram de um grande sonho, de um mesmo impulso para a busca de uma sociedade melhor²⁹³⁸. Segundo, a própria utopia moderna nunca foi apenas um gênero literário, mas também um discurso político²⁹³⁹.

Nesse sentido, concluem diversos intérpretes, não há identidade absoluta entre as utopias literário-políticas e o pensar utópico²⁹⁴⁰. Para Vieira, mais do que gênero, utopia é estratégia de criatividade: incorporando a dinâmica dos sonhos, usa a imaginação criativa como força motriz²⁹⁴¹. Já na opinião de Levitas, ela trata do modo como vivemos e do tipo de mundo que gostaríamos de viver se pudéssemos²⁹⁴². Por isso, defende Mumford, ela está presente sempre que o homem reage contra o seu ambiente e o transforma segundo um padrão humano, embora somente percebamos o seu papel quando há um descompasso entre

²⁹³³ Ver breve síntese em MANUEL; MANUEL. *Utopian thought in the Western world*, op. cit., p. 16; ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 31.

²⁹³⁴ BACZKO. *Los imaginarios sociales*, op. cit., p. 69.

²⁹³⁵ QUARTA. *Homo utopicus*, op. cit., p. 20; 38; 40; L’utopia come progetto e processo storico, op. cit., p. 186;

²⁹³⁶ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, op. cit., p. 23-25; *A philosophy of the future*, op. cit., p. 88.

²⁹³⁷ VIEIRA, Fátima. The concept of utopia. In: CLAEYS, Gregory (ed.). *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-6.

²⁹³⁸ TROUSSON. *Voyages aux pays de nulle part*, op. cit., p. 13. Também SARGENT, Lyman Tower. What is utopia? *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 2, p. 153-160, 2005, p. 154-155.

²⁹³⁹ CHAUI. Notas sobre utopia, op. cit., p. 7.

²⁹⁴⁰ MAYOS. Possibilitat del pensar utopic, op. cit., p. 53.

²⁹⁴¹ VIEIRA. The concept of utopia, op. cit., p. 19; 23.

²⁹⁴² LEVITAS. *The concept of utopia*, op. cit., p. 1.

a realidade e o pensado²⁹⁴³. Mannheim não titubeia em nomear o utópico de estado de espírito, presente quando “em incongruência com o estado de realidade”, motivo pelo qual busca transcendê-lo por meio de condutas efetivas que abalem a ordem vigente²⁹⁴⁴.

Diante dessas múltiplas visões, reconhecer a especificidade do gênero filosófico-literário enquanto fenômeno cultural e sociopolítico alvorecente na Modernidade que reflete um novo relacionamento entre o imaginário e as instituições, como propõe Almeida²⁹⁴⁵, não impede, a nosso ver, um simultâneo – conquanto diverso – uso de “utópico” como categoria articuladora de manifestações artísticas e especulativas insurgentes em outras ocasiões temporais, tendo por critério espaços poéticos e poiéticos de novas sociedades, constructos desiderativos de mundos melhores. Não há prejuízo à especificidade histórica da tradição inaugurada por Morus cogitar um “pensamento” ou “espírito” utópico que ultrapasse a circunscrição do movimento, desde que o façamos cientes de seu *caráter retrospectivo, operativo e conjectural*, ou seja, sem tratá-lo como faculdade transcendental da natureza humana. Se assim não fosse, o mesmo problema surgiria sempre que designássemos algo como “ideal” fora dos marcos teóricos platônicos ou kantianos, por exemplo. Desta feita, não parece haver qualquer receio em se falar em espírito ou pensamento utópico, seja em Platão, seja em Campanella, ou ainda em Bloch, bem como de sua contraparte distópica.

Obviamente, cada uma dessas manifestações surge em um contexto histórico-social peculiar e com objetivos próprios nítidos, de modo que, apesar das afinidades, podem ser vistas como fenômenos idiossincráticos e autônomos. Ainda assim, uma figura conceitual mais ampla, o *espírito* ou *pensamento utópico*, pode reunir essas formulações plurais a partir dos elementos afins, sem prejuízo das identidades fenomênicas particulares e das transformações históricas no seu interior, como defendem muitos filósofos da utopia, de Bloch a Quarta. É exatamente como entende Levitas, para quem é possível apontar a existência de algo em comum entre as proposições utópicas sem com isso reclamar a universalidade da utopia ou a existência de uma propensão utópica fundamental que seria ingrediente essencial da

²⁹⁴³ MUMFORD. *The story of utopias*, *op. cit.*, p. 11.

²⁹⁴⁴ MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, *op. cit.*, p. 216-217. Mannheim opõe utopia à ideologia. Esta última reflete o fato de que os grupos dominantes podem “tornar-se tão intensamente ligados por interesse a uma situação”, sobretudo a de sua dominação, que passam a ser incapazes de ver certos fatos. Assim, o inconsciente coletivo “obscurece a condição real da sociedade, tanto para si como para os demais, estabilizando-a portanto”. O pensar utópico expressa um outro tipo de obscurecimento, agora do lado dos grupos oprimidos que, tão interessados na destruição e transformação de certa condição social, passam a não ver o real, mas apenas os elementos tendentes a negá-lo. Desse modo, em vez de diagnóstico, o inconsciente coletivo orienta-se para a ação, ignorando tudo o que possa abalar a sua crença ou desejo de mudar as coisas. Ver a síntese das p. 66-67.

²⁹⁴⁵ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, *op. cit.*, p. 26-27; 46-47.

natureza humana²⁹⁴⁶. Uma abordagem utópica implica ler ou reler algo através de uma chave “histórica-macrohistórica”²⁹⁴⁷, de um “macro-discurso de futuro”, doador de sentido²⁹⁴⁸.

Defendido esse ponto, podemos avançar para sublinhar, novamente com Quarta, que o produto desse pensamento utópico, a que se costuma chamar utopia, enquanto *ou-topia* (não lugar), é um “projeto”, algo que não é concretamente, mas que pretende ser; um “ainda não”, caminho em direção ao ser²⁹⁴⁹. São, nessa linha, “verdades prematuras”²⁹⁵⁰, diz Lamartine, ressaltando que o valor e a importância de uma utopia no presente dependem de sua capacidade de bem antever o futuro²⁹⁵¹. E essa antevisão é depreendida desse mesmo presente. Como assinala Bloch, a função utópica enxerga tendências objetivas do novo no próprio existente, dando, assim, fundamento à esperança e apontando para a coparticipação no processo do devir²⁹⁵²: do mundo real estão vindo os mundos realizáveis²⁹⁵³.

O pensamento utópico origina-se precisamente de uma profunda consciência ética da insustentabilidade do presente e da conseqüente necessidade de elaboração de *projetos* de transformação dessa realidade²⁹⁵⁴. Portanto, irrompe quando o “ainda-não-consciente” tomou consciência de sua existência, de sua ação e de seu conteúdo, subordinando-se à vontade humana desperta, ainda que recorra a uma ideia de perfeição para guiar-se²⁹⁵⁵. Por esse motivo, não concordamos com Hinkelammert ao concluir que um dever só pode ser inferido da possibilidade quando haja uma única alternativa²⁹⁵⁶. Sempre há, no mínimo, duas opções: fazer ou não fazer. A questão são as conseqüências advindas da escolha. Não existisse essa liberdade, ainda que mínima, estaríamos diante de uma relação necessária. O dever é imposto voluntariamente pelo homem a si mesmo.

Do mesmo modo que o *projeto*, a *utopia* integra tanto a ordem do ser, pois parte do mundo existente e se apresenta como algo nele, quanto a ordem do dever ser. Conta, assim, com uma face desconstrutiva e uma face normativa, interligadas: de um lado, comporta um critério para julgar o grau de realização do humano, isto é, uma medida de facticidade, o que implica em negação do existente; de outro, e em complementação a essa *atuação negativa*, uma

²⁹⁴⁶ LEVITAS. *The concept of utopia*, *op. cit.*, p. 8-9; 208-213.

²⁹⁴⁷ QUARTA. *L'utopia platônica*, *op. cit.*, p. 7.

²⁹⁴⁸ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 160.

²⁹⁴⁹ QUARTA. *L'utopia come progetto e processo storico*, *op. cit.*, p. 188-189.

²⁹⁵⁰ LAMARTINE, Alphonse de. *Histoire des Girondins*. Paris: Furne et Cie; W. Coquebert, 1847, t. III, p. 264.

²⁹⁵¹ BACZKO. *L'utopia*, *op. cit.*, p. 3.

²⁹⁵² BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 146.

²⁹⁵³ MUMFORD. *The story of utopias*, *op. cit.*, p. 25.

²⁹⁵⁴ QUARTA. *L'utopia platônica*, *op. cit.*, p. 6.

²⁹⁵⁵ BUBER. *Paths in utopia*, *op. cit.*, p. 9; BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 144.

²⁹⁵⁶ HINKELAMMERT. *Crítica da razão utópica*, *op. cit.*, p. 387.

atuação positiva, propondo “um mundo tal como deve ser”²⁹⁵⁷. As utopias se querem normativas, quer dizer, desejam ser mais do que possíveis, ambicionam tornar-se um dever ser, a posicionar-se frente ao “ser” corrente²⁹⁵⁸.

Apesar das semelhanças destacadas, sob outras perspectivas, a *utopia* não se confunde com *projeto*: se entendermos projeto como propostas de soluções para problemas transitórios, com fins relativamente delimitados e origem temporalmente circunscrita, perceberemos que a utopia se vale dele, mas não é exaurida com as projeções e suas respectivas implementações, ultrapassando as fronteiras das questões momentâneas ou historicamente situadas enquanto desejo perene²⁹⁵⁹. *A utopia, nesse prisma, seria mais exercício de imaginação em sentido amplo do que conjectura prospectiva dirigida à ação*. Se detalha as suas instituições, normas e valores é para dar concretude ocasional, bem como contrapor-se a cada aspecto da sociedade vigente. O discurso utópico pode inspirar ações, uma utopia praticada, mas, quando o faz, já se tornou algo diverso. Jacoby constata com precisão: o utópico trai o núcleo do seu espírito quando tenta responder diretamente às crises pulsantes do mundo contemporâneo, assim como quando permanece transcendental, sem contato com as realidades políticas correntes²⁹⁶⁰.

Outra diferença reside no fato de que o projeto, conquanto possa reunir-se a outros com vistas a projetos maiores de transformações globais e profundas, caracteriza-se sobretudo por ambições mais comedidas, regendo-se pela prudência, isto é, aferindo a ação segundo as situações concretas, e balizando o seu campo de intervenção pelo possível²⁹⁶¹. Nem por isso, ressaltemos, perde caráter filosófico. A utopia, por sua vez, tem por essência a representação totalizante do social, encarnada em uma ideia-imagem de uma sociedade diversa, oposta à realidade existente, com suas outras instituições, normas, ritos, símbolos e valores²⁹⁶². O pensamento utópico é celebrado, dentre outras razões, justamente por ser útil para pensar a sociedade por uma perspectiva global, como uma totalidade em movimento²⁹⁶³.

Esse caráter totalizante da utopia é tanto uma qualidade como um problema, ao menos quando avaliada o seu potencial de realização. Mumford, por exemplo, identifica a

²⁹⁵⁷ CHAUI. Notas sobre utopia, *op. cit.*, p. 8; BLOCH *A philosophy of the future*, *op. cit.*, p. 91; CASTRO. Redignificando a utopia como instrumento da crítica, *op. cit.*, p. 29.

²⁹⁵⁸ GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and marxism*. Bern: Peter Lang, 2008, p. 16; RUYER, Raymond. *L'utopie et les utopies*. Saint-Pierre-de-Salerne: Gérard Monfort, 1988, p. 55.

²⁹⁵⁹ VIEIRA. The concept of utopia, *op. cit.*, p. 20-21.

²⁹⁶⁰ JACOBY. *Picture imperfect*, *op. cit.*, p. 145-146; CHAUI. Notas sobre utopia, *op. cit.*, p. 8. Nesse sentido, WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 7.

²⁹⁶¹ Como definia Cícero, a prudência é composta pela memória, faculdade de recordação do passado, pela inteligência, faculdade de compreensão do presente, e pela previsão, faculdade de ver as coisas futuras. Cf. CÍCERO. *De inventione* II, 160. Cf. *La invención retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 299.

²⁹⁶² BACZKO. *L'utopia*, *op. cit.*, p. 20-21. À p. 445, Baczko define a utopia como representação traduzida em imagens de uma sociedade que se contrapõe àquela existente pela diferença de organização, de instituições e relações que compõem a sociedade e de modalidades de vivência da cotidianidade.

²⁹⁶³ GOODWIN; TAYLOR. *The politics of utopia*, *op. cit.*, p. 223.

fraqueza dos utopistas na presunção de “que os sonhos e projetos de qualquer homem singular poderiam ser realizados na sociedade em geral”. Os poucos empreendimentos de imaginação utópica ou institucional exercidos nos últimos tempos pelos críticos resultaram em mais daquilo que ele descreveu ainda no início do século XX:

nossos planos para uma nova ordem social têm sido maçantes quanto lama porque, em primeiro lugar, eles têm sido abstratos e bairristas, e não levaram em conta a diversidade e complexidade imensas do ambiente do homem; e em segundo lugar, eles não criaram quaisquer padrões vívidos que movessem os homens a grandes coisas. Eles não foram “informados pela ciência e enobrecidos pelas artes”.²⁹⁶⁴

Talvez nisso encontremos o ponto central de divergência entre *utopia* e *projeto*. Quando o espírito utópico, sem se trair, converte parte do seu ímpeto para a concepção de caminhos viáveis partindo do presente, ações maiores ou menores que pretendam transformações amplas ou localizadas, dentro de marcos temporais mais circunscritos, dimensionando o possível à luz do plausível na hodierna situação histórica, por meio um exercício de *conjetura*, temos um *projeto*.

Se o pensamento utópico cobiça ser novamente respeitado no mundo atual, terá de adaptar-se à linguagem dos horizontes da contemporaneidade. Isso significa que as utopias precisarão cada vez mais configurar-se como *projetos*, desenvolvidos dentro das possibilidades do presente²⁹⁶⁵, isto é, como *propostas conjeturais* “para mudança e para um melhoramento gradual” do existente, tomando forma de um processo e operando em diferentes níveis, como o político e o jurídico²⁹⁶⁶.

O enfoque na projetualidade, que introduzimos no problema da utopia, faz sobressair a crença de que as condições de existência humana podem ser transformadas por obra da atividade projetual, mas decerto não nos termos de um Buckminster Fuller, para quem a revolução viria pela projeção, de caráter eminentemente técnico, substituindo, na prática, a política. Esse problema orbita, inclusive, um crítico de tal prisma, Maldonado, que buscando rejuvenescer a teoria da utopia concreta de Bloch, defende a minimização de sua componente utópica em favor de uma maximização de sua componente concreta, esta identificada com a técnica. O que ele ressalta, com razão, é a necessidade de *formulações utópicas que sejam genuinamente projetuais*, no sentido de se atentarem ao *possível* e buscarem a sua *viabilização prática*, a sua operacionalidade, o que passa, decerto, por considerações de ordem técnica, tecnológica e científica. Em outras palavras, para o nosso mundo contemporâneo, a difusão e efetividade do discurso utópico precisa propor, em alguma medida, meios instrumentais de ação.

²⁹⁶⁴ MUMFORD. *The story of utopias*, *op. cit.*, p. 297-298.

²⁹⁶⁵ CASTRO. Redignificando a utopia como instrumento da crítica, *op. cit.*, p. 50.

²⁹⁶⁶ VIEIRA. The concept of utopia, *op. cit.*, p. 23.

Enquanto mantiver aversão a toda forma de racionalidade aplicada, conclui Maldonado, qualquer pretensão de concretude do discurso utópico não passará de ficção, atraindo para si as velhas críticas e os mesmos desconfortos de sempre. É preciso pô-la à prova, realmente, verificando o grau de sua consistência técnica e de lógica de suas propostas operacionais²⁹⁶⁷. Com efeito, justamente em uma época em que novas forças técnicas se tornam disponíveis, novos conhecimentos científicos são elaborados, em proporção e velocidade inéditas na vida humana, parece estarmos enfrentando um escasseamento das invenções utópicas²⁹⁶⁸. Como podem as utopias, então, aproveitar os horizontes alargados com a manipulação genética, a destruição ambiental, a exploração espacial, a intercomunicação global e muitos outros sonhos e pesadelos que têm se tornado parte de nossas vidas?

Para aportar elementos projetuais ao pensamento utópico, cremos ser necessário repensar diversos aspectos clássicos das utopias literário-filosóficas da Modernidade. Na década de 1960, Frye já observava que um retorno das utopias não poderia adotar as mesmas formas espaciais e sociais da literatura do gênero, como, por exemplo, as cidades-estado ou os Estados-nação²⁹⁶⁹. Esse é, com efeito, um dos itens a serem reavaliados. O ancoramento no ideal de centralização do poder do Estado, que teria no direito justamente um instrumento de unificação, não mais subsiste. Correta é a percepção de fundo dos jusfilósofos críticos a respeito da artificialidade do monopólio da política e do direito nas mãos do ente estatal soberano. Os pleitos pela redignificação do pluralismo jurídico, por exemplo, não podem ser desprezados a fim de assegurar a perspectiva transformadora global. Pleiteia-se a autonomia jurídica relativa de grupos sociais organizados, a maior dispersão da produção normativa ante as insuficiências crônicas do sistema legislativo, a descodificação, entre outros anseios diametralmente opostos ao modelo primigênio.

Outro ponto a ser considerado é a separação atual entre as esferas públicas e privadas. Os modelos utópicos não podem menosprezar essa dinâmica já introjetada na mentalidade individual e coletiva, mesmo se um dos seus principais objetivos deva ser reduzir essa distância para reforçar os laços éticos e a integração social. As antigas utopias partiam de um cenário no qual o público e o privado tendiam a se confundir, de modo que o Estado, ainda em consolidação, buscava disciplinar as condutas em qualquer âmbito da vida humana²⁹⁷⁰.

²⁹⁶⁷ MALDONADO. *La speranza progettuale*, *op. cit.*, p. 63-65; 130-136.

²⁹⁶⁸ MANUEL; MANUEL. *Utopian thought in the Western world*, *op. cit.*, p. 811.

²⁹⁶⁹ FRYE, Northrop. Varieties of literary utopias. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 323-347, primavera 1965, p. 346-347.

²⁹⁷⁰ RAMIRO AVILÉS. La utopía de Derecho, *op. cit.*, p. 453-454.

Um novo tipo de utopia, para atingir uma audiência abrangente e ter chances de ser ouvida, deve adotar como princípio dirigir-se ao ser humano em sua vida ordinária²⁹⁷¹.

Por fim, uma utopia, para ser qualificada como tal, não precisa adotar uma oposição a todos os aspectos da ordem social vigente nem ser a proposição mais radical de transformação em uma dada época e sociedade²⁹⁷². O primeiro imperativo é verdadeiramente impossível, pois o utopista continua vinculado ao seu próprio tempo e, para concluir por certos traços de sua utopia, considera os aspectos positivos e negativos da experiência pessoal e cultural na qual se insere. Quanto ao segundo ponto, divergências sobre a existência de outras proposições utópicas mais radicais em uma mesma época sempre podem surgir e, ainda que dirimidas em favor de uma terceira, não são suficientes para desqualificar o caráter crítico, opositivo e transformador da proposição. Aliás, as utopias precisam lançar-se como modelos abertos, nos quais haja “possibilidade de aceitação do dissenso e de modificação, correção ou adaptação das instituições básicas”²⁹⁷³.

Com essas breves considerações, queremos apenas ressaltar a necessidade de intensa projetualidade no interior das utopias como caminho para a reconquista de sua legitimidade como instância produtora de alternativas factíveis para o presente. Não se trata, portanto, de apregoar uma efetiva implementação ou impactação no curso da história a partir de “realismos”, o que talvez nunca tenha ocorrido²⁹⁷⁴, mas de destacar o anseio hodierno para aproximarmos utopia e projeto, enquanto possibilidade de transformação.

O pensamento utópico tem, claro, um momento inicial de abstração, quando ainda não tem um fundamento forte e referência à potencialidade real, mas que não pode ser confundido com toda a atividade utópica²⁹⁷⁵ nem subjugar os demais elementos dela. Parece ser o que acaba executando Ruyer. Ele aponta que, assim como o cientista faz um exercício mental de formulação hipotética, o utopista se vale de uma hipótese – a utopia – como meio para a verdade. Porém, diferente daquele, nem sempre se arrisca a verificar empiricamente a sua hipótese, além de não abandonar uma hipótese que se mostre falsa²⁹⁷⁶. Se assim fosse, cremos, não haveria saída. A utopia permaneceria interpretada como vão exercício de

²⁹⁷¹ JOUVENEL, Bertrand de. Utopia for practical purposes. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 437-453, primavera 1965, p. 447; UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 10.

²⁹⁷² LEONIDIO, Adalmir. Utopias por um mundo melhor. In: SOUSA, C. M. (org.). *Um convite à utopia*. Campina Grande: EDUEPB, 2016, p. 136-137.

²⁹⁷³ MISSERI, Lucas Emmanuel. Utopía y derecho: un argumento en favor del reconocimiento de su vínculo. *Escritos*, Medellín, v. 27, n. 58, p. 119-139, jan./jun. 2019, p. 133.

²⁹⁷⁴ CHAÚÍ. Notas sobre utopia, *op. cit.*, p. 7.

²⁹⁷⁵ BLOCH, Ernst. The conscious and known activity within the not-yet-conscious, the utopian function. In: *The utopian function of art and literature: selected essays*. Trad. Jack Zipes e Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 105-106.

²⁹⁷⁶ RUYER. *L'utopie et les utopies*, *op. cit.*, p. 13-14.

imaginação, altamente abstrato, com um grande lapso em relação ao plano da ação, enfim, com baixo grau de projetualidade. Claramente não é esse o tom das demandas atuais. Não basta discorrer sobre as qualidades de um pensamento utópico, a libertação da imaginação e o ocaso das estruturas político-jurídicas estabelecidas. Clama-se por desenhos de possíveis, ainda que não na forma de manuais de instruções fadados ao insucesso, portanto, enquanto projetos de novas instituições, leis, normas, formas de governo, participação social, meios de redução de desigualdades, entre outras numerosas carências e reivindicações locais e globais.

De certo modo, desde a origem, o utopismo continha uma operação de tomada de consciência crítica sobre a realidade existente, pela qual se identificava a necessidade de transformação social e orientava o agir a implementar medidas para tanto. Trazia à superfície, destarte, uma “consciência projetual”. Como a projeção deve voltar-se para o bem, reconhecido e valorado como tal, o exercício de projetualidade tem como fundamento a consciência ética, que é tanto uma vontade de liberdade, igualdade, paz e solidariedade, mas também reconhecimento dos limites, a fim de que não incorra em *hybris*, degeneração distópica. Por esse motivo, o pensamento utópico vislumbra não apenas um objetivo bom, mas também os meios bons para o alcançar. Em suma, por seu “caráter ético-crítico-projetual”, a utopia configura-se como uma “categoria fundamental do espírito humano” e, o homem, um *homo utopicus*, na acepção de Quarta²⁹⁷⁷:

Eis então como o planejamento utópico passa, sem interrupção, da pessoa à sociedade, ou seja, torna-se *imediatamente histórico*. Deste modo, então, passamos a definir a utopia como “processo e projeto histórico”, ou seja, como o *projeto* que a humanidade, no curso de seu caminho (isto é, ao longo do *processo histórico*), de geração em geração, elabora e reelabora, para adequar a realidade às suas necessidades que, pela própria natureza do dinamismo histórico, mudam constantemente. As novas necessidades impõem novos projetos e estes, por sua vez, comprometem os homens a realizá-los. Nesse sentido, pode-se dizer que a utopia não é apenas o *projeto* e o *processo*, mas também o *motor da história*. A utopia configura-se, ao mesmo tempo, como a *força* que põe em movimento e orienta os processos históricos, como a *energia* de que a humanidade se serve para promover a mudança social e construir uma sociedade segundo a justiça.²⁹⁷⁸

Ao descrever o homem como “um vivente que projeta, isto é, um ser *utopicus*”²⁹⁷⁹, Quarta está querendo ressaltar a projetualidade, identificando o utópico com o projetual. A utopia, para ele, é a *forma máxima que toma as tendências projetuais do ser humano*, quando se faz “projeto da história”²⁹⁸⁰. A projetualidade das utopias desponta da crença na modificabilidade da sociedade pela vontade humana convertida em ação precedida de pensamento, elaboração, projeto, o que pressupõe, aliás, a fundação de um espaço democrático:

²⁹⁷⁷ QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 35 *et seq.*; QUARTA. L’utopia come progetto e processo storico, *op. cit.*, p. 189-190;

²⁹⁷⁸ QUARTA. L’utopia come progetto e processo storico, *op. cit.*, p. 191.

²⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 192.

²⁹⁸⁰ QUARTA. *L’utopia platônica*, *op. cit.*, p. 6.

A liberdade da imaginação do utopista depende da representação da sociedade como projeto que pode ser metódica e sistematicamente pensado e elaborado. O que é fundamental nessa ótica é o rechaço a qualquer limitação da vontade política instituinte que seja distinta da sua autolimitação. Corresponde ao próprio utopista inventar o projeto social e garantir, ao longo da elaboração da utopia, a coincidência de imagens da vida social sonhada com o projeto que a fundará e a animará. Por conseguinte, a invenção utópica demonstra ser cúmplice da invenção do *espaço democrático*.²⁹⁸¹

O problema, como visto, foi não se atentar que não basta imaginar um futuro diferente para, assim, impulsionar a ação no presente. Obviamente já é muito identificar a falta do paraíso e anunciá-la, bem como reconhecer a possibilidade de desenvolvimento das próprias potencialidades²⁹⁸². Contudo, uma vez que a esperança que move o pensamento utópico se funda na possibilidade, não na certeza, permanece uma enorme responsabilidade sobre os agentes históricos de despendar todos os esforços à sua disposição para transformar a possibilidade em realidade²⁹⁸³. De algum modo, a apuração dos meios de ação e a análise de riscos e de viabilidade devem vir já inscritas na obra utópica. É como podemos traduzir a utopia para a linguagem contemporânea:

A descida da utopia do céu dos conceitos para a vida concreta é intrincada, e exige formulação de alternativas que demonstrem a viabilidade de simultaneidade entre o ucrônico e o atual. A estratégia é a porta para o sem tempo/lugar; operação que cria ambientes favoráveis para a instauração de utopias.²⁹⁸⁴

Temos como exemplo a seguir aquelas utopias que, como eucronias, visões de um futuro de felicidade, adquiriram uma dimensão histórica e passaram a admitir que, não apenas poderiam ser buscadas pela ação humana atual, como também que, uma vez implementadas, se inseriam um processo de aprimoramentos infinitos, ou seja, utopias que inventaram, no hoje, o futuro “como devir e, portanto, como projeção do humano”²⁹⁸⁵. Se é impossível o mundo existindo em “nenhum lugar”²⁹⁸⁶, terra apenas imaginária, mas sendo reais as notícias de lá, como sugere Mumford²⁹⁸⁷, fazendo-se então presente no “aqui”, na sempre citada conclusão de Frye²⁹⁸⁸, cabe-nos, então, identificá-lo e delinear rotas factíveis para irmos até ele. Somente assim faremos efetivamente da utopia “consciência crítica e projetual”²⁹⁸⁹.

Utopia e filosofia do direito. A filosofia sempre contou com forças utópicas em seu interior. A imaginação filosófica, seja na metafísica, na ética ou na estética, constitui

²⁹⁸¹ BACZKO. *Los imaginarios sociales*, *op. cit.*, p. 120.

²⁹⁸² DUQUE. Otro modo de utopía o elogio de la movilización, *op. cit.*, p. 111.

²⁹⁸³ HELLER; MAZZEO. *Il vento e il vortice*, *op. cit.*, p. 39.

²⁹⁸⁴ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 156.

²⁹⁸⁵ VELÁZQUEZ DELGADO. Curso. Sesión 1. El concepto de utopía: mentalidad imanentista y discursividad proyectiva, *op. cit.*, p. 11; VIEIRA. The concept of utopia, *op. cit.*, p. 9-10.

²⁹⁸⁶ BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores), p. 63.

²⁹⁸⁷ MUMFORD. *The story of utopias*, *op. cit.*, p. 24.

²⁹⁸⁸ FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 347.

²⁹⁸⁹ QUARTA *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 7.

modelos, instâncias de perfeição, representação do melhor. Dirige-se, portanto, a algo para além do existente, algo que ainda não é, mas pode vir a ser, e que não é destruída pelos fatos ainda que eles não a realizem²⁹⁹⁰. Não é diferente com a *filosofia do direito*.

Como demonstra Almeida, a jusfilosofia deve trabalhar com as utopias, dispensando-lhes maior atenção e dedicação, pois elas são, dentre outras coisas, “uma metáfora da ideia de justiça”²⁹⁹¹. Em sua crítica jurídica, denunciam a separação entre direito e justiça, que a comunidade imaginada tentaria fazer reencontrar. Como a ideia de justiça só pode ser pensada em um Estado justo com leis justas, as utopias diagnosticam o mal e propõem a cura²⁹⁹². Cabe à filosofia do direito, então, delinear quais são essas estruturas de justiça, como funcionam e o modo pelo qual podemos instituí-las, sem nos fecharmos às adaptações e transformações prudenciais à luz das situações histórico-sociais concretas.

Não é de hoje que o pensamento jurídico tem seus intercursos com as utopias²⁹⁹³, mas irromperam mais abertamente em alguns períodos particulares. São exemplos os próprios romances utópicos da Modernidade e alguns expoentes notórios do pensamento jurídico crítico da segunda metade do século XX, vide certos integrantes do *Critical Legal Studies*²⁹⁹⁴. Disso podemos concluir que a utopia não é contraditória ao direito, como acreditaram alguns. Segundo essa visão antiutópica do pensamento jurídico, que penetra com popularidade na hermenêutica dos clássicos utópicos, o direito e os juristas careceriam de um lugar nas utopias²⁹⁹⁵. As constituições utópicas seriam modelos de comunidade anômica, pois compostas de pessoas sábias ou pias que, por conhecerem o bem e agirem

²⁹⁹⁰ BLOCH. *A philosophy of the future*, op. cit., p. 110-112.

²⁹⁹¹ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 19.

²⁹⁹² HELLER; MAZZEO. *Il vento e il vortice*, op. cit., p. 25; RAMIRO AVILÉS. La utopía de Derecho, op. cit., p. 435; RAMIRO AVILÉS, Miguel A. La crítica al sistema jurídico en el pensamiento utópico. In: *El derecho en red*: estudios en homenaje al profesor Mario G. Losano. Madrid: Dykinson, 2006, p. 946-948. Vide MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 128: “Querida eu que alguém aqui ousasse comparar essa justiça dos utopienses ao que se costuma chamar de justiça que prevalece em outras nações. Que eu morra se encontrar nelas o menor traço de justiça e equidade.”

²⁹⁹³ Bloch mostra impulsos utópicos no jusnaturalismo moderno, dando forma à ideia de direitos naturais. A burguesia, que idealizou a si mesma frequentemente nos direitos dos homens, uma vez tendo ascendido ao poder, abandonou-os, aferrando-se ao direito por ela posto e exigindo o cumprimento estrito. Apesar disso, o desejo por justiça, convertido racionalmente na ideia de direito natural, dirigido à realização da dignidade humana, não foi suprimido pelo positivismo jurídico. Com efeito, o ideário jusnaturalista faz um contraste dificilmente ignorável com a realidade social. O direito natural seria, assim, a “utopia jurídica”. Cf. BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1980, p. IX-XII; 199-203; 208-212. Em análise às relações do pensamento de Bloch e do marxismo com o direito, MASCARO, Alysson Leandro. *Utopia e direito: Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

²⁹⁹⁴ ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica*, op. cit., p. 21; 79. Talvez existam épocas “quentes”, nas quais as utopias florescem mais, penetrando formas diversas da atividade intelectual, política e artística, e épocas “frias”, nas quais elas ficam às margens da vida social e ideológica. Ainda assim se faz presente e, por meios e graus diversos, concentram algumas das mais fortes representações de contraposição à ordem social vigente, despidendo esta de naturalidade, de sua autoapresentação como realidade última. Cf. BACZKO. *L’utopia*, op. cit., p. 7-8.

²⁹⁹⁵ ATIENZA, Manuel. *El sentido del derecho*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 31.

espontaneamente de acordo com ele, dispensam regras externas de conduta ou, ainda, deduzem um código categórico de prescrições morais e observam voluntariamente os seus termos. Com base em Ramiro Avilés, podemos ver que, ao contrário dessa interpretação, as utopias, por perceberem as limitações práticas de implementação de uma tal moralidade perfeita e a escassez de recursos materiais, concluem acertadamente pela necessidade do direito como uma das vias mais factíveis para a reforma social. Em vez de pessoas boas, a utopia concebe bons cidadãos. Com efeito, o pensamento utópico moderno reconhece a imprescindibilidade de mecanismos de governo e de administração dos bens materiais e das pessoas, assumindo, assim, uma feição mais “pragmática” do que os modelos de sociedade ideal de carácter anômico, sobretudo ao concluir pela iniciativa e obra humanas como condição de realização do bem-estar da melhor comunidade. O bom governo é um governo das leis e, portanto, dos homens²⁹⁹⁶. O fundamento da cidade feliz ou justa é a excelência da legislação e na pedagogia dos cidadãos segundo a justeza e excelência da lei. Por isso, é obra de um legislador excelente, sendo a lei por ele produzida expressão de consenso²⁹⁹⁷. São comuns utopias que contem com um conjunto de leis estabelecidas por um fundador-legislador, de carácter mítico, que estabelece instituições, autoridades e sanções. A melhora da sociedade em relação ao quadro social de origem decorre, em todo caso, do aperfeiçoamento legislativo e institucional, não por uma alteração prévia da natureza humana ou exterior²⁹⁹⁸. O artífice de eutopias – e de distopias – é sempre o homem²⁹⁹⁹.

Esse ideário é experimentado, de certa forma, na modernidade jurídica. A estrutura implementada nos Estados de Direito ocidentais, a começar pelo paradigma liberal, ainda no século XIX, tem na lei, aprovada com a participação de representantes do povo, a principal fonte formal de direito. O legislador, despido apenas parcialmente da aura mítica dos antigos

²⁹⁹⁶ RAMIRO AVILÉS. La utopía de Derecho, *op. cit.*, p. 438-448; DAVIS, J. C. *Utopia and the ideal society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 15. Também parece difícil que não haver lugar para o direito tendo em vista que é preciso, por um lado, gerir os recursos de acordo com certas necessidades, requerendo critérios de justiça distributiva e autoridades que os apliquem; por outro, certa normatividade procedimental, para a escolha dos critérios, e substantiva, para proteger valores. Cf. MISSERI. Utopía y derecho: un argumento en favor del reconocimiento de su vínculo, *op. cit.*, p. 127.

²⁹⁹⁷ CHAUÍ. Notas sobre utopia, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁹⁸ MISSERI. Utopía y derecho: un argumento en favor del reconocimiento de su vínculo, *op. cit.*, p. 131; PETITFILS. *Os socialismos utópicos*, *op. cit.*, p. 34; RAMIRO AVILÉS. La crítica al sistema jurídico en el pensamiento utópico, *op. cit.*, p. 922; 924.

²⁹⁹⁹ RAMIRO AVILÉS, Miguel A. *Utopía y derecho: el sistema jurídico en las sociedades ideales*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid; Marcial Pons, 2002, p. 22. Como nota Heller, toda utopia inclui uma espécie de “antropologia”, uma visão da natureza humana. Cf. HELLER; MAZZEO. *Il vento e il vortice*, *op. cit.*, p. 33. Berlin, por outro lado, aduz que a ideia de uma sociedade perfeita pressupõe a ideia de natureza humana universal, imutável e eterna, em razão da qual todos os seres humanos buscam os mesmos objetivos em todos os tempos e lugares. A utopia seria a sociedade perfeita para todos, atendendo a esse anseio inerente. Com efeito, sem conceber a perfeição, é logicamente impossível caracterizar algo como imperfeito. Bastaria conhecer o que é o bem, o verdadeiro ou o virtuoso para os homens que eles já os alcançariam. Cf. BERLIN. The decline of utopian ideas in the West, *op. cit.*, p. 20-21; 26-29.

legisladores-fundadores³⁰⁰⁰, propõe frequentes reformas de leis, códigos e instituições, em geral, baseado em princípios a serem desenvolvidos através das novas normas a serem introduzidas, de modo a acompanhar as mudanças nas relações sociais, econômicas e culturais. Em sua mente, ao menos em tese, formam-se imagens de uma sociedade ainda não existente, mas que poderá chegar a ser através dos efeitos produzidos pelas novas normas e instituições. Com as inovações legais e institucionais, há a pretensão de desencadear comportamentos, práticas e mentalidades que se dirijam a esse ideal, intenção utópica que pode ser aferida nas exposições de motivos das leis, nos debates parlamentares, nas doutrinas que são elaboradas em sugestão às mudanças e mesmo quando as justificam posteriormente³⁰⁰¹. Stammler sublinha as semelhanças mais protuberantes entre a proposição de uma utopia, como projeto de nova ordem jurídica, e a proposição de uma lei: ambas têm como base a experiência histórica, não sendo pura criação da imaginação, e são concebidas esboçando-se, racionalmente, um *projeto* e cogitando as consequências possíveis de sua aplicação, presumindo, para tanto, cenários que ainda não existem³⁰⁰². Claro, é uma intencionalidade e, como tal, recorrentemente acabam não sendo concretizadas, ressalva Petitfils, tendo em vista “a complexidade e a diversidade do mundo”³⁰⁰³. Contudo, ainda quando o declarado não condiz com os objetivos reais nem se mostra integrado a um projeto mais amplo e concertado de nova sociedade, certo é que há um exercício projetual, voltado a uma transformação social, localizada que seja, a ocorrer de um certo momento em diante, tendo como uma de suas causas a intervenção jurídica. Do mesmo modo que o direito, as utopias não podem ser furtares a uma tal tentativa.

Exemplo fundamental são as reiteradamente pensadas, reinterpretadas, aplicadas e inaplicadas constituições modernas. A partir de Morus, uma infinidade de obras se seguiu, inicialmente imitando a obra primigênia até se desprenderem do aparato ficcional e tomarem formas diversas, como códigos e textos constitucionais, incorporando abordagens racionalistas e objetos amplos³⁰⁰⁴. Para Cunha, as utopias são como constituições não articuladas, não desdobradas em artigos e sistematizada, e as constituições são como utopias reduzidas a artigos³⁰⁰⁵. Isso é evidente na Constituição brasileira de 1988. Na opinião de Cunha, ela comporta um programa nítido de transformação e conformação da realidade,

³⁰⁰⁰ Sobre os legisladores míticos nas utopias, ver TROUSSON. *Voyages aux pays de nulle part*, *op. cit.*, p. 17.

³⁰⁰¹ RAMIRO AVILÉS. *Utopía y derecho*, *op. cit.*, p. 24-25.

³⁰⁰² STAMMLER. *Tratado de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 132-133.

³⁰⁰³ PETITFILS. *Os socialismos utópicos*, *op. cit.*, p. 11.

³⁰⁰⁴ MANUEL; MANUEL. *Utopian thought in the Western world*, *op. cit.*, p. 1-4.

³⁰⁰⁵ CUNHA, Paulo Ferreira. *Constituição, direito e utopia: do jurídico-constitucional nas utopias políticas*. Coimbra: Coimbra Editora, 1996, p. 358 *et seq*; CUNHA, Paulo Ferreira. *Direito, utopia e insularidade*. In: *Avessos do direito: ensaios de crítica da razão jurídica*. Curitiba: Juruá, 2012, p. 138-143.

gradualmente, sem recorrer à força como regra, dentro do possível para uma dada cultura e um certo povo. Em outros termos, há um projeto de sociedade em vista, que se espera realizar com o apoio das normas ali postas³⁰⁰⁶. A constituição é “utopia do passado em realização”, enquanto a utopia é “projeto de constituição do futuro”³⁰⁰⁷.

Os liames entre direito e utopia ficam, assim, bastante claros, em especial quanto ao exercício de projetualidade e a frustração de implementação. Notemos não ser acrítica a confiança no direito como instrumento de transformação da sociedade nas utopias, isto é, não implica aceitação irrefletida das normas e instituições da sociedade existente. É partindo da identificação de diversos problemas na estrutura e na prática do direito que muitos utopistas dão corpo, em sua obra, a uma sugestão de reforma substancial³⁰⁰⁸. Da mesma forma, não pode ser acrítica a exploração do potencial utópico imanente ao direito³⁰⁰⁹.

Infelizmente, são numerosos os jusfilósofos críticos, de referencial neocontratualista ou liberal que, na contemporaneidade, têm partido para uma espécie de utopismo anacrônico, cuja meta é tentar humanizar o mundo por concluir pela impossibilidade de alteração, pelos motivos já analisados. Proliferam, assim, discussões sobre redistribuição compensatória de renda por meio tributos e transferências sociais, filosoficamente legitimadas por teorias da justiça tão abstratas quanto sofisticadas³⁰¹⁰. A formulação de princípios e ideais normativos é concebida como atividade separada e anterior ao pensamento sobre as instituições, quer dizer, são formulados princípios de justiça, sobretudo formais, deixando para depois o enfrentamento dos problemas de elaboração institucional, reduzida a objeto de engenharia social circunstancial, não de pensamento jusfilosófico³⁰¹¹. O utopismo dessas formulações teóricas encontra-se no esforço de usar a imaginação, sob orientação da razão, para conceber algo que ainda não é. Contudo, o concebido são apenas formas de aprimoramentos e correções pontuais do quadro institucional estabelecido, o qual não somente é aceito, como também permanece substancialmente intato. Como Unger ressalta, “não basta humanizar o

³⁰⁰⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da. Constituição, utopia e utopismo: o exemplo da Constituição cidadã brasileira. *Revista Jurídica Cesumar – Mestrado*, v. 9, n. 1, p. 35-55, jan./jun. 2009. As constituições consagram hoje o modelo utópico do Estado Democrático de Direito, que tutela e efetiva direitos humanos. Pode não ser um paradigma perfeito e, decerto, jamais foi integralmente concretizado em nenhum lugar do mundo, mas deixa evidente que o direito e o Estado não são apenas instrumentos de opressão. É possivelmente um dos mais sofisticados e experimentados sistemas de proteção da liberdade e da garantia da igualdade entre pessoas. Seus males são muitos, assim como os empenhos para saná-los. Cf. RAMIRO AVILÉS. *Utopía y derecho*, *op. cit.*, p. 32.

³⁰⁰⁷ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 155.

³⁰⁰⁸ RAMIRO AVILÉS. La crítica al sistema jurídico en el pensamiento utópico, *op. cit.*, p. 928 *et seq.*

³⁰⁰⁹ HERKENHOFF. *Direito e utopia*, *op. cit.*, p. 16-18.

³⁰¹⁰ Vide RAWLS. *Uma teoria da justiça*, *op. cit.*; SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Desine Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³⁰¹¹ UNGER. *Democracy realized*, *op. cit.*, p. 17-18; *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 12-13; 18.

mundo social, é preciso transformá-lo”³⁰¹². Não pode ser o mero polimento das estruturas atuais o caminho de reentrância das utopias no pensamento jusfilosófico contemporâneo.

Se “falta, para um futuro realmente mobilizador da juridicidade, uma racionalidade que seja utópica”³⁰¹³, como quer Ambrósio, adicionamos que *falta a essa racionalidade utópica uma conjecturalidade prospectiva capaz de produzir os projetos alternativos tão ansiados.*

6.3. Entre Ariadne e Ícaro: algumas conclusões

O *mito de Ariadne* está ligado ao *mito de Ícaro*: quem construiu o labirinto para confinar o Minotauro e elaborou as asas do voo de Ícaro foi Dédalo, renomado *inventor*. Em ambos os casos, a *projetualidade* fez-se presente, embora no primeiro para enjaular, enquanto no segundo para libertar. Nas duas situações, efeitos colaterais nefastos foram produzidos.

Com a alegoria do *fio de Ariadne* representamos a *anamnesis*, ato preambular de uma das duas grandes dimensões do jusfilosofar, a *dimensão hermenêutica*: mesmo sem perceber, deixamos vestígios ao longo do nosso trajeto biográfico individual e comunitário, aos quais, por vezes, precisamos nos voltar, recolhendo-os, para situarmos o nosso presente nos labirintos da realidade. Com a alegoria das *asas de Ícaro*, remontamos à elevação da *conjetura* a posto de instância epistemológica válida que libera a ação de expedientes intelectivos ordinariamente depreciados, em especial, a *imaginação*. A força do imaginar, bem aproveitada pela *dimensão conjectural*, como não deixaram de aplicar as artes, consegue movimentar a substância extraída da memória de modo a dar-lhe arranjos previamente impensados. Porém, os caracteres do corpo histórico-experiencial encarnado na tradição determina também as possibilidades imaginativas, destacando como a liberdade da conjetura é a mais ampla entre todos os instrumentos criativo-especulativos, mas não ilimitada. No enlace do *fio de Ariadne com as asas de Ícaro*, impedindo-o de perder-se em seu voo e ser derrotado por suas ambições desmesuradas, situamos a confluência dialética entre a *dimensão hermenêutica* e a *dimensão conjectural*, entre a *conjetura retrospectiva* e a *conjetura prospectiva*. Essa associação figurativa expressa, poeticamente, a dinâmica poiética da operação jusfilosófica, reforçando o potencial e o inconveniente de cada uma, bem como a causa do sucesso da criação do novo na interação harmônica entre ambas, que atenua os estorvos e estimula as qualidades fecundas.

Em nosso percurso, ademais, tivemos a oportunidade ver que a *conjetura retrospectiva* assumiu, por excelência, a forma de *filosofias da história*, enquanto a *conjetura prospectiva* resultou em *projetos*, dentre os quais se destacaram, na filosofia e nas artes, a forma de *utopias*.

³⁰¹² UNGER. *The left alternative*, *op. cit.*, p. 15-16; 20.

³⁰¹³ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 159.

No que tange à *conjetura retrospectiva*, assinalamos a indispensabilidade de interpretações globais significantes do material fragmentário do passado, o que se faz não sem uma dose generosa de imaginação orientada, cônica do seu ponto de partida no presente e direcionamento para o futuro. A hermenêutica dos clássicos pressupõe uma especulação original, conquanto respeitosa, do arcabouço da tradição, externalizando-se discursivamente nas citações tópicas estruturantes dos textos.

No concernente à *conjetura prospectiva*, percebemos que a projetualidade compartilha diversas características com o espírito ou potencialidade utópica, que se distingue historicamente, contudo, pelo excesso de abstrações totalizantes, resultando no descaso com questões de possibilidade e de implementação. Embora esse tipo de abordagem executada pelas utopias seja elogiado ainda hoje, inclusive por jusfilósofos críticos da atualidade que ambicionam inovação, é também razão fundamental de seu descrédito, ao menos no que tange a aspectos operativos do pensamento utópico. O nosso mundo não apenas carece de alternativas, incomodando-se cada vez mais com os discursos legitimadores de uma ordem na qual a história se encerrou. Ele também reclama algo mais do que visões de alteridade que se apresentem tão somente como promessas. Portanto, não bastam novas utopias, se elas se manterem nos mesmos termos clássicos dos romances filosóficos da Modernidade. Seriam apenas mais daquilo que o direito até já possui, em alguma medida, isto é, potencial transformador, que fica na expectativa de ser concretizado³⁰¹⁴. Porém, a esfera da juridicidade pode nos auxiliar a sair desse círculo vicioso.

Historicamente, o direito e o pensamento jurídico foram – e ainda são – “o lugar em que um ideal de civilização assume forma institucional detalhada”. Mais especificamente, neles ocorre o encontro entre ideais e interesses, que se materializam em estruturas práticas³⁰¹⁵. Em diferentes momentos, o pensamento sobre o direito conteve potencialidades transformadoras, pluralidade de ideias, percepção aguda da estrutura social e de caminhos para o novo. Os *clássicos jusfilosóficos* são prova disso. Contudo, na maior parte das vezes, essa força criativa e inovadora ficou escondida sob teorias e construções ideológicas, mantenedoras do *status quo*, senão mesmo reacionárias, justamente pelo seu potencial subversivo do ponto de vista do estado de coisas vigente. Foram ignoradas ou subestimadas, mesmo quando bem palpáveis, assim como foram resíduos de arranjos institucionais passados, os mundos utópicos, as anomalias insistentes da ordem social³⁰¹⁶.

³⁰¹⁴ ANSUÁTEGUI ROIG. L'avvenire (incerto) dei diritti, *op. cit.*, p. 55.

³⁰¹⁵ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 10.

³⁰¹⁶ UNGER. *Social theory*, *op. cit.*, p. 6.

Não podemos pretender, claro, simples e literalmente dar continuidade a esses ideários. O mundo contemporâneo é, decerto, outro. O ponto é a necessidade de *rememorar*, especulativamente, essas potencialidades inscritas na história da filosofia do direito para ver onde a imaginação – conjetural – orientou a reflexão sobre o direito e suas transformações. E essa *rememoração* será, claro, também uma *conjetura*. Como defende Unger, se o pensamento jurídico já conta com elementos ideais no seu interior³⁰¹⁷, cujo potencial transformador ficou obstado por conjunturas inoportunas e conservadoras, os instrumentais oferecidos pela *imaginação* – institucional, utópica, projetual – podem contribuir para extraí-los³⁰¹⁸.

A nosso ver, o que, nesse aspecto, é válido para o direito positivo e para as instituições existentes, é também possível para a *filosofia do direito*. Quando nos debruçamos sobre a sua tradição e a trabalhamos, o fazemos sobre a sua forma materializada de *obras jusfilosóficas*, que são os resultados organizados e argumentativamente estruturados da *operação do jusfilosofar*, ou, em outros termos, a *euforia conjetural*.

Com efeito, a obra é “o melhor indício da atividade criadora”³⁰¹⁹. Precisamos compreender, então, como a obra jusfilosófica é confeccionada, a fim de comportar os projetos elaborados pela operação hermenêutico-conjetural, habilitando-se a integrar a tradição jusfilosófica como um clássico.

³⁰¹⁷ COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do futuro*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001, p. 155-156.

³⁰¹⁸ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 40-41; 45; 53-55; *The left alternative*, *op. cit.*, p. 187.

³⁰¹⁹ SAVADOGO, Mahamadé. *Création et changement*. Paris: L'Harmattan, 2017, p. 12.

CAPÍTULO 7 **A EUPORIA CONJETURAL COMO OBRA**

*O lunático, o amante e o poeta
São todos plenos de imaginação*³⁰²⁰

A obra é o momento de *exaurimento* da operação hermenêutico-conjetural. A ação da imaginação orientada não resume todo o processo. A conjetura jusfilosófica precisa *materializar-se objetivamente*, de modo a *comunicar-se* a outros, seja a um grupo reduzido, seja a um público indeterminado. Se, como repisado no capítulo anterior, ao assumir o pendor projetual, com acentuada finalidade prática, ela tem a ambição de transformar a realidade, essa possibilidade apenas subsiste colocando-se à disposição dos agentes sociais. Caso se encastelasse na mente do criador ou, fixada em texto escrito, não fosse compartilhada com terceiros, seria um conjunto de ideias inane. Sem externalizar-se e sem introduzir-se em uma tradição, a formulação intelectual seria incapaz de desencadear efeitos, ainda que mínimos e singelos. É enquanto obra que o pensamento se transforma em fato histórico-filosófico³⁰²¹.

O próprio conceito de obra, enquanto produto do labor humano, que une pensamento e ação, depende da materialização objetiva, pela qual impacta a realidade existente e agrega-se a ela. Por tal, não queremos indicar apenas a encarnação em matéria no sentido literal, até porque ideias, teorias e valores podem ser – e recorrentemente o são – desenvolvidos e comungados socialmente através da palavra oral, fato muito comum nos núcleos acadêmicos, por exemplo, com o que conseguem ser objeto de compreensão, interpretação e transmissão, repercutindo na ação intelectual e sociopolítica. Não obstante, produtos do pensamento e do discurso são mais suscetíveis à perecibilidade no tempo por sua intangibilidade, ainda que recorram à lembrança como meio de sobrevivência transtemporal. A “coisificação” em páginas escritas ou livros impressos certamente leva a uma perda da vitalidade originária da criação, mas se tornou fundamental ao homem para o alargamento da difusão das ideias e para maior permanência no tempo³⁰²².

Por outro lado, cremos, a desvitalização do ato conceptivo não deixa um vazio absoluto, pois uma nova vida começa na tradição. Uma vez colocada no mundo, não significa que a obra está acabada e cristalizada. Como vimos, a constituição da filosofia no tempo como tradição impede a pretensão de qualquer elemento tradicional existir isolado e ensimesmado. Continuará a ter uma vida na teia de tradicionalidade, a partir do diálogo

³⁰²⁰ SHAKESPEARE, William. *Sonho de uma noite de verão*. Trad. Rafael Raffaelli. Ed. bilíngue. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016, p. 156-157.

³⁰²¹ ARIAS, J. Adolfo. La filosofía como fato histórico y la prospectividad de la filosofía. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, v. IV, n. 6, p. 377-400, 1991, p. 378.

³⁰²² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 106-107.

travado com os clássicos, incitando comentários, interpretações, adesões, refutações, possibilitado pela sua textualidade imanente. Assim, a obra cresce e modifica-se ao ser lida e relida no curso dos anos. Até mesmo para assegurar as chances de durabilidade e perpetuidade, a obra precisa viabilizar a sua compreensibilidade, isto é, a possibilidade de ser apreendida pelo leitor. Como já ponderamos, a compreensão dependerá da situação do intérprete, mas é dever de todo autor buscar a inteligibilidade ao menos dos seus contemporâneos, o que é ainda mais importante se discursos com finalidade prática.

Essa é uma premissa característica da retórica. Ela, junto com a hermenêutica, a semiótica, a tópica, a arte e a teoria literária, integra a tendência atual à confluência do literário e do filosófico, no âmbito do direito, buscando propiciar melhor compreensão e preparação do jurista em sua atuação como leitor, produtor e intérprete de textos³⁰²³. Tais vertentes mostram-se mais capacitadas do que os instrumentais científicos e filosófico-positivistas para a potencialização da efetividade conjectural pois, além de lançada no mundo exterior, a obra precisa ser também estruturada de modo a alcançar o destinatário. Por alcance nos referimos não só ao aspecto fático, de ser notada por outrem, mas também ao estímulo gerado, impelindo à adesão ou à refutação, em suma, ao diálogo transtemporal.

Pensar essa configuração interna é importante não apenas para um sucesso presente ou futuro, mas também para a obra em si mesma, pois forma e conteúdo não são instâncias independentes. A filosofia, historicamente, fez-nos crer nessa separação, principalmente quando condenou a um degredo solitário a arte, tornando-a uma disciplina filosófica, e se depurou da retórica, despojando-a de todo valor epistêmico e reduzindo-a a instrumento utilitário de convencimento irracional. Contudo, se recobramos a história da filosofia, entreveremos em todos os grandes clássicos uma preocupação em entrelaçar conteúdo e forma, consoante a linguagem e a estética de seu tempo³⁰²⁴: Platão com os diálogos, São Tomás de Aquino com a *suma*, Maquiavel com uma espécie de manual de instruções aos atores políticos, Montaigne com os ensaios, Rousseau com as dissertações, Montesquieu com as cartas pseudoestrangeiras. Os exemplos são numerosos. Em todos eles, os conceitos, as ideias, as teorias e a argumentação ganham corpo peculiar a partir dos contornos assumidos pela obra, em geral tendo sido assim intencionados, o que é particularmente evidente nos trabalhos dos pensadores sistemáticos³⁰²⁵. Obviamente, nem todos os clássicos tiveram uma

³⁰²³ CUNHA. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica, *op. cit.*, p. 138.

³⁰²⁴ EHRLICH, Walter. Principles of a philosophy of the history of philosophy. *The Monist*, v. 53, n. 4, p. 532-562, out. 1969, p. 539.

³⁰²⁵ BOUTROUX, Émile. *Études d'histoire de la philosophie*. 3. ed. Paris: Félix Alcan, 1908, p. 9: "Os sistemas de filosofia são pensamentos vivos. É procurando no livro os meios de ressuscitar esses pensamentos em si mesmo que se pode esperar ouvi-los."

tal elaboração, mediatizados pela tradição ou arranjados por discípulos, em compilações e anotações de aulas, vide os escritos sobreviventes atribuídos a Aristóteles e os cursos de Hegel. Contudo, mesmo nesses casos, o que chegou a nós e temos à nossa disposição é um texto ao qual, em algum momento, foi dado a forma de obra, isto é, de uma unidade ideal de reflexões materializadas e organizadas argumentativamente.

Como a compreensão, no campo da tradição filosófica, passa pela articulação enquanto obra, a operação hermenêutico-conjetural de criação de um novo já deve se atentar para a configuração a ser dada ao seu resultado. Três motivos, no mínimo, justificam: i) há um limite de estranheza portada por um novo apreensível pelas nossas estruturas mentais, pois elas tendem, em um primeiro momento, a associar o diferente a algo experienciado anteriormente para, somente então, assimilá-lo, inserindo-o no corpo de conhecimentos adquiridos; ii) quanto mais ampla, profunda e eficiente for a repercussão sobre a ação intelectual e política pretendida desse novo proposto, mais relevante se fazem os cuidados com a configuração que ele assumirá, sobretudo de um ponto de vista argumentativo e estético, o que tem um peso ainda maior se esse novo produzido pela operação hermenêutico-conjetural for um projeto; iii) por ingressar na tradição filosófica e, nessa rede de relações interpretativas e dialogais, ganhar uma nova vida, crescendo e sobrevivendo transtemporalmente, é prudente ao criado manter-se consciente do caráter aberto da obra.

Reconhecendo, em caráter preliminar, a indissolubilidade da ligação entre o teor da conjetura com a forma do seu resultado, precisamos delinear alguns dos principais aspectos da configuração em *obra jusfilosófica*. Será esse um caminho que, como fizemos em outros momentos e renunciado nessas ponderações introdutórias, nos levará a enveredarmo-nos nos campos da *retórica* e da *arte*.

7.1. A articulação retórica da criação

*Não é, com efeito, empresa fácil transmitir e explicar o que pretendemos, porque as coisas novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas.*³⁰²⁶

Um ponto aludido ao tratarmos da operação hermenêutico-conjetural foi o problema da verdade. Na ocasião, ressaltamos que a conjetura, seja retrospectiva, seja prospectiva, sem negar a existência da verdade, una ou múltipla, engendra uma proposição de verdade que se coloca ao lado de outras, passadas ou futuras, partindo de um prisma particular, ou seja, está situada e balizada histórico e culturalmente. O foco da conjetura é, com base na experiência

³⁰²⁶ BACON, Francis. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluísio Reis de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 19-20.

e sem contradizê-la, *oferecer um novo*, ao qual busca assegurar coerência interna e com o mundo exterior ao qual se refere e para o qual será lançado.

Toda proposta de inovação coloca no mundo uma interpretação alternativa. Com isso se quer dizer tanto que ela é inserida em um espaço público – motivo pelo qual, desde os seus momentos gestacionais, mantém no horizonte os seus destinatários – quanto que carrega uma pretensão de verdade. Para nós, a conjectura constitui certo grau de conhecimento, ainda que consciente e declaradamente distinto da verdade arrogada pela ciência. Com isso, não se fecha ao exame crítico ou se declara inderrogável, abrindo-se a explorar ferramentas intelectuais recusadas por parcela do pensamento científico, por meio das quais espera justamente validar o seu resultado. É o caso da arte retórica, que nos concede diversos instrumentos auxiliares e componentes dos processos discursivos.

Por estar no mundo, o homem busca orientar-se nele, compreendendo-o e transformando-o. Isso implica a não aceitação passiva do dado ou do construído por outros seres humanos. Cada indivíduo exige justificção dos objetivos para o agir e razões para o falar, tanto o seu próprio quanto o dos demais. Por isso são estabelecidos diálogos no curso da convivência social e dos processos de construção do conhecimento. Toda discussão é, em alguma medida, reflexiva, pois nela se manifestam questionamentos que colocam à prova a sua própria sustentabilidade, o que atua como elemento fundamental da persuasão e do convencimento pretendidos³⁰²⁷. A tradição jusfilosófica é um campo privilegiado no qual ocorrem esses debates, em especial pela dimensão prática característica da filosofia do direito. No entanto, os processos argumentativos, em todas as suas formas, não são necessariamente harmônicos, equânimes e dotados de uma racionalidade dedutiva. Muitas são as maneiras pelas quais se pode obter a adesão de outrem, ainda que pacificamente, isto é, sem recurso à força. Foi pela recusa a esses instrumentos plurais da arte retórica que esta última acabou relegada a um segundo plano das operações de produção do conhecimento.

Enquanto a tradição foi autoevidente, a tópica-retórica examinava o conjunto de *loci communes* nela sedimentados para identificar um que servisse argumentativamente para dar continuidade ao discurso³⁰²⁸. Porém, ainda na antiguidade, com a crise da eticidade tradicional, já se começou a negar ao pensar retórico capacidade para a persecução da verdade³⁰²⁹. A Modernidade levará isso ao máximo, opondo-o à razão, esta identificada com

³⁰²⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Direito, retórica e comunicação*: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1997, p. 4-7.

³⁰²⁸ GADAMER, Hans-Georg. A ideia da filosofia prática. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 259.

³⁰²⁹ PERELMAN, Chaïm. *O império retórico*. Trad. Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio. 2. ed. Porto: ASA Editores, 1999, p. 25.

a ciência dedutiva, por sua vez autodenominada crítica, como demonstra Vico³⁰³⁰. Desqualificada, a retórica foi convertida, quando aceita, em simples ornamento do discurso³⁰³¹, lugar de sentimentos, paixões, estilo, artifícios empregados para persuadir, que seriam radicalmente distintos do convencimento racional³⁰³².

Uma autodenominada “nova retórica” ascende querendo se contrapor à concepção cartesiana de racionalidade e reconhecendo o caráter retórico da realidade jurídica³⁰³³. Ambiciona, com isso, devolver à arte retórica o seu alcance como “forma de comunicação baseada na capacidade de falar”, atuação esta que fornece coesão à sociedade humana, pois permite o entendimento mútuo³⁰³⁴. Em síntese, a práxis social não se reduz ao âmbito da argumentação racional, sendo também parte essencial do comportamento humano outros mecanismos discursivos³⁰³⁵: vivemos em um “mundo retórico”³⁰³⁶.

Entendemos, então, por *retórica*, não um modo de compreensão e de produção de conhecimentos legítimo, dotado de compromisso eminentemente ético, porque presente nas mais diversas relações discursivas da vida social, sem a qual esta última é incapaz de transformar-se e, mesmo, de subsistir. Como sociedade implica convívio de uma multiplicidade de agentes, a retórica vem atuar tanto na cooperação construtiva quanto na resolução dos conflitos. Portanto, preocupa-se com o destinatário, inclusive quando assume a forma escrita. O *texto*, enquanto materialização das operações hermenêutico-conjeturais, e a *obra*, forma unitária que ele assume, devem ser elaborados deixando aberto “um horizonte de interpretação e compreensão que o leitor mesmo deve preencher de conteúdo”. Embora a escrita introduza um seguro adicional à comunicação, jamais consegue fechar todas as

³⁰³⁰ Para Vico, entre as desvantagens desta última figurariam a perda de profundidade, o atrofiamento da fantasia e da memória, pobreza de linguagem, juízos prematuros, argumentos pedestres, quando aplicados a campos como a política e o direito. A tópica-retórica, ao contrário, estimularia a fantasia e a memória, ensinaria como considerar por ângulos variados, sob a guia da prudência. Aplicada, portanto, aos temas das humanidades, defende Vico, gozaria, sim, do status de crítica, mas lidando com outro tipo de veracidade. Cf. VIEHWIG. *Tópica e jurisprudência*, *op. cit.*, p. 20-21; VICO, Giambattista. *De antiquissima italorum sapientia* VII, 5. In: *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971, p. 120-123; Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del “Giornale de' letterati d'Italia”. In: *Opere filosofiche*, *op. cit.*, p. 164-167.

³⁰³¹ BARTHES. *A aventura semiológica*, *op. cit.*, p. 40-41.

³⁰³² Como pondera Balkin, essa visão distorcida é reproduzida inclusive pelos seus defensores contemporâneos, pois eles a sugerem como “alternativa” a um uso estéril do raciocínio jurídico pautado na lógica, sem admitir uma co-legitimidade epistêmica e, logo, perpetuando o status privilegiado da evidência. Cf. BALKIN, J. M. A night in the topics: the reason of legal rhetoric and the rhetoric of legal reason. In: BROOKS; GEWIRTZ (ed.). *Law's stories*, *op. cit.*, p. 211-212; PERELMAN. *O império retórico*, *op. cit.*, p. 26-27.

³⁰³³ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 1; ADEODATO. *Ética e retórica*, *op. cit.*, p. 2.

³⁰³⁴ GADAMER, Hans-Georg. Problemas da razão prática. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 371.

³⁰³⁵ GADAMER, Hans-Georg. Posfácio referente à 3ª edição. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 531.

³⁰³⁶ FISH, Stanley. *Doing what comes naturally: chance, rhetoric, and the practice of theory in literary and legal studies*. Durham: Duke University Press, 1989, p. 25.

arestas. Admitindo-se isso, cabe-nos reservar um espaço para uma concretização do texto, a ser proporcionada pela interpretação, exercício de razão prática, prudencial. Isso significa que o texto, dirigindo-se ao porvir, deve levar em conta o outro e buscar, dentro de suas possibilidades, o consenso, ciente das intercorrências inevitáveis e da intervenção criativa do intérprete na abertura autorizada pela materialidade significante da tradição³⁰³⁷.

Destacamos cinco dos elementos nucleares da retórica essenciais na construção da obra jusfilosófica: *argumentação, verossimilhança, plausibilidade, compreensibilidade e persuasão*.

Argumentação. A argumentação *volta-se para o futuro*, propondo uma ação ou a preparação para ela. Representa, ademais, a renúncia ao uso exclusivo da força, preferindo a adesão do interlocutor, que é voluntária, mas decorrente de persuasão racional, de um apelo à sua liberdade de juízo³⁰³⁸. Ela pode pretender obter um efeito exclusivamente intelectual, a admissão de uma verdade, mas pode querer provocar uma ação imediata ou eventual. Portanto, não tem função puramente teórica, sendo também prática³⁰³⁹.

Com efeito, a argumentação pressupõe uma aporia, que incita o desenvolvimento de uma atividade racional-linguística dirigida a encontrar, propor e justificar uma solução³⁰⁴⁰. Estamos, então, no plano do contexto de justificação e, nele, interessa-nos menos a justificação formal dos argumentos (decerto, um pressuposto, no sentido de coerência, não contradição etc.) e mais a justificação material, referente à aceitabilidade racional dos argumentos em um determinado campo³⁰⁴¹.

A retórica parte da premissa de que nada pode parar o transcurso do tempo, as transformações da natureza e do mundo humano, ao contrário do que pretendem teorias e conceitos imutáveis. Por isso, cada noção retórica conscientemente valerá para o contexto temporal, espacial, cultural e linguístico em que é enunciado³⁰⁴². As ideias de bem humano, boa vida e justiça são elaboradas em dadas situações históricas e sociais, nas quais pleiteiam concretização, e, para isso, demandam convencimento, sobretudo em sociedades complexas e plurais como as contemporâneas. Esse convencimento não se faz em uma comunidade de diálogo livre de coerções, mas em comunidades reais, perante sujeitos concretos, com suas próprias convicções e experiências. Portanto, direito e política exigem “da razão que

³⁰³⁷ GADAMER, Hans-Georg. Texto e interpretação. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 397-399.

³⁰³⁸ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação, op. cit.*, p. 53; 61-62.

³⁰³⁹ PERELMAN. *O império retórico, op. cit.*, p. 34-35.

³⁰⁴⁰ ATIENZA, Manuel. *O direito como argumentação*. Trad. Manuel Poirier Braz. Lisboa: Escolar Editora, 2013, p. 16-20

³⁰⁴¹ ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 3. ed. São Paulo: Landy, 2003, p. 20-22.

³⁰⁴² PUY MUÑOZ, Francisco. Tópica jurídica y retórica jurídica: un ensayo de distinción. *Ars Iuris*, n. 31, p. 271-303, 2004, p. 277-278.

reconduza os interesses para a formação da vontade, e todas as informações sociais e políticas da vontade são dependentes da estrutura das convicções gerais construídas pela retórica”³⁰⁴³.

Não à toa a filosofia do direito tem crescentemente reconhecido a natureza argumentativa do discurso jurídico, que visa a deliberações regidas pela lógica do razoável, de acordo com o circunstancialismo concreto e histórico do problema, limites nos quais reside a sua validade³⁰⁴⁴. No direito, defende Viehweg e larga trilha de juristas que o seguiram, prevalece a argumentação de tipo retórico, embasado em uma razão prática de tipo prudencial, por mais que certo juspositivismo tenha tentado elevar a lógica formal como padrão superior do raciocínio jurídico³⁰⁴⁵.

Verossimilhança. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, que escapa às certezas do cálculo, das demonstrações, das evidências dos axiomas, das provas apodícticas³⁰⁴⁶. Como descreve corretamente Moles, vivemos no meio “de fenômenos vagos, de coisas imprecisas e situações perpetuamente variáveis nas quais nos é necessário decidir, reagir ou agir, tomar posição”, pois, ainda que se queira, “o mundo não é um laboratório onde os fenômenos se encontram decantados, isolados, controlados a bel-prazer do experimentador”. De todas as coisas do mundo e da vida humana, apenas uma pequena parcela se encaixa nos parâmetros da exatidão. Todo o restante é considerado anômico e abandonado às nebulosas “ciências do homem”³⁰⁴⁷.

Impreciso é antônimo de preciso, que é a imposição de medidas traduzidas por grandezas e números aos mais diversos aspectos do mundo, tornadas normas e universalizadas. O alastramento da mentalidade cientificista e racionalizadora leva à onipresença da metrificacão para alcançar um conhecimento verdadeiro, correto, incontestável. Com isso, surge um grande perigo: “confundir a medida com a coisa em si”, crendo que basta “medir para controlar, conhecer para fazer, explicar para compreender”. Consequentemente, o impreciso vai se tornando mais do que o contrário do preciso: expressa o mal, o erro, o indigno de pensamento. Ocorre que o impreciso nada tem de equivocado e maléfico. Ele incita-nos a lidar com definições abertas, apoiadas em exemplos, analogias e metáforas; a ver os limites da coerência e a presença das contradições; a alargar as margens

³⁰⁴³ GADAMER, Hans-Georg. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 320-321.

³⁰⁴⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Fabris, 1988, p. 5-8.

³⁰⁴⁵ ATIENZA. *O direito como argumentação, op. cit.*, p. 96-97. No mesmo sentido, SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. v.1. p. 97.

³⁰⁴⁶ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação, op. cit.*, p. 1.

³⁰⁴⁷ MOLES, Abraham A. *As ciências do impreciso*. Trad. Pedro Barbosa. Porto: Afrontamento, 1995, p. 9-11; 29.

do possível; a explorar a fantasia; a ver o conhecimento como um processo em construção. As ciências, finalmente, têm admitido a imprecisão, a indeterminação, a incerteza como parte do real e, por conseguinte, objeto de seus esforços³⁰⁴⁸.

Acrescentemos: havia já, ao seu próprio modo, instrumentos para lidar com a imprecisão das relações humanas, os fenômenos culturais, de todo diferentes por sua contingência e imprecisão. São exemplos a retórica, a tópica, a lógica, a gramática e a jurisprudência. Nesses campos, já se intuía a impossibilidade de determinar uma verdade absoluta. Os céticos acadêmicos, ainda na Antiguidade, por exemplo, desenvolveram elaboradas discussões acerca da inacessibilidade do verdadeiro, concluindo que isso não deveria ser entendido como obstáculo à ação. Algumas vertentes do ceticismo antigo se conduziram a uma defesa da viabilidade de se identificar a verdade provável, ou seja, o *verossímil*, cujas relações com a prática retórica são explicitadas em Cícero³⁰⁴⁹.

O verossímil é o sentido de um discurso retórico, define Kriteva, e o sentido, a verossimilhança do discurso³⁰⁵⁰. Para Barthes, a verossimilhança (*eikos*) é aquilo que se acredita ser possível, na perspectiva aristotélica, julgamento construído mediante experiências e induções imperfeitas, recebido pelo público como correto, mas suscetível à admissão de um contrário oriundo da ciência: o verossímil é o *possível* nos limites da experiência humana e da vida moral³⁰⁵¹. É bem nessa linha a defesa do pensamento conjetural empreendida por Reale. Como vimos, a *conjetura* não propõe uma verdade, consistindo em uma outra instância de saber legítimo, porque racional e justificado. A argumentação pela qual se estrutura a conjetura, cremos, tem como princípio a *verossimilhança*.

Discutimos anteriormente que a operação conjetural produz um saber legítimo, válido nos limites do experienciável. Por esse motivo, a verossimilhança, na obra conjetural, diverge da posição de Kristeva, quando afirma que ser verossímil é ter um sentido, que não se confunde com a verdade, mas que se situa a meio caminho entre o saber o não saber³⁰⁵². Nossa posição é, claramente, pelo *verossímil como uma espécie de saber pleno*, e não incompleto, como se medido pelo critério de racionalidade dedutiva das ciências exatas. Em nenhum momento a conjetura sacrifica as demonstrações racionais, nem mesmo quando aplicada à metafísica, pois ciente de que, se o discurso for construído apenas com base em entimemas, ou seja, silogismos retóricos a partir do provável, corre o risco de resultar frágil,

³⁰⁴⁸ Ibid., p. 13-15; 26-28; 32.

³⁰⁴⁹ SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história*. filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. Belo Horizonte: Expert, 2021, p. 271-284.

³⁰⁵⁰ KRISTEVA, Julia. La productividad llamada texto. In: BARTHES, Roland et al. *Lo verossímil*. Trad. Beatriz Dorriots. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972, p. 68.

³⁰⁵¹ BARTHES. *A aventura semiológica*, *op. cit.*, p. 16-17; 63-64.

³⁰⁵² KRISTEVA. La productividad llamada texto, *op. cit.*, p. 65-66.

manipulável³⁰⁵³. Talvez seja por crer, equivocadamente, nisso que Warat enxerga a noção de verossímil como “uma forma ideológica de tratar a ideologia enquanto mostra e oculta, simultaneamente, a ilusão referencial que envolve o raciocínio retórico”³⁰⁵⁴.

Ora, muito longe de ser um mero meio de ocultamento ou ilusionismo, a verossimilhança trabalhada pela retórica expressa o reconhecimento dos limites das capacidades humanas de conhecimento. Recordemos que esse é o sentido conferido por Kant à “crítica”. Dizia Savigny que o resultado da crítica pode ser uma conclusão embasada em verossimilhança, que admite muitos graus³⁰⁵⁵. Porém, diferentemente da visão kantiana, não pretendemos supor nem a impossibilidade total de acesso à verdade, nem que encontramos a verdade. Fazemos, neste trabalho, justamente o que defendemos com o conceito de conjectura jusfilosófica: propor um caminho ante a uma aporia, uma sugestão de solução a um problema, ao lado de outros possíveis, que, em tese, são igualmente legítimos.

O que a verossimilhança exige é coerência e argumentação racional. Assim, repele toda acusação de arbitrariedade, sobretudo por bem lastrear-se na experiência. Por isso, no âmbito filosófico, a argumentação verossímil parte das opiniões da maior parte dos filósofos, seja a maioria ou os mais notáveis, segundo Aristóteles. Porém, não se confunde com uma probabilidade calculável, tal como afastamos ao examinar a conjectura. Mais do que provável, o verossímil é o *plausível* ou *razoável*, portanto, tem um teor qualitativo, e não quantitativo³⁰⁵⁶.

Plausibilidade e razoabilidade. Como acima pontuamos, a argumentação retórica não trabalha com verdades evidentes, com um raciocínio lógico-dedutivo ou demonstrativo. Ela opera com base no caráter plausível ou razoável de uma determinada asserção³⁰⁵⁷. Em contextos de incerteza, onde predomina o contingente, a retórica pode, ao menos, influenciar o juízo para orientá-lo a “tomadas de posição razoáveis”, ou seja, contribuir para “introduzir alguma racionalidade” nos debates e nas decisões, direcionando as consciências para o verossímil³⁰⁵⁸. O plausível, nesse sentido, é a aplicação prática do pressuposto da verossimilhança: uma vez que não se tem certeza acerca do verdadeiro, ou se reconhece a sua impossibilidade, orienta-se a conduta com o que é razoável, isto é, aquilo que se mostra *racionalmente possível* tendo em vista a experiência e que tenha *sentido* em uma dada situação histórica, social e tradicional.

³⁰⁵³ BARTHES. *A aventura semiológica*, op. cit., p. 57-58.

³⁰⁵⁴ WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I*. Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 115.

³⁰⁵⁵ SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I, p. 12.

³⁰⁵⁶ PERELMAN. *O império retórico*, op. cit., p. 22.

³⁰⁵⁷ ATIENZA. *As razões do direito*, op. cit., p. 61.

³⁰⁵⁸ PERELMAN. *O império retórico*, op. cit., p. 166-167.

O razoável, nota Perelman, comporta uma pluralidade de soluções possíveis, motivo pelo qual, assim como o irrazoável, depende de aferição contextual³⁰⁵⁹. Na nossa investigação, essa qualidade do razoável insere-se no aspecto da *possibilidade de múltiplas compreensões do projeto resultante da conjectura e estruturado na forma de obra*. Trata-se de noção pouco óbvia, porquanto esvaziada com a descrença na razão prática, segundo Perelman, que deixou como opções às discussões e às controvérsias apenas a força, a afirmação da razão mais forte como a melhor³⁰⁶⁰. Retomando a razoabilidade, abrimos novas vias de produção de *sugestões de solução às aporias* enfrentadas nos campos sapienciais humanísticos.

É o que, além de Perelman e Viehweg, propõe-nos Recaséns Siches no âmbito do raciocínio jurídico. A “lógica do razoável” é também razão rigorosa, justificada, que aponta para soluções por caminhos diversos, mas fundamentados³⁰⁶¹, em especial, pela consideração de seu objeto como componente de um sistema ético³⁰⁶²: o plausível é aquilo que tem um sentido dentro de um quadro axiológico, epistêmico, normativo e tradicional, ou seja, aquilo que tem significação, mais do que simples veracidade³⁰⁶³. São, então, para ele, características do razoável: estar circunscrito pela realidade concreta do mundo social humano no qual opera; ser regida por valorações que são concretas, referindo-se a situação determinada e levando em conta as possibilidades e as limitações dessa realidade; ser regido também por razões de congruência ou adequação entre a realidade social e os valores, os valores e os fins, os fins e a realidade social concreta, os fins e os meios; ser orientado pelos ensinamentos obtidos a partir da experiência individual e social³⁰⁶⁴. Esses são os critérios que permitem aferir, ainda, em perspectiva negativa, quando ausentes, o desarrazoado em meio à pluralidade de soluções possíveis em sua situação concreta, o qual não será aceito³⁰⁶⁵.

A defesa de Recaséns Siches do *logos do razoável*³⁰⁶⁶ pode ser tomada em sentido alargado, cremos, de modo a abranger não somente a produção normativa, como também o pensamento jurídico, inclusive os *processos criativos jusfilosóficos*. A filosofia do direito, cujas inovações são produzidas por operações hermenêutico-conjeturais, constitui-se uma *filosofia*

³⁰⁵⁹ PERELMAN, Chaïm. Le raisonnable et le déraisonnable en droit. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, t. 23, p. 35-42, 1978, p. 38; 42.

³⁰⁶⁰ PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 152-153.

³⁰⁶¹ RECASÉNS SICHES, Luis. Situación presente y proyección del futuro de la filosofía jurídica. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, n. 6, p. 139-151, 1956, p. 146-147.

³⁰⁶² TELLES JUNIOR, Goffredo da Silva. Duas palavras. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004, p. 27.

³⁰⁶³ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 40-41.

³⁰⁶⁴ RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 19. ed. México: Porrúa, 2008, p. 7.

³⁰⁶⁵ PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 432. Nesse sentido, Alexy define, no âmbito da argumentação jurídica, que o razoável decorre do afastamento do irracional, da consideração do necessário e da abertura para o possível. Cf. ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2001.

³⁰⁶⁶ RECASÉNS SICHES. Situación presente y proyección del futuro de la filosofía jurídica, *op. cit.*, p. 149.

do razoável. Vale discernir, com Perelman, que o novo racional se apresenta “não como ruptura, mas como continuidade, adaptação ao que já é admitido, construção que se apoia no passado”³⁰⁶⁷. *Toda inovação proposta no seio da tradição deve justificar-se racionalmente, não com base na verdade, mas na verossimilhança, estruturando os seus argumentos de maneira plausível*. A tradição é preexistente e, não obstante as suas inconsistências e defeitos, tem perseverado no tempo. Há, com isso, uma presunção em seu favor. Uma inovação implica uma alteração no seu interior, a qual, por tal impacto, precisa ser fundamentada, não apenas para ganhar a adesão livre³⁰⁶⁸ dos coparticipantes da rede tradicional, mas também para legitimar-se, mostrando a sua necessidade e os seus benefícios:

Pedir que façamos tábula rasa de nosso passado intelectual é opor-se ao princípio de inércia que fundamenta, de fato, a nossa vida espiritual, assim como a nossa organização política e social. Esse princípio se manifesta pela regra de justiça e, mais particularmente, pela conformidade com os precedentes, que assegura a continuidade e a coerência de nosso pensamento e de nossa ação. Poderíamos formular o princípio da inércia: não se deve mudar nada sem razão. Pretender que nossas ideias, nossas regras e nossos comportamentos são desprovidos de um fundamento absoluto, que, portanto, o pró e o contra se equivalem, e que é preciso, em filosofia, fazer tábula rasa de nosso passado, é enunciar uma exigência que se prende à utopia e com a qual só podemos nos conformar por ficção.³⁰⁶⁹

Compreensibilidade. A razoabilidade expressa-se não apenas internamente ao texto, enquanto argumentação, mas também no formato de exposição das ideias que compõem o argumento. Para algo ser qualificado como razoável, é preciso o reconhecimento por outrem, o que somente pode ocorrer caso haja compreensão – não necessariamente adesão – pelo destinatário.

O problema da compreensibilidade coloca em questão a introdução do novo e a necessidade do passado para aferi-lo. O primeiro aspecto a observarmos é que toda compreensão se faz possível somente em contextos significantes nos quais estamos inseridos:

Compreendemos e buscamos a verdade a partir das nossas expectativas de sentido que nos dirigem e provêm de nossa tradição específica. Essa tradição, porém, não está a nosso dispor: antes de estar sob nosso poder, nós é que estamos sujeitos a ela. Onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível.³⁰⁷⁰

Por esse motivo, toda nova criação se põe inevitavelmente ao julgamento dos padrões semânticos precedentemente estabelecidos. Trata-se de uma estimação muito mais complexa do que afirmar algo como melhor ou pior. É juízo de comparação pelo qual tanto o objeto

³⁰⁶⁷ PERELMAN. *Ética e direito*, *op. cit.*, p. 365; 399.

³⁰⁶⁸ PUY MUÑOZ. Tópica jurídica y retórica jurídica: un ensayo de distinción, *op. cit.*, p. 286.

³⁰⁶⁹ PERELMAN. *Ética e direito*, *op. cit.*, p. 367; PERELMAN, Chaïm. Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 35-43, 1962, p. 39. Mas notemos: “manter o que é constitui regra de prudência; porém nem sempre de sabedoria”. Cf. PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Sistema de ciência positiva do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, t. IV, p. 108.

³⁰⁷⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 228.

quanto o paradigma avaliam um ao outro. Com a chegada do novo, o antigo também é reapreciado, não persiste idêntico e intocado. Eliot ressalta esse fato como prova da possibilidade da inovação: se o novo viesse tão somente a conformar-se à tradição, ele não seria verdadeiramente novo, e a tradição nunca se modificaria, sequer para expandir-se³⁰⁷¹.

A tradição reúne em seu seio clássicos que nos impõe uma necessidade de pensar³⁰⁷². O conjunto de clássicos existentes formam uma ordem ideal e completa em si mesma. A introdução de um novo ocorre sem colocar em risco a existência dessa totalidade orgânica. Ela será alterada sim com a chegada do novo, mas, na maioria das vezes, apenas levemente. Esse pequeno abalo será significativo, em todo caso: “as relações, proporções, valores de cada obra de arte em direção ao todo são reajustadas”, conformando o antigo e o novo³⁰⁷³. De fato, a originalidade ou a inovação de uma obra pode sempre ser questionada por comparação a uma outra que a precede; são rótulos relativos: o novo hoje, amanhã será visto como velho³⁰⁷⁴. Isso não impede de afirmarmos a sua existência.

Por mais combatidos que sejam os conceitos de inovação e de originalidade, eles continuam sendo não apenas empregados, mas uma realidade, identificável através da interpretação do novo e da continuidade no seio da tradição, a partir das operações hermenêutico-conjeturais de criação. Shils elenca alguns traços da originalidade genuína, dentre os quais a relação produtiva com a tradição, muito diversa dos anúncios de ruptura:

Há originalidade genuína e há originalidade que é apenas diferente. Originalidade compreende individualidade, novidade e seriedade significativa. Uma obra que nunca foi escrita antes pode estar totalmente errada, pode ser mal executada, pode ser trivial. Se é um trabalho sério, então acrescenta à tradição e a modifica ao fazê-lo; se é um trabalho sério, enriquece a tradição ampliando-a e aperfeiçoando-a. É uma das características da originalidade espúria que ela considera a tradição como sua inimiga. É uma expressão de hostilidade contra a tradição mais do que do esforço para obter uma visão mais profunda da realidade, para criar algo que seja digno de existência e que não tenha existido antes dessa forma e nesse nível. O esforço ineficaz pela originalidade é antitético à assimilação afirmativa da tradição. A pessoa que luta pela originalidade a todo custo é às vezes a vítima impotente da tradição; em sua impotência, a vítima chega a odiar a tradição que não pode estender ou mudar. A agitação contra a tradição na arte e na literatura modernas é em parte uma função dessa busca pela originalidade e pela consciência de quão difícil é alcançá-la. A inimizade para com a tradição está inextricavelmente misturada com a fútil busca pela originalidade.³⁰⁷⁵

A percepção de uma novidade implica um abalo ou um desvio no horizonte de expectativas do observador, exurgindo como o inesperado, o insólito. Apesar disso, ocorre

³⁰⁷¹ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 45.

³⁰⁷² GADAMER, Hans-Georg. História do universo e historicidade do homem. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 226.

³⁰⁷³ ELIOT. Tradition and the individual talent, *op. cit.*, p. 44-45.

³⁰⁷⁴ SAVADOGO, Mahamadé. La reprise et l'innovation dans l'histoire de la philosophie. *Cultura*, v. 31, p. 213-226, 2013; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN. Tradiciones electivas, *op. cit.*, p. 9.

³⁰⁷⁵ SHILS. *Tradition*, *op. cit.*, p. 236.

quando há respeito a alguns limites: se fica aquém do mínimo, passa por falsa ou alardeada imprecisamente; se excede o máximo, resulta ininteligível³⁰⁷⁶. Uma invenção ou modificação precisa, portanto, antes de tudo, buscar fazer-se *compreensível*. Para tanto, deve encontrar elementos da língua da tradição que permitam expressar alguns de seus significados e, concomitantemente, reconhecer aquilo que não pode ser externalizado por ela³⁰⁷⁷. Deparamo-nos com essas dificuldades da distância temporal e cultural toda vez que tentamos denominar, com a linguagem contemporânea, fenômenos e instituições do passado. Recorremos, quase automaticamente, a termos com significações parecidas, embora sempre diferentes daquilo que se quer identificar³⁰⁷⁸. Eis a necessidade da *analogia*.

O mecanismo analógico é utilizado no processo de conhecimento do passado. Quando pensamos em algo pretérito, ele não está na nossa experiência direta. Com isso, examinamo-lo em função ou dentro de certas categorias que nos são familiares. Decerto há riscos de distorções, de homogeneizar a diferença para fazê-la encaixar nos padrões já conhecidos, ou seja, sacrificar a inovação em favor da continuidade. Contudo, o recurso à analogia é inevitável, pois nos permite tornar pensável um fato transcorrido, ou seja, faz-se “instrumento da traduzibilidade do passado”, que estabelece “uma ponte entre o idêntico e o diverso”, descreve Canfora. Aqui se faz clara a já debatida importância dos exemplos³⁰⁷⁹. Mais, o próprio real só pode ser conhecido se o contrastarmos ou equipararmos ao imaginável, o que significa admitir que toda compreensão buscada pela interpretação opera com analogias: “procuramos entender uma coisa comparando-a com outra”³⁰⁸⁰. Isso é válido não apenas no campo hermenêutico, mas também no pensamento jurídico³⁰⁸¹.

Situados no mundo atual, olhamos retrospectivamente para encontrar no passado padrões, exemplos, que nos permitam constituir uma ordem de experiência à qual possamos conferir um sentido ao presente, tornando-o significativo para nós³⁰⁸². O que não podemos é ficar inconscientes da natureza artificial desse procedimento analógico, de função

³⁰⁷⁶ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN. *Tradiciones electivas*, *op. cit.*, p. 9-10.

³⁰⁷⁷ MACINTYRE. *Whose justice? Which rationality?*, *op. cit.*, p. 372-374.

³⁰⁷⁸ RICOEUR, Paul. *História e verdade*, *op. cit.*, p. 30.

³⁰⁷⁹ CANFORA, Luciano. *L'uso politico dei paradigmi storici*. Bari: Laterza, 2014, Cap. 1.

³⁰⁸⁰ POUND. *Interpretations of legal history*, *op. cit.*, p. 151. A analogia é definida por Aristóteles como argumento a partir de um paradigma que conduz a uma certeza tendo em vista a relação de semelhança entre parte que se relacionam (ARISTÓTELES. *Anal. pr.*, II, 24, 68b-69a. Cf. *Tratados de lógica (Órganon)*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995, v. II). Para Salgado, trata-se de uma igualdade de proporção que, no campo jurídico, significa tomar como modelo um fato com certas características e, depois, um outro fato, no qual se constata aspectos compartilhados. A probabilidade de certeza será maior se forem comuns notas essenciais e em maior quantidade. Cf. SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 224-225.

³⁰⁸¹ O raciocínio jurídico, na sua lógica mais basilar, manifesta na prática de precedentes do *common law*, opera por exemplos, comparando casos e identificando similaridades. Cf. LEVI, Edward H. *An introduction to legal reasoning*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 1-2.

³⁰⁸² SALDANHA. *Ordem e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 223.

heurística. Muitos dos vícios das abordagens tradicionalistas está em converter a analogia na única forma de ver o mundo, recusando-se a identificar inovações, igualladas sempre a alguma manifestação passada. Realmente é fácil deixar-se seduzir pela comparação referenciada, pois ela nos gera sensação de segurança, de que não estamos andando no escuro, mas sim em solo firme e iluminado. Contudo, uma vez posto em movimento, o mecanismo analógico corre o risco de jamais parar, pois uma semelhança leva a outra semelhança, o significado de um signo leva à suspeita de um outro significado, e assim sucessivamente. Por uma perspectiva amplíssima, todas as coisas têm relações de analogia, contiguidade ou similaridade com todas as outras. É preciso, então, distinguir similaridades relevantes das fortuitas e ilusórias³⁰⁸³.

Podemos concluir, assim, que, se por um lado, o exercício de “imaginação temporal” que representa um objeto do passado e o traslada para o nosso presente, não pode deixar de respeitar a distância entre ambos, por outro, a continuidade, ainda que suprassumida, do objeto do saber, é o que permite que seja pensado e falado³⁰⁸⁴. O destaque à diferença, mais do que à continuidade, tem sido defendido intensamente pelo pensamento crítico, não sem razão. No entanto, têm também secundado a atuação da analogia e da semelhança nos processos de compreensão e, por conseguinte, nos processos de criação e apresentação do criado. Como trabalhamos a presença irrenunciável da tradição na operação construtiva do novo, tanto na dimensão hermenêutica quanto na dimensão conjetural, temos de reconvocá-la para sublinhar que também o mais original jusfilósofo, que oferece inovações profundas em confronto com as convicções dominantes, busca inserir-se “no desenvolvimento geral das ideias”. Até os esquemas revolucionários mantêm liames com o objeto a que buscaram contrapor-se, assim como o mais subversivo dos textos, para ser acessível, precisa conceder algum ponto de acomodação ao leitor, um lugar de onde possa tornar-se legível, aceitável, sob pena de privar-se de toda leitura, de toda cognição³⁰⁸⁵. Quer dizer, a *diferença*, para a sua compreensão, exige *tradução para ser inteligível*, caso contrário, permanecerá encerrada em sua individualidade, incomunicável e isolada³⁰⁸⁶.

Inclusive autores como Althusser assentem que novos conceitos, com frequência, tomam de empréstimo vestimentas de outros, ao menos até alcançarem forma própria plena e com ela saírem à luz³⁰⁸⁷, tanto por ainda precisarem percorrer etapas de desenvolvimentos,

³⁰⁸³ ECO. *Interpretação e superinterpretação*, op. cit., p. 55-57.

³⁰⁸⁴ RICOEUR. *História e verdade*, op. cit., p. 31; SÁLDANHA. *Da teologia à metodologia*, op. cit., p. 107-108.

³⁰⁸⁵ COMPAGNON. *O trabalho da citação*, op. cit., p. 11; REALE. *Teoria tridimensional do direito*, op. cit., p. XIII.

³⁰⁸⁶ Santos propõe uma teoria da tradução na forma de uma hermenêutica diatópica para viabilizar a compreensibilidade da diferença em tempos de multiculturalismo, consoante a finalidade de sua teoria crítica pós-moderna: Cf. SANTOS. *A crítica da razão indolente*, op. cit., p. 31.

³⁰⁸⁷ ALTHUSSER, Louis. De *O Capital* à filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, v. 1, p. 53-54.

mas também porque necessita, ao menos momentaneamente, quanto por necessitarem aderir a conceitos preexistentes, dialogar com os referenciais em vigor, para fazer-se inicialmente compreensível. Esse processo, na verdade, nunca termina, há apenas redução da dependência do referencial para a sua significação própria. Afirmar isso não contradiz a inovação, como se ela fosse impossível em virtude dessa relação. Trata-se apenas de reconhecer o caráter dialógico de todo conceito, ideia, teoria e clássico, que passa a integrar uma tradição, não existindo em isolamento³⁰⁸⁸. Implica, ademais, uma atenção necessária não apenas com o *conteúdo*, mas com a *forma*, isto é, o modo de apresentação, pois “toda forma é forma de comunicação ao mesmo tempo que forma de realização”³⁰⁸⁹. As utopias modernas, por exemplo, além de imaginadas, externalizaram-se através de um discurso que integrava a ideia-imagem a linguagens políticas, filosóficas, literárias, arquitetônicas, dentre outras, buscando comunicar-se e tornar-se inteligível a outros³⁰⁹⁰.

O pensador deve saber, assim, equilibrar a complexidade das estruturas teóricas com a acessibilidade da sua mensagem. Se realmente acredita ter algo de valor a dizer, deve se esforçar para atingir o público mais amplo possível³⁰⁹¹. Com efeito, “não basta falar ou escrever, cumpre ainda ser ouvido, ser lido”³⁰⁹². Isso significa que, além de ter um potencial de ser compreendido por terceiros, a obra deve também trabalhar ativamente para chegar até eles e, uma vez lá, *persuadi-los*.

Persuasão. O filósofo quer comunicar as suas teses, que considera uma verdade, a outros. Ao mesmo tempo, pretende abalar a fé nas meras opiniões. Para tanto, busca a adesão do público a que se dirige. A retórica o auxilia. Ocorre que esta última, sem jamais poder negligenciar a verdade, se satisfaz com a adesão. Eis uma primeira tensão no âmago da filosofia: de um lado, o compromisso com a verdade, de outro, o fato de que toda argumentação se desenvolve em função de um auditório e busca persuadi-lo³⁰⁹³.

Persuasão não se confunde com *convencimento*: persuasiva é a argumentação válida apenas para um auditório particular; convincente é a argumentação que pretende obter a

Badiou afirma que, em certas ocasiões, é preciso fazer adaptações a fim de viabilizar os sentidos de um clássico ao leitor hodierno. É fazendo o texto funcionar hoje que se pode admitir a sua eternidade. Cf. BADIOU, Alain. *A república de Platão recontada por Alain Badiou*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, Prefácio.

³⁰⁸⁸ O filósofo original “redescobre a tarefa da filosofia” ao modificar o objeto, a marcha, a divisão, o estilo da filosofia e sua relação com outras formas de saber e obras, engendrando, assim, “uma história original da filosofia”. Cf. SAVADOGO. *La reprise et l’innovation dans l’histoire de la philosophie*, *op. cit.*

³⁰⁸⁹ OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*, *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁹⁰ BACZKO. *L’utopia*, *op. cit.*, p. 24; 28.

³⁰⁹¹ RESCHER. *Interpreting philosophy*, *op. cit.*, p. 6.

³⁰⁹² PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação*, *op. cit.*, p. 19.

³⁰⁹³ PERELMAN. *O império retórico*, *op. cit.*, p. 165-166; PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação*, *op. cit.*, p. 6; 16. À p. 22, Perelman define auditório como “o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com sua argumentação”.

adesão de todo ser racional, ou seja, que ambiciona validade universal. Os filósofos sempre pretenderam dirigir-se a um público universal, atemporal, obtendo convencimento pela razão, una, acessível a todos. Contudo, ressalta Perelman, a concepção do que seria esse auditório universal e sua composição varia segundo culturas, épocas e pessoas³⁰⁹⁴. Não deixa, contudo, de ser um ideal permanentemente buscado a caracterizar toda a história da filosofia: não seria a tradição um ideal de destinatário universal? Os textos filosóficos são frutos do diálogo argumentativo com outros filósofos³⁰⁹⁵ e buscam a adesão dos leitores, a começar pelos do tempo presente, mas não só.

Aderir é dar o consentimento, o que significa “aceitar colocar-se do ponto de vista do interlocutor”, deixando, momentânea e idealmente, suas próprias crenças de lado³⁰⁹⁶. Nem sempre isso se faz espontaneamente. É preciso uma atitude do interlocutor que incite a contraparte a mover-se. Recordemos o princípio da inércia, acima citado. A conduta primária do filósofo é valer-se de suas razões, acompanhado, claro, de normas, valores e fins variáveis consoante a sociedade da qual parte e o auditório a que se dirige. Nesses termos, oferece, publicamente, justificações e se sujeita à discussão, à emenda e à crítica³⁰⁹⁷.

Outra conduta dos filósofos com vistas à persuasão, mas inadmitida por muitos, é o recurso à forma artística. O discurso não dispensa o elemento literário porque precisa dele para cifrar a sua mensagem, para tornar-se palatável ao seu público, sobretudo quando comporta uma grande novidade, para o qual as pessoas tendem a estar pouco preparadas e abertas a receber. Por meio do romance, por exemplo, a mensagem pode chegar ao leitor, ser recebida por ele e vagarosamente refletida, sem que se sinta amedrontado com a possibilidade de uma revolução imediata³⁰⁹⁸. Outro artifício é a apresentação das criações “por variação”, como se fossem melhoramentos pontuais, sucedido por outros pequenos aprimoramentos, introduzindo algo em larga medida semelhante, mas diferente³⁰⁹⁹. Ludibriado o temor de grandes impactos, a diluição do novo, substancial e esteticamente, contribuição para uma digestão mais fácil e uma adesão menos resistente.

A persuasão é, em suma, o esforço para a aceitação das ideias comunicadas. Como podemos notar, para bem realizar-se, o filósofo pode lançar mão não apenas de instrumentos

³⁰⁹⁴ Ibid., p. 30-31; 35; 37.

³⁰⁹⁵ GONÇALO ARMIJOS, Palácios. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997, p. 47; GONÇALO ARMIJOS, Palácios. Ensina-se a filosofar, filosofando. *Philosophos*, v. 12, n. 1, p. 79-90, jan./jun. 2007, p. 87-88.

³⁰⁹⁶ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação*, *op. cit.*, p. 61-62.

³⁰⁹⁷ PERELMAN. *Ética e direito*, *op. cit.*, p. 349-350.

³⁰⁹⁸ FIRPO. Para uma definição da “Utopia”, *op. cit.*, p. 237. A persuasão do discurso utópico, por exemplo, busca, para obter a adesão do leitor, que este reconheça os elementos da utopia como desejáveis e como estando latentes na sua própria sociedade e pensamento. Cf. FRYE. *Varieties of literary utopias*, *op. cit.*, p. 336-337.

³⁰⁹⁹ MOLES. *As ciências do impreciso*, *op. cit.*, p. 72.

retóricos e linguísticos, mas também de *elementos estéticos*. *A articulação retórica da euforia* na forma de *obra jusfilosófica* resulta, em alguns aspectos, em uma *obra de arte*.

7.2. A obra: entre filosofia, direito e arte

*Arte é a única coisa séria no mundo. E o artista é a única pessoa que nunca é séria.*³¹⁰⁰

Iniciamos este capítulo afirmando a *obra* como o resultado da operação hermenêutico-conjetural do jusfilosofar ou, mais especificamente, na medida em que esse resultado propriamente dito é a *euforia*, como a forma material do produto da conjetura. Na ocasião, salientamos, primeiramente, o conceito abrangente de obra, qual seja, fruto do trabalho humano no qual confluem pensamento e ação; depois, pontuamos algumas peculiaridades dos discursos e artefatos intelectuais como obras, em razão de sua percibibilidade, mitigada com a conformação material em textos, livros e imagens. Não renegamos, com isso, o sentido alargado das produções reflexivas, apenas enfatizamos a importância desses suportes para a perpetuação na tradição filosófica. Seguimos as lições de Savadogo, para quem a noção de obra, no âmbito da filosofia, cobre diferentes significados: palavra, escrito, fragmento, texto, discurso, livro, doutrina, sistema etc.³¹⁰¹

Ante a multiplicidade de possibilidades construtivas em meio à qual transitamos, que dependem dos objetivos, interesses e habilidades do criador, assim como do auditório ao qual se dirige, somos levados a reconhecer que mesmo na obra filosófica – e jusfilosófica – *se inscrevem* as escolhas, as estratégias e os contextos de concepção, tanto quanto os limites, as opções e os propósitos incidentes na interpretação. Esses fatores não são ocasionais, no sentido de uma aleatoriedade dominante ou evitável, sendo verdadeiramente constitutivos do que tomamos por *obra: criação humana, ato que põe algo novo no mundo, transformando-o, embora não absolutamente livre*.

Sob essa perspectiva, a construção da obra filosófica e jusfilosófica compartilha aspectos importantes com a obra de arte, a começar pelo fato de direito e filosofia serem produtos da imaginação humana orientada, isto é, são *artificiais*. Recordemos a observação de Carnelutti sobre a criação de artefatos jurídicos:

O contrário de natural não é *artificial*? À natureza se opõe justamente a arte. A arte se junta à natureza para enriquecer o mundo. E enriquece o mundo é a tarefa do homem. O legislador, como o pintor com seus quadros ou o escultor com suas estátuas, executa esta tarefa com suas leis.³¹⁰²

³¹⁰⁰ WILDE, Oscar. A few maxims for the instruction for the over-educated. In: *The letters of Oscar Wilde*. Ed. Rupert Hart-Davis. New York: Harcourt, Brace & world, 1962, p. 870.

³¹⁰¹ SAVADOGO. La reprise et l'innovation dans l'histoire de la philosophie, *op. cit.*

³¹⁰² CARNELUTTI. *Arte del derecho*, *op. cit.*, p. 39.

O mesmo se aplica à filosofia, na criação de suas ideias, teorias, sistemas e, claro, obras. Porquanto criações humanas, direito e filosofia são tão artificiais quanto a arte. Mas não nos detemos apenas nesse elemento. Além de elaboração saída da mente e das mãos humanas, a arte é também uma instância de verdade, que foi negada como tal pela ciência moderna. Como defendem Heidegger e Gadamer, experiência artística é acontecimento insubstituível que somente acontece em seu mostrar-se, o qual é uma manifestação própria da verdade, é um “acontecer da verdade”³¹⁰³.

Se seguirmos a nossa intuição anterior de que, além da retórica, a validação, a compreensibilidade e a persuasão, aspectos fundamentais para que o jurídico e o filosófico realizem a sua finalidade primigênia, também dependem de um apelo a elementos estéticos, estaremos não apenas confirmando que, assim como os elementos de eloquência, eles ficam eclipsados pela veneração à razão demonstrativa, mas também que a arte é parte constitutiva da *verdade da obra jusfilosófica*.

Aproximações artísticas. A conexão entre filosofia e, sobretudo, a literatura, embora ocultada pelo distanciamento entre razão e arte, não é difícil de constatar, pois ambas são produtos da linguagem em movimento³¹⁰⁴. Não precisamos chegar, com isso, ao extremo de Montaigne, ao cogitar a filosofia como uma mera “poesia sofisticada”³¹⁰⁵, mas cremos que, talvez, a conjetura e as artes das letras têm mais em comum do que esperamos. É o que nos parece dizer Diniz, ao especular a filosofia como “a arte de saber contar histórias”³¹⁰⁶.

Propomos reconhecer, na obra filosófica, características artísticas comuns à obra historiográfica. Vimos em autores como White que a narrativa histórica tem, ela própria, um caráter estético irrecusável, geralmente não buscado, mas decerto resultado necessário de um bom trabalho do gênero. O historiador, para Kracauer, por sua intenção científica, não goza da liberdade ampla do artista para moldar o seu material de acordo com a sua visão. Porém, uma vez que não consegue implementar a sua narrativa sem dar atenção especial à forma, esse aspecto da atividade revela-se fundamental: é preciso arranjar os elementos históricos

³¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg. La verdad de la obra de arte. In: GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. 2. ed. Barcelona: Herder, 2003, p. 104-106; GADAMER, Hans-Georg. O que é a verdade? In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58; HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 206 e *passim*; HEIDEGGER, Martin. El origen de la obra de arte. In: *Arte y poesía*. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

³¹⁰⁴ STEINER, George. *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*. Trad. María Condor. Madrid: Siruela, 2012, p. 11; 168.

³¹⁰⁵ MONTAIGNE. *Essais* II, 12. Cf. *Ensaíos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 530: “la philosophie n’est qu’une poésie sophistiquée”.

³¹⁰⁶ DINIZ, Arthur José Almeida. Filosofia e direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 25, n. 18, p. 165-174, maio/1977, p. 168.

de um modo que tenham coerência, interconexão e beleza³¹⁰⁷. Podemos voltar essas conclusões à filosofia e ver *a sugestão de euforia resultante da operação hermenêutico-conjetural como uma obra de arte, produzida pelo filósofo, que cria com liberdade, mas balizada pelo compromisso com a verdade (ou, pelo menos, com o verossímil) e com a experiência histórica, externalizando as suas reflexões na forma de textos com pretensão de coerência e, se possível, também dotados de alguma beleza*, ao menos o belo do encadeamento argumentativo, do esclarecimento, da oferta de euforias, ou, no sentido clássico, o fazer bem algo segundo o fim a que se é destinado³¹⁰⁸.

Não se passa algo muito diferente no campo jurídico. Como sugere Carnelutti, “o direito como a arte estende uma ponte desde o passado até o futuro”³¹⁰⁹. Ler um código é como ler uma partitura, diz, pois a interpretação é um ato de criação³¹¹⁰. Não muito diverso é a leitura de toda a ordem jurídica, construída e interpretada ao longo de gerações, um trabalho infundável³¹¹¹. A partir dessa percepção, numerosos estudos passaram a desenvolver ligações entre direito e arte, com viés, por exemplo, nos aspectos estilísticos da linguagem e do raciocínio jurídicos³¹¹², e entre o literário e o filosófico no direito³¹¹³.

De todo modo, não podemos pleitear para a obra jusfilosófica o mesmo grau de autonomia das obras literárias, que são julgadas apenas por suas próprias leis internas³¹¹⁴. De fato, não temos a pretensão de adotar as abordagens narratológicas do direito, que propõe enxergá-lo como histórias e performances, principalmente pelos excessos cometidos na apropriação feitas pelas oposições críticas de matiz contramajoritário e identitário, nas ocasiões em que o reduziram a meros discursos e narrativas³¹¹⁵. O que nos interessa, aqui, é

³¹⁰⁷ KRACAUER. *History*, *op. cit.*, p. 177-179.

³¹⁰⁸ ECO, Umberto. *Storia della bellezza*. Milano: Bompiani, 2004 (versão digital).

³¹⁰⁹ CARNELUTTI. *Arte del derecho*, *op. cit.*, p. 8.

³¹¹⁰ CARNELUTTI, Francesco. *Metodologia do direito*. Trad. Wilson do Prado. São Paulo: Pillares, 2012, p. 68.

³¹¹¹ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999, *passim*; DWORKIN, Ronald. Law's ambitions for itself. *Virginia Law Review*, Charlottesville, v. 71, n. 2, p. 173-182, mar. 1985.

³¹¹² CARNEIRO, Maria Francisca. Conjecturas sobre a estilística jurídica. *Revista Jurídica Lusó-Brasileira*, a. 3, n. 2, p. 611-624, 2017.

³¹¹³ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 37-38. Ver DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 217 *et seq.*

³¹¹⁴ MACHEREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*. Trad. Gustavo Luis Carrera. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, p. 54-55.

³¹¹⁵ GEWIRTZ, Paul. Narrative and rhetoric in the law. In: BROOKS, Peter; GEWIRTZ, Paul (ed.). *Law's stories: narrative and rhetoric in the law*. New Haven: Yale University Press, 1996, p. 2-4. Na mesma obra, Brooks descreve essa apropriação contradiscursiva e seus méritos: “The concept of narrative has entered legal studies largely with an emphasis on its use as a vehicle of dissent from traditional forms of legal reasoning and argumentation. In this view, storytelling serves to convey meanings excluded or marginalized by mainstream legal thinking and rhetoric. Narrative has a unique ability to embody the concrete experience of individuals and communities, to make other voices heard, to contest the very assumptions of legal judgment. Narrative is thus a form of countermajoritarian argument, a genre for oppositionists intent on showing up the exclusions that occur in legal business-as-usual—a way of saying, you cannot understand until you have listened to our story. This currently popular use of narrative in legal discourse bears analysis for both its revisionary force and its limitations.” Cf. BROOKS, Peter. The law as narrative and rhetoric. In: BROOKS; GEWIRTZ (ed.). *Law's*

notar que abordagens dessa natureza, ao chamarem a atenção para os aspectos retóricos e narrativos do direito, abrem perspectivas interessantes, mormente por nos permitir considerar as *obras jusfilosóficas* também – pois podem sê-lo por outras razões – enquanto *textos literários*, assim como *as formulações teóricas da filosofia do direito em sua face discursiva*.

Se um diploma normativo ou um ordenamento jurídico podem ser compreendidos em sua textualidade, tanto no sentido de serem produções da imaginação orientada, com propósitos práticos e sujeitos a interpretações criadoras, também pode a obra jusfilosófica, cujo caráter discursivo é muito mais protuberante. Só não precisamos chegar ao ponto de reduzir a filosofia a um “conjunto de textos”³¹¹⁶, ou seja, identificá-la a uma perspectiva exclusivamente linguística, de modo a ignorar a complexidade do caráter das ideias, das teorias, dos problemas, das formas de investigação, dos valores, dentre outros elementos da tradição filosófica. Por mais que, pelo prisma heideggeriano e gamaderiano, a linguagem seja a tradição por excelência e os comporte todos, não podemos coadunar com a simplificação da integralidade do labor da filosofia – que lida com ética, direito, política, história, ciência, conhecimento, cultura, enfim, a incontáveis objetos humanos, com diferentes questões, abordagens e valores – ao plano da linguagem e, muito menos, à linguagem textual, ainda que ela se sobressaia no universo filosófico³¹¹⁷.

Feitas essas considerações, ressaltamos que o nosso propósito central é reconhecer que, assim como toda obra, *a obra jusfilosófica é a consubstanciação em uma unidade compreensiva, com pretensão de coerência*: “toda criação deve materializar-se, deve converter-se em matéria, para que a compreendamos”³¹¹⁸. Porém, particulariza-se, *aproximando-se da obra de arte*, especialmente pelo seu *teor projetual*, ao pôr-se no mundo como *obra aberta*, sujeita a interpretações atualizadoras por todo o futuro que a aguarda, que não apenas conferem sentido contextual, como também constituem a sua verdade.

A obra aberta. Uma obra é, a um só tempo, “esboço do que pretendia ser e do que é de fato”³¹¹⁹. Costumam ser muitos os rascunhos e os esquemas descartados. A obra final

stories, op. cit., p. 16. Em sentido similar, FARBER, Daniel A.; SHERRY, Suzanna. Legal storytelling and constitutional law: the medium and the message. In: BROOKS; GEWIRTZ (ed.). *Law's stories, op. cit.*, p. 38-44.

³¹¹⁶ CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 3-4.

³¹¹⁷ Como sugeriu Wittgenstein, para quem a filosofia era o aclarar de proposições, não a elaboração de doutrinas, pois a explicação do mundo está além da experiência e, do que não se pode falar, nada se deve dizer. Assim, os limites do mundo seriam os limites da linguagem. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1968, p. 128-129; HÜBNER, Haulf. *Wittgenstein ou o fim da filosofia*: no primeiro centenário de nascimento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). *Psicologia-USP*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 195-198, 1990.

³¹¹⁸ ZWEIG, Stefan. *El misterio de la creación artística*. s. l.: elaleph.com, 1999, p. 19-20.

³¹¹⁹ ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. Trad. Giovanni Cutolo. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 24-25.

resulta de exclusões e reduções de um conjunto criativo muito mais amplo³¹²⁰. Não obstante, ela mantém conservada uma *riqueza potencial na ambiguidade* do seu sentido³¹²¹.

Como discerne Eco, a obra de arte comporta, em si mesma, uma pluralidade de significados simultâneos. Uma execução, reprodução ou leitura nunca é uma definição última da obra ou a esgota. Cada ato executivo, reprodutor ou decifrador realiza a obra, dando-nos ela de maneira completa e satisfatória, mas, ao mesmo tempo, incompleta, pois não nos oferece simultaneamente todos os resultados com os quais ela poderia se identificar, e que são complementares entre si, vide as composições musicais sempre *abertas* a múltiplas possibilidades de organização confiadas à iniciativa do intérprete³¹²². Mas nem precisa de tanto. Toda obra, concebida nos mais diversos campos culturais, é aberta e se constitui na relação travada com o seu receptor:

[...] uma obra de arte é um objeto produzido por um autor que organiza uma seção de efeitos comunicativos de modo que cada possível fruidor possa recompreender (através do jogo de respostas à configuração de efeitos sentida como estímulo pela sensibilidade e pela inteligência) a mencionada obra, a forma originária imaginada pelo autor. Nesse sentido, o autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja compreendida e fruída tal como a produziu; todavia, no ato de reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual. [...] Neste sentido, portanto uma obra de arte, forma acabada e *fechada* em sua perfeição de organismo perfeitamente calibrado, é também *aberta*, isto é, passível de mil interpretações diferentes, sem que isso redunde em alteração de sua irreproduzível singularidade. Cada fruição é, assim, uma *interpretação* e uma *execução*, pois em cada fruição a obra revive dentro de uma perspectiva original.³¹²³

Gadamer, sob outro prisma, sugere-nos ver a relação entre interpretação e abertura pela figura do *jogo* ou no caráter lúdico da obra de arte³¹²⁴. Por essa chave, busca mostrar o fato de a obra ser um todo significativo que pode ser representado repetidas vezes, mas que, não obstante essa unidade ideal, somente alcança seu ser pleno a cada vez que é jogado, representado, exposto. A cada representação ou jogo, o representado tanto desvela o seu verdadeiro ser como se modifica³¹²⁵. A obra de arte é, assim, “construto”, algo que precisa

³¹²⁰ STEINER. *Grammars of creation, op. cit.*, Cap. III.4.

³¹²¹ ECO. *Obra aberta, op. cit.*, p. 25.

³¹²² *Ibid.*, p. 22; 57; 39.

³¹²³ *Ibid.*, p. 40. Agamben critica a ideia contemporânea de obra aberta, entendo que ela se coloca como mero estar-disponível em si mesma e por si mesma, convertendo-se em pura potencialidade, mas impotente para findar-se, portanto, como algo que nunca está em obra, uma “não-obra”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *El hombre sin contenido*. Trad. Eduardo Margareto Kohrmann. Barcelona: Áltera, 2005, p. 107-108.

³¹²⁴ GADAMER, Hans-Georg. A atualidade do belo. In: GADAMER, Hans-Georg. *A hermenêutica da obra de arte*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 160-167; GADAMER. *Verdade e método I, op. cit.*, p. 155-156; 160-164; 172-176.

³¹²⁵ PONTES, Clara Machado. *Da estética à hermenêutica: modelos da compreensão em Gadamer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2016, p. 90-92; SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. *Estética e hermenêutica: a arte como declaração*

ser erigido a cada ato interpretativo, construído pelo espectador ante o qual se oferece, fazendo dele copartícipe³¹²⁶.

A interpretação é, nesses termos, um *recriar*. Um executor, como um ator, um músico ou um regente, pode, no máximo, estabelecer uma referência interpretativa com o qual todos dialogam, sem obstaculizar a livre criação. Pelo contrário: caso se firme, esse modelo passa a ser um objeto de confronto pelos novos intérpretes, o que “estimula a recriação criativa posterior de todo artista tanto quanto a própria obra”³¹²⁷. O autor ou o comentador autorizado não têm privilégios³¹²⁸. É vão defender tentativas de reconstrução das condições conceptivas, de restaurações³¹²⁹: a vida reconstruída não é a original³¹³⁰ e jamais será alcançada uma verdade última e perfeita. Se reenviadas ao seu contexto de nascimento, as obras passadas ficarão destituídas de qualquer sentido para nós, pois a significação dá-se na mediação com a vida atual³¹³¹. Reconstrução só pode ser, assim, o desmonte e a recomposição de um modo novo, à luz de um objetivo que se fixou³¹³².

Para além do tempo do criador, a obra possui “sempre o seu próprio presente”, expressa uma verdade muito mais ampla do que imaginara seu autor intelectual. A atualidade particular dela reside na abertura a novas integrações na medida daquilo que ela consegue dizer para além de toda limitação histórica³¹³³. O *presente atemporal da obra* está imbricado na

de verdade em Gadamer. Tese (Doutorado em Filosofia). 206f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 92.

³¹²⁶ GADAMER, Hans-Georg. O jogo da arte. In: GADAMER. *A hermenêutica da obra de arte*, op. cit., p. 52. Também ECO. *Obra aberta*, op. cit., p. 50: “[...] a obra é ‘aberta’ como é ‘aberto’ um debate: [...]. A abertura faz-se instrumento de pedagogia revolucionária”.

³¹²⁷ GADAMER. *Verdade e método I*, op. cit., p. 173-176.

³¹²⁸ VALÉRY, Paul. Au sujet du cimetière marin. In: *Variété III*. Paris: Gallimard, 1936, p. 74: “[...] não há o verdadeiro sentido de um texto. Não há autoridade do autor. O que quer que ele quisesse dizer, ele escreveu o que escreveu. Uma vez publicado, um texto é como um aparelho do qual cada um pode se servir como quiser e segundo os seus meios: não é certo que o construtor o use melhor do que um outro.”

³¹²⁹ É isso o que Hegel já indicava: “As estátuas são agora cadáveres cuja alma vivificante escapou, como os hinos são palavras cuja fé escapou; as mesas dos deuses ficaram sem comida e bebida espirituais, e de seus jogos e festas já não retorna à consciência sua unidade jubilosa com a essência. Falta à obra das musas a força do espírito, [esse espírito] para o qual, do esmagamento dos deuses e dos homens, surgira a certeza de si mesmo. São agora o que são para nós: belos frutos caídos das árvores, que um destino amigo nos estende, como uma donzela que oferece frutos.. [...]. Entretanto, a donzela que oferece os frutos colhidos, é mais que a natureza que imediatamente os apresentava, - a natureza diversificada em suas condições e elementos, a árvore, o ar, a luz, etc.; porque a donzela reúne, em uma forma superior, tudo isso no brilho do olhar consciente-de-si, e no gesto de oferecer. Assim, o espírito do destino que nos oferece essas obras-de-arte é mais que a vida ética e a efetividade daquele povo, pois é a *re-cordação* [er-inneren, reviver no íntimo] do espírito ainda *exteriorizado* nelas; é o espírito do destino trágico que reúne todos esses deuses individuais e atributos da substância no panteão uno: no espírito consciente e si como espírito.” Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 492-493 (§753).

³¹³⁰ GADAMER. *Verdade e método I*, op. cit., p. 234.

³¹³¹ SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, op. cit., p. 179. O autor lembra RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 53: “Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista psicológico, descontextualizar-se de maneira que se deixe recontextualizar em uma nova situação: é o que justamente faz o ato de ler.”

³¹³² HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 11.

³¹³³ GADAMER. *Estética e hermenêutica*, op. cit., p. 1-2.

“ocasionalidade” dessa mesma obra, na referência a um determinado original contido em sua pretensão de sentido e nas variáveis de nosso mundo no processo de aquisição ou perda de significação na história de sua recepção³¹³⁴. Hegel ensina que, “assim como todo ser humano, em cada atividade, seja ela política, religiosa, artística ou científica”, a obra é uma filha de sua época³¹³⁵. Quer isso dizer que, embora histórica, toda criação artística se separa do artista criador, adquirindo vida própria, tornando-se “um ente independente que respira de modo individual e que possui uma vida material real”, como entende Kandinsky³¹³⁶. Portanto, a obra, destinada a uma pluralidade, é já a sua reprodução³¹³⁷, se faz viva na reprodução.

Embora a obra, enquanto obra aberta, seja um “campo de possibilidades interpretativas”, como aventa Eco, nem tudo se faz efetivamente possível. Há um ténue equilíbrio entre um mínimo de ordem admissível e um máximo de desordem, um limiar entre todas as possibilidades imagináveis e o campo concreto de possibilidades da obra em questão. Uma vez ultrapassada essa linha, a obra torna-se “ruído”, opaca, despida de qualquer sentido. Não somos capazes de traçar uma tal fronteira em abstrato. Seria como cogitar todas as possibilidades possíveis no tempo e no espaço. Resta-nos, então, apenas a cansativa, mas prudente, tarefa de estabelecer o limiar em cada ato crítico diante de cada obra³¹³⁸. Assim, como sintetiza Oliveira, por meio do caráter lúdico da obra de arte ou da obra aberta, paradigma do processo de compreensão hermenêutico, podemos notar “que não há obra sem apresentação, do mesmo modo em que não há construto sem interpretação, e nem interpretação sem construto”, caso contrário se cairia no mero interpretacionismo contingencial³¹³⁹. *Enquanto o jogo ou a abertura potencializam, a materialidade da obra refreia o ilimitado e sua conseqüente incompreensibilidade*: as variadas possibilidades do aparecer da obra são possibilidades reais de sentido inerentes a ela que são evidenciados de forma diversa em distintos horizontes históricos, todos eles corretos porque remetem a um todo de sentido³¹⁴⁰. Conscientes das regras e das condições válidas no âmbito limitado do jogo da obra, respeitamos a sua obrigatoriedade vinculante, embora ainda conservemos um espaço para ser preenchido pela nossa ação interpretativa³¹⁴¹.

Saldanha indica essa tensão entre a materialidade e a possibilidade semântica ao diferenciar obra de livro: livro pode designar a obra, mas nem sempre, sendo certo que, sem

³¹³⁴ GRONDIN. *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 86.

³¹³⁵ HEGEL. *Cursos de Estética*, v. II, *op. cit.*, p. 338 (232).

³¹³⁶ KANDINSKY, Vasili. *De lo espiritual en el arte*. Trad. Elisabeth Palma. 5. ed. México: Premia, 1989, p. 7; 103.

³¹³⁷ ADORNO, Theodor. W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 46.

³¹³⁸ ECO. *Obra aberta, op. cit.*, 150; 153; 168; 171.

³¹³⁹ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica, op. cit.*, p. 138.

³¹⁴⁰ SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica, op. cit.*, p. 99; PONTES. *Da estética à hermenêutica, op. cit.*, p. 93-95.

³¹⁴¹ GADAMER. O jogo da arte, *op. cit.*, p. 50; A atualidade do belo, *op. cit.*, p. 167.

a obra, não haveria livro, assim como, sem livro, a obra estaria dispersa³¹⁴². Com efeito, o livro não é uma obra quando o escrito tem sua redação concluída, mas na “intimidade de alguém que a escreve e de alguém que a lê”³¹⁴³. Na forma escrita, fixa e torna *repetível* a formulação teórica, assim viabilizando a universalidade e a intersubjetividade³¹⁴⁴. Repetição é *mimesis* e consiste em *reconhecimento*, “conhecer algo como aquilo que já vi um dia”, ver “em função do que permanece do essencial”. Para Gadamer, “aquilo que é visível na imitação é precisamente a essência propriamente dita da coisa”. Junto com ela, também exsurge o conhecer de si mesmo, pois todo reconhecimento é experiência de familiaridade crescente com o mundo³¹⁴⁵. Da *experiência artística* somos levados, assim, à *experiência de autocompreensão*, ao saber da própria existência e finitude humanos³¹⁴⁶.

De fato, a experiência da arte é, em Gadamer, nada mais do que a *experiência da obra* que vem ao nosso encontro: ela nos diz algo, quer ser compreendida, ao que nos lançamos a compreendê-la. Contudo, isso somente se faz possível no confronto dela conosco mesmos, portanto, como *experiência de mundo*. Com a obra de arte, encontrada no mundo e um mundo encontrado em cada uma, aprendemos a nos compreender, na continuidade de nossa existência, e não em uma vivência pontual, na genialidade do momento³¹⁴⁷. A abstração da consciência estética clássica deve ceder lugar à reassunção da arte para além da subjetividade kantiana e pós-kantiana da ficção e do produto do gênio³¹⁴⁸. Precisamos ver que a experiência da arte é *experiência de verdade* que surge como declaração permanentemente atualizada da cadeia semântica constitutiva da tradição³¹⁴⁹.

A obra não leva apenas à abertura de sentido: também “produz a fixação e o encobrimento do sentido” no construto. Como em Heidegger, o desvelamento é apenas uma dimensão da experiência do homem no mundo. Ao lado dele sempre há o encobrimento³¹⁵⁰. No plano da obra, isso implica que nela há mais do que a significação experimentada. Toda

³¹⁴² SALDANHA, Nelson. *Filosofia, povos, ruínas*: páginas para uma filosofia da história. Rio de Janeiro: Calibán, 2002, p. 27.

³¹⁴³ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 13.

³¹⁴⁴ DUQUE. *Los destinos de la tradición*, *op. cit.*, p. 12.

³¹⁴⁵ GADAMER. Arte e imitação, *op. cit.*, p. 19-20.

³¹⁴⁶ SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 63; 67; 78-81.

³¹⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. Estética e hermenêutica. In: *A hermenêutica da obra de arte*, *op. cit.*, p. 7; *Verdade e método I*, *op. cit.*, p. 148-149; SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 188; 18-19; 138-140; 161.

³¹⁴⁸ GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003, p. 64-67. A hermenêutica clássica não conseguiu abandonar essa lógica, vide Schleiermacher, cuja pretensão era acessar a verdade contida no horizonte temporal da coisa, diverso do nosso, que pode falsear a compreensão. Pensava-se a obra como objeto à disposição do sujeito, apreciável atemporalmente, não obstante produzido em um mundo próprio e destinado para o público de sua época de origem. Cf. PONTES. *Da estética à hermenêutica*, *op. cit.*, p. 86 e 78. Vide SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, *passim*.

³¹⁴⁹ SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 121.

³¹⁵⁰ HEIDEGGER. A essência da verdade, *op. cit.*, p. 67.

representação retém algo da existência, não é mera referência a um outro ser, um meio ou instrumento, como na ação produtiva pelo trabalho manual e pela técnica. A obra de arte é “*um incremento de ser*”, portanto, *insubstituível*³¹⁵¹. Por isso, a grande obra, o *clássico*, é marcado por jamais ser apreensível na integralidade. Nele continua havendo algo diverso a descobrir, um aspecto diferente a cada vez que o encaramos. Parece inexaurível e imprevisível, tal como os próprios seres humanos³¹⁵². A linguagem da arte tem em vista esse excesso de sentido que reside na própria obra e é inesgotável e faz a compreensão do fenômeno artístico aproximar-se da compreensão da história³¹⁵³. Não nos parece diferente no campo da filosofia – logo, também da filosofia do direito – e da *obra jusfilosófica*.

A obra jusfilosófica como obra de arte. Podemos *experimentar a obra jusfilosófica como uma obra de arte*, ou seja, na sua historicidade efetual, a partir da qual fazemos exsurgir novas vozes no presente, acrescentando ser ao interpretado, ainda que mantendo o grosso dos seus contornos estruturais, como ocorre com o clássico³¹⁵⁴. Para Engisch, também as produções do pensamento jurídico são comparáveis às obras de arte³¹⁵⁵. É legítimo ao filósofo do direito, portanto, ambicionar fazer da sua *obra jusfilosófica* um *clássico*, tal como o artista em relação ao resultado da sua criação.

Um dos aspectos que autorizam esse desejo é que, enquanto os produtos da ciência podem se ver desatualizados, a obra de arte *dura*³¹⁵⁶. A natureza da linguagem artística ultrapassa os limites da significação da interpretação científica. O mesmo vale no contraste com os produtos artesanais e industriais, voltados a uma função, a ter um uso³¹⁵⁷. Quando reconhecida no interior de cada obra a forma artística dos conflitos e das paixões humanas, expressão das potencialidades ilimitadas do homem, em sua especificidade histórica e finitude, elas permanecerão sempre atuais³¹⁵⁸: atuais enquanto discurso presente, atuais enquanto dito a exigir a participação do intérprete para se fazer ouvida. Fica claro, assim, que a durabilidade da obra depende da sua abertura semântica. A contradição é apenas aparente.

Toda obra se introduz em uma tradição, formada por outras obras, outras teorias, outras ideias, outras reflexões que lhe preexistem³¹⁵⁹. Uma vez ingressa, ela estará sujeita a ser julgada, avaliada, analisada, aprovada, reprovada, citada, interpretada e reinterpretada,

³¹⁵¹ GADAMER. A atualidade do belo, *op. cit.*, p. 175-179.

³¹⁵² GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

³¹⁵³ GADAMER. Estética e hermenêutica, *op. cit.*, p. 8.

³¹⁵⁴ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*, *op. cit.*, p. 139.

³¹⁵⁵ ENGISCH, Karl. *Introdução ao pensamento jurídico*. Trad. João Baptista Machado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 14.

³¹⁵⁶ GRONDIN. *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 70.

³¹⁵⁷ SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 159.

³¹⁵⁸ FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. Trad. Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 18.

³¹⁵⁹ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, *op. cit.*, p. 326.

servindo de material a novas obras, assim como ela utilizou a matéria-prima de outras obras para construir-se. No caso dos textos jusfilosóficos, as alusões tópicas, as citações, as notas de rodapé, as referências bibliográficas, os debates explícita ou implicitamente suscitados são exemplos não apenas das raízes históricas, mas também da imposição de uma condição interpretativa inarredável, qual seja, a de ler tais obras como inseridas em uma rede de clássicos que constitui a tradição jurídico-filosófica para poder delas extrair qualquer sentido efetivo³¹⁶⁰. Enquanto se adequa ao tecido da tradição, a obra é também adequada por ela, além de a própria tradição readequar-se a cada novo ingresso para recebê-la em seu seio.

O que permite essa lógica da simultânea adequação-readequação é a abertura da obra: por sustentar uma multiplicidade de possibilidades interpretativas, a obra porta também uma multiplicidade de possibilidades de conexões com outras obras, teorias, ideias. Cada intérprete, ao concretizá-la, traça novas ligações, tecendo e densificando a rede da tradição, que não permanece idêntica. Os fios conectores são garantia da duração da obra: quanto mais entranhada em diálogos, comentários, menções, incorporações, assim como em rejeições explícitas, invectivas reprobatórias, construções opositoras, ela continuará viva porque lembrada, para bem ou para mal, porque ainda capaz de suscitar novos debates, porque persiste como ponto de estímulo para novos pensamentos e, com isso, novas obras.

De um modo concomitantemente parecido e diferente, a obra jusfilosófica não se desqualifica com o tempo, tal como a obra de arte, oferecendo uma verdade que se mostra singularmente a cada leitor aberto a ouvi-la. Não será uma única e eterna verdade, mas a sua limitada verdade, sugerida como euforia para uma aporia, situada ao lado de muitas outras possibilidades ofertadas (ou não), por outras obras, compreendida de modo peculiar a cada ato interpretativo. O tempo talvez seja um aliado na ampliação das suas verdades, uma vez que novas situações histórico-sociais, novos sujeitos interpretantes e novas configurações aporéticas vão surgindo e se transformando, o que altera o quadro de possibilidades semânticas, de conclusões euporéticas potenciais.

É o que nos incita Viehweg: na medida em que a obra se assume aberta, provisória e encarna um discurso verossímil, portanto, admitidamente falível, conquanto fundamentado, o projeto nela configurado propõe-se como uma espécie de premissa adequada e fecunda que viabiliza a continuidade dos esforços de transformação e aprimoramento do direito e das instituições; que representa mais um primeiro passo, franqueando investigações ulteriores; que se constitui fio condutor do pensamento; que intervém auxiliando a empresa de enfrentamento de problemas contemporâneos; uma orientação a mais, segundo uma

³¹⁶⁰ A partir de JAMESON. *The political unconscious, op. cit.*, p. 19.

perspectiva original, porquanto nascida de experiências biográficas de seu autor e históricas de seu tempo³¹⁶¹. Nesse ponto, as obras jusfilosóficas estão muito mais próximas de uma obra de arte do que de uma obra científica³¹⁶².

Na ciência, se um cientista não existisse, a conclusão por ele alcançada poderia ser obtida por outros. O tempo e o caminho talvez fossem diferentes, mas há uma certa inevitabilidade. O trabalho pode ser refeito. A autoria é um acaso. Na reflexão filosófica e na realização estética, todavia, a obra é singular, irrepetível. Se eventualmente desaparecer ou for destruída, estará obliterada para sempre. Basta lembrarmos dos muitos textos perdidos da Antiguidade, cuja existência sabemos apenas por menções. A autoria é essencial, não apenas conferindo uma marca inconfundível, como também sendo a razão de ser do criado³¹⁶³. Talvez nunca nos seja possível, realmente, compreender todo o processo de origem da obra, todo o ato criador³¹⁶⁴. Nem mesmo os agentes criadores são capazes de descrevê-lo³¹⁶⁵. As circunstâncias que confluem no espírito de um inventor para o nascimento de um objeto na história são tão numerosas que se fazem impossíveis de enumerar, jamais aparecendo integralmente ao próprio autor, salvo no resultado³¹⁶⁶.

O modo como as formas artísticas se estruturam reflete o modo como a ciência e a cultura veem a realidade em uma dada época³¹⁶⁷. Hoje estamos sob a vigência da razão instrumental, do cientismo, isto é, da modelagem da filosofia à luz de certas características da atividade científica, a ponto de o *paper* – consequência da especialização temática das ciências – ter se tornado o veículo principal da produção filosófica³¹⁶⁸. Seus reflexos se fazem presente também em outros gêneros filosóficos: os ensaios são cada vez mais raros, as teses, mais sucintas, os tratados desapareceram. Muitas vezes a dinamicidade dialética fica comprometida, com a apertada circunscrição do espaço de exercício imaginativo pelas barreiras editoriais, ao passo que o próprio público destinatário, conquanto especializado, se

³¹⁶¹ VIEHWIG. *Tópica e jurisprudência*, *op. cit.*, p. 36; 38.

³¹⁶² Embora se aproximem no quesito dimensão artística, cf. EHRlich, Eugen. *Fundamental principles of the sociology of law*. Trad. Walter L. Moll. London; New York: Routledge, 2017, p. 472. Guérout admite existir uma semelhança entre as obras filosóficas e as obras de arte por parecerem se manter indestrutíveis por uma verdade interna, diferindo-se, todavia, pelo filósofo buscá-las tendo a intenção de formular uma teoria que manifeste realidade das coisas. Assim, rejeita a tese de a filosofia se cria como obra de arte, nesse ponto se aproximando da obra científica. Cf. GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*, v. 37, n. 75, p. 189-211, 1968, p. 210; LAFRANCE, Yvon. Philosophie et histoire de la philosophie. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 2, n. 4, p. 433-449, jun. 1973, p. 442.

³¹⁶³ STEINER. *Grammars of creation*, *op. cit.*, Cap. IV.5.

³¹⁶⁴ ZWEIG. *El misterio de la creación artística*, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁶⁵ POE, Edgar Allan. The philosophy of composition. In: *The works of Edgar Allan Poe*. London: A. & C. Black, 1899, v. III, p. 267.

³¹⁶⁶ BRÉHIER, Émile. La causalité en Histoire de la Philosophie. *Theoria*, v. 4, n. 2, p. 97-116, ago. 1938, p. 109.

³¹⁶⁷ ECO. *Obra aberta*, *op. cit.*, p. 54-55.

³¹⁶⁸ NUDLER, Óscar. Los problemas de la filosofía de la filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012, p. 31.

acomoda com a brevidade. Estará ameaçada a ideia de obra? Será considerada ambição desmesurada querer compor um conjunto de reflexões interconectadas que dialoguem largamente com a tradição, que tracem novas e variadas ligações com os elementos dela? Enfim, estamos caminhando para uma repressão silenciosa e intrapares da ousadia criativa característica de todo grande pensador de pôr no mundo da tradição um novo clássico?

Talvez isso decorra, em parte, de termos sofrido um amadurecimento excessivo e prematuro, enquanto autores e leitores. Freud descreve o escritor criativo em suas afinidades com a criança ao brincar. Cada um deles, ao seu próprio modo, “constrói um mundo de fantasia que leva bastante a sério”, mas o separa sabidamente da realidade. O adulto, porém, se envergonha de suas fantasias, considera-as pueris, preferindo ocultá-las, acalentando-as apenas no íntimo. Em uma obra, o escritor, um adulto-criança, sente-se livre para realizar sonhos na forma de criação, permitindo-se desfrutar deles “sem qualquer recriminação e sem pudor”³¹⁶⁹. Não é diferente com o filósofo. Se ele se recriminar inclusive nesse espaço, pode perder o pouco prazer que a empresa criativa ainda o proporciona.

Claro que nem sempre a importância está atrelada à criação de novas formas ou ideias³¹⁷⁰. Para Gilson, não se pode criar em filosofia sem ser um verdadeiro filósofo, mas se pode viver e morrer sendo um grande filósofo sem tendo criado nada filosófico: o gênio criativo é uma variável qualificadora³¹⁷¹. Certo é que os grandes filósofos são eminentemente representativos de seu tempo não apenas porque recolhem as ideias nele surgidas, mas também porque ensaiam uma síntese original delas³¹⁷², como também sugere Gilson, ou seja, unem *criatividade* com *pretensão de universalidade*.

A forma resultante mais características de tal intento – e que ultrapassa os limites apertados de uma única obra – foram, historicamente, os *sistemas*. Já dizia Condillac que, enquanto ordenação coerente e intrafundamentada a partir de princípio, eles são produtos da imaginação do filósofo, que “sonha facilmente”³¹⁷³. Windelband, por sua vez, entende que os sistemas filosóficos são criações da individualidade, semelhantes às obras de arte, devendo ser estudados a partir da personalidade de seu autor, pois cada filósofo gera sua concepção de mundo pelo contato com os problemas perenes da realidade, assim como pelas exigências

³¹⁶⁹ FREUD. O escritor e a fantasia, *op. cit.* Moles destaca a “mentalidade lúdica” na atitude criadora do pensamento científico. Cf. MOLES, Abraham A. *A criação científica*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1971, p. 58.

³¹⁷⁰ SALDANHA. *Filosofia, povos, ruínas, op. cit.*, p. 40.

³¹⁷¹ GILSON, Étienne. *History of philosophy and philosophical education*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948, p. 19-20.

³¹⁷² GILSON, Étienne. Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 34, n. 2, p. 169-176, abr./jun. 1927, p. 172.

³¹⁷³ CONDILLAC. *Traité des systèmes*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Dufart, 1803, t. III, p. 1, 6-7; 27.

da razão, das intuições e ideais de seu povo e de seu tempo etc.³¹⁷⁴ Delbos, no mesmo tom, afirma que o acordo e a subordinação das partes, a relação entre premissas e consequências, no interior de uma filosofia, não é algo posto antecipadamente, mas uma invenção³¹⁷⁵, que concebe uma totalidade dotada de um “tempo lógico” próprio, com sua própria coerência e acordo com o real³¹⁷⁶. Os sistemas filosóficos têm, assim, um caráter criativo e estético pujante. E não apenas eles. Também o filosofar em geral.

Como salientamos anteriormente, todo pensar filosófico precisa ser manifestado na forma de um discurso, oral ou escrito, isto é, assumir uma configuração externa. Partindo disso, Lafrance entende que esses discursos – que ele denomina filosofemas – obedecem a leis obscuras de criação artística, que exprimem a liberdade e a subjetividade de seu autor sobre os “materiais do passado”³¹⁷⁷. Poderíamos seguir e afirmar que, ainda que não coincidam plenamente, o pensamento e a expressão do pensamento não são arbitrários e repercutem uma espécie de sincronia: a estrutura da obra tem inscrita os movimentos da reflexão filosófica do autor³¹⁷⁸. Se com essa ideia Goldschmidt tinha em vista uma concepção estruturalista de obra, nós vemos nela uma correlação que aproxima criação filosófica e criação artística: como não basta conjecturar, é preciso *dar forma ao produto conjectural*, de modo que ele tenha *a potencialidade de ser compreendido* por seus intérpretes, sobretudo se ganha a corpo de um projeto, portanto, dotado de caráter normativo. A operação conjectural, nesses termos, não pode ser dissociada da sua *externalização retórica*. Sob um certo prisma, não é incorreto afirmar que com ela se identifica. Nossos mestres do pensamento conjectural apenas indicaram isso com timidez, quase uma intuição: Reale insinua uma *face estética nas conjecturas*³¹⁷⁹, enquanto Jouvenel declara, *en passant*, que “a construção intelectual de um futuro verossímil é, na plena força da palavra, uma obra de arte”³¹⁸⁰.

Conjeturar é, portanto, *criar* na plena força da palavra e quem, antes do *filósofo*, melhor encarna essa postura é o *artista*. A arte é uma prática de utopia enquanto criação, produção nova, invenção inédita. A arte é o lugar da utopia pois, nela, tudo é possível, inclusive a

³¹⁷⁴ WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, 1960, p. 14. Sobre a incidência dos aspectos biográficos e idiossincráticos para a composição de um pensamento filosófico e os desafios que isso impõe à sua compreensão, GENTILE, Giovanni. Il circolo della filosofia e della storia della filosofia. *La Critica*, n. 7, p. 143-149, 1909, p. 147-148.

³¹⁷⁵ DELBOS, Victor. De la méthode en histoire de la philosophie II. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 4, p. 369-382, jul. 1917, p. 373-374.

³¹⁷⁶ GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 146.

³¹⁷⁷ LAFRANCE. Philosophie et histoire de la philosophie, *op. cit.*, p. 444-445.

³¹⁷⁸ GOLDSCHMIDT. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos, *op. cit.*, p. 143.

³¹⁷⁹ REALE. *Verdade e conjectura*, *op. cit.*, p. 150.

³¹⁸⁰ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, *op. cit.*, p. 31.

construção de outros mundos a partir do mundo real. O artista é o primeiro dos utopistas, exprimindo, em sua obra, as faltas, angústias, desejos, pulsos, obsessões, crenças, com o que dá forma a imagens do futuro, tornando-o visível aos demais³¹⁸¹ e indicando que algo “deveria ser”, enfim, propondo uma tarefa³¹⁸². *A projetualidade conjectural desponta, assim, na criação artística*. No entanto, o artista tem outros interesses imediatos que o distanciam de uma intenção prático-normativa. Ele quer testar as fronteiras do conjecturável, bem como do sensível. Nesse propósito, pode levar a arte até o ponto de romper o aspecto humano, desejar apenas a pura virtualidade, “deformar o real, desrealizar”, como especula Ortega y Gasset³¹⁸³. Caso confiasse exclusivamente na projetualidade do artístico, o ser humano acabaria sempre frustrado, ainda mais hoje, quando a arte não mais proporciona a satisfação das necessidades espirituais como um dia o fez, manifestando uma única e grande verdade explicativa do universo, tal como a religião³¹⁸⁴. Outras formas culturais vieram tentar exercer essa função. A filosofia e a ciência foram duas delas, e talvez tenham se perdido quando pretenderam excluir todas as demais. Não ofereceriam a arte, a filosofia e a ciência, cada uma a seu modo, um pedaço dessa verdade tão aspirada e que tanto inquieta o ser humano? Embora ainda resistamos a admitir explicitamente isso, já o fazemos na prática, ao adotarmos ecletismos reflexivos, metodológicos e expositivos. É o que acabamos de reconhecer nas considerações acima quando destacamos a corporificação retórico-estética da conjectura jusfilosófica.

Nosso ponto é, em suma, que o jusfilósofo não apenas *pode* esperar que a sua obra se torne uma obra de arte e, com isso, se habilite a se fazer um clássico, como *deve* esperar isso no seu jusfilosofar. Cabe a ele aproveitar a necessidade da composição de uma obra, a inexorabilidade da abertura de toda obra e os potenciais imaginativos da arte, utilizando-as *a seu favor*. Com isso, enriquecerá e ampliará as possibilidades de compreensão do projeto criado em cada ato interpretativo do leitor e, conseqüentemente, de sua realização.

7.3. A articulação retórico-estética da euforia jusfilosófica

*Única possibilidade da vida: na arte.*³¹⁸⁵

As nossas considerações sobre retórica e arte procuraram delinear os aspectos mais importantes da euforia jusfilosófica em seu processo de externalização enquanto obra. A proposta de solução da aporia, nascida do trabalho da imaginação orientada, precisa ser

³¹⁸¹ BERTHET. L'art, une utopie incarnée?, *op. cit.*, p. 15-17.

³¹⁸² BUBER. *Paths in utopia*, *op. cit.*, p. 8.

³¹⁸³ ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte*. Trad. Ricardo Araújo. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1999, p. 27-28; 41; 46-47.

³¹⁸⁴ HEGEL. *Cursos de estética*, v. I, *op. cit.*, p. 35.

³¹⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Estética y teoría de las artes*. Trad. Agustín Izquierdo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2004, p. 53 (Inverno de 1869-1870 - primavera de 1870, 3 [60].)

externalizada e, não bastasse, precisa ganhar uma forma a fim de ser compreendida, interpretada e direcionada à ação pelos seus receptores. Portanto, o primeiro produto conjectural não satisfaz na crueza com que vem ao mundo.

A imaginação arranja e rearranja a tradição, associando à experiência, à cultura e à história o não-lugar, a criação, a utopia, pela razão. Como o seu resultado é um *novo*, o que aparece é um estranho, algo de difícil compreensibilidade imediata pelos agentes interpretantes, pois toda cognição se dá com base no que existe até então. Sem correspondência na tradição, há a necessidade de torná-lo palatável, absorvível, compreensível. Promove-se, então, a *articulação retórico-estética da proposta de euforia*, com suporte, principalmente, nos *exemplos da tradição*, sobretudo aqueles tornados *clássicos*, de modo a comparar categorias, conceitos e formulações teóricas preexistentes com o novo. Com isso, ela i) permite uma compreensão inicial por contraste analógico, fazendo evidenciar à carga pré-conceitual de um destinatário o ineditismo do resultado conjectural; ii) confere uma forma estrutural capaz de explicitar esse novo e levá-lo ao leitor sob códigos linguísticos, visuais, axiológicos e argumentativos que lhe são na maior parte toleráveis; iii) confere um conteúdo estrutural que tem parcela substancial de sua fundamentação lastreada nas construções intelectuais passadas.

Destacamos, assim, a necessidade da elaboração de uma argumentação que, em vez de propor o resultado da conjectura como *a* verdade (uma sugestão de solução de aporia alegada como a verdadeira ou a única possível), pretensão rechaçada pela abertura hermenêutica inerente a todo elemento cultural, proponha uma *euforia verossímil*. A verossimilhança, reiteramos, é aquilo que parece ser a verdade, o mais provável como verdade. A conjectura é, por vezes, *juízo de probabilidade*, todavia, o provável não enquanto previsibilidade do futuro, como em Jouvenel, e sim enquanto *razoável*. Por *razoabilidade*, temos em vista aquilo que é argumentativamente coerente e condizente com os referenciais provenientes do substrato da tradição, o que faz do resultado algo menos arbitrário e mais próximo do humanamente possível. Mais recentemente, conseguiram enxergar parcialmente isso os cultores da “nova retórica”. Porém, ou ficaram muito presos ao âmbito da ciência do direito, ou fizeram uma transposição restrita da razoabilidade na filosofia ao campo jurídico. Em ambos os casos, não deram o salto para a *filosofia do direito*. Entretanto, ao colocarem o razoável no horizonte do jurídico³¹⁸⁶, resgataram do legado da Antiguidade para o direito também a retórica e, com ela, um de seus conceitos centrais, a verossimilhança. A construção retórica almeja fazer-se verossímil, afastando o que se constata incoerente, absurdo,

³¹⁸⁶ Como bem observa REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 132-133.

inadequado em vista dos fins, ao passo que quer ser reconhecida. A via para tanto é pelo diálogo com o arcabouço da tradição.

Nesses tênues limites exsurtem o *razoável* e a *verossimilhança* como elementos fundamentais da conjectura, pois, quando ela recusa a ambição da verdade última, não quer dizer que abandone a pressuposição que ela exista, apenas descrendo na sua capacidade de alcançá-la e afirmá-la. Do mesmo modo, não implica abjuração da racionalidade, o que a atrairia para o niilismo ou o extremo relativismo interpretativista, como desaguaram algumas vertentes pós-modernistas³¹⁸⁷. Em virtude da dimensão hermenêutica, a conjectura abraça a abertura interpretativa das construções humanas e se lança na multitude de sentidos potenciais para construir um que seja apto a lidar com a aporia, ciente, contudo, de que o sentido eleito, uma vez corporificado em uma obra, também estará aberto a ser significado em interpretações atualizadoras. O texto produzido para uma quantidade indeterminada de leitores, como é o caso das obras jusfilosóficas e seu auditório universal, pressupõe interpretações fáticas que destoarão da intencionalidade autoral. O compositor sabe dessa realidade. Ainda assim, postula algo para ser livro na materialidade positiva do texto³¹⁸⁸. Ele precisa, então, apresentar o seu constructo e só pode fazê-lo através de uma linguagem que o faculte minimamente compreensível a outros nos seus contatos iniciais. A conjectura, irmanada da hermenêutica, busca *a linguagem da tradição*.

Serão os referenciais da tradição, como categorias, conceitos, ideias, teorias e sistemas, enfim, seus exemplos, que permitirão, em um primeiro momento, o *diálogo com o novo*, com essa estranha, mas palpável novidade. A *tradição* ressurgue, nessa fase derradeira da operação hermenêutico-conjetural, como *instrumento de tradução da inovação*, função que não contradiz a anteriormente exercida na qualidade de matéria-prima sobre o qual trabalham imaginação e razão à luz da situacionalidade atual. Com isso, ela fornece as condições para a verossimilhança: são os referenciais da tradição os tijolos da construção retórica da razoabilidade da obra. E o verossímil ou provável, edificado argumentativamente, segundo as exigências do concreto e os contornos da tradição, figura no processo de conhecimento como vetor de abertura para a *arte*³¹⁸⁹.

³¹⁸⁷ Nietzsche inaugura essa perspectiva. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 278 (V, § 374): “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações.” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 109 (III, 13): o que existe é “apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo”.

³¹⁸⁸ ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. MF. Rev. Monica Stahel. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 80.

³¹⁸⁹ Ver CAMPOS, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 15-32.

O termo da operação hermenêutico-conjetural é o parto de uma *obra jusfilosófica*. Como tal, não é apenas um conjunto de ideias originais, ainda mais porque muitas vezes nem todas o são, mas, sempre, um conjunto de ideias dispostas de modo original. A disposição é, com efeito, intrínseca à elaboração retórica, vez que toda ideia exige uma forma pela qual se apresentar, fato que não pode ser entendido à parte de seu núcleo semântico. O constructo jusfilosófico é, assim, vimos, uma *obra de arte*, aberta a múltiplas possibilidades, que a fazem perdurar: “lo que dura es obra de poetas”³¹⁹⁰. Como defendemos anteriormente, o reconhecimento do aspecto artístico da obra jusfilosófica não deslegitima a filosofia do direito como saber rigoroso. Ao contrário, fortifica as suas potencialidades, pois evidencia a peculiaridade do proceder jusfilosófico (e filosófico em geral) em sua interface transdisciplinar e transtemporal. Desse modo, não temos medo de afirmar, como no meio científico, a presença tanto da imaginação quanto da arte³¹⁹¹. O processo de criação jusfilosófica dialoga declaradamente com o artístico, fazendo-o em sentido mais abrangente, pois, além de abraçar a retórica, também tem como ponto de chegada – embora não necessário ou frequente, mas é a realização mais plena de seu *telos* – a formação do *clássico*.

Tecemos considerações sobre a obra e a interpretação por ocasião da investigação sobre a hermenêutica dos clássicos. A nossa atenção estava voltada ali para a relação que o jusfilósofo trava com as obras da tradição, buscando não apenas compreendê-las enquanto pontos nodais da rede da tradição, como também as tomando como substrato para as conjeturas porvir. O nosso foco aqui é diverso: o mesmo jusfilósofo agora está compondo a sua própria obra, isto é, dando forma retórico-artística ao projeto resultante da operação hermenêutico-conjetural desenvolvida. Nesse processo, ele se preocupa com a configuração de sua criação textual, ao mesmo tempo em que percebe a abertura semântica, o fato de que *a tradição arranca a criatura das mãos do criador e a engole, torna-a sua, dando a ela uma vida nova*.

Diante desse quadro, o jusfilósofo criador tem duas opções. A primeira é (i) lutar contra a tradição e (ii) tentar fechar todas as arestas, indicar todas as respostas, depurar todas as ambiguidades para fazer sobressair uma única e íntima mensagem. Como bem vimos, trata-se de um combate sempre ingrato, árduo e malsucedido, pois: (i) nos encontramos imersos em tradições, quer as conheçamos ou não, quer estejamos delas conscientes ou cegos na crença no absoluto novo, sujeitando-nos a um poder que elas exercem sobre nós

³¹⁹⁰ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa*. Trad. Federico Gorbea. Edición bilingüe. 5. ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995, p. 226-227.

³¹⁹¹ Excepcionando o já mencionado BRONOWSKI, Jacob. *Science and human values*. New York: Julian Messner, 1956, p. 30-31: “The discoveries of science, the works of art are explorations – more, are explosions, of a hidden likeness. The discoverer or the artist presents in the two aspects of nature and fuses them into one. This is the act of creation, in which an original thought is born, and it is the same act in original science and original art.”

independentemente de nossa vontade; (ii) toda leitura, execução ou representação é uma atualização que recria a obra, por coparticipação, fazendo aparecer a sua verdade.

A segunda opção, por sua vez, é aceitar (a) a ação da tradição e (b) a abertura da obra, abraçando-as e tentando aproveitar as oportunidades que elas oferecem. (a) Quanto ao primeiro ponto, a hermenêutica filosófica demonstrou que a compreensão nunca é algo totalmente novo, sendo sempre “um momento novo a partir da tradição”³¹⁹². Quer isso dizer que nenhuma interpretação começa do zero, assim como nunca exaurimos todas as possibilidades interpretativas. Quando nos deparamos com um trabalho original, não se trata propriamente de *creatio ex nihilo*, antes, é a imaginação de soluções autênticas possíveis no interior da obra³¹⁹³. Curiosamente, era esse o funcionamento da cultura medieval, dotada de um senso de inovação escondido sob a repetição³¹⁹⁴. Também o repetir integra a experiência da obra, desde a sua criação pela operação hermenêutico-conjetural, como discutimos, em sua *anamnesis* inicial, levando-nos a reconhecer de novo o mundo em que vivemos, a vê-lo como se fosse a primeira vez: a *mimesis* é processo cognitivo que nos permite conhecer melhor o ser³¹⁹⁵. Assim, ainda quando pretendemos nos opor à tradição, como os críticos rupturalistas, a inovação permanece condicionada pela mudança interna da própria tradição: o novo brota da própria coisa e, se precisa obedecer à pressão do antigo para se realizar, também este depende daquele para tanto³¹⁹⁶:

[...] algo é que se altera em nossa percepção quando olhamos de frente para as tradições nas quais nos encontramos e para as possibilidades que elas nos oferecem para o futuro ou quando nos iludimos de que é possível voltar as costas para o futuro em direção ao qual vivemos e se programar e construir de maneira nova. Tradição não significa certamente mera conservação, mas transposição. Transposição, contudo, implica que se aprenda a dizer e a tomar algo mais antigo de modo novo. Assim, também se usa a palavra alemã *Übertragung* [transposição] como um sinônimo de *Übersetzung* [tradução].³¹⁹⁷

(b) Quanto ao segundo ponto, a princípio, podemos sim cogitar que o criador, consciente de nosso tempo de reprodutibilidade técnica³¹⁹⁸ se soma à natural abertura incontornável da obra, pode abraçá-la, aproveitando-a na própria composição e segundo os seus propósitos³¹⁹⁹. Se abertura significa pluralidade de possibilidades, não parece haver empecilhos para a potencialização dos caminhos futuros, *especialmente se a obra tem caráter*

³¹⁹² SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, op. cit., p. 123.

³¹⁹³ ADORNO. *Teoria estética*, op. cit., p. 195.

³¹⁹⁴ ECO, Umberto. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano: Bompiani, 1987, p. 5.

³¹⁹⁵ GRONDIN. *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 77.

³¹⁹⁶ ADORNO. *Teoria estética*, op. cit., p. 33-34; 45.

³¹⁹⁷ GADAMER. A atualidade do belo, op. cit., p. 189.

³¹⁹⁸ BENJAMIN, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Discursos interrompidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.

³¹⁹⁹ ECO. *Obra aberta*, op. cit., p. 42.

projetual, colocando-se à disposição de atores vindouros para que joguem com seu projeto em cada interpretação-execução:

A abertura, por seu lado, é garantia de um tipo de fruição particularmente rico e surpreendente, que nossa civilização procura alcançar como valor dos mais preciosos, pois todos os dados de nossa cultura nos induzem a conceber, sentido, e portanto ver, o mundo segundo a categoria da possibilidade.³²⁰⁰

O fundamento da obra na tradição, entendida como algo vivo e “extraordinariamente cambiante”³²⁰¹, identifica-se com a unidade de sentido que a configura. Como então é possível a obra de arte ser uma instância que previne a perda geral das coisas?³²⁰² Ora, é por se destacar sobre si mesma que a obra abre um mundo e o mantém em imperiosa permanência. Sempre que a arte acontece, há um empuxo a fazer a história começar e recomeçar, pois qualquer compreender é um diálogo cuja dialética de pergunta e resposta se iniciou antes de nós e a qual continuamos. É a história dos efeitos. Estando conscientes dela, podemos perceber o quanto pertencemos à tradição. Em meio a situações específicas, emerge o sentido da obra, que se liberta das contingências originais, alcança uma idealidade para além do caráter passageiro da finitude humana³²⁰³. A duração, essencial a toda obra de arte (ainda que por repetibilidade), assinala a obra bem-sucedida, vez que ela *permanece*.

O caminhar através da simultaneidade entre passado e futuro constituinte da vida humana é requerer a *permanência* ao lado da *irrepetibilidade*³²⁰⁴. Nesses termos, a obra de arte mostra-se como um presente absoluto, e, ademais, “mantém sua palavra à disposição de todo futuro”, é familiaridade, mas também “abalo e derrocada do habitual”: “Não é apenas o ‘É isso que tu és!’ que ela descobre em um espanto alegre e terrível – ela também nos diz: ‘Tu precisas mudar a tua vida!’”³²⁰⁵. Por isso temos a missão de “cuidar para que o fio da tradição não se rompa e que prevaleçam oportunidades para que o artista adicione as suas ao precioso colar de pérolas que é a nossa herança do passado”³²⁰⁶.

Na *poiesis* da obra, acredita Ricoeur, sempre a inovação se faz possível na tradição. Esta última é trabalhada como uma espécie de gramática a partir da qual a produção se desenvolve, mantendo com ela uma relação variável. Se “o trabalho da imaginação não nasce do nada”, são muitos os modos de ligação com os paradigmas da tradição³²⁰⁷. *A obra jusfilosófica que se torna um clássico só pode ser uma obra de arte.*

³²⁰⁰ Ibid., p. 177.

³²⁰¹ BENJAMIN. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, *op. cit.*, p. 25.

³²⁰² GADAMER. La verdad de la obra de arte, *op. cit.*, p. 107.

³²⁰³ HEIDEGGER. El origen de la obra de arte, p. 94-95; 74; 117; SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 142; 154.

³²⁰⁴ GADAMER. A atualidade do belo, *op. cit.*, p. 150.

³²⁰⁵ GADAMER. Estética e hermenêutica, *op. cit.*, p. 9.

³²⁰⁶ GOMBRICH. *A história da arte*, *op. cit.*; SILVA JÚNIOR. *Estética e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 197-198.

³²⁰⁷ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*, t. I, *op. cit.*, p. 109.

CAPÍTULO 8

INOVAÇÃO CONJETURAL PELO JUSFILOSOFAR CRÍTICO: projetualidade euporética e a aurora do clássico jusfilosófico

*[...] toda uma herança que eu não escolhi (ninguém escolhe uma herança), e da que, porém, sou inteiramente responsável porque, se não a salvar, não me salvo eu [...].*³²⁰⁸

O vasto delineamento dos caracteres nucleares da operação hermenêutico-conjetural, da anamnese à composição da obra, foi realizado tendo por objetivo demonstrar, pormenorizadamente, a possibilidade da inovação a partir da tradição, e não mediante a ruptura. Embora as nossas investigações tenham se enveredado em diferentes campos culturais e sapienciais, o nosso enfoque principal foi a filosofia e, nesta, a filosofia do direito. Lançamo-nos na tentativa de propor uma sugestão compreensiva do processo de produção do conhecimento filosófico e jusfilosófico, atividade especulativa na qual um novo saber exsurge, sem invalidar o preexistente. A filosofia jurídica esteve, assim, sempre presente, não obstante a generalidade de muitas de nossas referências. Entendemo-la, desde o início, como uma perspectiva fundamental da filosofia e, conseqüentemente, das tradições intelectuais, sobretudo daquelas desenvolvidas no Ocidente.

Vimos na Parte I, com efeito, que a universalidade da filosofia não impede a existência da filosofia do direito. A filosofia universaliza reenquadrando conceitual e progressivamente a realidade até atingir juízos que possam legitimar outros juízos, integrando-os em um sistema de compreensão total³²⁰⁹. Nesse processo, a filosofia do direito exsurge como “a pergunta pela realidade do jurídico, no horizonte da Totalidade do que existe”³²¹⁰. Trata-se de um questionamento invulgar, pois o direito baliza condutas humanas, de acordo com valores eleitos encarnados em normas, paradigmas práticos orientados para o futuro, para a concretização vindoura desses valores. Portanto, lida com elementos fulcrais da vida humana, como a organização social e a liberdade. A filosofia do direito, nesse passo, é “o cerne e o sumo do Direito, porque é o direito pensado”, como define Cunha³²¹¹, ou seja, instância especial de meditação sobre a vida coletiva. Para Salgado, “o objeto privilegiado do pensar filosófico é a liberdade, o lugar e o modo de existir efetivo da liberdade é o direito, como norma e como faculdade concreta do indivíduo na sociedade livre”. Assim, interpreta a filosofia tendo como núcleo essencial a liberdade, enquanto pensamento do pensamento e

³²⁰⁸ DUQUE. *La humana piel de la palabra*, *op. cit.*, p p. 40.

³²⁰⁹ REALE. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p p. 7.

³²¹⁰ MARTÍNEZ DORAL, José María. La racionalidad practica de la filosofía del derecho. *Persona y derecho*, n. 19, p. 131-251, 1988, p. 207.

³²¹¹ CUNHA. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica, *op. cit.*, p. 132; CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 33.

pensamento do homem sobre o homem, o que somente se faz sem pressupostos e na coexistência com outros. A filosofia do direito, por sua vez, reflexiona sobre a liberdade, já não mais no plano do abstrato, mas no plano do concreto, enquanto liberdade vivida pelo homem em sociedade, como sujeito de direito. Diante disso, conclui Salgado, “o termo da Filosofia é a Filosofia do Direito”, quer isso dizer, “o objeto e fim do filosofar é o direito como forma de liberdade concreta”³²¹².

A liberdade humana implica *possibilidades* de ser e de agir, ou seja, para uma existência além da realidade tal como dada, para algo *novo*. Precisamente por isso, o homem, vivendo coletivamente, cria normas jurídicas almejando conduzir a ação prospectivamente, tendo em vista a convivência social e a realização de fins intersubjetivos no futuro. Se a *filosofia do direito* tem por objeto a liberdade consubstanciada no direito, isso significa que ela, assim como a própria *juridicidade*, tem um pronunciado *aspecto projetual*.

O homem, tal como afirma Brecht, não tem de permanecer do jeito que é hoje ou ser visto apenas no seu estado atual: ele também pode ser enxergado naquilo que ele pode se tornar³²¹³. Ele é um “poder-ser”: cada indivíduo e cada coletividade está inserida em distintas situações no mundo, vivencia experiências diferentes, de modo que a facticidade abre múltiplas possibilidades. Mas são apenas possibilidades, reiteramos com Duque, que descreve o ser humano como “aberto a projetos”. A historicidade é, segundo ele, precisamente a fusão da facticidade de cada um com os seus projetos³²¹⁴. A consciência histórica aponta o que é e o que não é mais possível ante a transformação incessante³²¹⁵. Precisamos, portanto, conhecer o mundo como ele é e, a partir disso, conjecturar projetos com base no que se mostre possível, orientando a ação na tentativa de concretizá-lo³²¹⁶.

A conexão entre projetualidade e possibilidade leva-nos a recordar o marco da tese marxiana de transformação do mundo que se colocava no lugar da tradição filosófica, cujos expoentes teriam apenas interpretado, sem agir na mudança efetiva do real. Esse lema tornou-se um lugar-comum no ideário das filosofias do direito críticas. Na ocasião em que as examinamos, apontamos que, em virtude dos seus interesses mais imediatos e das rotas interpretativas adotadas, essas correntes não conseguiram conectar com sucesso esse mote à projetualidade intrínseca do direito e à tarefa correspondente da jusfilosofia. Um dos motivos, estamos agora aptos a elucubrar, pode ser, como sugere Badiou, que a premissa seja

³²¹² SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla iuris*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 34, n. 34, p. 77-85, 1994, p. 77; 84.

³²¹³ BRECHT, Bertolt. A short organum for the theatre. In: *Brecht on theatre: the development of an aesthetic*. Ed. e trad. John Willett. New York: Hill and Wang, 1964, p. 193.

³²¹⁴ DUQUE. *La humana piel de la palabra*, *op. cit.*, p. 41.

³²¹⁵ ADORNO, Theodor W. On tradition. *Telos*, n. 94, p. 75-82, 1992, p. 81.

³²¹⁶ OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 28.

simplesmente equivocada, por não ter a filosofia nunca proposto limitar-se a interpretar o mundo em vez de transformá-lo³²¹⁷. Horta anota com precisão: “só é possível transformar o mundo trazendo-o ao plano da compreensão”³²¹⁸. Por conseguinte, a tese de Marx não pode ser tomada como um imperativo para desbancar a investigação esmerada da realidade ou o estudo da história do pensamento, negando-lhe todo valor. Precedem à formulação de propostas de mudanças as interpretações do objeto a ser mudado, das razões para isso e dos modos para executá-lo. A exigência é não se adstringir a essa atividade de conhecimento e explicação do ser, colocando também em questão se o que é merece ser³²¹⁹. Em outros termos, *uma avaliação da relação entre ser e dever ser*.

A obsessão rupturalista, entoada sobre uma interpretação unidimensional da teoria marxiana sinaliza um fenômeno mais complexo, denominado por Castoriadis de “destituição”: o movimento do imaginário social que se retira das instituições e das significações existentes, removendo o essencial de sua validade efetiva ou legitimidade, sem “proceder à criação de outras instituições que tomariam seu lugar ou de outras significações imaginárias sociais”³²²⁰. Ora, é preciso conjecturar projetos, propor algo novo ao mundo, que seja factível, realizável, e não simples bravatas de destruição, desinstituição e outras expressões retóricas do gênero. Embora muitos não tenham empecilhos em deixar fluir a imaginação, nem todos podem estar preparados para assumir a responsabilidade que exige um projeto. O compromisso feito com gerações vindouras sujeita-se a ser cobrado, não na realização completa, mas no empenho franco.

A relação do homem com o futuro pode dar-se de diferentes modos. Gadamer destaca, de um lado, a deliberação diante de uma situação que exige uma decisão que nenhum saber especializado é capaz de dar, ou seja, o exercício de um juízo prudencial que, sem pretensão de universalidade, verifica “o que deve o que não deve ser, o que é correto e o que não é”; de outro, o fazer baseado em um projeto, que se liga ao governar, ao reequilíbrio e ao redirecionamento sob condições constantemente novas³²²¹. A nosso ver, ambas estão presentes na filosofia do direito: *o projeto lança metas em direção ao porvir, fñitas, tais como os próprios seres humanos, situadas na história, aferidas prudencialmente nas entrelinhas da realidade*³²²².

³²¹⁷ BADIOU, Alain; NANCY, Jean-Luc. *La tradition allemande dans la philosophie*. Paris: Lignes, 2017, p. 38-39.

³²¹⁸ HORTA. *História do Estado de Direito*, op. cit., p. 24.

³²¹⁹ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Lecciones de filosofía del derecho: presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*. Lima: Cuadernos del Rectorado, 2008, p. 36.

³²²⁰ CASTORIADIS. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 30.

³²²¹ GADAMER, Hans-Georg. Sobre o planejamento do futuro. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 198-199.

³²²² GADAMER, Hans-Georg. Os limites da razão histórica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 189.

Estaríamos, com isso, confundindo os papéis da *filosofia do direito* com os da *filosofia política*? Não cremos. *Primeiro*, porque “a razão da vida política é, exatamente, o Direito”, como dizia Lima Vaz³²²³. *Segundo*, porque ambos os enfoques filosóficos estão intimamente entrelaçados. Falam, muitos, em “filosofia do direito e do Estado”, deixando entrever a ligação indissociável entre juridicidade e politicidade³²²⁴. *Terceiro*, porque, não obstante essa inter-relação, o pensamento jusfilosófico proporciona uma reflexão idiossincrática do futuro, da projetualidade, da utopia, que não se confunde com a aquele desenvolvido por outros campos do saber³²²⁵, marcado por uma “luta pela sociedade justa que garanta o pleno desenvolvimento da pessoa em uma comunidade definitivamente desalienada”³²²⁶. *Quarto*, porque, se ela possui uma dimensão conjetural, tanto retrospectiva quanto prospectiva, atuante em conjunto com a hermenêutica dos clássicos, com o que se assemelha com a filosofia política, isso decorre do fato de ambas serem *filosofias práticas*.

8.1. Filosofia do direito como filosofia prática

*A Filosofia do Direito é filosofia, naturalmente, e é o cerne e o sumo do Direito, porque é o direito pensado.*³²²⁷

O direito, assim como a política, trabalha com axiomas que não são evidentes, demonstráveis ou verificáveis. O que resta, diante disso, para legitimar e validar as suas conclusões é a justificação das escolhas e das ações. Julgar o jurídico e o político pelos mesmos critérios das ciências exatas e naturais subestima o que eles têm a oferecer à vida humana. A medida do direito e da política é, diversamente, a da *razão prática*, que não pode reduzir os seus problemas ao evidente, a sua atividade à identificação de relações necessárias. Seus horizontes de atuação são a deliberação e a refutação, na forma da argumentação racional, projetando uma modificação do real³²²⁸. Essas são características enunciadas desde os filósofos antigos³²²⁹.

³²²³ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 145-146.

³²²⁴ MONCADA. *Filosofia do direito e do Estado*, v. II, *op. cit.*; CUNHA. *Filosofia do Direito e do Estado*, *op. cit.*

³²²⁵ RAMIRO AVILÉS. *Utopía y derecho*, *op. cit.*, p. 23.

³²²⁶ PÉREZ LUÑO. *Leciones de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 105.

³²²⁷ CUNHA. *Direito e Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 132; CUNHA. *Filosofia do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 33.

³²²⁸ PERELMAN. *Ética e direito*, *op. cit.*, p. 343-344; ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012, p. 131.

³²²⁹ Aristóteles já indicava uma função prática da mente humana, diferenciada da função especulativa, motivo pelo qual todo pensamento (*dianoia*) seria prático, produtivo ou teórico (ARISTÓTELES. *Da alma* III, 9. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 1, p. 687-688; ARISTÓTELES. *Metafísica* VI, 1025b25. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, p. 1619-1620). A filosofia, então, teria uma parte ativa, que trata da forma de nos conduzirmos na vida, em contraposição a uma parte contemplativa, dedicada ao exame das causas da natureza e da sua verdade, embora tenham sido unidas por Platão, como interpreta Santo Agostinho (SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* VIII, 4. Cf. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, v. I, p. 709-710). Com efeito, o filosofar sobre o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, o desejável e o indesejável, conforme a norma do juízo, é um modo diverso do filosofar sobre as razões últimas da vida e da

A racionalidade prática volta-se à avaliação de objetivos, à análise de sua alcançabilidade e à realização desses factíveis. Um homem ativo, dizia o Pseudo-Plutarco, pergunta-se como ordenar a vida, educar os filhos, comportar o juiz, estabelecer leis, ou seja, quando busca as causas do agir, como fazer³²³⁰. A razão prática considera, assim, tanto um fim geral quanto um fim individual, pleiteando fazer da ação um agir prudencial, que equilibre o universal e o particular, como exemplarmente ilustrado no ato jurídico de aplicação de lei³²³¹. A razão prática manifesta-se, destarte, privilegiadamente na esfera do direito. Por isso, não pôde o pensamento jurídico manter-se por muito tempo professando uma racionalidade demonstrativa, exata, formal. Não obstante, a relação entre filosofia jurídica e filosofia prática, entretanto, não é de todo clara e pacífica³²³², em especial pela tensão entre saber e agir. Adela Cortina sintetiza bem as dificuldades da compreensão dessa relação:

Adentrar-se no âmbito da filosofia prática – moral, jurídica, política e religiosa – é sempre uma aventura. Mas uma aventura irrenunciável para qualquer sociedade que deseje medir-se com a altura humana – não somente animal – no correr cotidiano da vida.

Disso dá fé nossa já larga tradição ocidental que, junto com o saber pelo saber, converteu em alvo de sua preocupação o saber para e a partir do agir: o “saber prático”.

Nele se inserem, por direito próprio, três perguntas sobre as quais somente se pode calar abandonando a humanidade: as perguntas acerca da felicidade, acerca da justiça e acerca da legitimidade do poder. A essas três questões, nas quais se confundem a filosofia moral, jurídica e política, tratou de responder a filosofia do ser, quando o ser era o objeto da filosofia; a elas tentou responder a filosofia da consciência, quando a consciência, quando a consciência atraiu o interesse filosófico; por elas se esforça a filosofia da linguagem, que em nosso tempo conquistou o âmbito filosófico e vai estendendo suas preocupações à tripla dimensão linguística.³²³³

natureza (CÍCERO. *Academia Priora* V, 20). A filosofia prática não tem por objetivo aperfeiçoar a alma apenas para que conheça, mas para que saiba o que se tem de fazer e, assim, o faça (AVICENA. *Lógica* I, 2, 1.1. Cf. *The healing, Logic: Isagoge*. Trad. Silvia di Vincenzo. Berlin: Walter de Gruyter, 2021, p. 20-21). Por isso, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, descrevia a finalidade do estudo sobre a virtude, no caso, não ser conhecer o que ela é (conhecimento teórico), mas como tornar-se virtuoso (conhecimento prático) (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* II, 1103b27-30. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, p. 1743). Tem em vista, portanto, as ações voluntárias, considerando a ação humana enquanto ordenadas entre si e para o fim (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *I Ethica* I, 1, 1. Cf. *Comentário à Ética à Nicômaco de Aristóteles* (I-III). Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. s.l.: Instituto Aquinate, 2015, v. I, p. 23).

³²³⁰ PSEUDO-PLUTARCO. *De placita philosophorum* I, 874f-875a. Cf. *Oeuvres morales de Plutarque*. Trad. Ricard. Paris: Lefèvre, 1844, t. IV, p. 264.

³²³¹ GADAMER. *A razão na época da ciência*, *op. cit.*, p. 51-52; 63.

³²³² Na contemporaneidade, tem ocorrido um retorno da filosofia do direito à filosofia prática, pelas mentes de autores contemporâneos que têm tentado se posicionar mais além da dicotomia entre juspositivismo e jusnaturalismo, como Alexy e Dworkin (VEGA, Jesús. La filosofía del Derecho como filosofía práctica. *Revus*, n. 34, p. 1-25, 2018, p. 2), embora seja uma reivindicação antiga, até mesmo no campo da ciência do direito, vide Savigny, que já criticava, no século XIX, a separação sem reconciliação entre teoria e prática, cujo risco era converter a primeira em “vão exercício para o espírito” e a segunda a “um ofício puramente mecânico” (SAVIGNY. *Sistema de derecho romano actual*, t. I, *op. cit.*, p. 6). Sobre a reabilitação da filosofia prática e as suas novas potencialidades para a hermenêutica, a ciência jurídica e a filosofia do direito, com enfoque prudencial, ver MASSINI CORREAS, Carlos I. *Filosofía del derecho*. Tomo III: El conocimiento y la interpretación jurídica. Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2008; *La prudencia jurídica*: introducción a la gnoseología del derecho. 2. ed. Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2006, p. 123-144.

³²³³ CORTINA, Adela. *Ética mínima*: introducción a la filosofía práctica. 6. ed. Madrid: Tecnos, 2000, Introducción.

Martínez Doral ajuda-nos a entender: há uma filosofia especulativa ou teórica, bem como uma filosofia prática e normativa. Esta é a divisão primeira da filosofia, cujo critério é a finalidade do saber: o fim do conhecimento prático é a ação, o agir de uma faculdade distinta do entendimento. Esse filosofar também busca o conhecer, mas em função da atividade humana, repercutindo na direção da conduta, ou seja, o seu “esforço criador” tem como foco “o modo de orientar a ação do homem no cumprimento das múltiplas tarefas da vida”. É necessário, assim, relativizar a distinção entre a instância cognitiva e a instância da ação criadora no domínio do saber jurídico. O objeto gnosiológico final, em todos os seus níveis epistêmicos, é sempre uma decisão a ser tomada em uma situação concreta, ou seja, todos os saberes jurídicos tendem a se consumir no ato singular da prudência, nutrindo intenção de conformar a ordem da convivência. Também assim a jusfilosofia: ela não se limita a puras constatações sobre a natureza do direito ou sobre a justiça, orientando-se ainda para a realização de ambos. Seu objeto e seu fim são práticos. A única questão é que não lhe cabe atingir concretamente a regulação da conduta, pois carente de autoridade coativa. Se a tivesse, decerto não seria filosofia³²³⁴.

Por outro lado, conhecer é também uma espécie de *agir*. A ciência e a filosofia são trabalhos e contribuem para a ação: “assim como para agir é preciso conhecer, assim também para conhecer é preciso agir”, uma vez que o sucesso do conhecimento depende da adequação dos meios aos fins³²³⁵. Portanto, inclusive a filosofia do direito não se limita à epistemologia, assumindo outras abordagens e perspectivas, como a ética, cujo objetivo é “nortear o ser humano para viver o mais adequadamente possível, segundo parâmetros que ele próprio age, em suas interações com seus semelhantes, auxiliando a decidir conflitos, a agir no mundo”³²³⁶. Por isso, defende Del Vecchio, ela é parte da filosofia prática, que estuda os primeiros princípios do agir e é integrada, também, pela filosofia da moral³²³⁷. Para Vega, a filosofia do direito é a região da filosofia prática dedicada a noções como norma, dever, sanção e responsabilidade, gozando, aliás, de certa primazia no interior desse campo filosófico, pois o direito é o lugar de realização de valores político-morais, consolidando-os e tornando-os eficazes em institutos e instituições. Essas construções jurídicas são como uma condição de possibilidade da moralidade e da política, um ponto de chegada onde todos os valores práticos se personificam e se imputam a toda a comunidade³²³⁸. Na mesma linha, Singh sustenta a prioridade da filosofia do direito sobre as outras filosofias sociais, uma vez

³²³⁴ MARTÍNEZ DORAL. La racionalidad practica de la filosofía del derecho, *op. cit.*, p. 136-137; 170-175.

³²³⁵ CARNELUTTI. *Metodologia do direito*, *op. cit.*, p. 23-24.

³²³⁶ ADEODATO. *Filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 2-3.

³²³⁷ DEL VECCHIO. *Lições de filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 303-304.

³²³⁸ VEGA. La filosofía del Derecho como filosofía práctica, *op. cit.*, p. 14-16.

que ela discute temas que são condições necessárias para a política, a economia, a cultura, a religião e a ciência, como a paz e a justiça³²³⁹.

Podemos, diante disso, considerar a jusfilosofia, antes de tudo, como “filosofia da normatividade em toda a sua dimensão”, sendo esta a razão pela qual o político e o jurídico necessitam ser analisados em conjunto³²⁴⁰. Até mesmo jusfilósofos admitem a proximidade – senão mesmo o compartilhamento – de fenômenos investigados pela filosofia do direito e pela filosofia política, “até o ponto que é muito difícil a quem se ocupa de uma não invadir o campo que pertence à outra”³²⁴¹. Friedrich chega a afirmar que, na história do pensamento político, podemos perceber que ao menos metade dessa história é uma história do pensamento jurídico: são dois lados da mesma moeda, inseparáveis e interdependentes³²⁴². É precisamente do elemento político e axiológico da filosofia do direito que provém, na visão de Cunha, a sua dimensão prática, que se dirige à ação³²⁴³. A obra jusfilosófica, assim, afirma-se instituindo “um mundo no interior do qual se dá o mundo de fora”³²⁴⁴.

Não é arbitrário, podemos notar, que a recuperação da filosofia do direito como filosofia prática na contemporaneidade esteja ligada à retomada do direito como *saber prudencial*. Isso implica uma abertura a outras formas de racionalidade, sobretudo da razoabilidade, e o reconhecimento do ordenamento jurídico como um conjunto de hipóteses problemáticas a serem dilucidadas em cada caso, exigindo perspectivas diversas³²⁴⁵. Perelman reconhece isso, mas, por esse mesmo motivo, acaba pleiteando um papel predominantemente negativo para a razão prática no direito: o descarte de soluções desarrazoadas. O motivo seria a ausência de garantia da existência de uma única solução, a resposta verdadeira³²⁴⁶. Hervada parece manter uma posição dúbia. Por um lado, entende que a filosofia do direito tem apenas uma missão de conhecer a realidade jurídica, em suas causas últimas e íntimo ser, não de atuar na construção ou realização do direito. Por outro, observa que isso não significa negar a ela vocação crítica e valorativa, orientando-se sim para a transformação e aprimoramento da realidade jurídica. Como o saber prático é

³²³⁹ SINGH, Chhatrapati. *Law from anarchy to utopia*. New Delhi: Oxford University Press, 1985, p. vii.

³²⁴⁰ CUNHA, Paulo Ferreira. Rerer o direito clássico: um desafio jurídico do séc. XXI. Grécia e Roma, fontes e exemplos de juridicidade. *Campo Jurídico*, n. 1, p. 151-162, mar. 2013, p. 159.

³²⁴¹ FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirâmide, 1982, v. 1, p. 8.

³²⁴² FRIEDRICH. *The philosophy of law in historical perspective*, *op. cit.*, p. 234.

³²⁴³ CUNHA. *Filosofia do Direito e do Estado*, *op. cit.*, p. 44.

³²⁴⁴ LEFORT, Claude. *As formas da história*: ensaios de antropologia política. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 166.

³²⁴⁵ ZULETA PUCEIRO, Enrique. *Paradigma dogmático y evolución científica en el saber jurídico*. Tese (Doutorado em Direito). 535f. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Madrid, 1980, p. 472-475.

³²⁴⁶ PERELMAN. *Ética e direito*, *op. cit.*, p. 334.

conhecimento do agir e do fazer, a defesa da tarefa gnosiológica da filosofia do direito se faz em consonância com a sua dimensão prática³²⁴⁷.

Ousamos ser mais cristalinos: há também um papel *positivo*, na forma da *proposição de soluções razoáveis*, que não se pretendem únicas, perfeitas, a encarnação solitária da verdade, mas buscam fornecer *soluções, caminhos, alternativas*. Talvez a crítica do direito, nos termos que vimos, tenha focado nessa função de apontamento das contradições, das ilusões, dos erros, abstendo-se de se arriscar no *uso positivo da razão prática*, qual seja, o exercício da *imaginação projetual*, por meio da *conjetura, sugerindo algo novo ao mundo*, embora sem desejar ser absoluto, a via certa, mantendo-se aberto à concorrência e complementação de outros projetos resultantes de outros exercícios conjeturais. *É nessa proposição conjetural, enquanto agir prudencial, com base em um conhecimento igualmente conjetural do presente cotejado com a tradição jusfilosófica, na forma de projetos orientados ao futuro, que reside a dimensão prática do jusfilosofar.*

A filosofia do direito tem um fim teórico ou especulativo, que é o próprio saber, e um fim prático, que é o saber filosófico-jurídico dirigido à realização de algo³²⁴⁸. No que tange ao pensar o direito pela prática³²⁴⁹, o *filósofo do direito tem a tarefa de criar por meio do seu jusfilosofar*³²⁵⁰. Ainda que não deixe ditar as suas reflexões pelas exigências práticas imediatas e momentâneas, ele deve ter em vista a configuração atual da sociedade, as necessidades de transformação da realidade, a oferta de soluções a problemas fundamentais, pois “uma filosofia jurídica que seja boa na teoria, mas que não sirva para a prática, não é uma boa filosofia jurídica”³²⁵¹. O fim mediato da *filosofia do direito*, enquanto *filosofia prática*, é a *ação*³²⁵². Ela não se satisfaz com oferecer conhecimentos teoricamente proveitosos, pleiteando também *indicar* critérios para orientar o agir³²⁵³ e, mesmo, *modelos* de ação, de instituição e de sociedade, a começar pelas *normas de conduta* trabalhadas pela ciência jurídica e se complexificando e globalizando nos *projetos* jusfilosóficos. Essas imagens de futuro, concebidas pelo pensamento jurídico, já afetam o real, pois os seres humanos direcionam

³²⁴⁷ HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 3. ed. Navarra: EUNSA, 2000, p. 52. Portanto, não se confunde com pragmatismo ou descaracteriza o caráter filosófico de tal saber. Cf. CUNHA, Paulo Ferreira. *Filosofia jurídica prática*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 22.

³²⁴⁸ MACÍA MANSO, Ramón. Crítica del conocimiento filosófico-jurídico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 15, p. 165-214, 1975, p. 202.

³²⁴⁹ MELKEVIK, Bjarne. Présentation. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2014, v. 2, p. 3.

³²⁵⁰ MARTÍNEZ PAZ, Enrique. *Sistema de filosofía del derecho*. Buenos Aires: El Ateneo, 1940, p. 46.

³²⁵¹ CALSAMIGLIA, Albert. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, v. 1, n. 1, p. 43-47, 1984, p. 46; CAMPOY CERVERA, Ignacio. Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XXV, p. 455-481, 2008-2009, p. 475. Em sentido diverso, García Amado entende caber à filosofia do direito “propor alternativas críticas”, mas, como o faz segundo o seu próprio nível de abstração, trabalha “sem contato direto com a vida jurídica prática”. Cf. GARCÍA AMADO, Juan Antonio. Algunas consideraciones sobre la filosofía del derecho y su posible sentido actual. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. VII, p. 261-280, 1990, p. 275.

³²⁵² MARTÍNEZ DORAL. La racionalidad practica de la filosofía del derecho, *op. cit.*, p. 131-251.

³²⁵³ PÉREZ LUÑO. *Lecciones de filosofía del derecho, op. cit.*, p. 104.

suas ações e ideias no presente de acordo com elas, buscando no passado reinterpretado fundamentos para evidenciar que há tempos já se movem para ele. Se nossa visão é positiva, otimista e esperançosa, maiores são as chances de o futuro resultar melhor; se nossa imagem é negativa, pessimista e apática, maiores são as chances de resultar tão ruim quanto ou pior³²⁵⁴. Como nos incita Ambrósio, “somos todos cultores *a priori* do nosso futuro; ele será tanto mais à nossa imagem e semelhança quanto nos empenharmos por ele”³²⁵⁵. A experiência histórica desenrola-se justamente “porque participamos de *algo* que nos transcende e queremos que seja *nosso*”, preconiza Reale³²⁵⁶.

O futuro não pode ser considerado pelo ser humano nem com fatalidade, nem com otimismo automático progressista. Em ambos os casos, há quietismo imobilizador, a impedir a liberalização dos elementos reprimidos de uma nova sociedade incrustados no existente e a tomada de rédeas do destino humano. Somente um “otimismo militante” seria capaz de fazê-lo, defende Bloch, que não hipostasie o porvir considerando-o um ente já existente em um mais além, fato consumado, para tomá-lo como trabalho por fazer, inconcluso³²⁵⁷. Para o direito, isso significa pressupor o homem como agente da história, dotado de intencionalidade axiológica, isto é, que age de acordo com e em direção à realização de certos valores que ele se põe³²⁵⁸. E, como intui Carnelutti, todo agir é uma espécie de tornar-se³²⁵⁹.

A filosofia do direito, como filosofia prática, quer a transformação e, para tanto, volta-se para a ação. Passado e futuro encontram-se, assim, no centro de sua atuação: a jusfilosofia amplia e especifica a filosofia política, aventa Finnis, ao considerar em que medida as escolhas feitas hoje para o futuro da comunidade deveriam estar determinadas ou configuradas por escolhas e atos realizados no passado. É o caso dos contratos, das leis, dos costumes, das decisões judiciais e de muitos outros institutos jurídicos que são lançados em um hoje para produzirem efeitos no amanhã³²⁶⁰. É também o horizonte das constituições que, ao mesmo tempo em que pleiteiam um controle normativo sobre o futuro, expressam um Estado de Direito compromissado com o porvir³²⁶¹. Todas essas são questões típicas, senão nucleares, da filosofia do direito, deixando entrever não apenas uma proximidade com a vida jurídica cotidiana, como também o ordinário tensionamento entre passado e futuro, ou o passado

³²⁵⁴ POLAK. *The image of the future*, *op. cit.*, p. 1; SARGENT. *Authority & utopia*, *op. cit.*, p. 574; 579

³²⁵⁵ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 142.

³²⁵⁶ REALE. *Experiência e cultura*, *op. cit.*, p. 261.

³²⁵⁷ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 196-197; *El principio esperanza*, v. 3, *op. cit.*, p. 506.

³²⁵⁸ REALE. *Teoria tridimensional do direito*, *op. cit.*, p. 80.

³²⁵⁹ CARNELUTTI. *Metodologia do direito*, *op. cit.*, p. 21.

³²⁶⁰ FINNIS. *Estudios de teoría del derecho natural*, *op. cit.*, p. 1; CARNELUTTI. *Arte del derecho*, *op. cit.*, p. 70-72. Há semelhanças entre o trabalho do juiz e do historiador nesse plano, cf. CALAMANDREI, Piero. *Il giudice e lo storico*. *Rivista di Diritto Processuale Civile*, Padova, v. XVI, parte I, p. 105-128, 1939.

³²⁶¹ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 147-148.

com vistas ao futuro como *lógica operativa* tanto da norma quanto do produto do pensamento sobre os fenômenos jurídicos. Ecoa, enfim, a velha dicotomia entre *real* e *ideal*.

Projeto e ideia. A filosofia, para ser genuinamente filosófica, não abandona o real. Aristóteles já dissera: a filosofia “estuda o ser enquanto ser”³²⁶². Desta feita, o imaginado, o utópico, o ideal, uma vez pensado pela filosofia, passa a integrar a realidade, pois se constitui um ser. Mais, compõe o real também porque compreende as “possibilidades que são realizadas e, ao mesmo tempo, impedidas na realidade”, porquanto universal irreduzível aos seus particulares. Assim, tem-se, em cada ideia, dotada de universalidade, a tensão entre o ser e o dever ser, entre realidade e potencialidade, na medida em que parâmetro de medida daquilo que é aquém em relação ao que pode ser, indicando que as coisas não se resumem ao que se apresentam hoje³²⁶³.

De fato, a filosofia resiste à justificação contra o que já existe³²⁶⁴. A ideia filosófica, portanto, vinculada a uma circunstância ou situação concreta, pretende intervir na realidade³²⁶⁵. No mínimo, contribui para tornar suportável a existência, sobretudo quando materialmente impossível transformações mais substanciais³²⁶⁶. No máximo, consubstancia um poderoso esquema regulativo de caráter conjectural³²⁶⁷. Na linguagem da filosofia clássica, configura uma hipótese, não como princípios, mas como “uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo”³²⁶⁸, ou um paradigma, que submete casos particulares a um mesmo termo³²⁶⁹. Em Kant, a ideia é produto da razão, resultante de seu interesse em indagar para além do sensível, em direção ao incondicionado. Sem valor constitutivo do conhecimento, tem função regulativa, manifestando-se como teórica ou prática³²⁷⁰. A ideia não é uma quimera, ainda que, como regra, não seja observada. Ela fundamenta o progresso no sentido da perfeição que delinea, “ainda que a não consigamos em razão dos obstáculos, dos impedimentos opostos pela nossa

³²⁶² ARISTÓTELES. *Metafísica* IV, 1003a22-25; VI, 1025b7-10. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1584; 1619.

³²⁶³ MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, *op. cit.*, p. 196-197.

³²⁶⁴ ADORNO. *Justificação de la filosofía*, *op. cit.*, p. 10.

³²⁶⁵ ORTEGA Y GASSET. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 391.

³²⁶⁶ SEVERINO, Emanuele. *Il muro di pietra*. sul tramonto della tradizione filosofica. Milano: Rizzoli, 2006, p. 18.

³²⁶⁷ REALE. Conjeturas da experiência jurídica, *op. cit.*, p. 156-157.

³²⁶⁸ PLATÃO. *República* 511b2-c1. Cf. A república. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 312-313.

³²⁶⁹ ARISTÓTELES. *Analíticos Anteriores* 69a13-14. Cf. *Organon*. Vol. III: Analíticos Anteriores. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986, p. 236; PLATÃO. *O político* 278b-c. Cf. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os pensadores), p. 233.

³²⁷⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 132-134. Ver *KrV*/B370 *et seq.* Cf. p. 186 *et seq.*; *Prolegomena* IV, 328 *et seq.* Cf. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 111 *et seq.*

natureza humana, sujeita também à determinação sensível”. Na razão prática, a ideia tem especificidade enquanto princípio de ação, assumindo a natureza de lei, caracterizada pela universalidade decorrente da exigência absoluta da razão, da qual o indivíduo extrai a máxima para orientar o seu agir³²⁷¹. Na esteira kantiana, Stammler compara: “a ideia é como a estrela polar que nos guia através dos fatos da experiência, sem que ela mesma possa jamais se apresentar em toda a sua integridade na realidade sensível”³²⁷². Antes de Kant, já Platão apontava para a ideia como *projeto*.

A ideia platônica tem a peculiaridade de ser uma realidade existente, embora não sensível, uma vez que o mundo das ideias é, na verdade, o mundo real, enquanto o plano humano é um mundo ilusório, sujeito à caducidade. Nesse quadro, a ideia de comunidade aparece como um modelo (*paradeigma*) perfeito e real a servir de referência e direção para a ação humana, um objetivo, mas que sabidamente jamais será realizado em nosso mundo, embora tenhamos de buscá-lo³²⁷³. Na *República*, Sócrates afirma que a *polis* contemplada estava fundada apenas *en logois*, isto é, na palavra/razão. Não existiria em nenhum lugar do plano terreno (*gbes gbe oudamou*), apenas no céu (*en ourano*), como ideia, forma, modelo:

— Compreendo. Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

— Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.³²⁷⁴

O *paradigma*, como elaboração teórica, não tem como função mostrar a sua validade mediante a realizabilidade. Esse é um mister da prática, que deve se esforçar para se aproximar do modelo o quanto for possível. Se essa tarefa malogra, o que não é infrequente, a teoria não é invalidada. O defeito não é da teoria, mas da prática, porque é naturalmente mais débil³²⁷⁵. Portanto, há uma fratura entre teoria e prática incapaz de ser superada integralmente. O atingimento completo não deixa de ser sempre uma possibilidade, embora

³²⁷¹ SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, op. cit., p. 135; 143-144.

³²⁷² STAMMLER. *Tratado de filosofia del derecho*, op. cit., p. 4.

³²⁷³ QUARTA. *Homo utopicus*, op. cit., p. 29-31.

³²⁷⁴ PLATÃO. *República* 592a-b. Cf. *A República*, op. cit., p. 447. Essa passagem, segundo Quarta, foi interpretada de muitas maneiras desde a Antiguidade. Um dos sentidos foi a concepção de que a constituição delineada não pertencia à realidade terrena, somente ao mundo das ideias e, assim, seria irrealizável no plano histórico, pois qualquer tentativa de transpor o sumamente racional e perfeito para o sensível necessariamente levaria à degeneração. Contudo, a *politeia* ideal exsurge transitando entre um plano intangível e o seu acesso pela razão humana um *paradeigma*, aquilo que mostra, indica e, em sentido amplo, coloca-se ao lado de algo como termo de comparação, equivalente ao *exemplum* latino. Cf. QUARTA. *Homo utopicus*, op. cit., p. 30-31; 127-128.

³²⁷⁵ QUARTA. *Homo utopicus*, op. cit., p. 129. Cf. PLATÃO. *República* 472c-e. Cf. *A República*, op. cit., p. 249-250: “ – E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa? – Absolutamente.”

remota, mas não é uma exigência imperativa. *Na lacuna entre ideia e ação, a margem de satisfação por todo o empenho dirigido ao conhecimento da ideia é cumprida com a aproximação.*

A teoria crítica frankfurtiana não se dá por satisfeita com as deficiências do plano da ação nem proclama a perfeição do plano teórico. Em um dos sentidos da oposição entre teoria e prática, esta não é a aplicação daquela, mas princípio que orienta a ação para moldar a vida individual e o mundo. Esses são os objetos da filosofia prática e parte de uma diferença qualitativa entre as coisas como são e como elas deveriam ser. Nessa linha, *a distância entre teoria e prática não pode ser superada, sob pena de destruir um dos polos, que contém lógica própria e irreductível.* O conhecer e o agir são dimensões conectadas, mas inconfundíveis: “se fazemos teoria para demonstrar como as coisas devem ser, não conseguimos mostrar como de fato são; se dizemos que as coisas devem ser como de fato são, eliminamos a possibilidade de que possam ser outra coisa que não o que são”. Para a Escola de Frankfurt, não se pode abdicar nem da teoria nem da prática, pois a consequência seria ação cega e conhecimento vazio. O foco deve ser questionar o sentido de ambas e a separação entre esses dois momentos. A “crítica” revela, preliminarmente, que mostrar como as coisas são precisa ser feito partindo da perspectiva como as coisas deveriam ser: “crítica” significa, portanto, “dizer o que é em vista do que ainda não é mas pode ser”, enxergando “no mundo real as suas potencialidades melhores”, os germes do novo já presentes no existente. Em suma, *o ser e o dever ser são partes complementares da coisa*, e a tarefa compreensiva da crítica inclui “apontar e analisar os obstáculos a serem superados para que as potencialidades melhores presentes no existente possam se realizar”³²⁷⁶. Esse, cremos, é o caráter derradeiro do *projeto* enquanto *produto da razão prática*, quando exercita a *crítica em dimensão positiva*.

Em suma, ao mesmo tempo em que busca a inteligibilidade última do direito, na sua dimensão teórica, a filosofia do direito tem uma dimensão prática que, através da reflexão crítica, busca fazer o direito cada vez mais *justo*³²⁷⁷. Se nem todo direito hoje realiza a justiça, deve, ainda assim, tentar fazê-lo. Como afirma Reale, problema nuclear da filosofia do direito é o da “relação entre a experiência concreta e os ideais que se revelam através da História”³²⁷⁸. Toda ordem jurídica positiva se propõe a realização da justiça e dos outros valores relacionados. Como Recaséns Siches ressalta, o grau de concretização pode ser às vezes razoavelmente bem-sucedido e às vezes fracassar, mas conserva essa intenção³²⁷⁹. Ante às

³²⁷⁶ NOBRE. *A Teoria Crítica*, op. cit., p. 8-10.

³²⁷⁷ SALGADO. *A ideia de Justiça em Hegel*, op. cit., p. 23-24.

³²⁷⁸ REALE. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 297.

³²⁷⁹ RECASÉNS SICHES. *Tratado general de filosofía del derecho*, op. cit., p. 4.

falhas, cabe-nos conceber novos projetos de direito, instituições e sociedades, junto com as consequências que esperamos³²⁸⁰.

O insucesso dos projetos de sociedade justa, sobretudo na forma das utopias, ainda é usado como fundamento para invalidar aspirações para modos alternativos de organização social e modos de vida³²⁸¹. Essa é uma acusação que remonta ao menos a Aristóteles, em sua crítica à ideia de *politeia* de Platão³²⁸². Porém, é reiteradamente malsucedida porque o próprio homem conta com uma “radical bivalência de real e ideal” que constitui aquilo que chamamos *história*³²⁸³. Kant já apregoava não fazer mal que não possamos realizar a ideia, pois, mesmo se existentes obstáculos à sua realização, isso não faz dela quimérica ou um belo sonho. Uma ideia “não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência”, como a ideia de uma “república perfeita, governada conforme as leis da justiça”³²⁸⁴. Portanto, a ideia deve ser entendida como um cânone e, simultaneamente, uma tarefa: o “homem formula um projeto e procura realizá-lo”³²⁸⁵. Essa definição indica a busca por “progressão contínua da mudança para o aperfeiçoamento”, e não para rupturas radicais³²⁸⁶. E, como projeto, implica a celebração do caráter antecipatório e diretor da teoria como guia para a *praxis*. O filósofo da história, como qualquer homem, não pode nem deve deixar-se arrastar pelos obstáculos historicamente determinados, contingentes, porque não pode renunciar ao contraste com a experiência. É válido para ele projetar uma perfeição absoluta como guia da *práxis* humana³²⁸⁷. Assim, a ideia surge como elemento necessário no processo de realização da cultura ao consistir em elo entre o sensível e o inteligível no esforço projetual do ser humano, como elucida Salgado:

A ideia como fim só é possível na obra humana, no fazer do ser que realiza a cultura, que é tudo daquilo que o homem faz, ao lado da natureza (*natura*) que lhe é dada. A natureza – a não ser que seja pensada como obra de um ser inteligente, que tem vontade – não tem finalidade. Nada tem fim na natureza, a não ser se criado por um ser inteligente. Na cultura, porém, tudo é dotado de uma finalidade. Nada do que o homem faz deixa de ter uma finalidade, ainda que essa não seja uma utilidade imediata. Se o homem pode criar, fazer cultura, ou seja, dar finalidade ou significado às coisas é porque é dotado de vontade. (...) Essa ponte entre o mundo sensível, regido pelo entendimento, e o mundo inteligível,

³²⁸⁰ STAMMLER. *Tratado de filosofía del derecho*, op. cit., p. 132.

³²⁸¹ LEVITAS. *The concept of utopia*, op. cit., p. x.

³²⁸² QUARTA. *Homo utopicus*, op. cit., p.28-29.

³²⁸³ REALE. *Experiência e cultura*, p. 260.

³²⁸⁴ KANT. *Pädagogik* IX, 444-445. Cf. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999, p. 16-17. E prossegue: “Dir-se-á, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que a nossa Ideia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetuar-la não sejam absolutamente impossíveis de superar. Se, por exemplo, todo mundo mentisse, o dizer a verdade seria por isso mesmo uma quimera? A Ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente.”

³²⁸⁵ SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, op. cit., p. 138.

³²⁸⁶ TERRA. *A política tensa*, op. cit., p. 25.

³²⁸⁷ SALVUCCI. *L'uomo di Kant*, op. cit., p. 529-530. Vide as conclusões de *Theorie und Praxis* VIII, 276-277. Cf. p. 5-6.

regulado pela razão através da lei da liberdade, se faz pelo conceito de fim, pelo qual podemos julgar (*beurteilen*) – não conhecer (*wissen*) – “se um objeto corresponde a um fim que nos propusemos”. Esse conceito de fim já aparece desde o início da concepção da ideia. No silogismo, vemos que a razão coloca sempre uma condição anterior ao condicionado, transforma persistentemente a premissa maior em conclusão, num esforço incessante na direção do incondicionado que é o fim da série das condições e que tem como fim justificar a totalidade das condições.³²⁸⁸

O mundo do “como se”, dito irreal, é tão importante quando o mundo dito real³²⁸⁹: o ideal integra o real. O plano das ideias reúne fantasias, racionalizações, opiniões, imagens e, destacamos, as projeções, a partir dos fatos e das informações apreendidas do mundo³²⁹⁰. Logo, não pode ser uma prisão, regida pela calculabilidade, mas forma viva a ser moldada na matéria terrena do cotidiano. A sua realização não se faz em um único ato, em definitivo: é a resposta momentânea a uma questão também momentânea³²⁹¹. Como sugere Badiou, a ideia fixa historicamente o fugidio, o devir, uma verdade, e, para ser válida, deve reconhecer esse seu caráter aleatório, esquivo e inapreensível³²⁹². As ideias filosóficas, enquanto projetos, e bem exemplificados na forma das utopias, são mais do que mapas a servirem para nos orientarmos no mundo enquanto navegamos³²⁹³.

O produto da conjectura jusfilosófica, nesses termos, não é imediatamente um projeto, como parecemos aventar anteriormente, mas, antes e mais abstratamente, uma *ideia*. Enquanto permanecer ideia, sem encarnar-se em um projeto, será irrealizável. Para Quarta, enquanto o ideal é irrealizável por sua própria essência, a utopia se caracterizaria como projeto dirigido à realização, por mais difícil que o seja³²⁹⁴. Zuolo tenta outra diferenciação: para ele, nem todo projeto normativo distante da realidade e do senso comum de uma época pode ser definido como utópico, mas toda utopia estabelecerá uma sociedade ideal. O ideal é um conjunto completo, mas formal, de princípios racionais normativos, como a ideia de república em Kant, irrealizável em si mesma, que admite variados graus de realização. A utopia, por outro lado, é uma imagem definida, detalhada e concreta, cuja racionalidade imanta o funcionamento da sociedade, que engaja a imaginação e não admite graus de realização, sob pena de se degenerar em distopia³²⁹⁵. Preferimos uma posição intermédia entre Quarta e Zuolo: o projeto jusfilosófico é o produto do pensamento que se coloca entre

³²⁸⁸ SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, *op. cit.*, p. 138-141.

³²⁸⁹ VAIHINGER, Hans. *The philosophy of “as if”*: a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind. Trad. C. K. Ogden. 2. ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935, p. xlvii.

³²⁹⁰ MUMFORD. *The story of utopias*, *op. cit.*, p. 13.

³²⁹¹ BUBER. *Paths in utopia*, *op. cit.*, p. 135.

³²⁹² BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 73.

³²⁹³ CUNHA, Paulo Ferreira. Direito, utopia e insularidade. In: *Avesos do direito*: ensaios de crítica da razão jurídica. Curitiba: Juruá, 2012, p. 133-135.

³²⁹⁴ QUARTA. *L’utopia platônica*, *op. cit.*, p. 6.

³²⁹⁵ ZUOLO, Federico. Some formal criteria to distinguish between utopia and ideal theory. *Utopia and utopianism*, Madrid, n. 3, p. 81-93, 2009, p. 84-89.

a utopia como imagem rigidamente detalhada e a ideia como conjunto de preceitos formais, pois não deixa de arriscar-se a propor novas e bem-delineadas instituições, normas e estruturas sociais, embora se mantenha aberto a caminhos diversos que poderão ser assumidos no ato de atualização historicamente situado. Portanto, resiste a uma redução formalista kantiana, enquanto oferece uma sugestão substancial que, por ser contextual, franqueia-se ao imponderável, aos novos limites do possível que o futuro nos apresenta.

A visão jusfilosófica permite-nos visualizar a oposição permanente entre direito ideal e direito vigente³²⁹⁶, dificilmente compreendida por uma abordagem estritamente sociológica³²⁹⁷. Até Durkheim já reconhecera isso ao afirmar que “uma sociedade não pode se criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar o ideal”, pois “ela se faz e se refaz periodicamente”, ou seja, a “sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela”³²⁹⁸. É a incompreensão da filosofia teórica e de suas distinções em relação à filosofia prática que provocam a crença na passividade do pensamento. A filosofia política e a filosofia do direito são instâncias privilegiadas do encontro entre ação e teoria, cantadas desde as origens gregas. Nelas estão explicitadas, ainda, os seus limites, que são o limiar de todo pensar na sua relação com a ação: embora a teoria não deva se isolar do agir humano, carece de instrumentos para fazer-se realidade por si mesma. O máximo que lhe é possível – e essa é a marca qualificadora da filosofia prática – é pensar sobre as causas da ação e suas possibilidades, para orientá-la de acordo com perspectivas de futuros ambicionados. A filosofia jamais se converterá em pura ação, não apenas pela contradição lógica – uma que vez não se confundem com a ação e, se assim o fizesse, acabaria extinta, sabor rupturalista muito apreciado por alguns críticos³²⁹⁹ –, mas também pela impossibilidade fática de esgotamento do que pensar sobre o real: qualquer tentativa de realização de conceitos ou teorias produz múltiplas e imprevisíveis questões a serem enfrentadas, bem como o pensamento sempre tentará antecipar o agir, medindo consequências e possibilidades.

³²⁹⁶ COMPARATO, Fábio Konder. O direito como parte da ética. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004, p. 4.

³²⁹⁷ STONE, Julius. *Law and the social sciences in the second half century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966, p. 5.

³²⁹⁸ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 467.

³²⁹⁹ Ver a análise de FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 26-28; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e vida da filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991, p. 678-679. Sob outra perspectiva, a defesa do fim da filosofia, em particular, enquanto busca pela verdade, por RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism* (Essays: 1972-1980). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. xxxviii-xxxix; xl-xliii; *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 377-380; *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999, p. 270

A filosofia do direito concebe o produto do pensamento que chega mais próximo da ação: além de desejar o futuro, ela o imagina sob a orientação da razão e em harmonia com a experiência histórico-social, traçando modos de realizá-lo, isto é, *projeta*. Faz-se, assim, *filosofia normativa*, que trabalha com o dever ser, elaborando, na sua dimensão positiva, *conjeturalmente*, projetos de novas normas, instituições, sociedades, dando-lhes formas retórico-estéticas a fim de que melhor e mais eficientemente atinjam o destinatário, impelindo-o a arriscar-se a implementá-la, ainda que sob os sentidos concretamente apurados no ato interpretativo de cognição. Daí o prenúncio de Cardozo acerca do jusfilosofar: “Você pensa talvez na filosofia como morando das nuvens. Eu espero que você possa ver que ela é capaz de descer à terra”³³⁰⁰.

Filosofia do direito e projetualidade. Ao sugerirmos que a filosofia do direito tem tarefa de “dizer algo sobre o que deve ser e o que não deve ser”, quando o faz sem “renunciar à experiência”³³⁰¹, estamos invocando uma conclusão que não é unânime. Além de uma filosofia do direito, que ainda hoje reproduz uma defesa atualizada, porém fiel, dos limites traçados pelo positivismo à atuação do pensamento filosófico, tivemos a oportunidade de identificar, entre jusfilósofos críticos de matiz rupturalista, uma dimensão crítica negativa tão radicalizada que os levam a rejeitar a própria noção de normatividade e, junto, de idealidade. O exercício de imaginação torna-se abstrato, incapaz de dar forma a sugestões de novas normas, instituições e sociedades, sob o fundamento da irresistibilidade da abertura ao futuro, às forças sociais e aos desejos. Apenas conclamam, então, o porvir, sem oferecer a ele mecanismos de viabilização. Como resultado, desenvolvem pensamentos jusfilosóficos *carentes da projetualidade conjetural que deita raízes na normatividade axiológica inerente à juridicidade*.

Felizmente, bem vimos, não é de hoje o endosso de uma função projetiva e empenhada da filosofia do direito. Del Vecchio caracteriza por três tipos de investigações: lógica, fenomenológica e deontológica. Esta última pode assumir ao menos duas formas: especulação sobre o ideal a que deve obedecer ao direito existente e crítica da legitimidade e racionalidade desse direito. Em comum, essas duas abordagens expressam que “a mente humana jamais foi inteiramente passiva ante o Direito, jamais se contentou com o facto consumado como se este fosse um limite intransponível”. Uma vez que o homem é dotado de racionalidade e faculdade de julgamento, ele submete o direito a reflexão e avaliação. Assim, a filosofia do direito pode também ocupar-se “daquilo que deve ou deveria ser Direito, em oposição àquilo que é Direito”³³⁰². Até mesmo Groppali, com antigo pendor sociologizante, admite, entre os escopos da filosofia jurídica, o estudo das condições e das

³³⁰⁰ CARDOZO, Benjamin N. *The growth of the law*. New Haven: Yale University Press, 1924, p. 23.

³³⁰¹ KAUFMANN. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 3.

³³⁰² DEL VECCHIO. *Lições de filosofia do direito, op. cit.*, p. 306-307.

normas “pelas quais se possa melhorar no tempo os ordenamentos jurídicos”, aperfeiçoar progressivamente os institutos jurídicos³³⁰³. A dimensão deontológica é, portanto, uma espécie de herança histórico do jusnaturalismo impossível de ser extirpada, estando ligada ao caráter axiológico inerente do jusfilosofar. Pérez Luño arrisca a afirmar que a deontologia é a *função da filosofia do direito por antonomásia*³³⁰⁴.

Deontologia, claro, não é teleologia³³⁰⁵. A filosofia do direito não pode, por óbvio, regressar ao velho jusnaturalismo que pretendia delinear o modelo de uma legislação perfeita, adequada a todo o gênero humano, um código ideal eterno, pois isso é tentar fixar o contingente, logo, negar a história, “que põe sempre novos problemas ou (o que é o mesmo) reapresenta o antigo de modos sempre novos”³³⁰⁶. O que temos em vista, aqui, com a investigação deontológica é a crítica jusfilosófica que tanto submete o existente a um juízo de dever ser como concebe a ideia a servir de critério de medida. Isso significa projetar qual o melhor direito e a melhor sociedade possíveis de acordo com a situação histórico-social presente, a partir do direito e da sociedade existentes, então retornando para julgar se, de acordo com as circunstâncias concretas, o que encontramos na realidade vigente satisfaz o possível ou ainda cabe ser aprimorado, corrigido ou substituído³³⁰⁷. Como Holmes Jr. identificava, a fim de saber o que o direito é, “devemos saber o que ele tem sido, e o que ele tende a se tornar”³³⁰⁸. Dessa forma, não há razão para que o teórico ou filósofo do direito evite investigar os fundamentos de uma ordem jurídica justa³³⁰⁹ e trabalhe “para que a justiça se faça história”³³¹⁰. Pelo contrário. A axiologia jurídica, dedicada ao dever ser, é, portanto, a pedra de toque da legitimidade da filosofia do direito, interpreta Díaz, por expressar a consciência crítica acerca do fenômeno jurídico, analisando as possibilidades de sua transformação em cada situação histórica concreta³³¹¹. Portanto, colocamos em risco a razão

³³⁰³ GROPPALI, Alessandro. *Filosofia del diritto*. Milano: Ulrico Hoepli, 1906, p. 35; 349. No mesmo sentido VANNI, Icilio. *La funzione pratica della filosofia del diritto considerata in se ed in rapporto al socialismo contemporaneo*. Bologna: Ditta Nicola Zanichelli, 1894, p. 20. Assim também diversos outros clássicos da filosofia do direito, alguns dos quais dentro de fortes marcos positivistas, como PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Sistema de ciência positiva do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, t. II, p. 156; KELSEN, Hans. Qu'est-ce que la philosophie du droit? *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, 1962, p. 131.

³³⁰⁴ PÉREZ LUÑO. *Lecciones de filosofía del derecho*, op. cit., p. 100-101; 140.

³³⁰⁵ STRECK, Lênio. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 57; 407; 445; 523; 541; 547 (nota 109); 560; 573; 611.

³³⁰⁶ CROCE, Benedetto. *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia della economia*. Napoli: R. Ricciardi, 1926, p. 7-8.

³³⁰⁷ RECASÉNS SICHES. *Tratado general de filosofía del derecho*, op. cit., p. 14; SOLAR CAYÓN, José Ignacio. Algunas consideraciones sobre el sentido del quehacer iusfilosófico. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XX, p. 255-282, 2003, p. 268-269.

³³⁰⁸ HOLMES JR., Oliver Wendell. *The common law*. London: Macmillan, 1882, p. 1.

³³⁰⁹ BODENHEIMER. *Jurisprudence*, op. cit., p. 168.

³³¹⁰ REALE. *Horizontes do direito e da história*, op. cit., p. 14.

³³¹¹ DÍAZ, Elías. *Sociología y Filosofía del Derecho*. Madrid: Taurus, 1974, p. 266; 404.

de ser do jusfilosofar quando nos recusamos a pensar sobre a vida boa, projetar a comunidade justa, sugerir novas instituições e normas, como se a crítica jusfilosófica não pudesse assumir essas responsabilidades.

Isso não significa ver a filosofia do direito, assim como a filosofia em geral, em termos de utilidade, pois isso significaria transformá-la em “mero instrumento político-ideológico”³³¹². Apesar da politicidade inegável do jurídico não queremos, com a ênfase na projetualidade conjetural, deslocar atribuições do direito em favor do político. Temos de estar atentos para não sacrificarmos a sua autonomia, sempre relativa, é certo³³¹³. Seguindo as lições de Salgado, podemos entender o direito como o fim do político, “fim do processo que começa pela consciência dos valores como direito e termina na sua declaração universal como norma jurídica, realizando-se no momento concreto como direitos do sujeito”. Se a ordem fosse invertida e o político fosse colocado como fim, o direito seria transformado em simples meio para a obtenção das finalidades do poder enquanto a política perderia substancialidade ao deixar de ser o instrumento ético de realização da liberdade pela criação do direito³³¹⁴. Uma filosofia política compreensiva não pode alhear-se do fenômeno jurídico, assim como uma filosofia do direito não pode recusar-se política³³¹⁵. Discutir, no sentido que tratamos, a modificação das estruturas político-jurídicas existentes é ambicionar algo que sempre esteve presente na tradição jurídica ocidental³³¹⁶. Mas não é fácil enxergar.

O direito há muito tenta esconder os seus pressupostos éticos³³¹⁷. Embora esteja sempre fundamentado em valores e fins, os seus participantes com frequência os ignoram. Além disso, nem sempre eles são unânimes, legítimos ou harmônicos, em razão, sobretudo, da fragmentariedade temática e temporal da elaboração do direito. Certo é que nenhuma ordem institucional, por mais aberta à diversidade que seja, é neutra. Sempre consubstancia uma preferência entre modos de vida³³¹⁸. Portanto, ao tratarmos do caráter deontológico da filosofia do direito enquanto filosofia prática, não basta pensarmos em estruturas jurídicas e institucionais a serem modificadas: *devemos imaginar outras modalidades de vida*³³¹⁹. Essa é uma tarefa inerente a toda concepção filosófica do mundo, como assinala Dilthey:

La concepción filosófica del mundo, tal como nace el influjo de la dirección hacia la validez universal, tiene que ser distinta por su estructura de la religiosa y de la

³³¹² SALGADO. A necessidade da Filosofia do Direito, *op. cit.*, p. 13.

³³¹³ CASTANHEIRA NEVES, A. *O Direito hoje e com que sentido?* O problema atual da autonomia do Direito. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, *passim*.

³³¹⁴ SALGADO. *Ancilla iuris*, *op. cit.*, p. 83-84.

³³¹⁵ CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 26.

³³¹⁶ BERMAN. *Law and revolution*, *op. cit.*, p. 7.

³³¹⁷ COHEN Felix. The ethical basis of legal criticism. *Yale Law Journal*, v. 41, n. 2, p. 201-220, dez. 1931, p. 202-203; 208.

³³¹⁸ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 31.

³³¹⁹ DUQUE. Otro modo de utopía o elogio de la movilización, *op. cit.*, p. 110.

poética. A diferencia de la religiosa es objetiva y universalmente válida. Y a diferencia de la poética es un poder que quiere influir sobre la vida para reformarla.³³²⁰

Quando o jurista recusa a legitimidade da filosofia do direito e, mormente, a sua face deontológica, tende a denegar qualquer lugar diverso no fenômeno jurídico que não esteja situado no hoje existente. Para Ripert, por exemplo, “o direito é a formulação da ordem social estabelecida e não a representação de uma ordem futura, a defesa do presente e não a antecipação do porvir”. Qualquer progresso do direito ocorre lentamente, do que sabe o jurista, “homem do passado”. As leis, por exemplo, “não envelhecem”, pois as mais antigas são as melhores por esse exato motivo, residindo aí o seu valor³³²¹. Não podemos, decerto, concordar com Ripert. Contudo, temos de assentir como aspecto indispensável da juridicidade a necessidade de *estabilidade*, a ligação intrínseca entre direito e ordem. O tema da ordem não implica, necessariamente, algo conservador ou repressor, por mais que se tenha predominado uma visão negativa nos círculos de crítica, como pondera Saldanha³³²². A segurança jurídica atua restringindo o futuro, pois quer reduzir o número de ação e eventos possíveis de acontecer. É a estabilização das expectativas, simplificação da complexidade³³²³. Quanto maior a diversidade de uma sociedade, maior a necessidade de abstração da norma jurídica e do trabalho da dogmática, a fim de dar conta dessa realidade, oferecendo soluções à multiplicidade de conflitos insurgentes³³²⁴. As regras postulam repetição das condutas, uma observância reiterada, não episódica³³²⁵. Constata Perelman que “para os juristas toda racionalidade é continuidade”, pois o direito tem como princípio evitar o abandono das regras existentes “a não ser que boas razões justifiquem-lhes a substituição”³³²⁶. A juridicidade dos costumes decorre precisamente disso. Quando uma nova regra vem ao mundo, ela pretende vigorar, em geral, indeterminadamente. Raras são as normas de duração já predefinidas e nenhuma é criada já se pensando na sua derrogação. Igualmente a jurisprudência, quando considerada fonte criadora de direito, se faz pela continuidade das

³³²⁰ DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Trad. Elsa Tabernig. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 76-166.

³³²¹ RIPERT, Georges. *Les forces créatrices du droit*. Paris: LGDJ, 1955, p. vi-viii; 10; 18; 21; 24. O que também conclui ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 139.

³³²² SALDANHA. *Ordem e hermenêutica*, *op. cit.*, p. 2.

³³²³ AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, *op. cit.*, p. 144; LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito II*. Trad. Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 67-69.

³³²⁴ ADEODATO. *Ética e retórica*, *op. cit.*, p. 32-33; FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Função social da dogmática jurídica*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 5. Como pontua Ferraz Jr., (p. 94-95), a dogmática jurídica nasceu para aumentar a “liberdade no trato com textos e experiências vinculantes”, pois, através dos seus conceitos abstratos e da correlata interpretação à luz da realidade histórica de aplicação concreta, permite ao direito positivo transcender o momento em que foi criado e dirigir-se ao futuro, a uma nova realidade.

³³²⁵ KOSELLECK. *Estratos do tempo*, *op. cit.*, p. 327-328.

³³²⁶ PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 378; 382.

decisões. Por isso, se “todo jurista é um conservador”, não o é em sentido ideológico, mas no sentido de pressupor a continuidade das normas indispensáveis à vida social³³²⁷.

Como será, então, o jusfilósofo consciente desse problema, engajado em conjecturar, destemidamente, sugestões euporéticas?

8.2. O jusfilósofo projetista

*Não há dúvida de que o pensamento dos grandes juristas tem força criadora. Eles podem ser comparados com os grandes artistas, arquitetos, engenheiros.*³³²⁸

O indivíduo que formula e persegue um projeto é, em geral, inclinado a postular a estabilidade do universo³³²⁹, pois é com base na expectativa de que o quadro atual permanecerá no futuro que ele pode esperar que o seu projeto se concretize. As inovações jurídicas também são pensadas sob essas condições. Mais, normas e instituições adquirem a qualidade de juridicidade se derem luz a “estruturas que possam ser repetidas”, não obstante tenham de lidar com os desafios imprevistos reservados pelo futuro³³³⁰. A possibilidade de inovação no direito, portanto, perpassa a tensão entre *perpetuação* e *transformação*.

Por um lado, o direito pode – como frequentemente o faz – converter-se em *status quo* fossilizador e imobilizador³³³¹, por outro, persiste o desejo de criar o melhor sistema social e jurídico possível aos seres humanos racionais³³³². Se há um mal-estar hoje em relação ao universo jurídico é porque “buscamos um direito do qual temos necessidade, mas não conseguimos encontrá-lo para nós e para o nosso tempo, porque ainda não existe”³³³³. A missão do *jusfilósofo* contemporâneo, consciente desse cenário, é problematizar as afirmações sobre o direito³³³⁴ e, simultaneamente, delinear sugestões de euporias para as aporias da vida social e jurídica da atualidade, ou seja, *conjeturar projetos*.

Quarta, identificando projeto com utopia, descreve o ser humano como *homo utopicus*, animal em devir, o único ao qual é consentido desejar e tornar-se o que deseja, enfim, “projetar o seu ser”. O desejo que persiste na consciência converte-se em necessidade,

³³²⁷ RIPERT. *Les forces créatrices du droit*, op. cit., p. 4; 8; 14; 27; AMBRÓSIO. *Os tempos do direito*, op. cit., p. 124.

³³²⁸ BRUSIIN, Otto. *O pensamento jurídico*. Trad. Hebe A. M. Caletti Marengo. Campinas: Edicamp, 2001, p. 150-151.

³³²⁹ JOUVENEL. *L'art de la conjecture*, op. cit., p. 49.

³³³⁰ KOSELLECK. *Estratos do tempo*, op. cit., p. 330.

³³³¹ BONAVIDES, Paulo; PAES DE ANDRADE, Antonio. *História constitucional do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

³³³² SINGH, Chhatrapati. *Law from anarchy to utopia*. New Delhi: Oxford University Press, 1985, p. xiv.

³³³³ WIETHÖLTER, Rudolf. *Las fórmulas mágicas de la ciencia jurídica*. Trad. Miguel Angel Extremoz. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1991, p. 36.

³³³⁴ SOLAR CAYÓN, José Ignacio. Algunas consideraciones sobre el sentido del quehacer iusfilosófico. *Anuário de Filosofia del Derecho*, t. XX, p. 255-282, 2003, p. 260.

expressão de uma carência, para cuja satisfação passa a empenhar-se, formulando um projeto ao qual busca realizar³³³⁵. A faculdade de fantasia, de imaginação e de projeção daquilo que (ainda) não existe, enquanto relegada pelo empirista, que se restringe a observar o existente, é exercitada pelo homem utópico, que a emprega para construir possibilidades alternativas. Ele olha primeiro para a sua própria sociedade e tenta identificar nela os seus elementos mais significativos, de acordo com a sua *visão*, então formulando um discurso no qual cogita como seria a sociedade se esses elementos se desenvolvessem plenamente. No sentido etimológico, é um *visionário*: por meio da sua imaginação, vê a cidade nova. É por esse motivo que os utopistas exigiam do público que comparassem a cidade sonhada com a cidade atual, fazendo-o, com isso, questionar os problemas do mundo e perguntar-se sobre a possibilidade de realização de ao menos alguns dos elementos detalhados nas obras³³³⁶. O *jusfilósofo projetista*, que é um *homem projetista*, goza de qualidades fundamentais típicas do *utopista*.

Já mostramos que os utopistas têm sido grandes realistas na percepção das condições históricas, na descoberta de verdades do mundo, na *identificação dos problemas* e na *oferta de soluções* para eles. Muitas vezes eles jogam luz em aspectos relegados de um problema notório, compreendendo-o, destarte, de um modo mais profundo e sugerindo soluções impopulares, mas talvez criativas e eficazes, pois não adstrito, como muitos agentes do poder, a ecoar a opinião predominante da comunidade. Recorrem, assim, a descrições vívidas, inclusive do cotidiano, para preparar o leitor à aceitação do esquema institucional: mostram uma vida boa e, junto, oferecem os meios para obtê-la, embora, hoje, tenham evitado criar expectativas quanto a um futuro maravilhoso. *Testando os limites do aceitável como possível*, fazem-se criaturas como Janus, com duas faces coexistentes – vinculados ao seu tempo histórico e sociedade, mas imaginativamente livres – ensaiam mentalmente possibilidades a partir de uma primeira compreensão do real³³³⁷. Ao fim, podem estar, de algum modo, certos, e de outro, errados³³³⁸.

Tanto foi explorado pelos utopistas e pelos filósofos ao longo dos séculos. Teriam eles ponderado todas as possibilidades, identificado todas as sociedades ideais, enfim, esgotado a capacidade da imaginação de gerar o novo?³³³⁹ Não nos parece. O mais provável é a interpretação de Wunenburger, para quem, no último século, todo exercício de imaginação acabou identificado com o utopismo, que monopolizou o campo dos sonhos,

³³³⁵ QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 20-21.

³³³⁶ GOODWIN. The 'authoritarian' nature of utopia, *op. cit.*, p. 25; FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 324; BACZKO. *L'utopia*, *op. cit.*, p. 4.

³³³⁷ MANUEL; MANUEL. *Utopian thought in the Western world*, *op. cit.*, p. 24; 28; HORSBURGH, H. J. N. The relevance of the utopian, *op. cit.*, p. 134; JOUVENEL. Utopia for practical purposes, *op. cit.*, p. 439; PETITFILS. *Os socialismos utópicos*, *op. cit.*, p. 180; BACZKO. *L'utopia*, *op. cit.*, p. 6; RUYER. *L'utopie et les utopies*, *op. cit.*, p. 9.

³³³⁸ ECO. *Interpretação e superinterpretação*, *op. cit.*, p. 170.

³³³⁹ MANUEL; MANUEL. *Utopian thought in the Western world*, *op. cit.*, p. 802.

sendo apresentado como a única forma de produção criativa do imaginário. Assim, quando o pensamento único rechaçou as utopias, rejeitou junto toda atividade da imaginação³³⁴⁰. Se, por um lado, não podemos concordar com o autor quando leva tal raciocínio a negar às utopias a capacidade de exprimir os poderes do imaginário, em toda sua pluridimensionalidade de símbolos e de sonhos, acusando-a de domesticar a história, a sua interpretação é coerente quanto à identificação entre pensamento utópico e todo tipo de pensamento imaginativo e projetual. Se convocamos a figura do utopista para caracterizar o jusfilósofo projetista, é porque foi sonegada à filosofia do direito, sobretudo após a sua autonomização disciplinar no século XIX, todo poder de influxo sobre a ação, enevoando até mesmo o seu caráter de filosofia prática. Nem a teoria política ficou ileso, envergonhando-se do seu lado normativo e enamorando-se com a validação científica³³⁴¹. Apenas o utopista, porque exilado, pôde manter-se em amplo uso da imaginação e ousar contrapor configurações alternativas de sociedade. Porém, como já vimos, embora a utopia seja uma espécie de projeto, não é o único resultado possível da projetualidade conjetural. Aliás, ao menos na sua forma tradicional, não é sequer o modo como a imaginação projetual tende a ser aceita na contemporaneidade. O jusfilósofo projetista, nessa linha, também não pode confundir-se com o utopista, não por tratar-se de uma identificação depreciativa, mas porque a tarefa da filosofia do direito é mais abrangente. Ele poderá decerto elaborar as suas utopias e, em sentido lato, exercitar um pensamento utópico, mas por ser, simultaneamente, filósofo, jurista e agente político, tem um compromisso agudo com a ação. O resultado de suas conjeturas deve situar-se, como vimos há pouco, entre ideia e utopia, ou seja, fazer-se projeto.

Com efeito, o *homo juridicus* não é apenas um “operador do direito”, como se costuma repetir, mas também um “operador político”, dado o funcionamento do direito como um mecanismo de controle social e, portanto, de poder³³⁴². O pensamento jurídico prospecta como podem ser satisfeitas as exigências nascidas no seio da sociedade, naquilo que cabe ao direito tratar, projetando no futuro os interesses da vida humana atual³³⁴³. Por esse motivo, argumenta Viola, o jurista seria o mais preparado a assumir o papel de “projeção de novas instituições” nos processos de transformação social, pois essa finalidade prática requer a capacidade de aliar valores políticos com princípios teóricos e meios técnicos. Ele tem a

³³⁴⁰ WUNENBURGER. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, op. cit., p. 9-10.

³³⁴¹ AMADEO, Javier. Teoria política: um balanço provisório. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 17-34, jun. 2011; STRAUSS, Leo. What is political philosophy? In: *What is political philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 17-18.

³³⁴² ANSUÁTEGUI ROIG. Sobre algunos rasgos caracterizadores de la Filosofía del Derecho., p. 177-179.

³³⁴³ GIANNINI, Massimo Severo. Futurologia e diritto. In: *Scritti*. Vol. VI: 1970-1976. Milano: Giuffrè, 2005, p. 295; 297.

peculiaridade de poder conhecer e avaliar os fins políticos, mas também articular normativamente uma visão política por seus conhecimentos de arquitetura institucional³³⁴⁴.

O otimismo em relação às capacidades do jurista, em particular quando ele é, também, um filósofo do direito, contém certa dose de incontornável – e necessária – ingenuidade. É imprudente, porém, deixar passar despercebidos alguns riscos. Um é a obsessão pela inovação e pela mudança. Analisamos exemplos inquietantes entre os jusfilósofos que denominamos rupturalistas. Indo além, podemos ver uma frequente tendência de ênfase de reformas legislativas e institucionais nas pesquisas jurídicas de diferentes espectros. A razão seria que, diante da identificação de problemas, haveria a missão de dizer como o direito deve ser nesse aspecto. Embora o propósito seja bem-intencionado, talvez o mal não possa ser erradicado, sugere Kahn, ao menos não através do direito³³⁴⁵. Há, de fato, uma tendência perigosa dos juristas e, de forma mais grave, da sociedade como um todo, de converter as mais diversas experiências humanas em experiências jurídicas³³⁴⁶.

Nossa concepção de jusfilósofo projetista não recusa muitos dos aspectos incorporados pelos rupturalistas em sua própria concepção de jusfilósofo crítico, por

³³⁴⁴ VIOLA, Francesco. Nuovi percorsi dell'identità del giurista. In: MONTANARI, B. (a cura di). *Filosofia del diritto: identità scientifica e didattica, oggi*. Milano: Giuffrè, 1994, p. 127.

³³⁴⁵ KAHN, Paul W. *El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Trad. Daniel Bonilla Maldonado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2014, p. 9; 15; 24; 31.

³³⁴⁶ REALE. *O direito como experiência, op. cit.*, p. 81. Um fenômeno salutar é a universalização de direitos fundamentais, consequência do direito como *maximum* ético da sociedade ocidental (SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo, op. cit.*, p. 264 et seq; BROCHADO, Mariá. O direito como mínimo ético e como *maximum* ético. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 52, p. 237-260, jan./jun. 2008), outro, preocupante, é a crise das instituições tradicionais, incapazes de cumprir com as suas funções ante a acelerada transformação das estruturas sociais, que impele ao recurso ao direito no esforço geralmente vão de garantir segurança e efetividade: tal como o rei Midas, a juridicização onipresente desemboca em maldição (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 308). Esconjurando esses males da onipresença do direito e da falência das instituições, os jusfilósofos críticos descreem na universalização construída pelo pensamento jurídico ocidental, cujas formas maiores são os direitos fundamentais e o Estado democrático de direito que os garante e concretiza (HORTA. *História do Estado de Direito, op. cit.*). A suspeita não é só pela cultura jurídica euramericana e seus artefatos, mas pela própria ideia de universalidade e verdade, que sempre esteve conectada à tradição jusfilosófica. Foucault, um dileto dos rupturalistas, defendia o abandono da pretensão de universalidade como a mais urgente contribuição do intelectual e do filósofo para a luta contra o poder ligado ao saber. O filósofo de hoje, afirma, deveria parar “de querer falar do que existe eternamente” e assumir a tarefa de “dizer o que se passa”, diagnosticar a atualidade, levando ao “fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica” (FOUCAULT, Michel. Sexualidade e política. In: *Ditos e Escritos V, op. cit.*, p. 36; A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade”. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 58; Prefácio à transgressão. In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 38-39). Para a filosofia ainda desempenhar alguma função na contemporaneidade, ela precisaria abandonar a pretensão de um papel de fundação, de imposição de sua própria lei, de pensar-se como profecia, pedagogia ou legislação. O único papel autorizado por Foucault é o de “analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência”. A filosofia e o filósofo poderiam ter, com isso, um papel ao lado do “contrapoder”, e não de legitimidade. Para tanto, cabe-lhes apenas “dizer o que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como ele é” (FOUCAULT. A filosofia analítica da política. In: *Ditos e Escritos V, op. cit.*, p. 43-47; Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: *Ditos e Escritos II, op. cit.*, p. 325-326).

exemplo, em relação à cautela quanto às aspirações e capacidades do âmbito jurídico, à autoconsciência transdisciplinar e ao aproveitamento das potencialidades retóricas do direito e da filosofia. No entanto, guarda distinções importantes. Para começar, a projetualidade é intrinsecamente à sua crítica, transitando entre a dimensão negativa e a dimensão positiva da criticidade. A formulação rupturalista, ao contrário, é sobretudo negativa, titubeando na propositividade. Ademais, o jusfilósofo conjeturador, por se esforçar para manter-se cômico dos seus limites e das suas possibilidades, não se pretende um filósofo-rei, mas também não coloca como a única outra opção a sua morte enquanto autor. Sem se satisfazer com promessas vãs de novo, não escorrega em dualismos maniqueístas entre niilismo e prescrição universalista, localismo emancipatório e tecnocracia totalizadora³³⁴⁷, entre pensamento forte e pensamento débil³³⁴⁸, como querem os pós-modernistas.

Outro ponto a ser destacado na atuação do jusfilósofo crítico e projetista é o fato de engajar-se no debate público e permanente de interpretações sobre a tradição toda vez que oferta os seus projetos, pois promove uma conjetura retrospectiva sobre o material intelectual herdado do passado para formular a inovação. É sobre uma conjetura de cunho retrospectivo, original e apropriadora da tradição, que a conjetura prospectiva será desenvolvida. Cada interpretação conjetural do passado, cada atividade hermenêutica sobre os clássicos, apropria-se do arcabouço, não apenas ao dialogar com ele, mas também ao introduzir uma nova forma compreendê-lo, ao mesmo tempo em que oferece substratos inéditos ao corpo da tradição com as conjeturas prospectivas³³⁴⁹.

Os filósofos do direito, nesses termos, não podem continuar a desenvolver discursos normativos embasados em um conceito de razão prática de formas obsoletas, calcados em

³³⁴⁷ FAIRLAMB, Horace L. *Critical conditions: postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 17; 255-257.

³³⁴⁸ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. Premessa. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995, p. 7-8; VATTIMO, Gianni. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole, op. cit.*, p. 25-27; ROVATTI, Pier Aldo. Trasformazioni nel corso dell'esperienza. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole, op. cit.*, p. 47; VATTIMO. *O fim da modernidade, op. cit.*, p. 189-190; ECO, Umberto. L'antiporfirio. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole, op. cit.*, p. 52.

³³⁴⁹ Habermas afirma que, se aprendemos com nossas tradições, é preciso considerar que os processos de aprendizagem são complexos e incluem improvisos, fracassos, desenganos e mesmo experiências de incapacidade de enfrentamento de problemas incontornáveis. Para aprender com a história não podemos ignorar ou reprimir os problemas não resolvidos, e sim mantermo-nos abertos para as experiências críticas, de modo a podermos perceber mesmo os insucessos. Essa é uma *operação crítica complexa*, porquanto *realizada pelas próprias gerações implicadas na história objeto de exame, a partir de seu ponto de vista particular e inserindo-se no curso do processo de autocompreensão coletiva, de constituição e questionamento da identidade, da formação das aspirações políticas de uma comunidade*. Por isso, *ao serem submetidas a atos cognitivos, que são sempre avaliativos e interventivos, as tradições transformam-se com as disputas públicas pela melhor interpretação sobre elas*. A conclusão de Habermas é que *“somente podemos aprender com a história quando a consideramos uma instância crítica”*, e isso significa enfrentar o passado em todos os seus aspectos, positivos ou negativos. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Más allá del Estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 46-51; 54; 78-79.

fundamentos já desencantados e dessacralizados, como lamenta Habermas³³⁵⁰. A recuperação da filosofia do direito como filosofia prática de nada adianta se for para continuar a reproduzir as mesmas fórmulas combalidas que motivaram a necessária intervenção da crítica negativa, assim como para ser operada por um idêntico tipo de agente igualmente renegado. Se fosse desse modo, desencadearíamos somente novas críticas acusatórias, identificadoras de males, denunciatórias. Permaneceríamos carecendo de críticas positivas, no sentido de propositivas, construtivas. A filosofia do direito não pode ser apenas crítica em sentido negativo, mas também propor novos modelos de análise do direito que tenham função orientadora e normativa³³⁵¹. Inverte-se, agora, a figura do “soberbo metafísico” de Schiller, que, em seu gabinete, não sabia como fora construída e sobre onde repousava a torre da qual desferia observações desdenhosas do mundo³³⁵²: o jusfilósofo crítico precisa subir novamente, ainda que sem mudar-se de definitivo, para *voltar a conjecturar*. Para isso, urge repensar o perfil do jusfilósofo crítico que seja também imaginativo, inovador, sugestivo.

Unger repropõe ver que, assim como os projetos, os agentes são “construíveis”, embora não livremente³³⁵³. Além do arcabouço de novas ideias e de uma nova virtude prudencial de compreensão das possibilidades oportunizadas em dado momento, seria preciso também forjar um novo agente social. O mais comum foi sempre pensar em figuras como um novo Estado, um proletariado revolucionário ou um legislador salvador. Porém, como isso não é provável, devemos encontrá-lo no interior do elenco de agentes sociais disponíveis³³⁵⁴. Cremos, então, com Unger, ser possível o jusfilosófico crítico, que seja também imaginativo, criador e projetivo, como testemunha a história dos próprios juristas:

Os juristas representaram o direito coma a razão codificada nos feitos e sonhos do poder assim coma economistas viram economias de mercado reais e seu direito coma aproximações a um sistema puro de racionalidade e reciprocidade. Eles cantaram para ganhar a vida, cantando acorrentados. Esperança e entendimento podem, não obstante, ter sucesso onde indignação e adoração da história falharam, e arrastar os juristas e economistas para a tarefa de dar olhos e asas à imaginação institucional.

Nossos interesses e ideais permanecem pregados a cruz de nossas estruturas. Não podemos realizar nossos interesses e ideais mais plenamente, nem redefini-los mais profundamente, até que aprendamos a refazer e reimaginar nossas estruturas mais livremente. A história não nos dará essa liberdade. Devemos conquistá-la no aqui e agora do detalhe jurídico, do constrangimento econômico e das preconceções que anestesiaram. Não a conquistaremos se continuarmos a

³³⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho em términos de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Trotta, 2005, p. 67-68.

³³⁵¹ CALSAMIGLIA, Albert. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, v. 1, n. 1, p. 43-47, 1984, p. 45

³³⁵² SCHILLER, Friedrich. Le Métaphysicien. In: *Poésies de Schiller*. Trad. Xavier Marmier. Paris: Charpentier, 1854.

³³⁵³ TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista*, *op. cit.*, p. 151.

³³⁵⁴ UNGER. *O direito e o futuro da democracia*, *op. cit.*, p. 49.

professar uma ciência da sociedade que reduz o possível ao real e um discurso sobre o direito que unge o poder com piedade. É verdade que não podemos ser visionários até que nos tornemos realistas. É verdade também que para nos tornarmos realistas devemos nos transformar em visionários.³³⁵⁵

Algumas qualidades já se encontram na tradição jusfilosófica, na projetualidade de grandes clássicos cujos compositores demonstraram invulgar perspicácia para inteligir as necessidades correntes e conjecturar, retrospectiva e, sobretudo, prospectivamente. Os filósofos do direito exurgiram não de um “atrito do direito com a tradição da história da filosofia”, como quer Mascaro, mas justamente do manejo hermenêutico e imaginativo dessa tradição³³⁵⁶. Assim como a pessoa do filósofo é elemento integrante e inseparável de sua filosofia³³⁵⁷, também é indissociável da tradição: todo filósofo expressa-se “em uma língua na qual falam dois mil anos de tradição da metafísica ocidental”³³⁵⁸. *Por ter consciência de que integra a tradição jusfilosófica e ter isso em vista ao criar jusfilosoficamente*, podemos notar o jusfilósofo querendo fazer da sua obra – e de si mesmo – um *clássico*.

8.3. O clássico jusfilosófico

*clássico é o escritor que traz um crítico em si mesmo*³³⁵⁹

Como se introduzem, sempre, na tradição da filosofia e da filosofia do direito, os *jusfilósofos* aspiram fazer das suas obras – e, por um certo ponto de vista, a si mesmos – *clássicos*.

Demonstramos, na Parte I, o desejo velado dos jusfilósofos rupturalistas em fundar novas tradições, consequência da ruptura com a tradição filosófica. Se um fim da filosofia é alardeado, é tão somente para dar lugar a uma única e verdadeira filosofia que estaria sendo apresentada pelos seus arautos. No entanto, essa substituição jamais ocorre. A força constitutiva da tradição enreda todo aspirante em uma cadeia preexistente de transmissão de significados, valores, ideias, conceitos, categorias, sentidos. O novo expoente tem a seu favor, contudo, o poder da sua atual situação histórico-social, que intervém em todo ato interpretativo dessa tradição. Ele encontra limites materiais que não autorizam qualquer sentido. A hermenêutica dos clássicos é uma etapa operativa de ampla liberdade criativa e apropriadora, mas não arbitrária. A partir da conjectura retrospectiva do macrodiscurso da tradição jusfilosófica, pode o filósofo do direito desenvolver a sua conjectura prospectiva,

³³⁵⁵ Ibid., p. 227-228.

³³⁵⁶ MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2018 (versão digital), Cap. 1.

³³⁵⁷ REALE. *Filosofia do direito, op. cit.*, p. 68. Nesse sentido, recorda a seguinte passagem de Fichte: “Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.” Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Trad. José Gaos. Madrid: Sarpe, 1984, p. 46.

³³⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005, p. 101.

³³⁵⁹ VALÉRY, Paul. Situação de Baudelaire. In: *Variedades*. Trad. Maíza Martins Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 25.

partejando um projeto original que lança ao mundo um novo – no campo jusfilosófico, de uma nova norma de conduta, instituição ou, mesmo, de sociedade. Essa inovação é produzida no contexto da tradição e se reinsere nela, abalando as suas estruturas primevas, pois passa a comportar um novo elemento e, para tanto, precisa reacomodar a sua configuração interna.

Porém, isso não basta ao jusfilósofo. Como ele é um filósofo prático, tem no cerne do seu trabalho o objetivo de influir sobre a ação. Projeto, bem vimos, diferencia-se de outras formulações prospectivas, como a utopia, pelo seu compromisso íntimo com a concretização, não obstante os limites intrínsecos a todo pensar. Sendo inevitável a inserção na tradição, o jusfilósofo luta para que a sua obra não seja simplesmente diluída pela massa de outras obras, sistemas, teorias, ideias e conceitos. Se essa fosse sempre a sua sina, perderia a razão última de ser tamanho empreendimento, qual seja, a concretização, conseqüentemente desestimulando novos esforços. Por óbvio que o resultado derradeiro na maioria das vezes é sim a absorção anônima pela tradição. Ser mais do que isso é, *de facto*, um privilégio de poucos. No entanto, trata-se de uma esperança legítima, senão mesmo necessária para garantir a continuidade da cadeia de produção.

Poderíamos cogitar que o estímulo adviria da fama. Como descreve Arendt, na Grécia arcaica, os grandes homens buscavam a imortalidade por meio da lembrança pelos seus pares e pelas gerações posteriores. O que ficava na memória, por merecer perpetuação, eram ações extraordinárias ou palavras notáveis, registradas nas letras dos poetas e dos historiadores. Outra maneira de imortalizar-se era a adição de algo mais permanente do que a vida individual, uma *obra* que, por ser um artefato humano, provavelmente não tão eterno quanto a natureza, mas suficiente para perdurar, sobretudo se trata de coisas imortais, como os filósofos³³⁶⁰. Edificações monumentais que pretendiam superar todas as antecedentes em tamanho e grandiosidade, constructos artísticos que buscavam refletir a essência do belo, elaborações especulativas que alegam expressar a verdade universal: todas espécies de criações humanas candidatas à imortalização, embora a autoria não fosse uma categoria sempre presente. A modernidade associará o anseio para tornar-se imortal ao aporte de inovação e o romantismo atribuirá ao gênio a capacidade de fazê-lo, como vimos. Com o surgimento dos meios de comunicação de massa, a fama acabou banalizada como um culto à imagem, à beleza, à riqueza, ao poder, alimentação do ego, desejo maior do narcisista, não decorrendo necessariamente de uma façanha ou de uma obra. A imortalidade tornou-se secundária. Bastam quinze minutos na mídia ou uma vida intensa, conquanto breve, como a

³³⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Between past and future*, *op. cit.*, p. 46-48; 71.

de muitos *rock stars*. Portanto, tudo vale para ter sobre si efêmeros holofotes. Os atos criativos, quando presentes, tendem a ser deslocados para fins utilitários: só vale dispendir energia e empenho intelectual em inovações que rendam ganhos pecuniários.

Fama, então, é uma figura ambígua nos termos atuais para adotarmos. Melhor depurarmos dela o seu elemento central, o desejo de imortalização. Contudo, cremos não se resumir a uma aspiração à transcendência intergeracional por si mesma. O valor da eternidade está além do caráter temporal. Perdurar na existência tem seus graves perigos. Um longo sofrimento espreita a solidão da descontextualização: sem os companheiros de jornada, que vão perecendo no curso dos anos, o sobrevivente pode tornar-se um morto-vivo, porquanto incompreendido pelos jovens coetâneos e deslocado em um mundo irreconhecível. A durabilidade, portanto, nada significa *per se*, sendo imprudente ambicioná-la como fim autônomo. Se essas consequências são válidas para a vida de um ser humano, também se aplicam às obras elaboradas pelo homem. O pensamento e a ação, materializados em uma obra, artística ou filosófica, por exemplo, embora possam perseverar no tempo, estão sujeitos igualmente a uma decrepitude silenciosa da dispersão semântica e axiológica. Nada garante a um feito ser lembrado enquanto tal, isto é, na sua grandiosidade primigênia, nem a uma ideia ter sentidos transtemporais, ainda que novos. Somente algumas obras ainda significarão algo para além do seu tempo, serão apropriadas fecundamente por outros em épocas supervenientes. Costumamos denominá-las *clássicos*.

Uma finalidade de todo criador é, portanto, fazer da sua obra um clássico. Ele, conjuntamente, também será lembrado, levado adiante, ainda que sem a marca do seu nome e o seu rosto. No entanto, dissemos, a longevidade é apenas um elemento. Poderíamos afirmar, aliás, que ela é uma consequência. A causa, por seu turno, talvez seja a produção de efeitos sobre o pensamento e a ação humanas, pois, impactando-os, criador e criatura perpetuam-se para além do seu momento originário, ou seja, permanecem vivos no pensamento e na ação ulteriores desenvolvidos por outros agentes. Isso é, claramente, ainda mais realidade no que tange a uma *obra de filosofia prática*, em virtude de sua própria natureza, e, por conseguinte, também uma *obra de filosofia do direito*, sobretudo pela *projetualidade* inerente ao seu operar. O jusfilósofo ambiciona, nesses termos, conceber uma obra nova que venha a se tornar um *clássico jusfilosófico*.

Nascimento e inovação do clássico jusfilosófico. Na Parte I, apontamos a exemplaridade como característica distintiva do clássico. Fazer-se clássico é fazer-se *exemplo*. Ora, o exemplo torna “reconhecíveis e identificáveis as ideias, os programas”³³⁶¹. Não é afinal

³³⁶¹ CRUZ. *Adiós, historia, adiós, op. cit.*, p. 23.

exatamente esse o objetivo último de toda obra que propõe inovação institucional, que é resultado de um exercício conjectural de projetualidade? Um projeto não é um exemplo? E a modelaridade não tem um forte tom normativo?

O vínculo entre exemplaridade e projetualidade no clássico jusfilosófico não pode ser explicado apenas pelo ângulo subjetivo do desejo de imortalidade nem pela ótica da razão prática. Há um outro elemento a ser adicionado: o estético. Concluímos anteriormente que a obra jusfilosófica tende a configurar-se obra de arte, pois consiste em uma textualidade permanentemente aberta à construção em cada encontro com um intérprete. Nesse contato, o destinatário reconhece na obra de um outro tempo histórico o humano que ele carrega consigo. Exatamente nisso reverbera o alegado caráter eterno do clássico³³⁶². A universalidade e a imortalidade decorrem da potencialidade de conversa transtemporal e construção interpretativa. Ora, a obra de arte é justamente o artefato cultural que, dentre todos, oferta a maior força potencial dessa espécie.

Com efeito, a razão de ser da arte está na expressão do humano em todos os tipos de linguagens, signos, ideias, sentimentos, desejos, enfim, na confluência em tese infinita entre conteúdo e forma. Ela é, ademais, “um laboratório e igualmente uma festa de possibilidades efetivadas, juntamente com as alternativas nelas experimentadas”, como conceitua Bloch³³⁶³, indicando-a como espaço onde podemos, por excelência, tentar, testar, arriscar, *conjeturar*. Cada obra de arte é um testemunho do esforço e da criatividade do homem, no processo ininterrupto de formação e transformação do seu mundo, isto é, da cultura. Na identificação do fator humano comum a ambos, o intérprete pode, diante da obra, dialogar com outra época, com outros homens, com outras culturas e sociedades. Nesse sentido, *todo clássico é uma obra de arte, embora nem toda obra de arte se torne necessariamente um clássico*. Quando a obra jusfilosófica se faz obra de arte, ela encarna essa potencialidade característica dos artefatos artísticos, expandindo o seu campo de inovação, de realizabilidade prática e de sobrevivência. No encontro entre um intérprete e uma obra de filosofia do direito também ocorre o reconhecimento do humano, muito evidente tanto na temática da reflexão quanto na conjectural projetual que ela corporifica. Portanto, *é justamente quando a obra jusfilosófica constitui-se obra de arte que ela passa a ter a possibilidade real de tornar-se um clássico*.

Na qualidade de clássico, a obra reposicionar-se-á no tecido da tradição. Como vimos, a tradicionalidade filosófica e jusfilosófica tem nos clássicos pontos estruturantes, marcos dos processos conversacionais da vida da tradição, referenciais obrigatórios a todo

³³⁶² SANTOS. O que são os clássicos do direito? Um ensaio sobre a tridimensionalidade da tradição jurídica e os caminhos para a refundação da “ars iuris”, *op. cit.*

³³⁶³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, *op. cit.*, p. 214.

novo ingressante. A superveniência de outras obras, sistemas, teorias, ideias e conceitos não invalidará ou anulará o clássico ou a sua classicidade. Ainda que seja enfrentado diretamente por um neófito a materializar um exercício de crítica negativa, ele permanecerá íntegro, mesmo que sofra repercussões em algum valor que lhe seja atribuído. Porém, como não há progresso entre os clássicos, a *validade* de uma obra não é abalada pelo advento de outra³³⁶⁴ ou pela alteração do quadro empírico. A reapreciação ou a rejeição de algum dos seus conteúdos não nos impede de estimar o clássico por sua humanidade transtemporal, em particular, por sua força imaginativa. Isso fica claro inclusive em clássicos não filosóficos, como os historiográficos³³⁶⁵. White sugere a indefectibilidade da obra de história por seu caráter ficcional, literário, ou seja, estético:

Tal como a literatura, a história se desenvolve por meio da produção de clássicos, cuja natureza é tal que não podemos invalidá-los nem negá-los, a exemplo dos principais esquemas conceituais das ciências. E é o seu caráter de não-invalidação que atesta a natureza essencialmente *literária* dos clássicos históricos. Há algo numa obra-prima da história que não se pode negar, e esse elemento não-negável é a sua forma, a forma que é a sua ficção.³³⁶⁶

Acabamos de ressaltar, na mesma linha, o papel da arte para a classicidade. No entanto, cremos não vir propriamente do caráter literário de um clássico jusfilosófico a sua indefectibilidade. Como o próprio White deixa entrever na sua análise da obra historiográfica, *é o caráter conjectural* o responsável por essa inegabilidade pura e simples da obra de filosofia do direito³³⁶⁷. Sabemos que é pela conjectura que nasce o novo consagrado na forma de obra. Portanto, *classicidade, conjectura e inovação* guardam uma afinidade que não deve ser ignorada.

A inovação está no âmago de todo filosofar e, logo, de todo jusfilosofar. Como a filosofia é o amor pela sabedoria (*φιλοσοφία*), ela se manifesta como um buscar incessante e interminável pelo saber ou pela verdade. Cada ato cognitivo-contemplativo é, sob um ponto de vista, um empenho por inovação, mais especificamente, por um novo saber, por uma outra parte da verdade até então desconhecida. A filosofia prática diferencia-se da filosofia teórica, entre outros aspectos, porque, além de conhecer as coisas em si mesmas, dirigir-se à orientação do agir humano, de modo que a disposição inovadora, aqui, pretenderá dar-se na forma de indicações de modos e caminhos para a ação concretizar os princípios, os valores e os fins apurados como os melhores ou mais desejáveis. Na filosofia do direito esse pendor

³³⁶⁴ FRYE. *A imaginação educada*, *op. cit.*, p. 20.

³³⁶⁵ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 114; 136.

³³⁶⁶ *Ibid.*, p. 106.

³³⁶⁷ Para White, o trabalho do historiador é essencialmente conjectural. Como ele tem diante de si apenas traços ou resíduos materiais do passado, o que ocorreu ou foi realizado em um lugar, com aqueles objetos, permanece um mistério. Qualquer afirmação sobre a “realidade” do passado só pode se pautar em plausibilidade, em um esforço conjectural, pois impassível de certificação absoluta. White caracteriza o resultado de uma “ficção”, no sentido de “construção ou conjectura sobre ‘o que possivelmente aconteceu’ ou pode acontecer em certo tempo e certo lugar, no presente, no passado ou mesmo no futuro”. Cf. WHITE. *The practical past*, *op. cit.*, p. x.

prático mostrar-se-á ainda mais acentuado, uma vez que a normatividade jurídica impelirá a reflexão por ela executada a consubstanciar-se em projetos destinados à ação, em particular, para a transformação de normas e instituições a fim de que possam melhor realizar os valores e os objetivos reputados ótimos. Uma jusfilosofia comprometida em acompanhar as modificações quotidianas do fenómeno jurídico, na forma dos institutos e das instituições, das práticas e do discurso será “sempre de vanguarda”³³⁶⁸.

Conjeturando retrospectiva e, sobretudo, prospectivamente, o jusfilosofar, engajando-se em enfrentamentos aporéticos, formula um *projeto*, propõe um novo frente ao existente, aporta uma sugestão de *euforia*. Esse projeto é levado adiante na forma de obra, constructo retórico-estético, cujo sucesso é alcançado não necessariamente na conversão integral de suas formulações teóricas em ação, o que é raro, mas no influxo sobre o agir e sobre o pensamento, ainda que parcial. Como há pouco ressaltamos, o clássico será a consagração desse resultado, a configuração tradicional plena, atestando o êxito da obra. Para uma filosofia prática, em específico, o estado clássico não apenas fomenta o potencial de repercussão da teoria sobre a ação, como também decorre, simultaneamente, desse feito: ele constitui-se enquanto tal por ter conseguido influir em outros, até o ponto de tornar-se referência obrigatória, exemplo orientador para outras incursões intelectuais e interventivas.

Ainda assim, é característico da obra, enquanto discurso, apresentar-se como “a única verdade”, a afirmar a sua realidade como “A Realidade”. A consciência histórica, todavia, permite-nos desmascarar, reiteradamente, essas falsidades típicas, porém inevitáveis, do discurso, situando-o contextualmente³³⁶⁹. Já entre os gregos, a episteme da verdade propugnada pela filosofia pressupunha a antecipação e a conservação conglobante da totalidade do passado e do futuro³³⁷⁰. Vejamos, com Ricoeur, a legitimidade de toda filosofia apresentar-se como expondo uma verdade universal sem, com isso, negar nem o seu caráter histórico, nem a legitimidade de outras filosofias do passado, do presente e do futuro:

A busca da verdade – para falar muito simplesmente – acha-se por sua vez atraída por dois polos: de um lado, uma situação pessoal, de outro, um desígnio na direção do ser. De um lado tenho algo a descobrir por minha conta, algo que ninguém mais senão eu tem por tarefa descobrir; se minha existência possui sentido, se não é algo de vão, tenho uma situação no ser que é um convite à

³³⁶⁸ BITTAR; ALMEIDA. *Curso de filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 65. Falar em vanguardismo não é impertinente. Pode ser considerado não apenas um fenómeno artístico, mas também um fenómeno geral, de repercussões sociais, ideológicas e psicológicas. Prova disso é o fato de ser termo hoje utilizado menos para designar práticas artísticas do que para designar certas posições políticas de cunho revolucionário e subversivo. Mas foi o vanguardismo estético original um dos causadores da associação entre a ideia de avanço em relação ao próprio tempo e a ideia de novo clássico. Cf. POGGIOLI, Renato. *The theory of the avant-garde*. Trad. Gerald Fitzgerald. Cambridge: The Belknap Press, 1968, p. 3-4; 11-12; COMPAGNON. *O demônio da teoria*, *op. cit.*, p. 238.

³³⁶⁹ MAYOS SOLSONA, Gonçal. El abismo y el círculo hermenéutico. In: MAYOS SOLSONA, Gonçal; PENEDO PICOS, Antonio; TRULLO-HERRERA, José Luis. *Los sentidos de la hermenéutica*. Barcelona: Publicaciones y Promociones Universitarias; Los Trabajos de Sísifo, 1991, p. 47.

³³⁷⁰ SEVERINO. *Il muro di pietra*, *op. cit.*, p. 24.

proposição de uma questão que ninguém pode efetuar no meu lugar; a estreiteza de minha condição, de minha informação, de meus contatos, de minhas leituras, já configura a perspectiva finita de minha vocação de verdade. E entretanto, por outro lado, buscar a verdade significa que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se ergue do fundo de minha situação como um universal; não quero inventar, dizer o que me agrada, mas aquilo que é. Do fundo da minha situação, aspiro a ser ligado pelo ser. Que o ser se pensa em mim, tal é meu voto de verdade. Assim a pesquisa da verdade está suspensa entre o caráter “finito” de meu questionar e a “abertura” ser.³³⁷¹

Toda proposta de sentido, diz-nos Ricoeur, “é ao mesmo tempo uma pretensão à verdade”³³⁷². O reconhecer da obra aberta, ante o descrédito na existência de um sentido originário, permite várias leituras, cada qual justificáveis perante o texto³³⁷³. Mas os intérpretes, em cada contato com a obra, continuam tendo em vista o verdadeiro. Fazem viver uma verdade dentre as muitas nela possíveis. De posse – provisória e precária – dessa verdade, o intérprete fará novas alocações da sugestão de euforia consubstanciada na obra, podendo, com isso, utilizá-la para criar novas conjecturas e compor novas obras. O novo paradigma, na acepção kuhniana, deve parecer melhor do que as demais, embora não prece necessariamente explicar todos os fatos tratados, ao que Eco adiciona a vedação a explicar menos do que a anterior³³⁷⁴. Cada nova obra “se soma ao número de textos possíveis”³³⁷⁵. Nesse ínterim, é urdido o tecido da tradição.

O clássico reúne em si e representa todo um longo processo de posicionamento e reconfiguração da aporia, de conjecturas de euporias e, conseqüentemente, de desdobramento da tradição. Consolidando um acervo desse processo, põe à disposição de outros pensadores-intérpretes, em outras épocas e diante de outras aporias, elementos – e não respostas – para compor o seu próprio processo de enfrentamento de problemas e busca por opções de soluções. Oliveira destaca, com precisão, no caráter hermenêutico da filosofia do direito, a sua necessidade permanente de reconduzir-se em passado e dar continuidade à tradição como única via possível para a sua vitalidade:

Assim, toda a produção desenvolvida pela filosofia do direito, analisada através do prisma da tradição, não se apresenta apenas com mera historiografia das correntes que se posicionam a respeito do ser do direito ou da justiça, mas sim como verdadeiras articulações mantenedoras das próprias possibilidades desse mesmo ser, que não se constituem para além da relação entre questionar e questionado. A partir do instante em que a filosofia do direito é conduzida em meio à fusão de horizontes, assumindo a tradição como voz possível do ser do direito e da justiça que ressoa inafastavelmente para o dizer dos mesmos no aqui e no agora, mobilizam-se os sentidos e garante-se a continuidade do processo interpretativo explorando e fomentando de forma positiva a riqueza da tradição. É pela entrega consciente à interpretação, e não o seu mero esquecimento, que se

³³⁷¹ RICOEUR. *História e verdade*, *op. cit.*, p. 54-55.

³³⁷² RICOEUR. *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 381.

³³⁷³ POMIAN. *Memória*, *op. cit.*, p. 514.

³³⁷⁴ ECO. *Interpretação e superinterpretação*, *op. cit.*, p. 70.

³³⁷⁵ WHITE. *Trópicos do discurso*, *op. cit.*, p. 106.

garantem novas vozes do interpretado, e se resguarda a possibilidade do novo, que não se forma sem a apropriação do antigo.³³⁷⁶

E continua:

[...] ao acompanhar a dinâmica de realização daquilo que a tradição nos transmite, a coisa transmitida ganha voz em meio à apresentação, mas, por outro lado, a interpretação tem a possibilidade de articular por dentro a própria coisa de que a interpretação é interpretação – o interpretado sofre acréscimo de ser.³³⁷⁷

Na mesma linha aponta Macherey: reencontrar ou reconstituir um sentido latente é constituir um saber novo, que agrega algo à realidade³³⁷⁸. Em outras palavras, o trabalho levado a efeito pela filosofia do direito sobre a tradição jurídica, conserva essa tradição ao fazer os seus elementos falarem de formas novas, em novos contextos históricos e nas mãos de novos intérpretes:

Assim, quando a filosofia do direito retoma temas e correntes centrais da experiência histórica do pensamento jurídico, ela não apenas reconstrói essas imagens, como também zela ou garante a possibilidade de elas adquirirem novas vozes ou alteridade de constituição de ser em meio à retomada interpretativa.³³⁷⁹

Podemos concluir, então, com o semioticista russo Lotman, que “toda obra inovadora está construída com elementos tradicionais”, de modo que, “se o texto não mantém a recordação da estrutura tradicional, deixa-se de perceber seu caráter inovador”³³⁸⁰. Para Babbitt, o verdadeiro moderno já percebia isso, ao contrário do modernista, defendendo a indispensabilidade da tradição, não como retorno dogmático, mas como complemento ou enriquecimento da experiência presente por aquela do passado”³³⁸¹. Com isso, comprovamos a nossa observação anterior de que a tradição é a linguagem pela qual o novo pode ser compreendido. Seja ele uma ousadia conceitual ou uma forma peculiar de apresentação eficiente de ideias prévias, o novo necessita dos materiais do passado tanto para construir-se quanto para traduzir-se aos seus destinatários. Ambas as tarefas são indissociáveis, como vimos: *sem a língua comum da tradição, o jusfilósofo fracassaria em compreender a aporia e forjar a sua proposta de euforia, assim como em tornar inteligível para além de si o estranho da novidade*. Imergindo-se nela, o novo passa a ser não somente possível, como também *reconhecível transtemporalmente*.

A reconhecibilidade da inovação deriva-se da mencionada reconhecibilidade do humano. O novo, enquanto tal, será manifestação plena do ser humano enquanto agente e criador. No plano jusfilosófico, expressará a busca permanente por aprimoramento, individual e coletivo, logo, a tensão interna entre ser e dever ser. Isso pode ser reconhecido por diferentes gerações e em diferentes épocas, ainda que fique temporariamente esquecido

³³⁷⁶ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*, op. cit., p. 16.

³³⁷⁷ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*, op. cit., p. 138.

³³⁷⁸ MACHEREY. *Para una teoría de la producción literaria*, op. cit., p. 9.

³³⁷⁹ OLIVEIRA. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*, op. cit., p. 218.

³³⁸⁰ LOTMAN, Yuri M. *Estructura del texto artístico*. Trad. Victoriano Imbert. 2. ed. Madrid: Istmo, 1982, p. 35.

³³⁸¹ BABBITT. *On being creative and other essays*, op. cit., p. 27.

ou ocultado. A classicidade é esse fenômeno. Os clássicos, metaforiza Paglia, parecem “escoar como um rio que parte da antiguidade e às vezes parece desaparecer debaixo da terra”, mas apesar das muitas “profecias de sua extinção, sempre reaparece, forçando para cima novamente com poder renovado”³³⁸². A novidade do clássico, portanto, conserva a potencialidade de reaparecimento ultra-ativo, que consiste nada mais do que em um reconhecimento³³⁸³. Claro, esse reaparecer-reconhecer ocorre enquanto atualização, na acepção gadameriana do termo, de modo a não se tratar de um ressurgir do objeto intato, redescoberto para a surpresa geral. A renovação referida por Paglia é, também, uma criação do interprete ulterior, sobretudo quando reinvoça o clássico como material para a conjetura do seu próprio novo: “cada um deve poder reconstruir um passado, de acordo com sua experiência, e construir um futuro, de acordo com suas expectativas”³³⁸⁴.

Embora haja filósofos e jusfilósofos que parecem ter nascido fora do seu tempo, cada um responde aos problemas da contextualidade histórica na qual está inserido, segundo o que viveu, leu e testemunhou. Hegel já alertara que “cada um é o filho do seu povo e, igualmente, um filho de seu tempo [...]. Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa”³³⁸⁵. Por isso, afirma Cunha, “não se pode nunca esperar de uma obra de outro tempo que responda aos mesmos problemas que normalmente se põem a diferentes épocas”. Contudo, podemos colher nelas material para enfrentar as questões do presente e para inquietações e aporias que se manifestaram em tempos distintos³³⁸⁶. Assim como os acontecimentos históricos e as obras de arte, os clássicos são valorados e ganham feições peculiares de acordo com os projetos à luz dos quais são analisados. Os sentidos são delineados a partir da relação traçada com as ações humanas registradas nas obras e nos relatos, bem como com as ações humanas prospectadas. Com a obra projetual, contribuimos “para um diálogo em que tanto se desconhece a primeira palavra” e que não haveremos de “ouvir a última”³³⁸⁷. *Participamos, enfim, da tradição jusfilosófica através da proposição conjetural do*

³³⁸² PAGLIA, Camille. The might river of classics: tradition and innovation in modern education. *Arion*, v. 9, n. 2, p. 94-107, outono 2001, p. 95.

³³⁸³ BOUTROUX, Émile. Role de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie. In: CLAPARÈDE, Édouard (éd.). *Congrès International de Philosophie, II^{me} session, tenue à Genève de 4 au 8 Septembre 1904: rapports et comptes rendus*. Genève: Henry Kündig, 1905, p. 55.

³³⁸⁴ OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Elcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 36.

³³⁸⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 50.

³³⁸⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da. Da *Politeia* de Platão na filosofia política ocidental: para um estudo do legado de um diálogo fundador. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 22, p. 279-295, 2005, p. 279.

³³⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. A continuidade da história e o instante da existência. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 159.

novo, de um novo nosso que se coloca ao lado de outros novos, na expectativa de que algum dia ele se torne um clássico, coroando a nossa humanidade, tal como manifestada em dada situação histórico-cultural.

Criação e ecletismo epistemológico. O novo reestrutura o “real comum”, isto é, aquilo que era considerado coletivamente como realidade até o seu aparecimento; introduz um critério diferente de qualificação entre o que é real e o que é aparente, divisão que será reformulada³³⁸⁸. Mas como a própria noção de novo é uma categoria histórica³³⁸⁹, não podemos desprezar os limites da inovação, decorrentes das próprias limitações da imaginação:

Na verdade, porém, nenhuma imaginação é tão livre que seja capaz de inventar algo totalmente novo, abrangente e detalhado. Quem poderia imaginar de uma nova maneira todas as situações prováveis com as quais poderia ser confrontado e elaborar suas próprias regras para enfrentá-las? E como isso implicaria a cooperação de um grande número de pessoas, quem seriam seus parceiros nessas situações? Teria de haver um esforço extraordinário para planejar as situações e as respostas adequadas. A própria ideia é ridícula.³³⁹⁰

Se hoje proliferam os sujeitos potencialmente criadores em todas as atividades, simultaneamente a essa democratização ocorre a banalização da criação³³⁹¹. Por isso, Ricoeur sintetiza, com precisão, a condição de possibilidade do exercício conjetural, ao analisar os limites das expectativas utópicas:

Por um lado, é preciso resistir à sedução de expectativas puramente *utópicas*: elas só podem desesperar a ação; pois, na falta de uma ancoragem na experiência em curso, elas são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam “alhores”. Expectativas devem ser determinadas, portanto finitas e relativamente modestas, se devem poder suscitar um compromisso responsável. Sim, é preciso impedir que o horizonte de expectativa fuja; é preciso aproximá-lo do presente por meio de um escalonamento de projetos intermediários ao alcance da ação.³³⁹²

O primeiro ponto a ser ponderado da passagem de Ricoeur é que a conjetura necessita apoiar-se no já existente, que deve ser entendido não somente como o presente, mas também o passado. As expectativas lançadas no exercício conjetural precisam ser legítimas e, como tal, não podem estar fiadas apenas no desejo, nos caminhos livres da imaginação, sob pena de penhorar o futuro³³⁹³. A *tradição* é elemento *sine qua non* da formulação do *novo*³³⁹⁴. A imaginação é imaginação orientada, como vimos, residindo essa orientação nos clássicos submetidos a uma delicada hermenêutica. O segundo ponto a merecer atenção é a indispensabilidade de *respaldar a conjetura com projetualidade*, isto é, o direcionamento da imaginação também para projetos factíveis de transformação do real, o

³³⁸⁸ PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 178.

³³⁸⁹ JAUSS. *La historia de literatura como provocación, op. cit.*, p. 194.

³³⁹⁰ SHILS. *Tradition, op. cit.*, p. 198.

³³⁹¹ MOSER. *La création dans tout ses états, op. cit.*, p. 20.

³³⁹² RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 371.

³³⁹³ OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Elcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 29.

³³⁹⁴ HEISENBERG. *La tradizione nella scienza, op. cit.*, p. 26.

que exige limitação de escopo, razoabilidade nas pretensões e modéstia nas expectativas, ou seja, respeito aos limites da finitude humana. Uma vez respeitadas essas condições-limites, *o jusfilosófico está livre para criar conjecturalmente*.

A criatividade pode manifestar-se de várias formas. Às vezes é ostensiva e abrange todo corpo de pensamento de um autor, em outros casos se encontra na obra, tomada como realidade relevante por si mesma, ou ainda em teorias ou ideias. Pode também estar dispersa em uma linguagem, estilo, estrutura, alcance polêmico. Nem sempre uma ideia ou teoria fica associada a uma obra em particular, assim como a criatividade se associa ao aspecto estético da obra³³⁹⁵. Frequentemente aderimos a partes de um pensamento, fundindo-os com fragmentos de outras tradições, de modo a “criarmos novas frentes de leitura da realidade que decorrem da riqueza destes encontros”³³⁹⁶. Para Jhering, a criação de novas ideias, conceitos e regras pode se dar pela combinação de elementos diversos, inclusive agregadas entre si, dessa maneira engendrar outras³³⁹⁷. No âmbito da filosofia e das ciências humanas e sociais, a criatividade grande parte das vezes se manifesta no aporte de uma visão nova ou especial dos problemas, na reelaboração de dados, conceitos, relações e pressupostos. Como aponta Saldanha, a grande teoria “é sempre uma interpretação”, dimensionando-se a extensão da sua criatividade nos modos dessa interpretação³³⁹⁸.

Estamos vivendo, portanto, em uma época de “heresias ecléticas”³³⁹⁹. Descrevemos, com isso, um quadro de amplo exercício de criatividade, mobilizador dos mais variados aparatos intelectuais com o propósito de concretização dos fins dos diferentes saberes humanos, de enfrentarmos os mais diversificados desafios e problemas de ordem epistêmica, social, política, jurídica, ambiental, econômica, sanitária, cultural, tecnológica e quaisquer outras emergentes, enfim, de autorrealização do ser humano e de construção do seu mundo. Mais do que fidelidade a métodos de investigação e escolas de pensamento, a preocupação é encontrar soluções para aporias urgentes e caminhos para sonhos imperiosos, bem como manter-se em prontidão para lidar com dilemas insondáveis ainda por vir. Para tanto, é válido recorrer à totalidade dos conhecimentos disponíveis, promovendo articulações ousadas, combinações inéditas, que apontem vislumbres do que seria o inaudito.

Creemos que a *conjetura* expressa essa predisposição: para ela, *todo tipo de material sapiencial acessível no tecido da tradição pode e deve ser empregado, caso se mostre adequado, útil, interessante*.

³³⁹⁵ SALDANHA. *Filosofia, povos, ruínas*, op. cit., p. 40-41.

³³⁹⁶ BITTAR; ALMEIDA. *Curso de filosofia do direito*, op. cit., p. 26.

³³⁹⁷ JHERING, Rudolf. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I, p. 40.

³³⁹⁸ SALDANHA. *Filosofia, povos, ruínas*, op. cit., p. 44; 55 et seq.

³³⁹⁹ BACZKO. *Los imaginarios sociales*, op. cit., p. 25.

Com isso não afirmamos a ausência de fronteiras éticas nem desprezamos os obstáculos instrumentais. Queremos apenas ressaltar que a conjectura exige coragem para a criação, a começar por um olhar anárquico sobre o “a partir de quê” e o “como” do processo conceitual, pela consideração de que, a princípio, todas as combinações são possíveis, pela abertura sincera à amizade com o saber.

O anarquismo, de um ponto de vista metodológico, entende D’Auria, pressuporia o antifundacionalismo. Para ele, a única roupagem viável a um programa de crítica que não se converta ulteriormente em nova ideologia de uma ordem alternativa é a de um “universal nunca afirmativo e que não tenha o caráter de uma preferência ético-político”, ou seja, “um universal negativo, postulado simplesmente como pressuposto epistemológico”. Essa abordagem “anarquista” não pleiteia um governo diferente, pautando-se pela ausência de outro ideal social ou, mais precisamente, pela postura de que, em razão da contingencialidade histórica das teorias, ideias, instituições e valores, todas as positivities estão sempre sujeitas a indagações críticas, de determinação de suas condições de existência, para isso concebendo, hipoteticamente, uma situação na qual o objeto criticado não existisse³⁴⁰⁰. Contudo, esse “anarquismo metodológico”, que D’Auria encontra precedentes em Kelsen³⁴⁰¹, embora correto do lado da dimensão negativa da crítica, perde a oportunidade de explorar as potencialidades igualmente epistemológicas da anarquia que, diríamos, positiva, porquanto concernente ao que temos chamado de dimensão positiva da crítica jusfilosófica. Em outro escrito, o mesmo Aníbal parece querer enveredar-se nessa perspectiva, ao descrever Oscar Correias, a quem dedica um estudo, como “um livre pensador que toma conceitos e ideias de outros pensadores para elaborar seu próprio entendimento não dogmático”³⁴⁰². Essa é uma excelente definição de jusfilosófico crítico e projetista na linha do que sugerimos outrora.

Nesse aspecto, estamos mais próximos do anarquismo epistemológico de Feyerabend, mas não como arbitrariedade permissiva ou anomia licenciosa. Ele próprio rejeitou o slogan que lhe foi atribuído, *anything goes*, como sintetizando a sua concepção de anarquia do conhecimento³⁴⁰³. De acordo com Feyerabend, a ausência de padrões objetivos não alivia o trabalho do pensador, ao contrário, aumenta-o, revelando-o responsável pelos

³⁴⁰⁰ D’AURIA, Aníbal. Crítica del Derecho y crítica del Estado. *Nuestrapraxis*, a. 1, n. 1, p. 46-55, jul./dez. 2017, p. 50-52; D’AURIA, Aníbal. Modernidad, universidad y pensamiento crítico. *Academia*, a. 12, n. 23, p. 35-49, 2014, p. 41.

³⁴⁰¹ KELSEN, Hans. Dios y Estado. In: CORREAS, Óscar (comp.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 252-266.

³⁴⁰² D’AURIA, Aníbal. Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correias). *Crítica Jurídica*, n. 35, p. 341-349, jan./jun. 2013, p. 344-345.

³⁴⁰³ FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977, p. 27; 292-295.

padrões que ele próprio adota. Com a maior liberdade assegurada ao labor intelectual e técnico, também vem maior responsabilidade³⁴⁰⁴. Tudo é possível, mas não significa furtar-se à crítica, exaltar o irracional. É opor-se às ortodoxias e dogmatismos de escolas de pensamento, teorias institucionalizadas, tomar a ciência como um produto humano, não nosso soberano³⁴⁰⁵. Nas suas palavras: “¡Acabemos de una vez con la escisión entre los distintos ámbitos de la actividad espiritual y aprovechemos cada medio a nuestro alcance para resolver nuestros problemas!”³⁴⁰⁶.

Muito antes de Feyerabend, de D’Auria e de Kelsen, Bacon já descrevia o agente do progresso possível do conhecimento como o afortunado ladrão de doutrinas (*felix doctrinae praedo*)³⁴⁰⁷. No campo jurídico, Gény também reconhecia que o intérprete não exerce “um papel puramente receptor ou mecânico”, pois sempre entram em cena as suas próprias faculdades na atividade de descobrir e empregar elementos objetivos de toda a ordem jurídica: a livre pesquisa científica seria, então, aplicável não apenas ao prático do direito, mas também ao “intérprete doutrinário ou crítico”³⁴⁰⁸. Para Ehrlich, todo investigador independente deve criar o seu próprio método, assim como todo artista criativo deve criar a sua própria técnica³⁴⁰⁹. Podemos perceber, com esses exemplos, que a nossa premissa para a conjectura jusfilosófica não é estranha nem à filosofia, nem ao pensamento jurídico³⁴¹⁰. Trata-se do princípio que melhor demarca a predisposição da iniciativa dirigida ao conhecimento e à criação. Ele correlaciona-se com a questão já analisada da participação do arcabouço constitutivo da tradição, na composição de novos conceitos, ideias, teorias, sistemas e obras. Mesmo quando esquecida a sua origem primeira, a presença da tradição é ínsita ao próprio assentamento da originalidade do pensador, seja através da transformação das ideias anteriores, revelando-lhes significações até então ocultas ou apenas potenciais, seja ao provocar-lhe oposição. Todo filósofo opera seleções de filosofias preexistentes, aderindo a algumas ideias mais do que a outras, interpondo outros problemas, decompondo os sistemas anteriores para ajustar as ideias precedentes às suas necessidades³⁴¹¹. O dilema entre adotar

³⁴⁰⁴ FEYERABEND, Paul. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987, p. 283-284.

³⁴⁰⁵ FEYERABEND, Paul. *¿Por qué no Platón?* 2. ed. Madrid: Tecnos, 1993, p. 9-16.

³⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 110.

³⁴⁰⁷ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 145.

³⁴⁰⁸ GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. 2. ed. Paris: L.G.D.J., 1919, t. II, p. 75; 78; GÉNY, François. *Science et technique en droit privé positif*. Paris: Sirey, 1913, t. I, p. 9.

³⁴⁰⁹ EHRLICH, Eugen. *Fundamental principles of the sociology of law*. Trad. Walter L. Moll. London; New York: Routledge, 2017, p. 472.

³⁴¹⁰ Nem às ciências, na qual a criatividade pode ser entendida como a aptidão de “cerrar formas constituídas de elementos disparatados, fragmentos de pensamento, átomos de raciocínio”. Cf. MOLES. *A criação científica*, *op. cit.*, p. 59. Sobre o ecletismo dos jusfilósofos, CAMPOY CERVERA. Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho, *op. cit.*, p. 459.

³⁴¹¹ DELBOS, Victor. De la méthode en histoire de la philosophie II. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 4, p. 369-382, jul. 1917, p. 378-379.

ou rejeitar formulações teóricas apenas na integralidade, supondo a onipresença da indivisibilidade sistemática, é falso. Conjeturar implica seleção, combinação e concorrência dos elementos e ideias disponíveis no mundo, em uma sociedade ou em um dado contexto³⁴¹². Para Russell, a essência da imaginação é, precisamente, uma ausência de crença prévia “junto com uma nova combinação de elementos conhecidos”³⁴¹³.

Cobiçar apenas mudanças revolucionárias, em matéria de pensamento jurídico-político, sobretudo hoje, diante de sua patente impraticabilidade, tornou-se sem sentido, e falaciosa toda tentativa de enquadramento das sugestões projetuais em apologética ou trivial, se demasiado próximas do existente, ou utópicas, se demasiado distantes³⁴¹⁴. Uma filosofia do direito genuína deve explorar todos as questões filosóficas essenciais acerca do direito sem se restringir a “qualquer *a priori* ou limites convencionais às profundezas e direções de investigação”³⁴¹⁵. Se “pensar o direito” é o grande objetivo da jusfilosofia, essa missão deve estar aberta a todos os que queiram fazê-lo³⁴¹⁶. Como nos convoca Eco, “exasperemos a presença simultânea de todos os sons, enriqueçamos a urdidura”³⁴¹⁷.

Exempla classicorum. As posições invocadas anteriormente, por mais embasadas que sejam, podem não convencer os espíritos mais empíricos. Podem nos ser destinadas perguntas tais como: Discorreis tanto sobre os clássicos, mas onde eles estão? Por que não os citeis? Trazê-los à baila não seria a melhor maneira de comprovar o que afirméis? Se cogitais uma hermenêutica dos clássicos como momento da operação jusfilosófica, não deveríeis praticá-la desde logo?

Ora, a maioria das reflexões filosóficas sobre o direito desenvolvidas ao menos até o século XIX tinham um caráter normativo, concentrando-se na definição dos objetivos supremos a serem perseguidos pelo controle social através do direito: “lidavam com o ‘dever-ser’ em vez do ‘ser’ da vida jurídica”³⁴¹⁸. Como interpreta Bodenheimer, mentes como Platão, Aristóteles, São Tomás de Aquino, Grócio, Locke, Rousseau, Bentham, Mill, Kant e Hegel ocuparam-se, em alguma medida, do problema da “boa sociedade” e, nessas reflexões,

³⁴¹² UNGER. *Democracy realized*, op. cit., p. 24-25; *O direito e o futuro da democracia*, op. cit., p. 17.

³⁴¹³ RUSSELL, Bertrand. *An outline of philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1951, p. 199. Também apontando a combinação de elementos no processo de criação, no caso, na matemática, POINCARÉ, Henri. *L'invention mathématique*. In: *Science et méthode*. Paris: Ernest Flammarion, 1920, p. 49-50.

³⁴¹⁴ UNGER. *Necessidades falsas*, op. cit., p. 17; *Democracy realized*, op. cit., p. 29; 275; *Social theory*, op. cit., p. 39; *The left alternative*, op. cit., p. xx.

³⁴¹⁵ SINGH. *Law from anarchy to utopia*, op. cit., p. vi.

³⁴¹⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da. Contra-ataque humanístico: da elaboração de um manual de Filosofia do direito à importância formativa dos manuais. *International Studies on Law and Education*, n. 11, p. 31-38, maio/ago. 2012, p. 36.

³⁴¹⁷ ECO. *Obra aberta*, op. cit., p. 166.

³⁴¹⁸ BODENHEIMER, Edgar. *Jurisprudence: the philosophy and the method of the law*. Ed. revisada. Cambridge: Harvard University Press, 1974, p. 162.

interessaram-se menos em descrever o direito positivo do que em desenvolver princípios sobre os quais um bom sistema jurídico deveria ser baseado³⁴¹⁹. Explorando a tradição, percebemos a diversidade das vias projetuais e utópicas adotadas em diferentes épocas, por diferentes autores, integrando ou não sistemas de pensamento, com finalidades as mais variadas. Goodwin lista algumas formas de normatividade justificatória ou crítica³⁴²⁰: a idealização do passado conjugado com crítica do presente, a exemplo das eras de ouro perdidas, dos ciclos das formas de governo em Platão, Aristóteles e Políbio, da corrupção do homem pela sociedade em Rousseau; a justificação do presente por referência a um passado hipotético, a exemplo de Locke e Hobbes com suas teorias do contrato social; a justificação do presente por referência a um presente hipotético, a exemplo de Rawls e Nozick; a inversão do presente com propósitos críticos, a exemplo More e Swift; o criticismo construtivo do presente através de um ideal alternativo presente ou futuro, a exemplo das teorias progressistas da Ilustração e a ideia de comunismo em Marx; até mesmo a justificação do presente por referência a um futuro pior, a exemplo das distopias de Orwell e as acusações ao utopismo por Popper, que não deixam de encontrar precursores em Aristófanes.

Para Bloch, aquilo que ele chama de espírito utópico, e preferimos ler como espírito conjetural ou projetual, esteve presente na maioria das “grandes obras da cultura”, e não somente enquanto Estados ideais, mas ainda e mais abrangentemente como sonhos de uma vida melhor, muitas vezes de forma implícita e inconsciente³⁴²¹. Os frutos da arte, da ciência e da filosofia revelam mais do que a falsa consciência de uma sociedade sobre si mesma. Se os clássicos não estão integralmente vinculados à sua origem histórico-social, isso decorre, ao menos em parte, por conterem em si elementos que permitem a cada época olhar profundamente para o futuro. É isso que Bloch considera o verdadeiro classicismo ou classicidade: a abordagem à obra do passado a partir do presente e, nesse esforço de retroação, fazê-la atingir uma excelência que não portava ao tempo de sua concepção e que se dirige ao futuro³⁴²². Portanto, mesmo sob uma perspectiva marxista, é possível crer na conservação e no aproveitamento dos clássicos. Na leitura de Bloch, o “conteúdo bom”, de espírito utópico, sobrevive à remoção das ilusões ideológicas de classe³⁴²³.

³⁴¹⁹ BODENHEIMER, Edgar. The province of jurisprudence. *Cornell Law Review*, v. 46, n. 1, p. 1-15, outono 1960, p. 11.

³⁴²⁰ GOODWIN; TAYLOR. *The politics of utopia*, op. cit., p. 22 et seq.

³⁴²¹ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, op. cit., p. 155-157.

³⁴²² BLOCH, Ernst. The conscious and known activity within the not-yet-conscious, the utopian function. In: *The utopian function of art and literature: selected essays*. Trad. Jack Zipes e Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 116-119; BLOCH. *A philosophy of the future*, op. cit., p. 94.

³⁴²³ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 1, op. cit., p. 157.

Assim também os clássicos jusfilosóficos, coligidos no “repertório perene de alusões e de significados”³⁴²⁴ da tradição. Nas palavras de Ruiz Miguel sobre a filosofia do direito, “ler, compreender, repensar os clássicos à luz atual não somente segue sendo uma cura de modéstia e um ‘magistério para a vida’ – neste caso, ao menos, para a vida da filosofia –, mas também uma rica mina de sugestões”³⁴²⁵. Não é preciso, portanto, fazer malabarismos para criar um “contra-cânone”, apoiado em uma “contra-história da filosofia do direito”. Muitos dos clássicos de sempre já comportam um cabedal de ideias alternativas àquelas implementadas tanto ao tempo em que foram partejados quanto em nosso próprio presente. Outros nomes e textos do passado podem – e devem – ser relidos e reavaliados, mas serão integrados à tradição jusfilosófica e embarcarão nesse mesmo empreendimento anamnético.

Esses nomes alternativos muitas vezes já estavam por aí. Podiam ser malditos, como um Espinosa, mas integraram, bem ou mal, a tradição jusfilosófica e o imaginário dos jusfilósofos. Outros ainda não o foram, novos que são na jornada multissecular da filosofia, ou por fazerem parte de outras tradições de pensamento, como aquelas das culturas africanas, orientais e ameríndias. Uma opção é conferir aos jovens uma tradição própria para chamarem de sua e, no caso dos “estrangeiros”, imergir nessas tradições diversas, deixando os saberes encerrados no seu universo de origem. *Outra é comunicá-los a segundas tradições, promover um intercâmbio de ideias e práticas, enriquecendo reciprocamente.*

Se noções como ciência jurídica europeia, cultura jurídica europeia e tradição jurídica ocidental sinalizam, ainda que um tanto imprecisamente, a ideia de um cânone do direito e do pensamento jurídico, certo é que por tal devemos entender uma pluralidade roteiros possíveis aplicados à conferência de “estrutura e inteligibilidade” à história da cultura, das ideias, da filosofia, e também à história da filosofia do direito, da ciência jurídica etc.³⁴²⁶ Somos sim livres para oferecer um cânone próprio, que adote explicitamente um critério diverso, porém, estamos sempre obrigados a respeitar a materialidade histórica da tradição, que abrange uma multiplicidade de cânones, cambiantes e limitados. Podemos ir um pouco além e aventar que, em vez de insistirmos em canonicidades, por sua própria natureza tão restritas e simplificadoras, talvez sejam mais frutíferas para a nossa relação atual com o passado da tradição jurídica novas filosofias que tenham essa história por objeto, ou seja, *filosofias da história da filosofia do direito.*

³⁴²⁴ GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Por que ler os clássicos (de direito)? *Consultor Jurídico*, 26 abr. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-abr-26/embargos-culturais-ler-classicos-direito>. Acesso em: 22 maio 2022.

³⁴²⁵ RUIZ MIGUEL, Alfonso. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, Alicante, n. 1, p. 215-220, 1984, p. 217.

³⁴²⁶ SALDANHA, Nelson. Cânones: também um cânone para a ciência jurídica? *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 15, p. 71-78, 1999, p. 74-75.

CONCLUSÃO

*Não apenas o passado é lembrado no que vemos; ele está encarnado no que criamos.*³⁴²⁷

Mesmo dos (des)caminhos do pensamento contemporâneo, que por vezes se avizinham do burlesco, podemos tirar lições. Se escarnecer da filosofia pode até ser filosófico, na esteira de Pascal³⁴²⁸, no fundo, porém, todo filosofar tem fulcro no amor, como asseverou Petrarca³⁴²⁹. Foi por nosso amor à sabedoria que buscamos escutar a tradição e nos situarmos nela³⁴³⁰, encontrando, no meio do percurso, certamente, muitas outras novas dúvidas, mas também algumas respostas.

Uma delas foi o fato inderrogável de que somos parte fundamental do que herdamos e que se faz vivo em nosso presente. Gostemos ou não, portamos a tradição³⁴³¹. Dessa forma, o que mudou ou morreu não foi a tradição em si, mas a noção de tradição como conferidora por excelência de autenticidade, como principal repositório de sentido cultural, como legado autoritativo estático³⁴³². Ao contrário da confusão realizada por muitos críticos rupturalistas, a tradição, enquanto herança, é tanto “arte criativa” quanto “ato de fé”, por meio da qual “contamos para nós mesmos quem somos, de onde viemos e ao que pertencemos”. Toda herança sujeita-se a invenções, adequações, furtos e aprimoramentos³⁴³³. Muitas vezes agimos como “depositários infieis”³⁴³⁴, mas vimos que isso não é, necessariamente, ruim. Continuamos, ainda assim, encarregados. A questão já não é se pertencemos a uma tradição, pois ela existe, *hic et nunc*, mas o modo como devemos pertencer a ela³⁴³⁵.

Por esse motivo, embora fundamental, a pura desconstrução do cânone jurídico não é uma atividade autossustentável, devendo ser apenas uma etapa da crítica³⁴³⁶. Nesses termos,

³⁴²⁷ LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country – revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 87.

³⁴²⁸ PASCAL, Blaise. *Pensées*. “*Se moquer de la philosophie c’est vraiment philosopher*”. Cf. <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXII2-moderne.php>. Acesso em 05 set. 2022.

³⁴²⁹ PETRARCA, Francesco. *De remediis utriusque fortunae*. Cf. On the Various Academic Titles. In: *Four dialogues for scholars*. Edited by Conrad H. Rawski. Cleveland: Press of the Western Reserve University, 1966, p. 65: *philosophia non sapientiam, sed amorem sapientie pollicetur*.

³⁴³⁰ GADAMER, Hans-Georg. A verdade nas ciências do espírito. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 53.

³⁴³¹ MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 221-222.

³⁴³² ALSAYYAD, Nezar. The end of tradition, or the tradition of endings? In: ALSAYYAD, Nezar (ed.). *The end of tradition?* London: Routledge, 2004, p. 23.

³⁴³³ LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. xvii.

³⁴³⁴ REALE, Miguel. *Experiência e cultura: para a fundação de uma teoria geral da experiência*. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000, p. 275.

³⁴³⁵ MCCARTHY, Michael H. *The crises of philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990, p. 332.

³⁴³⁶ MOOTZ III, Francis J. Legal classics: after deconstructing the legal canon. *North Carolina Law Review*, v. 72, n. 4, p. 977-1038, 1994, p. 1036.

a *dimensão negativa* é importante, mas insuficiente. Todo criticar é também formular um juízo, portanto, assumir uma posição estimadora perante o real³⁴³⁷. Certo está Mayos quando afirma que “as *refutações críticas* são muitíssimas, *mas ainda mais as conjecturas*”³⁴³⁸.

As histórias da filosofia, da arte, da política, do direito são, todas elas, histórias de adventos, isto é, em vez de história de obras acabadas postas cumulativamente à contemplação, é a história da irrupção de inovações intermináveis, abertas ao futuro e continuadas no contato com cada intérprete posterior³⁴³⁹. A filosofia do direito permite-nos ver, em sua história, a diversidade de ideias e de modos de pensar³⁴⁴⁰, de que o mundo jurídico é feito pelos homens, por vontade humana³⁴⁴¹. Podemos enxergar, em cada doutrina, a crítica dos “erros” dos antecessores, com a oferta de uma nova construção no lugar³⁴⁴². Quer dizer, em vez de apenas regozijar-se com a *dimensão negativa* da crítica, mergulham simultaneamente na *dimensão positiva* e trazem a lume uma contraproposta.

Hermenêutica dos clássicos. O passado é alterado pelo presente quando este se dirige àquele. Estar ciente disso e saber lidar com uma tal dinâmica é uma das maiores responsabilidades de todo agente criador³⁴⁴³. Por esse motivo, ao mesmo tempo em que a autoapropriação do clássico envolve imensas ansiedades de dívida³⁴⁴⁴, todo pensador lida com o material da tradição de maneira peculiar, apropriando-se e conferindo a ela um sentido de acordo com os seus próprios referenciais semânticos. Sob um certo prisma, cada filósofo executa uma filosofia da história da filosofia idiossincrática, legítima desde que respeite os limites interpretativos da abertura dos clássicos inscritos na materialidade do texto.

Com efeito, a *hermenêutica dos clássicos* e a *conjectura retrospectiva* a ela correlata é uma etapa necessária à própria legitimidade de cada novo pensamento, pois, ainda quando não assume uma postura rupturalista de inovação, coloca-se na posição autorizada de intérprete de toda a tradição desenvolvida até o instante em que vem ao mundo. Se essa é uma abordagem onipresente, há um problema quando o filosofar guarda, inconfessadamente, essa *filosofia da história da filosofia* e o conduz de maneira egocêntrica, isto é, leve a sério a crença de que toda

³⁴³⁷ SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 219.

³⁴³⁸ MAYOS, Gonçal. Macrofilosofia y siglo XXI. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 69 (destaque nosso).

³⁴³⁹ CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 191.

³⁴⁴⁰ MELKEVIK, Bjarne. *Horizons de la philosophie du droit*. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2010, v. 1, p. 12-13

³⁴⁴¹ PETRONE, Igino. *Il diritto nel mondo dello spirito*. Milano: Libreria Editrice Milanese, 1910, p. 12.

³⁴⁴² ORTEGA Y GASSET, José. Origen y epílogo de la filosofía. In: *Obras completas*. Tomo IX (1960-1962). 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 352.

³⁴⁴³ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 45.

³⁴⁴⁴ BLOOM, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*. 2. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997, p. 5.

a razão de ser da tradição foi preparar-se para desembocar na irrupção iluminadora da formulação do pensador em questão³⁴⁴⁵. É precisamente como agem os *rupturalistas*: negando a história da filosofia, continuam a recorrer a ela, mas de forma apenas velada, também submetendo-a a uma interpretação filosófica idiossincrática. Parece ser este o caso dos contra-cânones e do resgate dos filósofos “malditos”: não teria sido a clarividência do seu propugnador a responsável por descobrir o complô para ocultar, por milênios, a radicalidade dos sofistas, ou por pinçar, sob os escombros do idealismo, os verdadeiros clássicos?

Para justificar isso, os críticos acabam aplicando um contorcionismo retórico. Tendo em vista os limites do conhecimento histórico e da atualidade de toda interpretação, nos termos que examinamos, muitos aproveitam para declarar a vanidade de qualquer pretensão de recompor o passado a partir do presente: não se poderia dizer o ele era, apenas que é, pois cada passado, na realidade, sempre representa o presente³⁴⁴⁶. A ideia do passado histórico teria sido, então, um dos vários imaginários fabricados pelo homem para ajudar a dar sentido e proteger-se da finitude radical. Para Jenkins, a “história da Tradição Ocidental, vivendo à sombra de Platão”, predominada por várias dessas fantasias estabilizadoras, como “as Formas, Deus, a Essência, a Natureza, a Natureza Humana, o Imperativo Categórico, o Espírito, a Luta de Classes, a Dialética, a Razão, a História”, entre outras, portadoras da “insígnia da Verdade”, fora desbancada somente com o fim da plausibilidade desse tipo de absoluto extradiscursivo. O antifundacionalismo pós-moderno defende que, se compreensões, sentidos, significações e propósitos resultam da atribuição dos intérpretes do presente, portanto, *o passado histórico pode ser usado por qualquer um como quiser*³⁴⁴⁷. Seria possível, assim, produzir um “um outro tipo de história” que o reinventasse³⁴⁴⁸. Diante disso, pleiteia Lyotard, o filósofo sempre partiria do zero, descodificando e recodificando os textos legados pela tradição para fazê-los irreconhecíveis e, assim, construir o sentido para si³⁴⁴⁹. *O pós-moderno, por conseguinte, redefine o escopo de uma história da filosofia para um trabalho de perfil genealógico nietzschiano-foucaultiano de análise das condições exteriores de produção do discurso*, dissolvendo toda invocação de verdade na infinidade de interpretações³⁴⁵⁰.

³⁴⁴⁵ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 79; VAN RIET, Georges. Histoire de la philosophie et vérité. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 55, n. 48, p. 429-442, 1957, p. 433.

³⁴⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 86-87; HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 177-179.

³⁴⁴⁷ JENKINS, Keith. *¿Por qué la historia?* Trad. Stella Mastrangelo Puech. México: Fondo de Cultura Económico, 2014, Introducción.

³⁴⁴⁸ HASSAN, Ihab. POSTmodernISM. *New Literary History*, v. 3, n. 1, p. 5-30, outono 1971, p. 6.

³⁴⁴⁹ LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar?* Cuatro conferencias. Trad. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 2004, p. 113-115.

³⁴⁵⁰ FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 28-33.

Admitimos que algumas de nossas conclusões e abordagens levadas a cabo no presente trabalho aderem a algumas perspectivas pós-modernas. Não há contradição nisso: afirmamos a nossa preferência por um anarquismo epistemológico, no sentido de cremos ser necessário beber de todas as fontes que colaborem conosco nos nossos propósitos de verdade, ainda que possamos no fim oferecer tão somente um verossímil na forma de obra. A leitura que muitos pós-modernistas fazem da *história da filosofia* tem caráter justamente *hermenêutico e intertextual*. Não aderimos, contudo, a outros pontos sensíveis do ideário pós-modernista, em particular, a absoluta relativização, que decorre da desconsideração dos limites materiais da obra e inscritos na rede da tradição.

Fica muito claro nos exemplos que analisamos na Parte I o empreendimento de uma filosofia da história inadmitida que coloca a si mesmo na posição de ápice da história do pensamento, da qual extrai um contra-cânone legitimador desse lugar, e de fundador de uma nova tradição iniciada aqui e agora. Em vez de humildade ante a pluralidade irreduzível consubstanciada na tradição, os rupturalistas tomam-na como trampolim para uma *elevada* e, talvez, *tóxica autoestima*. É o que vemos em Jenkins, que exalta que as teorizações pós-modernas representam “umas das aportações de vitalidade intelectual mais concentradas da ‘história do Ocidental’”, pois, se a “Tradição Ocidental”, ao largo de dois milênios e meio, produziu apenas “uns 15 ou 20 gigantes intelectuais, figuras seminais”, para as últimas três, quatro ou cinco décadas seria possível “fazer uma nova lista de 15 ou 20 intelectuais” que “minaram, reelaboraram e levaram mais além toda a Tradição Ocidental”. Para o autor, sem qualquer modéstia, trata-se de um “fenômeno de brilhantismo intelectual” extraordinário³⁴⁵¹.

Nossa percepção é de que não podemos confundir as múltiplas possibilidades interpretativas dos clássicos e a mutabilidade inerente à urdidura transtemporal da tradição, com um vale-tudo epistemológico ou um extremismo relativista. As escolhas feitas no processo de apropriação e continuação da tradição, quando o novo é formulado, precisam

³⁴⁵¹ JENKINS. *¿Por qué la historia?*, *op. cit.*, Introducción. Como vimos, inobstante as portas abertas pela anarquia epistemológica e a presença da imaginação na conjectura retrospectiva, nem toda interpretação é possível. É excessivo ler, por exemplo, em Lyotard, Deleuze e na historiografia filosófica pós-modernista, a abordagem crítica da tradição filosófica buscando, declarada e despidoradamente, reescrever os filósofos do passado no idioma pós-moderno. Jameson aponta, com precisão, o desejo de “pós-modernizar” os clássicos modernos, transformá-los em “textos”, às vezes apenas por pequenas modificações, suficientes para deslocá-los dos limites rigorosos do cânone. Uma oposição dentro da oposição, uma negação da negação, uma minoria anti-hegemônica para compor uma nova canonicidade (JAMESON, Fredric. *Una modernità singolare: saggio sull'ontologia del presente*. Trad. Barbara Gastaldello e Elena Morongiu. Milano: Sansoni, 2003, p. 23-25; *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, *op. cit.*, p. 302-303). É por isso que, no discurso rupturalista, muitas vezes não se confessa em ruptura. Prefere afirmar que a tradição se move de modo contínuo e descontinuo, isto é, que as concepções do passado são *reconcebidas* por nomes como Derrida, Lyotard, Foucault, Lacan, Deleuze, Baudrillard, Barthes, Kristeva, Jencks, entre outros (HASSAN, Ihab. *Toward a concept of postmodernism*. In: *The postmodern turn*. Columbus: Ohio State University Press, 1987). Por isso, não podemos ser enganados com a grande quantidade de referências à tradição suscitadas por autores pós-modernos.

ser expressas e fundamentadas, sempre respeitando a tessitura dos textos clássicos. Colocam-se, assim, como objetos de avaliação por outros, com o que deixam de ser meras ideologias de fundo, na acepção vulgar do termo, para se tornarem verdadeiras *filosofias da história*.

Filosofia da história da filosofia do direito. Uma filosofia da história, quando tem por objeto a história da filosofia, faz brotar uma ordem ontológica da realidade dos discursos histórico-filosóficos³⁴⁵². Todo pensador assim o faz, admita ou inadmitidamente, quando imerge na tradição e a toma como matéria-prima reflexiva: como há pouco asseveramos, cada novo filósofo se conecta a outras mentes do passado, embora cada um lide com essa história de uma maneira própria. Instaura-se, a partir disso, um grande debate, os “Campos Elíseos” onde todos os mortos são contemporâneos e possíveis todas as comunicações, bem como “as filosofias do passado não cessam de mudar de sentido” pelas aproximações e distanciamentos perpetrados pelo intérprete. Talvez somente nesse sentido se possa falar de um genuíno *symphilosophieren*, “filosofar em comum”, ou, ainda, de uma *philosophia perennis*³⁴⁵³. De todo modo, a possibilidade de travar diálogos entre as filosofias não garante a chegada a um grande acordo³⁴⁵⁴. Será o filósofo-intérprete quem efetivará as conversas e construirá sentidos que pareçam conduzir, momentaneamente, a consensos, harmonizações, alinhamentos, assim como a dissensos, afastamentos e rejeições.

Os filósofos do direito não são exceção. Todos tomam a tradição jusfilosófica e interpretam-na a seu modo, filosoficamente, isto é, submetendo-a a conjeturas retrospectivas, geralmente em vista das conjeturas prospectivas que pretendem³⁴⁵⁵. A partir das reflexões desenvolvidas neste trabalho, cremos também termos esboçado uma filosofia da história da filosofia do direito, de acordo com a qual a jusfilosofia, na contemporaneidade, encontra-se em um momento de *consciência crítica da autorreferencialidade constitutiva da tradição e da projetualidade do jusfilosofar*.

Dois pontos precisam ser ponderados acerca dessa nossa posição sugestiva. A primeira é a recusa peremptória a firmar como marca principal da filosofia do direito

³⁴⁵² LAFUENTE, María Isabel. Tradición e Historia de la Filosofía: la concepción cibernética de A. Robinet. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. extra 1, p. 853-871, 1992, p. 857.

³⁴⁵³ RICOEUR. *História e verdade*, *op. cit.*, p. 53; 55-56; 59.

³⁴⁵⁴ PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 166.

³⁴⁵⁵ Coelho surpreende-nos ao servir-nos de ilustração: sugere, declaradamente, uma história da filosofia do direito própria, à luz dos marcos epistemológicos que desenvolve, mas sem pretensões contra-historiográficas, aproximando-se muito mais de uma filosofia da história para guiar os seus horizontes reflexivos. Como afirma, pode-se ler diferentes autores e teorias, apresentados como vertentes do pensamento crítico, vislumbrando-os segundo um “encadeamento intertextual” e “uma ordem lógica”. Ele as organiza partindo das “visões parciais, reductionistas, do fenômeno da juridicidade”, que o caracterizam como “pura forma lógica”, para culminar com as doutrinas que o compreendem “em uma totalidade fenomênica como produto racional da cultura”. Assim, enxerga uma “evolução no plano ontológico” da filosofia do direito em sua história, indo da emergência “do purismo metodológico kelseniano como referencial primeiro de uma reaproximação ao concreto jurídico”. Cf. COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003, p. 297-298.

contemporânea a crítica rupturalista. Temos de admitir que dispendemos sim um espaço significativo a descrever e avaliar as filosofias jurídicas críticas propugnadoras da inovação pela ruptura com a tradição, que ofertam predominantemente uma crítica negativa, anti-ideológica, porém, carentes de projetualidade, apesar da notória popularidade nos meios acadêmicos. Se o fizemos, foi para demonstrar as suas inconsistências e, assim, *lançarmos outros olhares para a tradição jusfilosófica e reconbece, na própria estrutura do operar especulativo da filosofia do direito, elementos que vão além da negatividade crítica, que apontam para a proposição positiva, como sói suste toda filosofia prática digna de sua estirpe, sem deixar de qualificar de crítica essa outra dimensão*. Cremos que essa finalidade foi bem cumprida.

Segundo, ao afirmarmos uma consciência da tradição como peculiar ao tempo presente, não ignoramos o fato de que a filosofia já aludiu à tradicionalidade e que, em algumas ocasiões, até mesmo refletiu sobre ela. No entanto, essas reflexões foram, no concernente à filosofia do direito, predominantemente pontuais e tangenciais, mais próximas de encômios ao passado do que de problematizações reflexivas argutas. Ademais, não suscitavam, junto a isso, nem o papel da crítica, nem o caráter projetual do jusfilosofar, o que nos parece fundamental. Em outros termos, até recentemente, a filosofia do direito não *tematizava* amplamente o *papel constitutivo da tradição jusfilosófica em seu processo autorreferenciador, dando corpo a uma rede de clássicos em intercomunicação significativa permanente*. Em especial, não pôs como objeto de indagação o modo como a estrutura do jusfilosofar permite a concepção do novo, enquanto, em relação ao aspecto projetual, se restringiu a tratar da face deontológica, por muito tempo haurida de vitalidade pelo positivismo, igualmente pouco indagando acerca da sua integração à estrutura da operação jusfilosófica. Como sugere Oliveira, o caráter criador da filosofia do direito só pode revelar-se quando a tradição é tematizada, a história é tomada em consciência, lançando sobre ela um esforço interpretativo reconfigurador³⁴⁵⁶.

Um esboço de futura (porque ainda em curso) história filosófica da filosofia do direito na contemporaneidade, se quisermos arriscar, pode ser escrito identificando, em um recorte temporal de pouco mais de meio século, incursões jusfilosóficas impactantes, conquanto paradoxais, que demarcam um caminho de intensificação, adensamento e autoconsciência do diálogo travado com a tradição. Não seria despropositado, por exemplo, ver Rawls, Nozick e, até mesmo, Habermas, em suas experiências utópico-projetuais de matiz neocontratualista e procedimentalista, ao mesmo tempo depositando o núcleo de sua

³⁴⁵⁶ OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica*. do caráter hermenêutico da filosofia do direito. Tese (Doutorado em Direito). 237f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017, p. 18; RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997, p. 186.

fundamentação em um abstracionismo hipotético e a-histórico, e remontando à tradição, seja na reavaliação do contratualismo moderno, seja na inspiração em Kant, de modo a apresentarem os seus diferentes constructos teóricos como verdadeiros imperativos da razão prática de natureza formal. Na reação ao liberalismo desenvolvida pelo comunismo, vide MacIntyre, Sandel, Taylor e Walzer, o reconhecimento da falácia do sujeito desenraizado como ponto de partida, busca suporte em clássicos como Aristóteles e Hegel³⁴⁵⁷, resultando na defesa de projetos substanciais de comunidade, orientados pelos valores e pelas concepções de vida boa historicamente gestados³⁴⁵⁸. Com foco muito diverso, o culturalismo jurídico, movimento cujas origens não são recentes³⁴⁵⁹, mas que, na segunda metade do século XX em diante, ganha especial amadurecimento e fulgor no pensamento jusfilosófico brasileiro com Reale, Menezes, Saldanha, Salgado e Horta³⁴⁶⁰. Cada qual ao seu modo, pregam esses autores o reconhecimento do direito como fenômeno eminentemente histórico-cultural, portanto, irreduzível à norma. Como o pensamento jurídico demanda considerar o direito também em sua extensão axiológica, política e sociológica, sem com isso perder a sua autonomia, os culturalistas dialogam constantemente com os grandes clássicos jusfilosóficos, como Platão, Aristóteles, Cícero, Santo Tomás de Aquino, Kant e Hegel.

As três correntes mencionadas são apenas representativas do movimento de conscientização reflexiva e crítica da tradição jusfilosófica. Sugerimos vê-las rumando para uma mesma direção, mas sob formas diferentes, ou melhor, travando relações com a história da filosofia do direito em intensidades ou graus distintos, indo de uma conexão tímida, em grande medida ainda velada, mas já ousada, com propósitos claramente projetuais, a uma abordagem alargada e aprofundada dos clássicos, explicitamente apropriados como matéria-prima para novas criações, ao se compreender a impossibilidade de abstrações e rupturalismos para a inovação em razão da historicidade inerente ao direito e ao pensar. O culturalismo jurídico situa-se nesse último polo. Identificamo-lo como um momento jusfilosófico destacado, que retoma franca e deliberadamente o rico cabedal de pensadores, teorias, reflexões, conceitos e projetos, de diferentes épocas e em diferentes perspectivas,

³⁴⁵⁷ Por exemplo, MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; *After virtue, op. cit.*; TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989; TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

³⁴⁵⁸ SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 175-183.

³⁴⁵⁹ HORTA, José Luiz Borges. Culturalismo jurídico. In: TRAVESSONI, Alexandre et al (org.) *Dicionário de teoria e filosofia do direito*. São Paulo: LTr, 2011.

³⁴⁶⁰ PAIM, Antônio. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 60; MACHADO NETO, A. L. *História das ideias jurídicas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo; Editora da Universidade de São Paulo, 1969, p. 218.

constitutivos do tecido da tradição da filosofia do direito, tentando, a partir dele, exercitar a imaginação orientada com o fito de formular, conjecturalmente, leituras retrospectivas do passado e projetos de futuro. Não à toa tem sido reiteradamente instância intelectual preceptora de novas gerações de promissores jusfilósofos, sobretudo no Brasil, onde escreve um legado ímpar desde Tobias Barreto³⁴⁶¹. O exemplo de uma linhagem ainda viva e pujante pode afastar a arbitrariedade de nossa conclusão.

Podemos divisar, em várias das referências que invocamos ao longo deste trabalho, autores e obras comuns àquilo que Horta denomina Escola Jusfilosófica Mineira³⁴⁶²: um interesse esmerado em momentos históricos fundantes do direito³⁴⁶³ e nos clássicos da filosofia do direito de todos os tempos³⁴⁶⁴. Em vez de contra-cânones e contra-histórias, vemos a tradição jusfilosófica como material para a edificação de originais filosofias da

³⁴⁶¹ BARRETO, Tobias. *Estudos de direito*. Rio de Janeiro: Laemmert e Cia., 1892, p. 24-25.

³⁴⁶² HORTA, José Luiz Borges. La Era de la Justicia: Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileiro. *Astrolabio*, n. 11, p. 75-85, 2010, p. 79, nota 13.

³⁴⁶³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na igualdade e na liberdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018; HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010; SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *História e teoria das fontes do direito romano*. Dissertação (Mestrado em Direito). 171f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2011; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. Dissertação (Mestrado em Direito). 203f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2013; SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *Formação jurídica do Brasil: uma história do federalismo à brasileira*. 283f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017; BACELAR, Renan Victor Boy. *Direito canônico: vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental*. Dissertação (Mestrado em Direito). 225f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2018; AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade*. Dissertação (Mestrado em Direito). 166f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2018.

³⁴⁶⁴ SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos; Fumec, 2008; SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010; O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos, Série "Estudos Sociais e Políticos"*, Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892 - 2012), n. 40, p. 157-176, 2012; SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012; BARROSO, Gabriel Lago de Sousa. *Arte e política no romantismo alemão*. Dissertação (Mestrado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2014; BALESTRA, Vinícius Batelli de Souza. *Hannah Arendt, leitora de Montesquieu*. Dissertação (Mestrado em Direito). 157f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016; SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.) *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Inicia Via, 2016; SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Direito). 496f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2018; SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018; CAMPOS, Gabriel Afonso. *O Estado em Benjamin Constant: seu fundamento na história da igualdade*. Dissertação (Mestrado em Direito). 288f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2021; VEYL, Raul Salvador. *Retórica e Política em Coluccio Salutati: a tirania entre a república e a monarquia*. Dissertação (Mestrado em Direito). 263f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2021.

história do direito e do pensamento jurídico, globais ou regionais³⁴⁶⁵. Não se deixa de lado, outrossim, a projetualidade. Em Almeida, por exemplo, o resgate das potencialidades jurídico-políticas imanentes às utopias, conspurcadas com a reação liberal antiutópica, mas ainda vivas nos clássicos do utopismo moderno e em experiências recentes no campo da filosofia do direito, como no *Critical Legal Studies*, vem tentar reanimar o aparente esgotamento das alternativas frente ao mundo neoliberal reinante no pós-Guerra Fria³⁴⁶⁶. A autorreferencialidade da tradição é mantida, portanto, sob olhar consciente e crítico, que vê nela tanto uma universalidade de constructos espirituais do passado sujeitos a reavaliações à luz do tempo presente quanto uma fonte inesgotável de substratos para projeções de futuros. Importa notar, por fim, em todos esses intentos conjeturais, retrospectivos e prospectivos, o autorreconhecimento dos limites das sugestões aportadas. Como admite Horta, no labor de sua própria obra, o autor pretende “somar-se ao esforço dos intelectuais hodiernos para compreender o mundo e, em o compreendendo, concorrer para sua suprassunção no futuro (também ele) em construção”³⁴⁶⁷. Com essas obras exemplificadas, estamos diante, sem dúvidas, de possíveis novos clássicos jusfilosóficos. Contribuímos para isso ao travarmos diálogos profícuos com várias delas ao longo deste trabalho, tomando-as como material para as nossas próprias reflexões conjeturais.

A dimensão positiva da crítica como conjeturalidade projetual e o nosso exemplo. Propusemos acima, como marca da filosofia do direito contemporânea, a consciência da autorreferencialidade constitutiva da tradição jusfilosófica. Mas não apenas. Referimo-nos, também, à consciência da criticidade do jusfilosofar, que se manifestaria não apenas na abordagem negativa, anti-ideológica, destrutivo-desconstrucionista, enfim, rupturalista, mas também enquanto projetualidade inerente à filosofia jurídica como filosofia prática. Trata-se de uma correlação aparentemente inatural.

Com efeito, na Parte I, vimos que a crítica, na Modernidade, nasce fortemente atrelada à noção de juízo apreciativo do existente, depois como desvelamento de ilusões ideológicas, ou seja, quase sempre atrelada a uma postura de identificação e oposição. Criticar era, de certo modo, no plano filosófico, assentar terreno para a posterior construção da

³⁴⁶⁵ AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito: ensaio para uma (macro)filosofia da história*. Tese (Doutorado em Direito). 201f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2015; SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009; SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

³⁴⁶⁶ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. Tese (Doutorado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016.

³⁴⁶⁷ HORTA. *História do Estado de Direito, op. cit.*, p. 24.

inovação, não se confundindo com ela nem fazendo parte do seu proceder. Ademais, crítica era ligada sobretudo a um trabalho rigoroso da razão, antinômico ao atuar criador da imaginação. Ocorre que já essa unidimensão negativa continua as suas contradições.

Primeiro, a crítica não era monopólio da razão moderna. Desde as suas origens, a filosofia apresentou-se como “crítica de pressupostos”, “perquirição de raízes”, de modo que, se não fosse crítica, não seria autêntica. Como define Reale, crítica filosófica é “apreciação dos pressupostos de algo segundo critérios de valor”³⁴⁶⁸. Como complementa Perelman, ela é exercida “em nome de uma norma, de um fim, de um valor, supostamente admitido, com o qual é confrontado o que se critica, para mostrar suas insuficiências”³⁴⁶⁹. Sem critério, não pode haver crítica³⁴⁷⁰. Ela é, assim, axiológica. Ora, se o valor é-lhe inerente, algo de *normatividade* e, logo, de *propositividade*, é-lhe igualmente ingênito.

Segundo, embora a crítica, na qualidade de ação intelectual eticamente fundada, não possa ceder a perversões ideologizadas³⁴⁷¹, qualquer crítica à ideologia só pode ser executada com fundamento em outra ideologia. Isso significa que a preocupação com a verdade não esmorece, apenas se transforma em ideia reguladora a nos permitir ver a incoerência, a falácia ou a mistificação de algo³⁴⁷². Martínez Doral ousa afirmar que a crítica realizada pelo jusfilósofo “não é paixão pela dúvida, mas pela verdade”, pois o motivo de colocar em questão as aparências, as certezas e as presunções não é o “gosto de destruir”, mas o propósito de “alcançar as verdades que possam servir de fundamento”³⁴⁷³. Então, se a ação preocupada exclusivamente com a verdade de fato acaba se pondo fora dela³⁴⁷⁴, por outro lado, a exacerbação retórica propugnada por muitos pós-modernistas, que incorre em pernicioso relativismo e niilismo cognitivo, é inservível como diretriz prevalecente da tarefa

³⁴⁶⁸ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 11-12; 67. Hegel e Schelling, em texto elaborado na juventude intelectual de ambos para introduzir o *Jornal Crítico de Filosofia* que fundavam, declaram que “a crítica, em qualquer parte da arte ou da ciência que se que seja exercida, exige um critério [*Maßstab*] que, independentemente tanto daquele que avalia [*von dem Beurteilenden*] quanto do que é avaliado [*von dem Beurteilten*], seja extraído não do fenômeno [*Erscheinung*] singular, nem da particularidade do sujeito, mas antes do modelo [*Urbild*] eterno e imutável da coisa mesma”. Cf. HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação ao presente estado da filosofia em particular. Trad. Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 112-130, 2014, p. 120.

³⁴⁶⁹ PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 338; 345-347.

³⁴⁷⁰ COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, s. d., p. 362.

³⁴⁷¹ AULLÓN DE HARO, Pedro. *Escatologia de la crítica*. Madrid: Dykinson, 2013, Cap. I.

³⁴⁷² POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 255.

³⁴⁷³ MARTÍNEZ DORAL, José María. La racionalidad practica de la filosofía del derecho. *Persona y derecho*, n. 19, p. 131-251, 1988, p. 200.

³⁴⁷⁴ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 49.

crítica³⁴⁷⁵. Ser crítico, cremos, não pode implicar nem culto a uma única e eterna verdade objetiva, nem ausência de verdade. A crítica transitou em ambos os extremos, mas, talvez, não deva permanecer em um deles, mas a meio caminho, como a posição cética, mas prática e crível, da *conjetura*.

Terceiro, *crítica é indissociável de criação*, embora, alerta Eliot, isso não se faça sempre nem de qualquer modo, pois cada povo e cultura tem o seu próprio espírito criativo e crítico³⁴⁷⁶. O resultado do labor conjetural, nos termos por nós sugeridos, assume a forma de uma obra crítica. Com isso, indicamos que a dimensão positiva mantém conexão genética com a arte. Macherey observa que desde o princípio, no âmbito estético, a noção de crítica abarca tanto um sentido negativo, como denúncia, rechaço, condenação, quanto um sentido positivo, como estudo das condições de possibilidade de uma atividade, delineamento dos limites do conhecimento, explicação³⁴⁷⁷. Preferimos a leitura de Steiner, para quem esse horizonte positivo da crítica estética vai além da delimitação epistêmica, uma vez que a própria obra de arte é “um ato crítico”: ela é crítica da vida, “contra-afirmação do mundo que o artista constrói” em meio às imposições externas e “as possibilidades ilimitadas da imaginação”. Além disso, as obras são críticas também no sentido mais concreto e prático de representarem “uma exposição refletiva e um juízo de valor da herança e do contexto a que pertencem”, vitalizando a presença do passado com uma “responsabilidade criadora”. Fazem-se, portanto, “criação crítica”³⁴⁷⁸.

A conexão entre crítica e criação, identificada no campo artístico, aplica-se também à filosofia. Espírito crítico e imaginação criativa são, para Gonçalo Armijos, precisamente condições para o filosofar, junto com a capacidade de articulação por argumentos: “espírito crítico para não aceitar de mãos beijadas tudo o que nos é dito ou tudo que lemos; imaginação para estar em condições de achar soluções e saídas do labirinto em que nos encontramos e poder argumentativo para fundamentar racionalmente nossas intuições”³⁴⁷⁹. Levadas à filosofia do direito, crítica e criação confluem em *projetualidade*. Como leciona Maldonado, “o

³⁴⁷⁵ AULLÓN DE HARO. *Escatología de la crítica, op. cit.*, Cap. I. Um exemplo é SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002, v. 1, p. 96.

³⁴⁷⁶ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920, p. 42.

³⁴⁷⁷ MACHEREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*. Trad. Gustavo Luis Carrera. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, p. 7; 16 *et seq.*

³⁴⁷⁸ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 22; 24-25.

³⁴⁷⁹ GONÇALO ARMIJOS, Palácios. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997, p. 33.

verdadeiro exercício da consciência crítica é sempre inseparável da vontade de buscar uma alternativa projetual coerente e articulada com as convulsões da nossa época”³⁴⁸⁰.

As aporias identificadas na realidade devem ser enfrentadas por meio de propostas positivas de solução. No caso das aporias jusfilosóficas, pelo seu caráter social e pelo jaez prático e normativo da filosofia do direito, as críticas ensejadas não podem ser meramente denegatórias, desmistificadoras, assumindo a forma de trabalho da conjectura dirigido à construção de alternativas normativo-institucionais, no bojo de equacionamentos axiológicos, históricos, políticos e sociais. Se a crítica rasga o véu da aparência, infelizmente “a verdade nunca se impõe por si mesma”³⁴⁸¹. Não basta, portanto, desideologizar um discurso. É preciso oferecer um novo discurso teórico para ocupar o lugar³⁴⁸².

Os utopistas entenderam muito bem essa necessidade. A importância da crítica social que levaram a cabo reside menos na denúncia das injustiças e mais na sugestão positiva de um outro mundo, afirmando-o possível. Assim, ao mesmo tempo em que desvela a mutabilidade das instituições, a perfectibilidade do homem e das suas obras, a utopia abre para o leitor a esperança de uma mudança no curso da história³⁴⁸³. A perfeição *ainda* não existe, mas o pensador já tem um padrão em mente a lhe servir de critério³⁴⁸⁴. Ora, a crítica, por um aspecto negativo, “destrói” o existente com base em uma norma ideal; por um aspecto positivo, “constrói”, substituindo uma realidade inicial por uma versão “corrigida”. Desse modo, assevera Macherey, não há crítica senão a partir de uma vontade de mudança, ela está permanentemente insatisfeita, caso contrário, abolir-se-ia³⁴⁸⁵. O utopismo, como uma das expressões primárias da projetualidade conjectural, simultaneamente desinstitucionaliza e reinstitucionaliza: diagnostica os diversos males sociais e, *pari passu*, designa meios aptos a erradicá-los³⁴⁸⁶. Este é um *dever* não só do utopista, mas de *todo crítico*.

³⁴⁸⁰ MALDONADO, Tomás. *La speranza progettuale: ambiente e società*. 2. ed. Torino: Einaudi, 1971, p. 10.

³⁴⁸¹ AGUILA TEJERINA, Rafael del. Crítica y reivindicación de la utopía: la racionalidad del pensamiento utópico. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 84, p. 37-70, 1984, p. 68.

³⁴⁸² Como afirma Ellacuría, além de criticar a ideologia, “hay que construir una teoría de la inteligencia para ser consecuentes en su uso tanto científico como sapiencial y práctico”, ou seja, a filosofia conta com uma dimensão negativa (que ele denomina “crítica”) e uma dimensão positiva (que ele denomina “criativa”). Cf. ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centroamericanos*, San Salvador, v. 40, n. 435-436, p. 45-64, 1985, p. 52; 54; 63.

³⁴⁸³ CLAVEL, Maïté. La haine de l’utopie. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nouvelle série, v. 77, p. 361-382, jul./dez., 1984, p. 380-381.

³⁴⁸⁴ DAVIS, J. C. *Utopia and the ideal society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 12.

³⁴⁸⁵ MACHEREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*, *op. cit.*, p. 16.

³⁴⁸⁶ GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The politics of utopia: a study in theory and practice*. London: Hutchinson, 1982, p. 30-31. Continua Goodwin, “a dimensão construtiva da utopia fornece um conjunto explícito de imperativos positivos”. Ruyer concorda: “as utopias mais interessantes têm uma intenção nitidamente construtiva”, ainda que a intenção construtiva nunca se faça completamente ausente em todo tipo de utopia. Cf. RUYER, Raymond. *L’utopie et les utopies*. Saint-Pierre-de-Salerno: Gérard Monfort, 1988, p. 7.

Constatamos o infeliz descumprimento desse imperativo por vários jusfilósofos autointitulados críticos. Com discursos de exaltação do novo, mascararam a ausência de inovação projetual, reduzindo, com seus próprios atos, a crítica à sua dimensão negativa. Após terem executado percucientes investigações de desvelamento das ideologias e dos mitos do discurso juspositivista, parecem extenuados ou, pior, dominados pela obsessão denunciatória, que facilmente se degrada em tons macarthistas. Qualquer que seja o caso, uma coisa é certa: permanecem aferrolhados à mecânica disruptiva, não obstante a remodelagem dos instrumentos, como examinamos na Parte I.

Não reproduzimos, vale ressaltar, a ingenuidade de crer no fim das ideologias, na chegada do reino do esclarecimento. Sabemos que novas mitologias estão sendo paridas. O labor da crítica negativa é infinito, renovado a cada instante. Fato é que essa importância da denúncia, da desideologização, da desmistificação e da oposição não eliminam a necessidade da crítica positiva, cujo labor é igualmente perene. A questão é a tragédia de justamente em tempos de neoliberalismo, tecnoburocratização, fome e miséria sistêmicas, globalização dos riscos, desequilíbrios ambientais, enfim, de um cenário agudo de ameaças a qualquer futuro, a crítica ofertar declarações resignadas de impossibilidade de algo melhor. Quando mais precisamos da intervenção da crítica, ela nos entrega inércia:

Até agora, nossa geração tem dado justamente a resposta errada ao desafio do nosso futuro. Imagens niilistas estão nos paralisando com uma inabilidade de forjar outras mais positivas e construtivas. O homem ocidental nunca deve parar de pensar e sonhar os materiais de novos amanhãs, pois ele não tem escolha a não ser sonhar ou morrer.³⁴⁸⁷

A negatividade decorre da própria visão basilar da atitude crítica como estado permanente de julgamento da realidade, que impele a não dar como definido ou incontrovertido um conhecimento³⁴⁸⁸. Desde as origens, o filosofar, enquanto crítica, se orienta a “não admitir, sem questionar, nenhuma opinião aceita, nenhuma tradição”³⁴⁸⁹. Porém, não se abstinha de criar conjecturalmente. A filosofia do direito, hoje, prelecionando subversão normativa, a desconstrução inveterada, a destruição arrasadora, desarma os instrumentos, as teorias e as categorias que nos permitem, bem ou mal, lidar com as exigências da vida comunitária, sem oferecer substitutos, alternativas concretas³⁴⁹⁰. Sem coordenadas e referências, as obras humanas restam à deriva, sem significação³⁴⁹¹. Instala-se

³⁴⁸⁷ POLAK, Fred L. *The image of the future*. Trad. Elise Boulding. Amsterdam: Elsevier, 1973, p. 21.

³⁴⁸⁸ CAMPOY CERVERA, Ignacio. Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XXV, p. 455-481, 2008-2009, p. 461.

³⁴⁸⁹ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 53.

³⁴⁹⁰ MELKEVIK. *Horizons de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 171.

³⁴⁹¹ FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2006, Cuarta Parte.

o que Lima descreveu como “ceticismo jurídico”, a perda da fé no direito³⁴⁹². E, podemos dizer, perda da confiança na jusfilosofia. A derrubada de todos os ídolos e ideais se torna, ele próprio, um grande ideal, um transcendente inacessível como todos os que são atacados³⁴⁹³.

A imobilidade da crítica, todavia, não decorre somente de um apego entorpecido às práticas desconstrutoras e denunciatórias. Advém, ainda, de um medo descomunal de assumir a forma de uma nova falsa ideologia, de substituir os princípios objetivos negados por novos preceitos racionalistas, de impor limites à espontaneidade da ação política. Não deixa de ser irônico perceber que a adoção do irracionalismo, do niilismo e o aferramento ao aspecto negativo da crítica foram condutas interpretadas como meios de proteção da *criticidade da crítica*. Ora, cogita Gabel, não seria a proposição ativa de condutas, de modos de viver e de se organizar, um exercício legítimo da livre capacidade humana de sugerir imaginativamente, de criar compromissado com a realidade social? Por que haveríamos de nos impedir de conjecturar projetos de transformação do nosso mundo quando, tendo identificado problemas, cremos poder indicar soluções?³⁴⁹⁴

Duas qualidades emblemáticas do homem, aliás, interconectadas, são, precisamente, razão e criação. Como salienta Passeron, “o homem não é tanto um animal racional quanto um animal criador”, pois “a própria razão é uma obra”³⁴⁹⁵. O pensar atribui ao mundo uma ordem de acordo com um sentido. Um pensamento crítico penetra nesse “bloco da ordem”, deflagrando uma crise, uma instabilidade na estrutura ordenada. Mas atua não apenas abalando, contestando, destruindo: quer também instaurar uma nova ordem, um novo modo de compreensão, regido por outros valores³⁴⁹⁶. Começando pela negação, inaugurando-se com um ato de rechaço, a crítica carrega em si a pretensão de “aportar um conhecimento”, de fazer-se “constituente”, construir, produzir. Eis o lado positivo do empreendimento crítico, aquele que evoca a possibilidade de uma transformação: “no fundo da atividade crítica se encontra, subentendida, mas determinante, esta afirmação: ‘poderia ou deveria ser de outro modo’”³⁴⁹⁷. *Sem realizá-la, a crítica não será crítica, mas mera vontade inconclusa.*

A filosofia do direito, por ser filosofia prática e votar-se à realidade com enfoque em um peculiar fenômeno normativo, bem vimos, exige da crítica, em especial medida, a

³⁴⁹² LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao direito moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001, Prefácio à 2ª edição.

³⁴⁹³ FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, Cap. 5.

³⁴⁹⁴ GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, v. 36, issue 5, p. 515-534, 2009, p. 520-521.

³⁴⁹⁵ PASSERON, René. Da estética à poiética. *Porto Arte*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 103-116, nov. 1997, p. 113.

³⁴⁹⁶ SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 215-217.

³⁴⁹⁷ MACHEREY. *Para una teoría de la producción literaria, op. cit.*, p. 16-17.

dimensão positiva, a reflexão propositiva. Sem colocar em risco o atributo da criticidade, ela tem papel decisivo na determinação do dever ser jurídico, o justo, que é o seu objeto, a partir da elucidação e determinação dos valores que o fundamentam³⁴⁹⁸. Tendo em vista um sentido de justiça, social e historicamente concebido e significado, é possível conjecturar sobre como o mundo pode e deve ser, desencadeando um processo teórico e prático de transformação no qual o direito tem funções a desempenhar³⁴⁹⁹. A crítica jusfilosófica, por conseguinte, conta com um caráter prescritivo que não pode ser ocultado³⁵⁰⁰, ao contrário, cabe ser explicitado, incentivado e potencializado, para expandir as possibilidades de concretização e instigar novos adeptos à tarefa conjectural. Somente assim podemos acreditar em *newcomers* que jusfilosofem, criticamente, “por amor ao homem e também ao direito”³⁵⁰¹. É essa esperança que autoriza Cunha alentar uma visão mais otimista das obras críticas contemporâneas:

A designação Filosofia do Direito Crítica, numa disciplina académica ou num título de um livro ou artigo parece-nos ser leal aviso do autor ao seu potencial público de que não fará plácida descrição de Filosofia analítica integrada e conformada. Mas que, provavelmente com instrumentos analíticos mais ideológicos ou de filosofia política menos convencional, procurará um olhar menos aderente ao real do direito dado, e pretenderá quiçá que a sua análise seja normativa, e interventiva até.³⁵⁰²

Foi, cremos, o que fizemos neste trabalho. Não apenas demonstramos a *possibilidade* de um *jusfilosofar crítico* que seja, simultaneamente, *negativo e positivo*, denunciatório e projetual, na forma de operação *hermenêutico-conjetural*, como sustentamos nossa hipótese em diversos clássicos da tradição filosófica e jusfilosófica, mostrando o procedimento reflexivo pelos qual eles foram gestados. Não bastasse, *demo-nos como exemplo vivo do alegado e de suas potencialidades*. Atestamos, com tudo isso, que um otimismo semelhante ao de Cunha é legítimo.

Consignando tais afirmações, colocamo-nos na mira de algumas interpelações adicionais e derradeiras. Não seria despropositado, primeiramente, recebermos indagações sobre se o que fizemos foi, por nossa vez, genuinamente inovador. A pergunta é natural, tendo em vista a extensiva discussão sobre criação e inovação empreendida. Ela torna-se mais arguciosa, entretanto, combinada com o problema da criticidade: se criticar pode ser,

³⁴⁹⁸ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Lecciones de filosofía del derecho: presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*. Lima: Cuadernos del Rectorado, 2008, p. 46-47.

³⁴⁹⁹ GABEL. *Critical Legal Studies as a spiritual practice*, *op. cit.*, p. 515-534, 2009, p. 526.

³⁵⁰⁰ CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Trad. Roberto Bueno. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 111; MARMOR, Andrei. *Philosophy of law*. Princeton: Princeton University Press, 2011, p. 7.

³⁵⁰¹ WIETHÖLTER, Rudolf. *Las fórmulas mágicas de la ciencia jurídica*. Trad. Miguel Angel Extremoz. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1991, p. 17.

³⁵⁰² CUNHA, Paulo Ferreira da. *Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica*. *International Studies on Law and Education*, n. 13-14, p. 131-152, jan./ago. 2013, p. 144. A mesma passagem em CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 43.

também, criar um novo, fomos, em nossa empresa, autênticos críticos criativos ou criadores críticos, como tanto propugnamos? Eliot ajuda-nos a responder:

Provavelmente, de fato, a maior parte do trabalho de um autor em compor a sua obra é trabalho crítico; o trabalho de peneirar, combinar, construir, expurgar, corrigir, testar: essa labuta assustadora é tão crítica quanto criativa. Sustento mesmo que a crítica empregada por um escritor treinado e habilidoso em seu próprio trabalho é a mais vital, a mais elevada espécie de crítica; e (como penso que já disse antes) que alguns escritores criativos são superiores a outros somente porque sua faculdade crítica é superior.
[...] A atividade crítica encontra a sua realização mais elevada, mais verdadeira em um tipo de união com criação no trabalho do artista.³⁵⁰³

No entender de Eliot, a interseção entre criação e crítica não deve ser aferida apenas no resultado da obra, mas também no processo de execução. Ele, claro, tem em mente, a crítica literária, tanto aquela conduzida por especialistas, quanto a empregada pelo próprio artista ao criar, mas assinalamos anteriormente diversas relações com a crítica filosófica e com a obra filosófica. Seguir a citada intuição de Eliot parece-nos pertinente. No seu parecer, aponta para a presença da criticidade no labor criativo em termos semelhantes àqueles que aplicamos ao prisma epistemológico da operação jusfilosófica inovadora: o ecletismo epistemológico anárquico. Foi o que adotamos nas nossas investigações. Tal como descreve o poeta estadunidense, selecionamos, articulamos, edificamos, excluímos, retificamos e testamos muitos fragmentos da tradição, muitas hipóteses locais e muitas maneiras de conduzir-nos argumentativa e esteticamente. Ao tentarmos criar o novo, valemo-nos de incursões conjecturais retrospectivas e prospectivas, de instrumentos críticos negativos e positivos, nos esforços de aliar crítica e inovação, exatamente na acepção advogada.

Ademais, nossa defesa foi de que a crítica deve ser também criativa, não somente desconstrutiva. O crítico, a cada leitura, precisa ser um criador³⁵⁰⁴. Se o que ora fizemos foi uma “crítica da crítica”³⁵⁰⁵, não nos preocupamos com os riscos de cair em uma tarefa infinita, isto é, com a demanda por uma subsequente crítica da nossa crítica³⁵⁰⁶. Além de sabermos que isso é natural, pois temos sempre de estar alertas para pretensões desmedidas da razão crítica³⁵⁰⁷, cremos que, antes de tudo, realizamos *uma* leitura e, como diz Compagnon, a leitura é “uma experimentação dos possíveis”³⁵⁰⁸. Eventual “crítica da crítica crítica” será também uma criação, uma interpretação possível, *uma conjectura a trazer um novo a partir da tradição*.

³⁵⁰³ ELIOT, T. S. The function of criticism. In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975, p. 73-74.

³⁵⁰⁴ COUTINHO, Eduardo F. Criação e crítica: reflexões sobre o papel do crítico literário. In: *Anais do Seminário Internacional Museu Vale: criação e crítica*, 11 a 15 mar. 2009. Vila Velha: Museu Vale, 2009, p. 143.

³⁵⁰⁵ TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica*. Trad. José Sánchez Lecuna. Barcelona: Paidós, 1991, p. 9.

³⁵⁰⁶ STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992, p. 45.

³⁵⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 317.

³⁵⁰⁸ COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 52.

Frente a essa contestação, podemos continuar a ser assediados com a dúvida sobre onde reside, então, a propositividade de nosso próprio jusfilosofar, a nossa crítica positiva. Barthes nos ajuda: o objeto da crítica é o discurso de um outro, de modo a constituir-se “discurso sobre um discurso”³⁵⁰⁹. Exatamente isso ocorre na filosofia do direito realizada a partir da tradição: debruça-se sobre os textos clássicos encarnados em obras e os interpreta, apropriadamente, dando luz a um novo texto. Todo filosofar é, assim, um metadiscurso e, como o discurso objeto do discurso é filosófico, em si mesmo, é uma filosofia da filosofia, enfim, *metafilosofia*. Lyra Filho sintetiza bem: “toda Filosofia *in concreto* reinaugura a Filosofia da Filosofia, sua fundamentação, e abre o leque de modos e maneiras de encará-la”³⁵¹⁰.

Acreditamos, todavia, na necessidade de sermos mais cautelosos ao classificarmos discursos filosóficos como metafilosóficos. Com efeito, a universalização da categoria levaria à perda de todo potencial significante. Metafilosofia, assim, na esteira das conceitualizações do campo sapiencial aludido na Introdução e ao qual recorreremos ao longo de todo o trabalho, deve caracterizar preferencialmente as reflexões da filosofia sobre si mesma, em particular, sobre o modo e a estrutura do seu filosofar, incluindo seus limites e suas possibilidades³⁵¹¹. Foi exatamente o que entendemos ter proposto e demonstrado: uma *metafilosofia do direito*, isto é, um modo de ler a filosofia do direito, em seu proceder especulativo ordinário, que, se bem-sucedido, abre portas promissoras a novos experimentos criativos, sobretudo à formulação de projetos destinados a orientar o agir humano.

Nesse sentido, damos indicações da solução para uma quarta desconfiança, dirigida ao tema nuclear da projetualidade: se o jusfilosofar emana um caráter projetual, correlativo ao seu teor prático-normativo, onde está o projeto que a nossa incursão na seara da filosofia do direito deveria ter engendrado? Ora, *conjeturamos sobre a conjetura*, isto é, a partir do exemplo dos clássicos da tradição, delineamos os caracteres estruturais da operação jusfilosófica, o que foi feito não segundo uma ótica descritiva, mas propositiva: sugerimos uma maneira de ver a filosofia do direito e, como tal, *ofertamos um projeto de jusfilosofar que consiga efetivar o que se espera daquela que é a maior expressão de filosofia prática*. Com isso, incentivamos outros a se arrisquem, por si, em exercícios conjeturais, sugerindo seus próprios projetos, a partir das suas apropriações hermenêuticas idiossincráticas dos clássicos da tradição, tal como fomos, desde o princípio da nossa jornada, por vários outros. De fato, também tomamos, ao nosso

³⁵⁰⁹ BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 158-161.

³⁵¹⁰ LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982, p. 167.

³⁵¹¹ GARCÍA FIGUEROA, Alfonso. Un punto más sobre la filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XIX, p. 333-356, 2002, p. 338.

modo, a tradição filosófica e jusfilosófica, não sob a forma de contra-história ou contra-cânone, mas de uma filosofia da história da filosofia do direito significante dos horizontes especulativos nos quais trabalhamos. Na medida em que passamos a integrar a tradição com a nossa obra, estamos sujeitos a sermos apropriados por quem venha a se sentir por ela instigado, do mesmo modo que fomos animados em nosso tempo: *contribuímos para mover a roda da tradicionalidade a fim de que agentes vindouros possam continuar girando-a.*

Por fim, um quinto e último ponto de dúvida pode versar sobre o que de propriamente jusfilosófico levantamos que não compartilhariam nos mesmos moldes outras expressões da filosofia prática. Essa interrogação não oferece dificuldades, pois os elementos de contestação já foram espargidos ao longo de nossas reflexões, em diferentes passos. Ainda assim, vale coligi-los em linha. Notas particulares do jusfilosofar transparecem em aspectos como: a) a decomposição dos níveis da tradição que, na esfera do fenômeno jurídico, é tridimensional, e, assim, impõem à filosofia do direito um desafio hermenêutico substancialmente mais denso e intrincado; b) a atuação da conjectura como imaginação orientada pela razão voltada a oferecer sugestões de respostas às aporias que lhe são colocadas, na medida em que são peculiares à especificidade do objeto da filosofia do direito, enquanto aquelas que posicionam indagações de cunho institucional e normativo, com abrangências axiológicas, históricas, políticas e sociais múltiplas, a exigirem esforços propositivos *direta ou indiretamente práticos* (na esfera do agir humano) e, por esse motivo, tomam a forma de projetos, em perspectiva afim aos intentos da filosofia da história; c) o caráter da crítica que resulta desse proceder criativo, a qual, longe de estar fincada na ruptura, faz-se projeto de soluções de aporias, alinhavando dimensões hermenêuticas e conjecturais, portanto, não se restringindo a juízos negativos (ex.: destruir, romper), englobando também juízos positivos (ex.: propor alternativas), aspecto explicitamente deontológico, há muito incluído nas definições de filosofia do direito.

Nesses termos, *conjeturamos, jusfilosoficamente, o projeto de uma metafilosofia do direito, consubstanciado na forma de um texto em obra que, dispondo-se como exemplo para futuros pensadores e gerações, insere-se na tradição jusfilosófica na esperança de, um dia, talvez, ingressar no panteão dos clássicos.*

Entre tradição e conjectura. Começamos a nossa jornada metafilosófica pelas veredas da filosofia do direito indagando como é possível a criação do novo por um jusfilosofar que se pretenda crítico. Propusemos, então, a hipótese de que *a inovação jusfilosófica se faz por meio de conjecturas que, se apropriando hermenêuticamente dos clássicos da tradição, orientam a imaginação à composição de projetos euporéticos de transformação da realidade, o que requer dar a forma exterior de obra aos seus resultados.* No curso de nossas investigações, demonstramos que o ponto

de partida de todo jusfilosofar é sempre a identificação de um problema, eleito em meio à tela do real, por motivos decorrentes frequentemente da ordem da ciência do direito ou mesmo da aplicação do direito positivo. O jusfilósofo espanta-se com algo no curso cotidiano da vida jurídica ou da vida em geral, propondo-se a compreendê-lo. Do *thauma* e da incompreensibilidade preambular, vê-se diante de algo sem explicação imediata, logo, um problema a requerer solução, a qual não é logo encontrada, seja no corpo doutrinário, seja na tradição jusfilosófica. É a *aporia*, a ausência de saída na tradição. A reação imediata é a demarcação da abrangência do problema em questão, o que exige a sua cognição ôntica e teleológica, quer dizer, delinear os seus elementos constitutivos e o sentido ou finalidade de uma solução para ele. De amorfo, o problema começa a ganhar contornos mais precisos, para o que exige o labor de contestação, de levantamento de dúvidas sobre diferentes aspectos e suas refutações, despindo-o da roupagem superficial de aparências e particularidades empíricas, o que tem a forma (implícita ou explícita, silenciosa ou publicizada) de um diálogo, aos moldes do *elenchos* socrático. Chega-se, então, a uma pergunta, cuja natureza é o de problema elevado a instância universal. Determinada a pergunta (ou as perguntas), o passo inquisitório pode ser iniciado.

Constatamos também que o segundo momento é a retomada de um aspecto inicial da *aporia*. Se na etapa exordial a tradição atuara como fonte em um empreendimento de tópica, agora se retorna a ela para uma investigação profunda, nos três níveis da tradição jurídica. Descortinando a tríplice camada tradicional do fenômeno jurídico, examina-se os clássicos da tradição correlatos à *aporia*, os quais são submetidos a um tênue processo interpretativo de rememoração. A *hermenêutica dos clássicos jusfilosóficos*, como preferimos denominar, não é simples historiografia da filosofia jurídica, conquanto sorva de seus subsídios, nem método de interpretação, como se fórmula para ler os clássicos. De modo muito distinto, é o processo inerente ao contato de um jusfilósofo, em seu próprio presente e lidando com *aporias* particulares em seu horizonte, com um *clássico*, uma obra de autoridade forjada no tempo, que chega conduzida e composta por tradições interpretativas. Assim, a interpretação do clássico jusfilosófico, à luz dos propósitos da filosofia do direito, exige aproximações condizentes com a índole singular da obra, avizinhandose da hermenêutica da obra de arte, sem esquecer seus agudos enraizamentos histórico-culturais.

Essa operação culmina naquilo que Compagnon chamou de “trabalho da citação”, a exploração multifacetada do material, apropriado e reelaborado, das mais variadas maneiras, conforme as múltiplas faces do intérprete-jusfilósofo, do passado do clássico e do presente da *aporia*. Tal como todo constructo cultural, a obra é composta por autorreferenciação da

tradição. Concomitantemente, ponderamos que, além de a abordagem do clássico jusfilosófico requerer um tratamento condizente com os limites impostos pela natureza jurídica originária da aporia – o clássico é tematicamente universal, mas a investigação é jusfilosófica³⁵¹² –, tem-se um giro interpretativo que inclui realinhar as ideias e as teorias formuladas nesses clássicos com os cenários históricos e as transformações axiológicas do lapso entre *locus* de nascimento e presente da tradição. A partir desse momento, a *aporia* passa a desmoronar-se, pois o jusfilósofo recolheu e consolidou parcela da substância da tradição, gozando de um mínimo de possibilidades de ação. Começa a dar lugar à *euporia*, alternativas de saída, opções de resposta. A resposta para a aporia não é única, ou definitiva. Além disso, não está pronta no bojo da antologia filtrada da tradição, sendo construída pelo jusfilósofo.

Em meio aos recortes e colagens, apropriações e reelaborações, significações e ressignificações, o jusfilósofo, enquanto projetista, torna-se um iconoclasta e um visionário. Como iconoclasta, avança sobre a tradição, parecendo afrontá-la, quando, em verdade, coloca-se dentro dela, para lá ousar, testar os limites de sua liberdade. Como visionário, coloca em ação a faculdade da imaginação, para que percorra os seus próprios caminhos, fazendo desvios e firmando novas vias, com olhos na aporia. É a *imaginação* das possibilidades, das alternativas, de novos lugares que sabe ser (ainda) não-lugares, preconizando novas instituições, novas normas jurídicas, novas decisões, novos conceitos, novas teorias, novas correlações entre o direito e outros campos do saber e da cultura, ou o deslocamento do já existente para algo que ele ainda não é ou não exerce, mas pode vir a ser ou a exercer. Em suma, novos projetos (*proiectum*: lançar adiante, avançar para o futuro) e, como tais, implicam inconformidade com o estado de certas realidades. Os *projetos* são, destarte, ações, o que indica como a filosofia do direito não apenas lida particularmente com um objeto da dimensão do agir humano, como também, por isso mesmo, não pode deixar de estar empenhada ativamente em julgá-lo e em aventar a sua expansão, redução ou modificação, firmando-se, simultaneamente, como filosofia prática e como *práxis* filosófica.

O deslinde da imaginação é feito pela razão, como instância legítima da racionalidade humana, embora nem sempre assim tenha sido reconhecida. Por isso, com o movimento da imaginação, desvela-se o sentido mais genuíno e possível de criatividade³⁵¹³, mas é um criar orientado: parte de um contexto específico, impulsionado pela aporia, voltando-se a ela a todo instante, não deixando de ter em vista o objetivo de propor-lhe soluções; ademais, o intérprete jamais é incondicionado, como bem alerta a hermenêutica filosófica. Sublinha-se,

³⁵¹² CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013, p. 33.

³⁵¹³ BRONOWSKI, Jacob. The creative mind. In: BRONOWSKI, Jacob. *Science and human values*. New York: Julian Messner, 1956.

portanto, a articulação da *imaginação* com a *experiência* – não reduzida ao mero fato – e com a cultura, de nascimento correlato àquela³⁵¹⁴. Como lembra o próprio Reale, isso já está presente na noção de conjectura da filosofia da história de Kant. Eclode, assim, a *conjectura* como instância *problemática* (porque orientada pela aporia), *imaginativa* (porque desempenhada pela imaginação criadora) e *retórico-artística* (porque articulada esteticamente sob as bases da verossimilhança) do jusfilosofar, muito próxima do operar característico da *filosofia da história*.

Reformulamos, assim, a concepção realeana de conjectura com fulcro em nossa aporia, a *inovação na tradição pelo jusfilosofar crítico*. Partindo dela, propusemos e comprovamos ser a *conjectura* 1) dimensão inerente ao jusfilosofar, 2) consistente em exercício consciente e orientado de imaginação, 3) que visa a formular alternativas ao presente, de modo a enfrentar aporias. 4) Essas alternativas assumem a forma de projetos, com engajamento na esfera do agir de modo direto ou indireto, 5) sendo legitimadas através da construção retórica que as edifica argumentativamente, na medida em que verossímeis. 6) Seu resultado é um novo que, 7) ingressando na tradição a partir da qual fora edificado, 8) espera um dia alcançar a posição de *clássico* estruturante dessa mesma tradição.

Não é à toa, portanto, que pensar como os clássicos se tornou hoje carente de sentido ou, até mesmo, impossível³⁵¹⁵. Uma abordagem histórica do direito e dos textos jurídicos, sem ser podada em suas forças críticas, pode ser um instrumento “perigoso” aos olhos das instituições e estruturas consolidadas³⁵¹⁶: a aventura da filosofia do direito, declama Cunha, está na “ponte entre o clássico e o futuro em construção”³⁵¹⁷. A jusfilosofia, ao abrir os nossos olhos para o passado, abre também para o presente, mostrando-nos que, no fundo,

não somos nada ou quase nada, que nossas obras são irrisórias ou quase isso, que a não ser que apareça um lunático curioso de nossas misérias, a poeira enterrará bem depressa nossos escritos cuidadosamente arrumados nas estantes das bibliotecas. Mas que, apesar da consciência que temos desta veleidade das veleidades, corajosamente vivemos e produzimos procurando fazer coincidir o direito e a justiça. E que a torrente de nossas palavras desaparecidos no vento, e o amontoado de nossos escritos prometidos à destruição do tempo, não terão sido nada comparado com os gritos que, num dia de angústia, lançamos nos tribunais e às ruas em favor da justiça e da liberdade.³⁵¹⁸

³⁵¹⁴ REALE, Miguel. *Experiência e cultura*. para a fundação de uma teoria geral da experiência. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000, p. 20-21.

³⁵¹⁵ MAYOS, Gonçal. Macrofilosofia y siglo XXI. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 69.

³⁵¹⁶ GORDON, Robert W. Historicism in legal scholarship. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1017-1056, 1981, p. 1018-1019; CACCIARI, Massimo. Brevi inattuali sullo studio dei classici. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002, p. 23-24.

³⁵¹⁷ CUNHA, Paulo Ferreira da. Contra-ataque humanístico: da elaboração de um manual de Filosofia do direito à importância formativa dos manuais. *International Studies on Law and Education*, n. 11, p. 31-38, maio/ago. 2012, p. 37.

³⁵¹⁸ ARNAUD, André-Jean. *O direito traído pela filosofia*. Trad. Wanda de Lemos Capeller e Luciano Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991, p. 252.

Parafrazeando Sagan, podemos habitar um pálido ponto azul nos confins da galáxia, insignificante na vastidão do universo, mas com uma riqueza incomensurável de vida, ações e ideias, na qual sobressai a construção cultural do direito. A irrelevância diante do infinito equilibra-se com o valor que atribuímos a tudo a partir do ponto de vista particular no qual nos situamos, que é o nosso mundo, a nossa morada, “o único lar que conhecemos”³⁵¹⁹. E o que temos dele é o hoje, que reúne tanto o ontem quanto o amanhã: “O presente contém tudo o que existe. Ele é o solo sagrado; pois é o passado, e é o futuro”³⁵²⁰.

Por isso, o filósofo do direito deve continuar “fiel à sua tarefa de pesquisador de raízes”: é por meio dela que podemos compreender a sua “força sobre o presente”, enquanto agente de transformação³⁵²¹. Com efeito, o nosso pensamento sobre o futuro depende do nosso entendimento acerca do passado: ele nos ajuda a *conjeturar o possível do porvir*³⁵²². Com os olhos postos sobre o exemplo de condutas criadoras da história, da cultura, das sociedades, dos direitos, assim como o exemplo das atrocidades, dos crimes, dos insucessos, despertamos a consciência histórica, da finitude de nosso ser no universo e no tempo, que “pode tanto nos libertar de nosso passado como nos desafiar a sermos dignos dele”. Isso significa dizer, seguindo Passeron, que o conhecimento histórico não tem por papel a “gestão do porvir”, mas que, ao lado das suas contribuições, devemos manter a “abertura para as surpresas futuras”, equilibrar *retrospectiva, prospectiva e imprevisibilidade*³⁵²³.

Embora os limites da mente humana não permitam antecipar todos os casos possíveis³⁵²⁴, não podemos renunciar ao pensamento sobre o futuro. A nossa capacidade para a crítica, inerente à razão, impele-nos a constatar as *aporias* e a conjeturar *euporias*. Nos nossos dias, o direito, a política, a sociedade e a cultura estão repletos de males à espera de cura ou de alternativas. Somente “seremos uma república de cidadãos quando formos uma nação de profetas”, ensina Unger³⁵²⁵. Precisamos, portanto, esgotar o campo do possível, do

³⁵¹⁹ SAGAN, Carl. *Pálido ponto azul: uma visão do futuro da humanidade no espaço*. Trad. Rosaura Eichenberg. Nova edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, Cap. 1.

³⁵²⁰ WHITEHEAD, A. N. *The aims of education and other essays*. London: Williams and Norgate, 1934, p. 4.

³⁵²¹ REALE, Miguel. *O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992, p. 233; ALMEIDA. *Crítica da razão antiutópica, op. cit.*, p. 23.

³⁵²² Portanto, distante de Plumb, para quem “não mais profetizamos o futuro remoendo o passado; ele oferece muito pouca orientação”. Cf. PLUMB, J. H. *The death of the past*. London; Basingstoke: Macmillan, 1969, p. 101.

³⁵²³ PASSERON, René. Poétique et histoire. *Espaces Temps*, n. 55-56, p. 98-107, 1994, p. 105.

³⁵²⁴ BACON, Francis. *Exemplum tractatus de fontibus juris I*, 10. Cf. *Exemplum tractatus de fontibus juris and other latin pieces of Lord Bacon*. Trad. James Glassford. Edinburgh: Waugh and Innes, 1823, p. 9.

³⁵²⁵ UNGER, Roberto Mangabeira. *A alternativa transformadora: como democratizar o Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990, p. 399.

factível³⁵²⁶. Ainda não o fizemos. Estamos em débito com o lema dantesco *incipit vita nova*³⁵²⁷. Se cessarmos de acreditar no futuro, o passado deixará “de ser inteiramente *nosso* passado”³⁵²⁸ e seremos enclausurados no tempo presentista.

Uma vez que temos à nossa disposição, como nunca, recursos para compreendermos criativamente o passado, e que o futuro, tal como em Shelley, “está contido no presente como a planta na semente”³⁵²⁹, regozijemo-nos do privilégio de termos nascido agora:

[...] *ego me nunc denique natum*
*Gratulor: haec aetas moribus apta meis*³⁵³⁰

³⁵²⁶ PÍNDARO. *Pítica* III, ep. 3. Cf. *Pítica* III. A Hiéron. Trad. José Cavalcante de Souza. *Revista USP*, São Paulo, n. 43, p. 188-201, set./nov. 1999, p. 191

³⁵²⁷ BLOCH, Ernst. *The spirit of utopia*. Trad. Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000, p. 3. A frase latina, lema da Universidade Federal de Minas Gerais, provém de DANTE ALIGHIERI. *Vita nuova* I, 1. Cf. *La vita nuova*. A cura di Michele Barbi. Firenze: Società Dantesca Italiana, 1907, p. 3.

³⁵²⁸ ELIOT, T. S. What is a classic? In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975, p. 126.

³⁵²⁹ SHELLEY, Percy Bysshe. A defence of poetry. In: *Essays, letters from abroad, translations and fragments*. London: Edward Moxon, 1840, v. I, p. 4.

³⁵³⁰ OVÍDIO. *Ars amatoria* III, 121-122. Cf. *Opera*. A cura di Adriana Della Casa. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, p. 584-585: “eu celebri ter nascido agora/essa época é adequada aos meus costumes”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AARNIO, Aulis. *Lo racional como razonable: un tratado sobre la justificación jurídica*. Madrid: Centor de Estudios Constitucionales, 1991.

ABBAGNANO, Nicola. *Le sorgenti irrazionali del pensiero*. Genova; Napoli; Città di Castello: F. Perrella, 1923.

ABBAGNANO, Nicola. *Possibilità e libertà*. Torino: Taylor, 1956.

ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1946-1950, v. I.

ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Org. Urias Arantes. Trad. Cláudia Stieltjes et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann)*. São Paulo: Saraiva, 1996.

ADEODATO, João Maurício. Modernidade e Direito. *Revista de Estudos Criminais*, Porto Alegre, v. 1, n. 4, p. 11-22, 2001.

ADLER, Mortimer. *Como pensar sobre as grandes ideias*. Trad. Rodrigo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2013.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Justificación de la filosofía*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1964.

ADORNO, Theodor W. On tradition. *Telos*, n. 94, p. 75-82, 1992.

ADORNO, Theodor W. *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.

ADORNO, Theodor W. Sociedad. In: *Epistemología y ciencias sociales*. Trad. Vicente Gómez. Madrid: Cátedra, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

AFTALIÓN, Enrique R. *Crítica del saber de los juristas*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1951.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby Escrita da Potência*. Trad. Pedro A. H. Paixão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002; *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi: Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3). Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bolletti Boringhieri, 2008.

AGUIAR, Roberto A. R. de. *Direito, poder e opressão*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1984.

AGUIAR, Roberto A. R. de. O imaginário dos juristas. *Revista de Direito Alternativo*, São Paulo, n. 2, p. 18-27, 1993.

AGUILA TEJERINA, Rafael del. Crítica y reivindicación de la utopía: la racionalidad del pensamiento utópico. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 84, p. 37-70, 1984.

AHRENS, Heinrich. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. 8. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892, t. I.

ALAIN DE LILLE. *De fide catholica*. In: *Opera omnia*. Paris: J.-P. Migne, 1853.

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2001.

ALEXY, Robert; DREIER, Ralf. The concept of jurisprudence. *Ratio Juris*, v. 3, n. 1, p. 1-12, 1990

ALLAN, George. *The importances of the past: a meditation on the authority of tradition*. New York: State University of New York Press, 1986.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A digestão e a reprodução do centauro: o *a priori* histórico em Foucault. *Limiar*, v. 2, n. 4, p. 57-79, 2º sem. 2016.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*: inovação institucional na aurora do Estado moderno. Tese (Doutorado em Direito). 329f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O neoliberalismo e a crise dos Critical Legal Studies. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2229-2250, 2018.

ALSAYYAD, Nezar. The end of tradition, or the tradition of endings? In: ALSAYYAD, Nezar (ed.). *The end of tradition?* London: Routledge, 2004.

ALTAMIRANO, Carlos et al. Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. *Crítica y Emancipación*, p. 9-24, jun. 2009.

ALTHUSSER, Louis. *A transformação da filosofia*. Seguido de Marx e Lênin perante Hegel. Trad. João Araújo. São Paulo: Mandacaru, 1989.

ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofia para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

ALTHUSSER, Louis. De *O Capital* à filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, v.1.

ALTHUSSER, Louis. *Filosofia y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

ALTHUSSER, Louis. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. 25. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Lênin e a Filosofia*. Trad. Herberto Helder e A. C. Manso Pinheiro. São Paulo: Mandacaru, 1989.

ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, v. 2.

ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*: respuesta a John Lewis. 2. ed. Madrid: Siglo XXI, 1974.

ALTHUSSER, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: François Maspero, 1967.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. *Ser marxista en filosofía*. Trad. Alcira Bixio. Madrid: Akal, 2017.

ALVES, Alaôr Caffé. Determinação social e vontade jurídica. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004.

AMADEO, Javier. Teoria política: um balanço provisório. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39.

AMARAL, Francisco. O direito civil na pós-modernidade. *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 21, p. 45-57, 2002.

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito: ensaio para uma (macro)filosofia da história*. Tese (Doutorado em Direito). 201f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2015.

AMORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Trad. Elaine Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. Trad. Denise Bottman. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Carlos Cruz. Porto: Afrontamento, 1976.

ANDERSON, Perry. *Los fines de la historia*. Trad. Erna von der Walde. Barcelona: Anagrama, 1996.

ANDERSON, Perry. *The origins of postmodernity*. London; New York: Verso, 1998.

ANDERSON, Walter Truett. Introduction: What's going on here? In: ANDERSON, Walter Truett (ed.). *The truth about the truth: de-confusing and re-constructing the postmodern world*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1995.

ANDRADE, Carlos Drummond. Mundo grande. In: *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANKERSMIT, F. R. *Historical representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

ANKERSMIT, F. R. *History and tropology: the rise and fall of metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994.

ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. L'avvenire (incerto) dei diritti. *Tigor*, a. XI, n. 2, p. 53-61, 2019.

ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. Sobre algunos rasgos caracterizadores de la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, nova época, t. XII, p. 175-194, 1995.

APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Trad. Adela Cortina et al. Madrid: Taurus, 1985, t. I.

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. *As raízes do direito na pós-modernidade*. Itajaí: Ed. da UNIVALI, 2016.

ARAÚJO, Carolina. O clássico como problema. *Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 11-24, nov. 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. 6. ed. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARIAS, J. Adolfo. La filosofía como fato histórico y la prospectividad de la filosofía. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, v. IV, n. 6, p. 377-400, 1991.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livros I, II e III. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

ARISTÓTELES. *Organon*. Vol. III: Analíticos Anteriores. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2v.

ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Organon)*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995, v. II.

ARNAUD, André-Jean. *Critique de la raison juridique*. 1. Où va la Sociologie du droit? Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1981.

ARNAUD, André-Jean. *O direito traído pela filosofia*. Trad. Wanda de Lemos Capeller e Luciano Oliveira Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

ARON, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*. Trad. Pedro López Cortezo. Madrid: Tecnos, 1962.

ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Direito alternativo e contingência histórica. (Esboço para uma crítica). *Revista Crítica Jurídica*, n. 25, jul./dez. 2006.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Direito alternativo – notas sobre as condições de possibilidade. In: Id (org.). *Lições de direito alternativo 1*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

ASEFF, Lucía M. La teoría crítica en la Argentina. *Doxa*, v. 21, n. II, p. 21-32, 1998.

ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 3. ed. São Paulo: Landy, 2003.

ATIENZA, Manuel. *El sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel, 2001.

ATIENZA, Manuel. *O direito como argumentação*. Trad. Manuel Poirier Braz. Lisboa: Escolar Editora, 2013.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.

AUBENQUE, Pierre. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Oui et non. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad. Maria Lúcia Pereira. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.

AULO GÉLIO. *Attic Nights*. Trad. J. C. Rolfe. Loeb Classical Library, 1927, v. III.

AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. London: John Murray, 1832.

AVICENA. *The healing, Logic: Isagoge*. Trad. Silvia di Vincenzo. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. Ciência do direito e contemporaneidade. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, p. 139-156, jul./dez. 2001.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.

BABBITT, Irving. *On being creative and other essays*. Cambridge: The Riverside Press, 1932.

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Trad. Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2006.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BACHELARD, Gaston. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

BACHELARD, Gaston. *Le matérialisme rationnel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BACHELARD, Gaston. *O direito de sonhar*. Trad. José Américo Motta Pessanha et al. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BACON, Francis. *Exemplum tractatus de fontibus juris*. Cf. *Exemplum tractatus de fontibus juris and other latin pieces of Lord Bacon*. Trad. James Glassford. Edinburgh: Waugh and Innes, 1823.

BACON, Francis. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Trad. Pablo Betesh. 2. ed. Buenos Aires: Nueva visión, 1999.

BACZKO, Bronislaw. *L'utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*. Trad. Margherita Botto e Dario Gibelli. Torino: Einaudi, 1979.

BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. *A república de Platão recontada por Alain Badiou*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française*. Paris: La Fabrique, 2012.

BADIOU, Alain. *Manifesto per la filosofia*. Trad. Fabrizio Elefante. Napoli: Cronopio, 2008.

BADIOU, Alain; NANCY, Jean-Luc. *La tradition allemande dans la philosophie*. Paris: Lignes, 2017.

BADIOU, Alain. *The rebirth of history*. Trad. Gregory Elliott. London: Verso, 2012.

BADIOU, Alain. Thinking the event. In: BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy in the Present*. Trad. Peter Thomas e Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press, 2009.

BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691, t. II.

BALANDIER, Georges. *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. Trad. Manuel Delgado Ruiz. Barcelona: Paidós, 1994.

BALANDIER, Georges. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Trad. José Ángel Alcalde. Madrid: Júcar Universidad, 1988.

BALANDIER, Georges. Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, v. 44, p. 1-12, jan.-jun. 1968.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

BALIBAR, Étienne. *Equaliberty: political essays*. Trad. James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014.

BALIBAR, Étienne. From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'. *Economy and Society*, v. 7, n. 3, p. 207-237, 1978.

BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, v. 2.

BALKIN, J. M. A night in the topics: the reason of legal rhetoric and the rhetoric of legal reason. In: BROOKS, Peter; GEWIRTZ, Paul (ed.). *Law's stories: narrative and rhetoric in the law*. New Haven: Yale University Press, 1996.

BALKIN, J. M. Deconstructive practice and legal theory. *Yale Law Journal*, n. 743, 1987.

BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford. Preface; Legal canons: an introduction. In: BALKIN, J. M.; LEVINSON, Sanford (ed.). *Legal canons*. New York; London: New York University Press, 2000.

BANCHIO, Pablo R. *Introducción a la filosofía del mundo jurídico*. Buenos Aires: Universidad de Belgrano, 2012.

BAPTIST, Gabriella; MECCARIELLO, Aldo. Nota Introduttiva. In: BAPTIST, Gabriella; BONAVOGLIA, Andrea; MECCARIELLO, Aldo (org.). *Ancora il Postmoderno?* Castel San Pietro Romano: manifestolibri, 2016.

BARRAUD, Boris. *La recherche juridique*. Paris: L'Harmattan, 2016.

BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

BAUDELAIRE, Charles. Salon de 1859. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868, t. II.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. Org. Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris: Denoël, 1970.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Hermeneutics and social science: approaches to understanding*. London: Hutchinson, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BAYLE, Pierre. Aconce. Nota D. In: *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam: Reinier Leers, 1697, t. I.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BECK, Ulrich. *La sociedad de riesgo global*. Trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo XXI, 2002.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Trad. Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1978.

BELL, Daniel. *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York: Basic Books, 1999.

BELL, Daniel. *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – Crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Org. Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Discursos interrompidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 2: Rua de mão única. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Org. Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: *Obras escolhidas*. Volume 1: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENSAÏD, Daniel. *Marx for our times: adventures and misadventures of a critique*. Trad. Gregory Elliott. London: Verso, 2002.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, manual de instruções*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013 (versão digital).

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008 (versão digital).

BENSUSSAN, Gérard; LABICA, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige, 1998.

BENTHAM, Jeremy. *Theory of fictions*. Ed. C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932.

BERGEL, Jean-Louis. *Teoria geral do direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

BERLIN, Isaiah. *Against the current: essays in the history of ideas*. New York: The Viking Press, 1980.

BERLIN, Isaiah. The decline of utopian ideas in the West. In: *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990.

BERLIN, Isaiah. The pursuit of the ideal. In: *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990.

BERLIN, Isaiah. *The sense of reality: studies in ideas and their history*. Ed. Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997.

BERMAN, Harold. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BERMAN, Harold J. The Western legal tradition in a millennial perspective: past and future. *Louisiana Law Review*, v. 60, n. 3, p. 739- 763, primavera 2000.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés; Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERMEJO BARRERA, José Carlos. Making history, talking about history. *History and theory*, v. 40, n. 2, p. 190-205, maio 2001.

BERNOULLI, Jacob. *The art of conjecturing*. Trad. Edith Dudley Sylla. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

BERNSTEIN, Richard J. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge: Polity, 1991.

BERTENS, Hans. *The idea of the postmodern: a history*. New York: Routledge, 2005.

BERTHET, Dominique. L'art, une utopie incarnée? In: BERTHET, Dominique (dir.). *L'utopie: art, littérature et société*. Paris: L'Harmattan, 2010.

BEST, Steven; KELLNER, Douglas. *Postmodern theory: critical interrogations*. London: Macmillan, 1991.

BEUCHOT, Mauricio. *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. 2. ed. México: Editorial Torres, 2009.

BEVILAQUA, Clovis. *Juristas philosophos*. Bahia: José Luiz da Fonseca Magalhães, 1897.

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BLANCHOT, Maurice. *The infinite conversation*. Trad. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993.

BLOCH, Ernst. *A philosophy of the future*. Trad. John Cumming. New York: Herder and Herder, 1970.

BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1980.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2007, v. 3.

BLOCH, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía* (apuntes de los cursos de Leipzig). Trad. Justo Pérez Corral. Madrid: Taurus, 1984.

BLOCH, Marc. *Introducción a la historia*. Trad. Pablo González Casanova e Max Aub. México: Fondo de Cultura Económico, 1952.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider, Werner Fucks. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, v. 1.

BLOOM, Allan. *O declínio da cultura ocidental: da crise da universidade à crise da sociedade*. Trad. João Alves dos Santos. 2. ed. São Paulo: Best Seller, 1989.

BLOOM, Harold. *How to read and why*. New York: Touchstone, 2001.

BLOOM, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*. 2. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

BLOOM, Harold. *The western canon: the books and the school of ages*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.

BOBBIO, Norberto. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Norberto Bobbio, 2016.

BOBBIO, Norberto. Nature et fonction de la philosophie du droit. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 1-11, 1962.

BOBBIO, Norberto. Prefácio para a edição brasileira. In: *A teoria das formas de governo*. 5. ed. Trad. Sergio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

BODENHEIMER, Edgar. *Jurisprudence: the philosophy and the method of the law*. Ed. revisada. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

BODENHEIMER, Edgar. The province of jurisprudence. *Cornell Law Review*, v. 46, n. 1, p. 1-15, outono 1960.

BONAVIDES, Paulo; PAES DE ANDRADE, Antonio. *História constitucional do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BORGES, Bento Itamar. Os sentidos da “crítica”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 61-79, jul./dez. 1987.

BORGES, Guilherme Roman. *O direito erotizado: ensaios sobre a experiência do fora e do novo na constituição de um discurso jurídico transgressional*. Dissertação (Mestrado em Direito). 188f. Universidade Federal do Paraná, Faculdade de Direito, Curitiba, 2005.

BORGES, Jorge Luis. La Biblioteca de Babel. In: *Obras completas*. 14. ed. Buenos Aires: Emecé, 1984, p. 465-471.

BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito: interpretação antropológica*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 1996.

BOSS, Gilbert. Préface. In: BOSS, Gilbert (éd.). *La philosophie et son histoire*. Zurich: Éditions du Grand Midi, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURGEOIS, Bernard. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: Vrin, 1991.

BOUTROUX, Émile. *Études d'histoire de la philosophie*. 3. ed. Paris: Félix Alcan, 1908.

BOUTROUX, Émile. Role de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie. In: CLAPARÈDE, Édouard (éd.). *Congrès International de Philosophie, II^{me} session, tenue à Genève de 4 au 8 Septembre 1904: rapports et comptes rendus*. Genève: Henry Kündig, 1905.

BOVINO, Alberto; CURTIS, Christian. Por una dogmática conscientemente política. In: COURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Trad. Cid Knipel. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 2012.

BRAUN, Lucien. Théorie et histoire de la philosophie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, v. 10, n. 2, p. 234-243, 1979.

BRECHT, Bertolt. A short organum for the theatre. In: *Brecht on theatre: the development of an aesthetic*. Ed. e trad. John Willett. New York: Hill and Wang, 1964.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1928, t. I.

BRÉHIER, Émile. La causalité en Histoire de la Philosophie. *Theoria*, v. 4, n. 2, p. 97-116, ago. 1938.

BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In: *Études de philosophie antique*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1955.

BRÉHIER, Émile. *La philosophie et son passé*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

BRETON, André. Primer manifiesto del surrealismo. In: *Manifiestos del surrealismo*. Trad. Aldo Pellegrini. 2. ed. Buenos Aires: Argonauta, 2001.

BRETONE, Mario. *Diritto e tempo nella tradizione europea*. 5. ed. Roma; Bari: Laterza, 2004.

BROCHADO, Mariá. O direito como mínimo ético e como *maximum* ético. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 52, p. 237-260, jan./jun. 2008.

BRONOWSKI, Jaboc. *As origens do conhecimento e da imaginação*. Trad. Maria Julieta de Alcântara Carreira Pentado. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BRONOWSKI, Jacob. *Science and human values*. New York: Julian Messner, 1956.

BROWN, Wendy. *Edgework: critical essays on knowledge and politics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005.

BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. Introduction. In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (ed.). *Left legalism/left critique*. Durham; London: Duke University Press, 2002.

BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

BRUNSCHWIG, Jacques. Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

BRUNSCHWIG, Jacques. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Non et oui. In: CASSIN, Barbara (éd.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

BRUSIIN, Otto. *O pensamento jurídico*. Trad. Hebe A. M. Caletti Marengo. Campinas: Edicamp, 2001.

BUBER, Martin. *Paths in utopia*. Trad. R. F. C. Hull. Boston: Beacon Press, 1958.

BUCCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci y el Estado: hacia una teoría materialista de la filosofía*. Trad. Juan Carlos Garavaglia. Madrid: Siglo XXI, 1978.

BUNGE, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Trad. Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa, 2002.

BURCKHARDT, Jacob. *Judgements on history and historians*. Trad. London: Routledge, 2007.

BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2012.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflections on history*. Trad. M. D. H. London: George Allen & Unwin, 1943.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Trad. Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

CACCIARI, Massimo. Brevi inattuali sullo studio dei classici. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002.

CADEMARTORI, Sérgio; CORREA, Murilo Duarte Costa. *Iluminuras na escuridão, ou as amauroses destes dias: um ensaio sobre a governamentalidade e a biopolítica, de Max Weber a Michel Foucault*. Canoas: Universidade La Salle, 2017.

- CAENEGEM, R. C. van. *Uma introdução história ao direito privado*. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CAIRNS, Huntington. *Legal philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1949.
- CALAMANDREI, Piero. Il giudice e lo storico. *Rivista di Diritto Processuale Civile*, Padova, v. XVI, parte I, p. 105-128, 1939.
- CALINESCU, Matei. *Five faces of modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987.
- CALLINICOS, Alex. *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*. Trad. Magdalena Holguín. Bogotá: El Ancora, 1993.
- CALLINICOS, Alex. *The resources of critique*. Cambridge: Polity, 2006.
- CALSAMIGLIA, Albert. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, v. 1, n. 1, p. 43-47, 1984.
- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CAMBIANO, Giuseppe. *Perché leggere i classici: interpretazione e scrittura*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- CAMPOS, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- CAMPOS, Paul F.; SCHLAG, Pierre; SMITH, Steven D. *Against the law*. Durham; London: Duke University Press, 1996.
- CAMPOY CERVERA, Ignacio. Reflexiones sobre la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XXV, p. 455-481, 2008-2009.
- CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- CANFORA, Luciano. *L'uso politico dei paradigmi storici*. Bari: Laterza, 2014.
- CANGUILHEM, Georges. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- CAPELLER, Wanda. O discurso jurídico e o homem. A leitura do verso pelo reverso. In: LYRA (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.
- CARBONNIER, Jean. *Flexible droit: pour une sociologie du droit sans rigueur*. 10. ed. Paris: L.G.D.J., 2001.

CÁRCOVA, Carlos María. Acerca de las funciones del derecho. *Crítica Jurídica*, a. 5, n. 9, p. 47-58, 1988.

CÁRCOVA, Carlos María. *La opacidad del derecho*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2006.

CÁRCOVA, Carlos María. Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho. In: COURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

CÁRCOVA, Carlos María. Sobre la comprensión del derecho. *Crítica Jurídica*, a. 4, n. 7, p. 77-86, 1987.

CÁRCOVA, Carlos María. *Teorías jurídicas alternativas: escritos sobre Derecho y Política*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

CARDOZO, Benjamin N. *The growth of the law*. New Haven: Yale University Press, 1924.

CARNEIRO, Maria Francisca. Conjeturas sobre a estilística jurídica. *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, a. 3, n. 2, p. 611-624, 2017.

CARNELUTTI, Francesco. *Arte del derecho* (seis meditaciones sobre el derecho). Buenos Aires: Ediciones Jurídicas Europa-América, 1948.

CARNELUTTI, Francesco. *Metodologia do direito*. Trad. Wilson do Prado. São Paulo: Pillares, 2012.

CARPINTERO, Francisco. Naturrecht y Rechtsphilosophie: los inicios del positivismo jurídico en Alemania. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, nova época, t. III, p. 343-397, 1986.

CARRAVETTA, Peter. *Del postmoderno: crítica e cultura in America all'alba del Duemila*. Milano: Bompiani, 2009.

CARRIÓ, Genaro R. Sobre las creencias de los juristas y la ciencia del derecho. *Academia*, v. 1, n. 2, p. 111-126, 2003.

CARTIER, Emmanuel. Histoire et droit: rivalité ou complémentarité? *Revue Française de Droit Constitutionnel*, n. 67, p. 509-534, 2006.

CARVALHO, Amilton Bueno de. Direito alternativo: breve reflexão. *Direito em Debate*, v. 1, n. 1, p. 27-30, 1991.

CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. *Elogio de lo común: conversaciones sobre filosofía y política*. Trad. Ferran Meler Orti. Barcelona: Paidós, 2012.

CASINOS MORA, Francisco Javier. El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 11.

CASINOS MORA, Francisco Javier. La noción romana de *auctoritas* y la responsabilidad por *auctoritas*. Granada: Comares, 2000.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. Trad. Wenceslao Roces. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

CASTANHEIRA NEVES, A. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

CASTANHEIRA NEVES, A. *O Direito hoje e com que sentido? O problema atual da autonomia do Direito*. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Trad. Roneide Venancio Majer. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CASTELLS, Manuel. *Fim de milênio*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

CASTILHO, Ricardo. *Filosofia geral e jurídica*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1998, v. 1.

CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 2: les domaines de l'homme*. Paris: Seuil, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe 3: le monde morcelé*. Paris: Seuil, 2000.

CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987: La creación humana I*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CASTRO, Felipe Araújo. Redignificando a utopia como instrumento da crítica. *Revista: Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 26-59, jan./jul. 2017.

CASULLO, Nicolas. Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema). In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004.

CATULO. *Poema 64*. Cf. LAGE, Celina Figueiredo; DIAS, Maria Teresa. Poema de Catulo: apresentação e tradução. *Scripta Clássica On-line*, Belo Horizonte, n. 1, abr. 2003.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

CESERANI, Remo. *Raccontare il postmoderno*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

- CHAR, René. Feuillet d'Hypnos. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. Notas sobre utopia. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 60, n. spe. 1, p. 7-12, 2008.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- CHAUÍ, Marilena. Roberto Lyra Filho ou Da dignidade da política do direito. In: LYRA, Dereodó Araujo (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.
- CHAZAL, Jean-Pascal. Philosophie du droit et théorie du droit, ou l'illusion scientifique. *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, v. 46, p. 39-80, 2001.
- CHERNIAVSKY, Axel. *La concepción de la filosofía de Gilles Deleuze: concepto y método*. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras). 355f. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2010.
- CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. 7. ed. México: Siglo Veintiuno, 1985.
- CHIASSONI, Pierluigi. *La tradición analítica en la filosofía del derecho: de Bentham a Kelsen*. Trad. Félix Morales Luna. Lima: Palestra, 2017.
- CÍCERO. *La invención retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I.
- CIORAN, Emil. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. *O direito e os direitos: uma introdução à análise do direito contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas – Direito). 165f. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1983.
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. Uso alternativo do direito e saber jurídico alternativo In: ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo 1*. São Paulo: Acadêmica, 1992.
- COELHO, Luiz Fernando. A crise do nominalismo na ciência jurídica contemporânea. *Sequência*, Florianópolis, a. I, p. 67-87, 1º sem. 1980.
- COELHO, Luiz Fernando. Direito e dialética. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, v. 17, p. 145-158, 1974.

COELHO, Luiz Fernando. O pensamento crítico no direito. *Sequência*, Florianópolis, v. 16, n. 30, p. 65-75, jun. 1995.

COELHO, Luiz Fernando. Para uma teoria crítica do direito. In: CURIEL, José Luis (comp.). *Filosofía del derecho y problemas de filosofía social*. Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. *Direito, filosofia e a humanidade como tarefa*. Curitiba: Juruá, 2012.

COHEN, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A defense*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

COHEN, I. Bernard. The eighteenth-century origins of the concept of scientific revolution. *Journal of the history of ideas*, v. 37, n. 2, p. 257-288, abr./jun. 1976.

COHEN, Felix. The ethical basis of legal criticism. *Yale Law Journal*, v. 41, n. 2, p. 201-220, dez. 1931.

COING, Helmut. *Fundamentos de filosofía del derecho*. Trad. Juan Manuel Mauri. Córdoba: ASDE Ediciones Previas, 1995.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, s. d.

COLLINGWOOD, R. G. *An autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

COLLINS. *Marxism and Law*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Trad. Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

COMPARATO, Fábio Konder. O direito como parte da ética. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Rouen Frères, 1830, t. I.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

- COMTE, Auguste. *Système de politique positive*. Reed. Onasbrück: Otto Zeller, 1967, t. I.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CONDILLAC. *Traité des systèmes*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Dufart, 1803, t. III.
- CONGAR, Yves J.-M. *La tradizione e le tradizioni*. Trad. B. Chiaraboli. Roma: Edizioni Paoline, 1965.
- CONGAR, Yves J.-M. *The meaning of tradition*. Trad. A. N. Woodrow. San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- CONNOR, Steven. Introduction. In: CONNOR, Steven (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CONNOR, Steven. *Postmodernist culture: an introduction to theories of the contemporary*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- CORRADINI, Domenico. Crítica del politicismo y del juridicismo. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 7-30, maio 1986.
- CORRADINI, Domenico. *Historicismo y politicidad del derecho*. Trad. Luis Spinelli. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1982.
- CORRÊA. *Direito e ruptura: ensaios para uma filosofia do direito na imanência*. Curitiba: Juruá, 2013.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Ficção e fabulação: o direito e a política nas sociedades de controle. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 226-258, 2016.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Tríptico para um pensamento intempestivo: Nietzsche, Bergson, Deleuze. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 363-382, jul./dez. 2009.
- CORREAS, Oscar. Alternatividad y derecho: el derecho alternativo frente a la teoría del derecho. *Crítica Jurídica*, n. 13, p. 51-64, 1993.
- CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Trad. Roberto Bueno. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.
- CORREAS, Oscar. Ideologia jurídica, derecho alternativo y democracia. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, a. XXVII, n. 81, p. 99-111, set./dez. 1994.
- CORREAS, Oscar. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. 2. ed. México: Fontamara, 2013.
- CORREAS, Oscar. Marxismo y derecho. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015.
- CORREAS, Oscar. *Metodología jurídica I: una introducción filosófica*. 2. ed. México: Fontamara, 1998.

CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. Dogmática jurídica: um olhar marxista. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 2000.

COSTA, Everton G. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. *Sinais*, Vitória, n. 19, p. 125-144, 2016.

COSTA, Pietro. Discurso jurídico e imaginação: hipóteses para uma antropologia do jurista. In: PETIT, Carlos (org.). *Paixões do jurista: amor, memória, melancolia, imaginação*. Trad. Sonia Regina Martins de Oliveira et al. Curitiba: Juruá, 2011.

COSTA, Pietro. La alternativa “tomada en serio”: manifiestos jurídicos de los años setenta. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 30, p. 161-204, 1990.

COTTERRELL, Roger. *The politics of jurisprudence: a critical introduction to legal philosophy*. London: Butterworths, 1989.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo y política: la dualidad de poderes y otros ensayos*. Trad. Paula Vidal Molina. Santiago: LOM Ediciones, 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010

COUTINHO, Eduardo F. Criação e crítica: reflexões sobre o papel do crítico literário. In: *Anais do Seminário Internacional Museu Vale: criação e crítica*, 11 a 15 mar. 2009. Vila Velha: Museu Vale, 2009.

COURTIS, Christian. Enseñanza jurídica y dogmática en el campo jurídico latinoamericano: apuntes acerca de un debate necesario. In: GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003.

CROCE, Benedetto. Che cosa è la filosofia? *La Critica*, n. 20, p. 125-128, 1922.

CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1966.

CROCE, Benedetto. *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. Napoli: R. Ricciardi, 1926.

CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 2. ed. Bari: Laterza, 1920.

CRUZ, Manuel. *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*. Oviedo: Nobel, 2012.

CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

- CUNHA, Paulo Ferreira da. Constituição, utopia e utopismo: o exemplo da Constituição cidadã brasileira. *Revista Jurídica Cesumar – Mestrado*, v. 9, n. 1, p. 35-55, jan./jun. 2009.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Contra-ataque humanístico: da elaboração de um manual de Filosofia do direito à importância formativa dos manuais. *International Studies on Law and Education*, n. 11, p. 31-38, maio/ago. 2012.
- CUNHA, Paulo Ferreira. *Constituição, direito e utopia: do jurídico-constitucional nas utopias políticas*. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Crítica razão jurídica. In: *Avessos do direito: ensaios de crítica da razão jurídica*. Curitiba: Juruá, 2012.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Da *Politeia* de Platão na filosofia política ocidental: para um estudo do legado de um diálogo fundador. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 22, p. 279-295, 2005.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito e Filosofia do Direito: para uma tópica onto-epistemológica. *International Studies on Law and Education*, n. 13-14, p. 131-152, jan./ago. 2013.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito, utopia e insularidade. In: *Avessos do direito: ensaios de crítica da razão jurídica*. Curitiba: Juruá, 2012.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013.
- CUNHA, Paulo Ferreira. *Filosofia jurídica prática*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *Miragens do direito: o direito, as instituições e o politicamente correto*. Campinas: Millennium, 2003.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Paradigmas e desafios pós-modernos. *Opinião Jurídica*, n. 9, p. 265-299, 2007.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *Pensar o Direito – II. Da Modernidade à Postmodernidade*. Coimbra: Almedina, 1991.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Reflexões sobre o direito contemporâneo. *Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 31-48, jan./jun. 2009.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Rer ler o direito clássico: um desafio jurídico do séc. XXI. Grécia e Roma, fontes e exemplos de juridicidade. *Campo Jurídico*, n. 1, p. 151-162, mar. 2013.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *Rethinking natural law*. Heildeberg: Springer, 2013.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Subsídios para um ensaio sobre o direito contemporâneo. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 37, p. 499-541, 2008..
- CURTIUS, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trad. Willard R. Trask. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. Trad. Teodoro Cabral. 2. ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DAFOE, Daniel. *An essay upon projects*. London: R. R. for Tho. Cockerill, 1697.

DAHRENDORF, Ralf. *Sociedad y libertad: hacia un análisis sociológico de la actualidad*. Trad. José Jiménez Blanco. Madrid: Tecnos, 1966.

D’ALEMBERT, Jean le Rond. Discurso preliminar dos editores (junho de 1751). In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 1: Discurso preliminar e outros textos. Trad. Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. Beatriz Sidou e Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

D’AMARAL, Marcio Tavares. *O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1995.

DANTO, Arthur C. *Narration and knowledge* (including the integral text of Analytical Philosophy of History). New York: Columbia University Press, 2007.

D’AURIA, Aníbal. Crítica del Derecho y crítica del Estado. *Nuestrapraxis*, a. 1, n. 1, p. 46-55, jul./dez. 2017.

D’AURIA, Aníbal. Crítica y cinismo en la política contemporánea. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, Maracaibo, a. 25, n. 90, p. 89-106, jul./set. 2020.

D’AURIA, Aníbal. Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas). *Crítica Jurídica*, n. 35, p. 341-349, jan./jun. 2013.

D’AURIA, Aníbal. La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial. *Crítica Jurídica*, n. 38, p. 29-50, jul./dez. 2017.

D’AURIA, Aníbal. Luces y armas de la adultez. Genealogía de la crítica y crítica de la genealogía. *Crítica Jurídica*, n. 33, p. 19-69, jan./jun. 2012.

D’AURIA, Aníbal. Modernidad, universidad y pensamiento crítico. *Academia*, a. 12, n. 23, p. 35-49, 2014

D’AURIA, Aníbal. Teoría del Estado y Crítica del Derecho: un análisis semántico preliminar para un programa de crítica radical. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015.

D’AURIA, Aníbal. *Teoría y crítica del Estado*. Buenos Aires: Eudeba, 2012 (versão digital).

DANTE ALIGHIERI. *Vita nuova*. Cf. *La vita nuova*. A cura di Michele Barbi. Firenze: Società Dantesca Italiana, 1907.

DAVIS, J. C. *Utopia and the ideal society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1999.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- DEL VECCHIO, Giorgio. Qu'est-ce que la philosophie du droit? *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 116-118, 1962.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación en América Latina*. 3. ed. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; CENEJUS; Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2006, p. 21.
- DELBOS, Victor. De la méthode en histoire de la philosophie II. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 4, p. 369-382, jul. 1917.
- DELBOS, Victor. Les conceptions de l'histoire de la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 24, n. 2, p. 135-147, mar. 1917.
- DELANTY, Gerard. *Modernity and postmodernity*. London: Sage, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Pater Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: *Ditos e Escritos IV*. Estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995, v. 1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude. *Éléments d'idéologie*. 2. ed. Paris: Courcier, 1804, t. I.

DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude. Mémoire sur la faculté de penser. In: *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, pour l'an IV de la République*. Paris: Baudouin, 1796, t. I.

DEUSSEN, Paul. Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. In: *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*. Vol. IV: Histoire de la philosophie. Paris: Armand Colin, 1902.

D'HONDT, Jacques. *De Hegel à Marx*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

D'HONDT, Jacques. Foucault, une pensée de la rupture. In: SILVA, Emmanuel da (dir.). *Lectures de Michel Foucault*. Volume 2: Foucault et la philosophie. Lyon: ENS Éditions, 2003.

D'HONDT, Jacques. La critique hégélienne. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 189, n. 2, p. 169-180, abr./jun. 1999.

D'HONDT, Jacques. La genèse de la dialectique hégélienne. *L'homme et la société*, n. 79-82, p. 139-152, 1986.

D'HONDT, Jacques. Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 36, n. 139/140, p. 125-137, 1982.

D'HONDT, Jacques. Les ruptures dans la tradition philosophique européenne. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de la Langue Française*, v. 9, n. 2, p. 78-91, 1997.

D'HONDT, Jacques. L'exigence matérialiste chez Marx. *Raison présente*, n. 47, p. 63-84, jul./set. 1978.

D'HONDT, Jacques. *L'idéologie de la rupture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

DIAS, Maria da Graça dos Santos. Direito e pós-modernidade. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 11, n. 1, p. 103-115, jan./jun. 2006.

DÍAZ, Elías. *Sociología y Filosofía del Derecho*. Madrid: Taurus, 1974.

Dictionnaire de l'Académie Française. 7. ed. Paris: Formin Lidot Frères, 1835, t. I.

DILTHEY, Wilhelm. Filosofia de la filosofía. In: *Teoría de la concepción del mundo*. Obras VIII. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

DILTHEY, Wilhelm. *Historia de la filosofía*. Obras X. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económico, 2015.

DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Trad. Elsa Tabernig. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1960.

DINIZ, Arthur José Almeida. Filosofia e direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 25, n. 18, p. 165-174, maio/1977.

DIODORO SÍCULO. La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas. Trad. Matías Sebastián Fernandez Robbio. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 7, p. 27-41, 2010.

DIONIGI, Ivano. Necessità dei classici. In: DIONIGI, Ivano (a cura di). *Di fronte ai classici: a colloquio con i greci e i latini*. Milano: BUR Saggi, 2002.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafisológicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DOMINGUES, Ivan. Humanidade inquieta. *Diversa: Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, a. 1, n. 2, 2003. Disponível em: <https://www.ufmg.br/diversa/2/entrevista.htm> Acesso em 04 set. 2022.

DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o Tempo e a História*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Volume I: o campo do signo – 1945/1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Volume II: o conto do cisne de 1967 aos nossos dias. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

DOUGLAS, Lawrence; SARAT, Austin; UMPHREY, Martha Merrill. Law and the utopian imagination: an introduction. In: DOUGLAS, Lawrence; SARAT, Austin; UMPHREY, Martha Merrill (ed.). *Law and the utopian imagination*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

DOUZINAS, Costas; GEARY, Adam. *Critical jurisprudence: the political philosophy of justice*. Oxford; Portland: Hart, 2005.

DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITICH, Yifat. Introduction. In: DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITICH, Yifat (ed.). *Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent*. London; New York: Routledge, 2005.

DOUZINAS, Costas. Law and justice in postmodernity. In: CONNOR, Steven (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie; McVEIGH, Shaun. *Postmodern jurisprudence: the law of the text in the texts of law*. London; New York: Routledge, 1991.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de teoria da história*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009.

DU PASQUIER, Claude. *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*. 6. ed. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1988.

DUARTE, Pedro et al. O que faz de uma obra um clássico? *Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 191-213, nov. 2008.

DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael; RENAULT, Emmanuel. *Les 100 mots du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

DUNN, John. The identity of the history of ideas. *Philosophy*, v. 43, n. 164, p. 85-104, abr. 1968.

DUNN, Robert G. *Identity crises: a social critique of postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

DUPRÉ, Louis. Is the history of philosophy philosophy? *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 3, p. 463-482, mar. 1989.

DUQUE, Félix. *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995.

DUQUE, Félix. *Filosofía para el fin de los tiempos: tecnología y apocalipsis*. Madrid: Akal, 2000.

DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. 2. ed. Madrid: Akal, 1998.

DUQUE, Félix. *La humana piel de la palabra: una introducción a la filosofía hermenéutica*. Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo, 1994.

DUQUE, Félix. *Los destinos de la tradición: filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DUQUE, Félix. Otro modo de utopía o elogio de la movilización. In: DUQUE, Félix; CADAHIA, Luciana (eds.). *Indignación y rebeldía: crítica de un tiempo crítico*. Madrid: Abada Editores, 2013.

DUQUE, Félix. *Postmodernidad y Apocalipsis: entre la promiscuidad y la transgresión*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones; UNSAM, 1999.

DUQUESLKY GÓMEZ, Diego J. Las teorías críticas del derecho como crítica a la razón jurídica moderna. In: CAMARGO, Margarida Lacombe; SILVA, Natasha Pereira; RODRIGUES, Vinicius Sado (coord.). *Direito, razões e racionalidade: Anais do II Congresso de Filosofia do Direito para o Mundo Latino*. Rio de Janeiro: CONPEDI; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1973.

DWORKIN, Ronald. Introducción. In: DWORKIN, Ronald (comp.) *La filosofía del derecho*. Trad. Javier Sáinz de los Terreros. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

DWORKIN, Ronald. Law's ambitions for itself. *Virginia Law Review*, Charlottesville, v. 71, n. 2, p. 173-182, mar. 1985.

DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Unesp; Boitempo, 1997.

EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós, 1997.

EAGLETON, Terry. *The function of criticism*. London: Verso, 2005.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; OXAFAM, 2011.

ECO, Umberto. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano: Bompiani, 1987.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. MF. Rev. Monica Stahel. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECO, Umberto. L'antiporfirio. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995.

ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. Trad. Giovanni Cutolo. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ECO, Umberto. *On the shoulders of giants*. Trad. Alastair McEwen. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

ECO, Umberto. *Pós-Escrito a O Nome da Rosa*. Trad. Letizia Zini Antunes, Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ECO, Umberto. *Storia della bellezza*. Milano: Bompiani, 2004 (versão digital).

EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia*. Trad. Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976.

EHRlich, Eugen. *Fundamental principles of the sociology of law*. Trad. Walter L. Moll. London; New York: Routledge, 2017.

EHRlich, Walter. Principles of a philosophy of the history of philosophy. *The Monist*, v. 53, n. 4, p. 532-562, out. 1969.

EINSTEIN, Albert. *Ideas and opinions*. New York: Crown Publishers, 1954.

EISENSTADT, Samuel. *Sulla modernità*. Trad. Antonella Cesarini et al. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.

ELÍAS DE TEJADA, Francisco. *Tratado de filosofía del derecho*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977, t. II.

ELIOT, T. S. Os três sentidos de “cultura”. In: *Ensaíes escolhidos*. Org. e trad. Maria Adelaide Ramos. 3. ed. Lisboa: Cotovia, 2014.

ELIOT, T. S. The function of criticism. In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975.

ELIOT, T. S. The perfect critic. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920.

ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *The sacred wood: essays on poetry and criticism*. London: Methuen & Co., 1920.

ELIOT, T. S. What is a classic? In: *The selected prose of T. S. Eliot*. Ed. Frank Kermode. New York: Harcourt Brace Javanovich; Farrar, Straus and Giroux, 1975.

ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centroamericanos*, San Salvador, v. 40, n. 435-436, p. 45-64, 1985.

- ELSTER, Jon. Conventions, créativité, originalité. *Espaces Temps*, n. 55-56 ; p. 18-29, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015 (versão digital).
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- ENGELS, Friedrich. Carta a Mehring (1893). In: *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura. Moscou: Avante!, 1982, t. III.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Trad. Roberto Goldkorn. 6. ed. São Paulo: Global, 1984.
- ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. Trad. Maria Filomena Viegas. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 5, p. 1-79, 1979.
- ENGELS, Friedrich. Introdução à Guerra Civil na França, de Karl Marx (1891). In: MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *Germinar: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012.
- ENGELS, Friedrich. *Sobre a questão da moradia*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015 (versão digital), Cap. I.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.
- ENGISCH, Karl. *Introdução ao pensamento jurídico*. Trad. João Baptista Machado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- ENTELMAN, Ricardo. Discurso normativo y organización del poder: la distribución del poder a través de la distribución de la palabra. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 109-116, maio 1986.
- ENTELMAN, Ricardo. Introducción. In: LEGENDRE, Pierre et al. *El discurso jurídico: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*. Buenos Aires: Hachette, 1982.
- ESPOSITO, Roberto; NANCY, Jean-Luc. Diálogo sobre la filosofía por venir. In: CABANCHIK, Samuel Manuel. *El abandono del mundo*. Buenos Aires: Grama, 2006.
- FABRA ZAMORA, Jorge Luis (ed.). *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, 3v.
- FACKENHEIM, Emil L. Kant's concept of history. *Kant-Studien*, v. 48, n. 1-4, p. 381-398, 1956.
- FAIRLAMB, Horace L. *Critical conditions: postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- FALCÃO, Joaquim. Uma proposta para a Sociologia do Direito. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FANTICELLI, Lutecido. A questão da aporia em Platão. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 71-82, maio-ago./2015.
- FARIA, José Eduardo. Paradigma jurídico e senso comum: para uma crítica da dogmática jurídica. In: LYRA (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.
- FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1982, v. 1.
- FAVIER, J. L. Conjectures raisonnés sur la situation actuelle de la France dans le système présent de l'Europe, et réciproquement sur la position respective de l'Europa à l'égard de la France, enfin sur les nouvelles combinaisons qui doivent ou peuvent résulter de ces différents rapports, aussi dans le système de l'Europa. In: *Politiques de tous les cabinets de l'Europa sous les règnes de Louis XV et Louis XVI*. 2. ed. Paris: F. Buisson, 1801.
- FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Trad. Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. 5. ed. Barcelona: Ariel, 1982.
- FEHÉR, Ferenc. La condición de la postmodernidad. In: HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*. Trad. Montserrat Gurguí. Barcelona: Península, 1989.
- FEIBLEMAN, James K. The history of philosophy as a philosophy of history. *Southern Journal of Philosophy*, v. 5, n. 4, p. 275-283, inverno 1967.
- FELDMAN, Stephen M. American legal thought from premodernism to postmodernism: an intellectual voyage. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- FELDMAN, Stephen M. How to be critical. *Chicago-Kent Law Review*, v. 76, n 2, p. 893-912, dez. 2000.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Tradiciones electivas. Cambio continuidad y ruptura en historia intelectual. *Almanack*, Guarulhos, n. 7, p. 5-26, 1º sem. 2014.
- FERRARIS, Maurizio. Invecchiamento della “scuola del sospetto”. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *A ciência do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1980.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1997.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Existe um espaço, no saber jurídico atual, para uma teoria crítica? In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Filosofia do direito: do perguntador infantil ao neurótico filosofante. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Função social da dogmática jurídica*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FERREIRA GULLAR. Coisas da terra. In: *Dentro da noite veloz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Trad. Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FETSCHER, Iring. *Marx e il marxismo: dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*. Trad. Giulio Saccomano. Firenze: Sansoni, 1969.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.

FEYERABEND, Paul. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.

FEYERABEND, Paul. *¿Por qué no Platón?* 2. ed. Madrid: Tecnos, 1993.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Trad. José Gaos. Madrid: Sarpe, 1984.

FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 12, p. 182-194, jun. 2014.

FINNIS, John. *Estudios de teoría del derecho natural*. Ed. Javier Saldaña Serrano e Carlos I. Massini Correas. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017.

FIRPO, Luigi. Para uma definição da “Utopia”. Trad. Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 2, p. 227-237, 2005.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. Trad. Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FISH, Stanley. *Doing what comes naturally: chance, rhetoric, and the practice of theory in literary and legal studies*. Durham: Duke University Press, 1989.

FISH, Stanley. Not of an age, but for all time: canons and postmodernism. *Journal of Legal Education*, v. 43, n. 1, p. 11-21, mar. 1993.

FISS, Owen M. The death of the law? *Cornell Law Review*, v. 72, n. 1, p. 1-16, 1986-1987.

FITZGERALD, F. Scott. Handle with care. In: *The crack-up*. Ed. Edmund Wilson. New York: New Directions, 1945.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. Trad. Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de. Digression sur les anciens et les modernes. In: *Oeuvres*. Paris: Salmon, 1825, t. IV.

FOSTER, Hal. *The return of the real: the avant-garde at the end of the century*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. A filosofia analítica da política. In: *Ditos e Escritos V, op. cit.*, p. 43-47; Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade”. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Da natureza humana: justiça contra poder. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema* Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. Poder e saber. In: *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. Prefácio à transgressão. In: *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema* Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e política. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FRAGALE FILHO, Roberto; ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende. O movimento “critique du droit” e seu impacto no Brasil. *Direito GV*, v. 3, n. 2, p. 139-164, jul./dez. 2007.

FRANCE, Anatole. *Le crime de Sylvestre Bonnard*. 26. ed. Paris: Calmann Lévy, 1896.

FRANCE, Anatole. *Le lys rouge*. Paris: Calmann-Lévy, 1894.

FRANKLIN, James. *The science of conjecture: evidence and probability before Pascal*. 2. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.

FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York; London: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism. *Social Text*, n. 21, p. 83-104, 1989.

FREEMAN, Alan D. Truth and mystification in legal scholarship. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1229-1237, 1981.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Trad. Kátia de Mello e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Cap. 3.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 18.

FREUD, Sigmund. O escritor e a fantasia. In: *Obras completas*. Volume 8: 1906-1909. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FRIEDRICH, Carl Joachim. *The philosophy of law in historical perspective*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Trad. Octávio Alves Velho. 14. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FROMM, Erich. *The revolution of hope: toward a humanized technology*. New York; Evanston; London: Harper Colophon, 1970.

FRONDIZI, Risieri. Are truth and history incompatible? In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Truth and historicity*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. Trad. Adriel Teixeira, Bruno Gerardini e Cristiano Gomes. São Paulo: Vide Editorial, 2017.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1973.

FRYE, Northrop. *Creation and recreation*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

FRYE, Northrop. Varieties of literary utopias. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 323-347, primavera 1965.

FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.

FULLER, Lon L. *Anatomía del derecho*. Trad. Luis Castro. Caracas: Monte Avila, 1969.

FUMAROLI, Marc. *La République des Lettres*. Paris: Gallimard, 2015.

GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, v. 36, issue 5, p. 515-534, 2009.

GABEL, Peter; KENNEDY, Duncan. Roll Over Beethoven. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 1-55, jan. 1984.

GADAMER, Hans-Georg. A atualidade do belo. In: *A hermenêutica da obra de arte*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. A continuidade da história e o instante da existência. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. A história do conceito como filosofia. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. A ideia da filosofia prática. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. A verdade nas ciências do espírito. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. A world without history? In: *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer, volume I*. Trad. Pol Vandervelde e Arun Iyer. London, New York: Bloomsbury, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. Estética e hermenêutica. In: *A hermenêutica da obra de arte*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. História do universo e historicidade do homem. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. La verdad de la obra de arte. In: *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. 2. ed. Barcelona: Herder, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. No rastro da hermenêutica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. O problema da história na filosofia alemã mais recente. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. O que é a verdade? In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. Os limites da razão histórica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. Posfácio referente à 3ª edição. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. Problemas da razão prática. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre o planejamento do futuro. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. Texto e interpretação. In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. The old and the new. In: *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer, volume I*. Trad. Pol Vandervelde e Arun Iyer. London, New York: Bloomsbury, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio. *Concepto y misión de la filosofía jurídica*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.

GAOS, José. La filosofía de la filosofía. Primer artículo de Francisco Larroyo. In: GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940.

GARCÍA CASTILLO, Pablo. La filosofía como diálogo permanente con la tradición. *Disputatio*, Salamanca, v. 5, n. 6, p. 377-393, dez. 2016.

GARCÍA AMADO, Juan Antonio. Algunas consideraciones sobre la filosofía del derecho y su posible sentido actual. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. VII, p. 261-280, 1990.

GARCÍA FIGUEROA, Alfonso. Un punto más sobre la filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XIX, p. 333-356, 2002.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Filosofía del derecho*. 17. ed. México: Porrúa, 2009.

GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. In: GARCÍA

VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GARIN, Eugenio. *Il ritorno dei filosofi antichi*. Napoli: Bibliopolis; Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994.

GARIN, Eugenio. *La filosofia come sapere storico*. Bari: Laterza, 1990.

GARO, Isabelle. *L'idéologie ou la pensée embarquée*. Paris: La fabrique, 2009.

GARO, Isabelle. *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Du Seuil, 2000.

GELLNER, Ernest. *Plough, sword, and book: the structure of human history*. Chicago: The Chicago University Press, 1988.

GENRO, Tarso Fernando. Os juízes contra a lei. In: ARRUDA JR (org.). *Lições de direito alternativo 1*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

GENTILE, Giovanni. *I fondamenti della filosofia del diritto*. 3. ed. Firenze: Sansoni, 1961.

GENTILE, Giovanni. Il circolo della filosofia e della storia della filosofia. *La Critica*, n. 7, p. 143-149, 1909, p. 147-148.

GENTILE, Giovanni. Il concetto della storia della filosofia. *Rivista Filosofica*, v. 10, n. 11, p. 3-46, 1908.

GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. 2. ed. Paris: L.G.D.J, 1919, t. II.

GÉNY, François. *Science et technique en droit privé positif*. Paris: Sirey, 1913, t. I.

GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and marxism*. Bern: Peter Lang, 2008.

GEUSS, Raymond. *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

GEWIRTZ, Paul. Narrative and rhetoric in the law. In: BROOKS, Peter; GEWIRTZ, Paul (ed.). *Law's stories: narrative and rhetoric in the law*. New Haven: Yale University Press, 1996.

GHIRARDI, Olsen A. *Lecciones de introducción a la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Astrea, 1980.

GIANNINI, Massimo Severo. Futurologia e diritto. In: *Scritti*. Vol. VI: 1970-1976. Milano: Giuffrè, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolo*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GIL CREMADES, Juan J. Un futuro posible de la Filosofía del Derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, v. 15, p. 65-81, 1975.

GILSON, Étienne. *History of philosophy and philosophical education*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948.

GILSON, Étienne. Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 34, n. 2, p. 169-176, abr./jun. 1927.

GODELIER, Maurice. O marxismo e as ciências do homem. In: HOBSBAWM (org.). *História do marxismo XI: O marxismo hoje – primeira parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Introdução ao movimento Critical Legal Studies (CLS)*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2005.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Por que ler os clássicos (de direito)? *Consultor Jurídico*, 26 abr. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-abr-26/embargos-culturais-ler-classicos-direito>. Acesso em: 22 maio 2022.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia*. Primeira parte. Trad. Jenny Klabin Segall. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Maxims and reflection*. Trad. Elisabeth Stopp. Harmondsworth: Penguin Books, 1998.

GOLDMANN, Lucien. *The philosophy of the Enlightenment: the Christian burgess and the Enlightenment*. Trad. Henry Maas. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

GOLDMANN, Lucien. Tradition, vérité et histoire. In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Truth and historicity*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GOLDSCHMIDT, Werner. *Filosofía, historia y derecho*. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1953.

GOLDSCHMIDT, Werner. *Introducción al derecho: la teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*. 3. ed. Buenos Aires: Depalma, 1967.

GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

GOMES, João Carlos Lino. Nota sobre o conceito de epistême em Michel Foucault. *Síntese: Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 225-231, 1991.

GOMES, Orlando. A crise do direito. *Revista da Faculdade de Direito do Ceará*, Fortaleza, v. 6, p. 183-198, 1952.

GÓMEZ, José Maria. Elementos para uma crítica à concepção juricista do Estado. *Sequência*, Florianópolis, a. I, p. 112-122, 2º sem. 1980.

GÓMEZ, José Maria. Surpresas de uma crítica: a propósito de juristas repensando as relações entre o Direito e o Estado. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GONÇALO ARMIJOS, Palácios. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

GONÇALO ARMIJOS, Palácios. Ensina-se a filosofar, filosofando. *Philosophos*, v. 12, n. 1, p. 79-90, jan./jun. 2007.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe. La filosofía del derecho como concepto histórico. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, n. 14, p. 15-66, 1969.

GOODWIN, Barbara. The 'authoritarian' nature of utopia. *Radical Politics*, n. 32, p. 23-27, outono 1982.

GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The politics of utopia: a study in theory and practice*. London: Hutchinson, 1982.

GORDON, Robert W. Critical legal histories. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 57-125, jan. 1984.

GORDON, Robert W. Historicism in legal scholarship. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1017-1056, 1981.

GOULART, Audemaro Taranto. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC-Minas, 2003.

GRACIA, Jorge J. E. Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: el caso de la filosofía latinoamericana. Trad. Margarita Costa. *Análisis filosófico*, v. XXX, n. 1, p. 17-34, maio 2010.

GRACIA, Jorge J. E. *Old wine in new skins: the role of tradition in communication, knowledge, and group identity*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 1: Introdução ao estudo da filosofia – A filosofia de Benedetto Croce. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRAU, Eros Roberto. *Por que tenho medo dos juízes (a interpretação/aplicação do direito e os princípios)*. 6. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

GRAU, Eros Roberto. Visão crítica do direito – o direito: as regras do jogo. *Crítica Jurídica*, n. 6, p. 21-28, 1987.

GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2012.

GROPPALI, Alessandro. *Filosofia del diritto*. Milano: Ulrico Hoepli, 1906.

GROSSI, Paulo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Trad. Arno Dal Ri Júnior. 2. ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GROSSI, Paolo. Pensamento jurídico. *Revista Crítica Jurídica*, n. 24, p. 15-20, jan./dez. 2005.

GRÜNER, Eduardo. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. In: GRÜNER, Eduardo (coord.). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

GUARDIOLA-RIVERA, Oscar. Notes for a novella of the future. In: STONE, Matthew; WALL, Illan rua; DOUZINAS, Costas (ed.). *New critical legal thinking: law and the political*. Oxon; New York: Routledge, 2012.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção e trad. Suely Belinha Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUÉROULT, Martial. *Dianoématique*. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

GUÉROULT, Martial. La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, v. 1, n. 1, p. 7-19, 1974.

GUÉROULT, Martial. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Trad. Pedro Jonas de Almeida. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 235-246, 2007.

GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*, v. 37, n. 75, p. 189-211, 1968.

GUYER, Foster E. "C'est nous qui sommes les anciens". *Modern Language Notes*, v. 36, n. 5, p. 257-264, maio 1921.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, p. 104-114, set./1987.

HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Trad. Manuel Jiménez, José F. Ivars e Luis Martín Santos. Madrid; Buenos Aires: Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho em términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Trotta, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Más allá del Estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HABERMAS, Jürgen. Modernity: an unfinished project. In: D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla (ed.). *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Volume 1: racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HACKING, Ian. *The emergency of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HAMANN, Johann Georg. Metacritique on the purism of reason. In: *Writings on philosophy and language*. Trad. Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: The Penguin Press, 2004.
- HARRISON, Robert Pogue. *The dominion of the dead*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.
- HASSAN, Ihab. POSTmodernISM. *New Literary History*, v. 3, n. 1, p. 5-30, outono 1971.
- HASSAN, Ihab. Toward a concept of postmodernism. In: *The postmodern turn*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.
- HAYEK, F. A. *Individualism and economic order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- HAYEK, F. A. *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*. Glencoe: The Free Press, 1952.
- HAYEK, F. A. *The road to serfdom*. London: Routledge, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, v. II.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. 1: A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação ao presente estado da filosofia em particular. Trad. Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 112-130, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Lesão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. El origen de la obra de arte. In: *Arte y poesia*. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. O que é a filosofia? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “problemas” selectos de “lógica”. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Comares, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEISENBERG, Werner. *La tradizione nella scienza*. Trad. Rita Pizzi. Milano: Garzanti, 1982.

HELD, Klaus. Asombro, tiempo, idealización: sobre el comienzo griego de la filosofía. Trad. Jairo Escobar Moncada. *Estudios de Filosofía*, Medellín, n. 26, p. 63-74, ago. 2002.

HELLER, Agnes. *Por una filosofía radical*. Trad. J. Francisco Ivars. Barcelona: El Viejo Topo, 1980.

HELLER, Ágnes; MAZZEO, Riccardo. *Il vento e il vortice: utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*. Trad. Riccardo Mazzeo. Trento: Erickson, 2016.

HERDER, Johann Gottfried. Una metacritica de la “Crítica de la razón pura”. In: *Obra selecta*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1982.

HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e utopia*. 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

HERNÁNDEZ GIL, Antonio. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*. Madrid: Civitas, 1981.

HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 3. ed. Navarra: EUNSA, 2000.

HESPANHA, António Manuel. *A história do direito na história social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

HESPANHA, António Manuel. A historiografia jurídico-institucional e a “morte do Estado”, *Anuario de filosofía del derecho*, n. 3, p. 191-227, 1986.

HESPANHA, António Manuel. As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos. *Seqüência*, Florianópolis, n. 51, p. 47-106, dez. 2005.

HESPANHA, António Manuel. *Como os juristas viam o mundo*. 1550-1750: direitos, estados, coisas, contratos, ações, crimes. Lisboa: Amazon Books, 2015.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Coimbra: Almedina, 2012.

HESPANHA, António Manuel. Dificuldades de uma história não tradicionalista da tradição do direito privado. In: SIQUEIRA, Gustavo Silveira; FONSECA, Ricardo Marcelo. (Org.). *História do Direito Privado: olhares diacrônicos*. Belo Horizonte: Arraes, 2015.

HESPANHA, António Manuel. Direito comum e direito colonial. *Panóptica*, Vitória, a. 1, n. 3, p. 95-116, nov. 2006.

HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

HESPANHA, António Manuel. Legal history and legal education. *Rechtsgeschichte*. Debatte. Recherche. Kritik, Marginalien, 4, p. 41-56, 2004.

HESPANHA, António Manuel. Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. XLI.

HESPANHA, António Manuel. *O caleidoscópio do direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje*. Coimbra: Almedina, 2007.

HESPANHA, António Manuel. O debate acerca do Estado Moderno. *Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa Working papers*, n. 1, 1999.

HESPANHA, António Manuel. O historiador e o cidadão: história e ciência política. In: *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

HESPANHA, António Manuel. O modelo moderno do jurista perfeito. *Tempo*, Niterói, v. 24, n. 1, p. 59-88, jan. 2018.

HESPANHA, António Manuel. *Pluralismo jurídico e direito democrático: perspectivas do direito no séc. XXI*. Edição atualizada. s/l: Amazon Books, 2016 (versão digital), Apresentação.

HESPANHA, António Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos, *Promontoria*, a. 4, n. 4, p. 319-351, 2006.

HESPANHA, António Manuel. Una nueva historia política e institucional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 41, n. 166, p. 9-45, 1996.

HESPANHA, António Manuel. Une “nouvelle histoire” du droit? In: GROSSI, Paolo (a cura di). *Storia sociale e dimensione giuridica*: strumenti d’indagine e ipotesi di lavoro. Atti dell’incontro di studio Firenze, 26-27 aprile 1985. Milano: Giuffrè Editore, 1986.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Trad. Silvio Salej Higgins. Chapecó, Artgos, 2013.

HINTON, J. M. A reaction to radical philosophy. *Radical Philosophy*, n. 02, 1972.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo I: o marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOBBSAWM, Eric J. O marxismo hoje: um balanço aberto. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo XI: O marxismo hoje – primeira parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HOBBSAWM, Eric J. *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

HOFFMANN, Florian. Deadlines: Derrida and critical legal scholarship. In: GOODRICH, Peter et al (ed.). *Derrida and legal philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.

HOHENDAHL, Peter Uwe. *The institution of criticism*. Trad. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa*. Trad. Federico Gorbea. Edición bilingüe. 5. ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

HOLMES JR., Oliver Wendell. *The common law*. London: Macmillan, 1882.

HOLMES JR., Oliver Wendell. The path of the law. *Harvard Law Review*, v. 10, n. 8, p. 457-478, mar. 1897.

HORÁRIO. *Odes*. Trad. Pedro Braga Falcão. Lisboa: Cotovia, 2008.

HORÁCIO. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: SUR, 1973.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN; HORKHEIMER; ADORNO; HABERMAS. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os pensadores).

HORKHEIMER, Max. *Ocaso*. Trad. José M. Ortega. Barcelona: Anthropos, 1986.

HORKHEIMER, Max. Prefácio para a reedição. In: *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os pensadores).

HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (orgs.). *Filosofia alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. Culturalismo jurídico. In: TRAVESSONI, Alexandre et al (org.) *Dicionário de teoria e filosofia do direito*. São Paulo: LTr, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado: memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Série Estudos Sociais e Políticos, Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892-2012), n. 40, p. 193-217, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, ratio potestatis*: breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, p. 121-132, jul./dez. 2006.

HORWITZ, Morton J. The historical contingency of the role of history. *The Yale Law Journal*, v. 90, p. 1057-1059, 1981.

HOY, David Couzens. *Critical resistance: from poststructuralism to post-critique*. Cambridge; London: The MIT Press, 2004 HOY, David Couzens. *Critical resistance: from poststructuralism to post-critique*. Cambridge; London: The MIT Press, 2004.

HÜBNER, Haulf. *Wittgenstein ou o fim da filosofia*: no primeiro centenário de nascimento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). *Psicologia-USP*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 195-198, 1990.

HUGO, Gustav. *Historia del derecho romano*. Trad. Manuel Casado Tello. Madrid: D. R. R. de Rivera, 1850.

HUGO, Gustav. *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*. 4. ed. Berlin: August Mylius, 1819, t. I.

HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

HUIZINGA, Johan. *Nas sombras do amanhã: um diagnóstico da enfermidade espiritual de nosso tempo*. Trad. Sérgio Marinho. Goiânia: Caminhos, 2017.

HUNT, Alan. The ideology of law: advances and problems in recent applications of the concept of ideology on the analysis of law. *Law & Society Review*, v. 19, n. 1, p. 11-38, 1985.

HUNT, Alan. The theory of critical legal studies. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 6, n. 1, p. 1-45, mar. 1986.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. A filosofia como ciência de rigor. *Revistas de Estudos Universitários*, Sorocaba, v. 1, n. 1, p. 39-76, 1968.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HUTCHEON, Linda. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge, 2001.

HUTCHINSON, Allan C.; MONAHAN, Patrick J. Law, politics, and the critical legal scholars: the unfolding drama of American legal thought. *Stanford Law Review*, v. 36, p. 199-245, jan. 1984.

HUYSEN, Andreas. Mapping the postmodern. *New German Critique*, n. 33, p. 5-52, outono 1984.

HUYSEN, Andreas. The search for tradition: avant-garde and postmodernism in the 1970s. *New German Critique*, n. 22, p. 23-40, inverno 1981.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JACOBY, Russell. *Picture imperfect: utopian thought for an anti-utopian age*. New York: Columbia University Press, 2005.

JACOBY, Russell. *The end of utopia: politics and culture in the age of apathy*. New York: Basic Books, 1999.

JAEGER, Werner. *Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Trad. A. Truyol y Serra. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the future: the desire called utopia and other science fictions*. London; New York: Verso, 2005.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*. New York: Verso, 1992.

JAMESON, Fredric. *The cultural turn: selected writings on the postmodern (1983-1998)*. London; New York: Verso, 1998.

JAMESON, Fredric. *The ideologies of theory*. London; New York: Verso, 2008.

JAMESON, Fredric. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. London; New York: Routledge, 2002.

JAMESON, Fredric. *Una modernità singolare: saggio sull'ontologia del presente*. Trad. Barbara Gastaldello e Elena Morongiu. Milano: Sansoni, 2003.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JAQUET, Gabriela Menezes. Da ruptura ao acontecimento: Bachelard, Canguilhem e Foucault. *Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 199-220, 2015.

JASPERS, Karl. *Filosofia*. A cura di Umberto Galimberti. Torino: UTET, 2013, Libro I, Capitolo Sesto.

JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. Trad. Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953.

JASPERS, Karl. *The perennial scope of philosophy*. Trad. Ralph Manheim. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.

JAUSS, Hans Robert. *La historia de literatura como provocación*. Trad. Juan Godo Costa e José Luis Gil Aristu. Madrid: Gredos, 2013.

JAY, Martin. *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2003.

JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1996.

JEAMMAUD, Antoine. Algumas questões a abordar em comum para fazer avançar o conhecimento crítico do direito. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*, Rio de Janeiro: Graal, 1984.

JEAMMAUD, Antoine. En torno al problema de la efectividad del derecho. *Crítica Jurídica*, n. 1, p. 5-15, 1984.

JEAMMAUD, Antoine. La “crítica del derecho” en Francia: de la búsqueda de una teoría materialista del derecho al estudio crítico de la regulación jurídica. Trad. Gertrudis Payás. *Crítica Jurídica*, n. 4, p. 73-99, 1986.

JEAMMAUD, Antoine. La crítica jurídica en Francia. Veinte años después. *Crítica Jurídica*, n. 25, p. 111-120 jul./dez. 2006.

JEAMMAUD, Antoine. La “decadencia del derecho”. ¿De qué estamos hablando? *Crítica Jurídica*, n. 13, p. 145-159, 1993.

JEAMMAUD, Antoine. Sur “critique du droit”. Disponível em: < https://www.univ-st-etienne.fr/_attachments/le-mouvement-critique-du-droit/sur_critique_du_droit_antoine_jeammaud_1315560605276.pdf%3Fdownload%3Dtrue>. Acesso em: 01 jun. 2021.

JEAUNEU, Edouard. “Nani gigantum humeris incidentes”. Essai d’interprétation de Bernard de Chartres. *Vivarium*, n. 2, p. 79-99, 1967.

JENCKS, Charles. *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981.

JENKINS, Keith. *¿Por qué la historia?* Trad. Stella Mastrangelo Puech. México: Fondo de Cultura Económico, 2014.

JENKINS, Keith. *Refiguring history: new thoughts on an old discipline*. London; New York: Routledge, 2003.

JENKINS, Keith. *Re-thinking history*. London; New York: Routledge, 2004.

JHERING, Rudolf von. *A evolução do direito*. Trad. Abel d’Azevedo. Lisboa: José Bastos & Cia., s. d.

JHERING, Rudolf von. *A finalidade do direito*. Trad. José Antônio Faria Correa. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979, v. I.

JHERING, Rudolf von. *É o direito uma ciência?* Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005.

JHERING, Rudolf von. *Jurisprudencia en broma y en serio*. Trad. Román Riaza. Madrid: Reus, 2015.

JHERING, Rudolf. *L’esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trad. O. De Meulenaere. 2. ed. Paris: A. Maresq, 1853, t. I.

JOÃO DE SALISBURY. *Metalogicon*. Trad. François Lejeune. Québec: Les Presses de l’Université Laval; Paris: J. Vrin, 2009.

JOÃO PAULO II. Discurso di sua Santità Giovanni Paolo II sull’interpretazione della Bibbia nella Chiesa. In: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, Introdução. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 01 jun. 2022.

JOUVENEL, Bertrand de. *L’art de la conjecture*. Monaco: Éditions du Rocher, 1964.

JOUVENEL, Bertrand de. Utopia for practical purposes. *Daedalus*, v. 94, n. 2.

JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Digesto*. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897, t. III.

KAHN, Paul W. *El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Trad. Daniel Bonilla Maldonado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2014.

KALLSCHEUER, Otto. Marxismo e teorias do conhecimento. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo XII: O marxismo hoje – segunda parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983-1989.

KANDINSKY, Vasili. *De lo espiritual en el arte*. Trad. Elisabeth Palma. 5. ed. México: Premia, 1989.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Geografia física*. Milano: Giovanni Silvestri, 1807, v. I.

KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldan Panadero e Roberto Rodríguez Aramayo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994.

KANT, Immanuel. *Lectures on logic*. Trad. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa; Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*. Trad. Juan Miguel Palacios et al. Madrid: Tecnos, 1986.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KARCZMARCZYK, Pedro. La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux. *Estudios de epistemología*, n. 10, p. 9-33, 2013.

KASHIURA JR., Celso Naoto. Apontamentos para uma crítica marxista da subjetividade moral e da subjetividade jurídica. In: KASHIURA JR.; AKAMINE JR.; MELO (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014.

KASHIURA JR., Celso Naoto; NAVES, Márcio Bilharinho. Subsunção real do trabalho ao capital e subjetividade jurídica. In: CONDE GAXIOLA, Napoleón (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México: Editorial Horizontes, 2015.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

KAUFMANN, Arthur. Filosofia do direito, teoria do direito, dogmática jurídica. In: KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KAUFMANN, Arthur. *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Trad. Luis Villar Borda. Bogotá: Temis, 1992.

KEARNEY, Richard. *Poetics of imagining: from Husserl to Lyotard*. London; New York: Routledge, 1993.

KELLEY, Donald R. Hermes, Clio, Themis: historical interpretation and legal hermeneutics. *The Journal of Modern History*, v. 55, n. 3.

KELLEY, Donald R. Vera philosophia: the philosophical significance of Renaissance Jurisprudence. *Journal of the History of Philosophy*, v. 14, n. 3, p. 267-279, jul. 1976.

KELLNER, Hans. Introduction. In: ANKERSMIT, F. R.; KELLNER, Hans (ed.). *New philosophy of history*. London: Reaktion Books, 1995.

KELMAN, Mark G. Trashing. *Stanford Law Review*, v. 36, n. 1-2, p. 293-348, jan. 1984.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti et al. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Dios y Estado. In: CORREAS, Óscar (comp.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. Qu'est-ce que la philosophie du droit? *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, 1962.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

KENNEDY, Duncan. A left phenomenological alternative to the Hart/Kelsen theory of legal interpretation. In: *Legal reasoning: collected essays*. Aurora: Davis Books, 2008.

KENNEDY, Duncan. A semiotics of critique. *Cardozo Law Review*, v. 22, p. 1147-1189, 2001.

KENNEDY, Duncan. Legal education and the reproduction of hierarchy. *Journal of Legal Education*, v. 32, p. 591-615, 1982.

KENNEDY, Duncan. Nota sobre la historia de CLS en los Estados Unidos. *Doxa*, n. 11, p. 283-293, 1992.

KENNEDY, Duncan. The critique of rights in critical legal studies. In: BROWN; HALLEY (ed.). *Left legalism/left critique / left critique*. Durham; London: Duke University Press, 2002.

KENNEDY, Duncan. *The rise and fall of classical legal thought*. Washington: Beard Books, 2006.

KENNEDY, Duncan. The structure of Blackstone's Commentaries. *Buffalo Law Review*, v. 28, p. 205-382, 1979.

KERMODE, Frank. *Pleasure and change: the aesthetics of canon*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

KIRCHMANN, Julius Hermann von. *La jurisprudencia no es ciencia: el carácter a-científico de la llamada ciencia del derecho*. Trad. Werner Goldschmidt. Lima: Instituto Pacifico, 2015.

KLEIN, Joel Thiago. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão*. Tese (Doutorado em Filosofia), 353f. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism: its rise, growth, and dissolution*. Vol. I: The founders. Trad. P. S. Falla. London: Clarendon Press, 1978.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism: its rise, growth, and dissolution*. Vol. III: The breakdown. Trad. P. S. Falla. London: Clarendon Press, 1978.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Metaphysical horror*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1988.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- KRACAUER, Siegfried. *History: the last thing before the last*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1995.
- KRAMER, Reinhold. *Are we postmodern yet? And were we ever?* Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- KRISTELLER, Paul Oskar. History of philosophy and history of ideas. *Journal of the History of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 1-14, abr. 1964.
- KRISTELLER, Paul Oskar. Philosophy and its historiography. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 11, p. 618-625, nov. 1985.
- KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophical significance of the history of thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 7, n. 3, p. 360-366, jun. 1946.
- KRISTEVA, Julia. La productividad llamada texto. In: BARTHES, Roland et al. *Lo verosímil*. Trad. Beatriz Dorriots. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.
- KRYGER, Martin. Law as tradition. *Law and Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 237-262, ago. 1986.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- KUHN, Thomas. Scientific revolutions. In: BOYD, Richard; GASPER, Philip; TROUT, J. D. (eds.). *The philosophy of science*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- KUHN, Thomas S. *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- KUNZ, Josef. L. Sobre a problemática da Filosofia do Direito nos meados do século XX. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 46. p. 5-43, 1951.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: una introducción*. Trad. Roberto Gargarella. Barcelona: Ariel, 1995.
- LA MOTTE, Antoine Houdar de. *Réflexions sur la critique*. Paris: Du Puis, 1715, t. I.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Coord. Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto. *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso, 1990.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2. ed. London: Verso, 2001.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. Filosofia do direito e princípios gerais: considerações sobre a pergunta “O que é a filosofia do direito?” In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004.

LAFRANCE, Yvon. Philosophie et histoire de la philosophie. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 2, n. 4, p. 433-449, jun. 1973.

LAFUENTE, María Isabel. Tradición e Historia de la Filosofía: la concepción cibernética de A. Robinet. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. extra 1, p. 853-871, 1992.

LAKATOS, Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (orgs.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

LAMARTINE, Alphonse de. *Histoire des Girondins*. Paris: Furne et Cie; W. Coquebert, 1847, t. III.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *O Leopardo*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LARROYO, Francisco. La filosofía de la filosofía. Primer artículo de Francisco Larroyo. In: GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: La Casa de España en México, 1940.

LATORRE, Angel. *Introdução ao direito*. Trad. Manuel de Alarcão. Coimbra: Almedina, 1978.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

Le dictionnaire de l'Académie française. Paris: Jean Baptiste Cognard, 1694, t. I.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Trad. Marta Vasallo. Barcelona: Paidós, 2005.

LEARY, David E. Essay review: Michel Foucault, an historian of the *sciences humaines*. *Journal of the history of the behavioral sciences*, v. 12, n. 3, p. 286-293, jul. 1976.

LECOURT, Dominique. *Marxism and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Trad. Ben Brewster. London: NLB, 1975.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. 1: Introduction. 2. ed. Paris: L'arche, 1958.

LEFEBVRE, Henri. *Más allá del estructuralismo*. Trad. Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade, 1973.

LEFEBVRE, Henri. *Problèmes actuels du marxismo*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Trad. Aluísio Menezes e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: AOutra; Colégio Freudiano do Rio de Janeiro; Forense Universitária, 1983.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. *Derecho y libertad*. Buenos Aires: Valerio Abeledo, 1952.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. *Filosofía del derecho*. Barcelona: Bosch, 1953.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Dialogue (August 1677). In: *Philosophical Essays*. Ed. e trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1989.

LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torretti et al. Buenos Aires: Charcas, 1982.

LEONIDIO, Adalmir. Utopias por um mundo melhor. In: SOUSA, C. M. (org.). *Um convite à utopia*. Campina Grande: EDUEPB, 2016.

LEVI, Alessandro. *Per un programma di filosofia del diritto*. Torino: Fratelli Bocca, 1905.

LEVI, Edward H. *An introduction to legal reasoning*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

LEVINE, Joseph M. *The Battle of the Books: history and literature in the Augustan Age*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

LEVITAS, Ruth. *The concept of utopia*. 2. ed. Bern: Peter Lang, 2010.

LÉVY-BRUHL, Henri. *Sociologia do direito*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao direito moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, Aluísio Ferreira de. Hermenêutica da tradição ou crítica das ideologias? O debate entre Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas. *I Unopar Científica Ciências Humanas e Educação*, Londrina, v. 9, n. 1, p. 55-62, jun. 2008.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica*. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014, v. I.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 12.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Ética e civilização. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Morte e vida da filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Ontologia e história*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 180-181).

LIMA VAZ, Henrique C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, Nova Fase, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. In: CHASIN, J. (org.). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987.

LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Trad. Juana Bignozzi. 5. ed. Barcelona: Anagrama, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 62-64.

LLOREDO ALIX, Luis M. La filosofía del derecho en tiempo de crisis: en torno al estatus epistemológico de la filosofía jurídica. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 16.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOMBARD, Jean. *Filiation et rupture: philosophie de la transmission*. Conférence à Saint-Denis, Ile de la Réunion, septembre 2015. Disponível em: [https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue &obj=article&no=31005&razSqlClone=1](https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=article&no=31005&razSqlClone=1) Acesso: 30 abr. 2022.

LÓPEZ, Nicolás. Metafilosofía jurídica de los siglos XX y XXI: ¿un concepto analítico de derecho? *Estudios de Filosofía*, v. 14, p. 42-65, 2016.

LÓPEZ MEDINA, Diego Eduardo. *Teoría Impura del Derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Bogotá: Legis, 2004.

LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. Trad. Sílvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015.

LOSURDO, Domenico. *Fuga da história: a revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje*. Trad. Luiz Mario Gazzaneo e Carolina Muranaka Saliba. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

LOSURDO, Domenico. *Marx e il bilancio storico del Novecento*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012.

LOTMAN, Yuri M. *Estructura del texto artístico*. Trad. Victoriano Imbert. 2. ed. Madrid: Istmo, 1982.

LOVEJOY, Arthur O. Reflections on the history of ideas. *Journal of the History of Ideas*, v. 1, n. 1, p. 3-23, jan. 1940.

LOVEJOY, Arthur O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country – revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LÖWTH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández Bujan. Madrid: Aguilar, 1956.

LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. Trad. José Corrêa Leite. *Lutas Sociais*, n. 3, p. 21-30, 1997.

LUCIA, Paolo Di (a cura di). *Filosofia del diritto*. Milano: Raffaello Cortina, 2002.

LUCRÉCIO. *De la nature*. Trad. Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1955-1956, 2v.

LUCRÉCIO. *De rerum natura - Livro I*. Trad. Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira e Felipe dos Santos Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito II*. Trad. Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. 2. ed. Barcelona; México: Grijalbo, 1968.

LUKÁCS, Georg. *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1958.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, v. I (versão digital).

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, v. II.

LUÑO PEÑA, Enrique. *Historia de la filosofía del derecho*. 3. ed. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1962.

- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução*. São Paulo: Global, 1986.
- LYOTARD, Jean-François. Note on the meaning of “post-”. In: *The postmodern explained: correspondence 1982-1985*. Trad. Julian Pefanis et al. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1993.
- LYOTARD, Jean-François. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Galilée, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar?* Cuatro conferencias. Trad. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 2004.
- LYRA FILHO, Roberto. A ciência do Direito. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, n. 11, p. 269-288, jan./jun. 2005.
- LYRA FILHO, Roberto. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América: revisão crítica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1977.
- LYRA FILHO, Roberto. A Nova Escola Jurídica Brasileira. *Direito e Avesso*, Brasília, a. 1, n. 1, p. 13-15, jun. 1982.
- LYRA FILHO, Roberto. Carta aberta a um jovem criminólogo. *Revista de Direito Penal*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 5-25, jul./dez. 1979.
- LYRA FILHO, Roberto. Desordem e processo: um posfácio explicativo. In: LYRA (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.
- LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1982.
- LYRA FILHO, Roberto. Filosofia Geral e Filosofia Jurídica, em perspectiva dialética. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982.
- LYRA FILHO, Roberto. Filosofia jurídica. Pequena bibliografia em perspectiva contemporânea. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, n. 9, p. 381-403, 2002.
- LYRA FILHO, Roberto. Humanismo dialético. *Direito e Avesso*, Brasília, a. II, n. 3, p. 15-103, jan./jul. 1983.
- LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do Rio Grande do Sul, 1983.
- LYRA FILHO, Roberto. Marx e o direito. *Educação & Sociedade*, v. 6, n. 18, p. 97-115, ago. 1984.
- LYRA FILHO, Roberto. Normas jurídicas e outras normas sociais. *Direito e Avesso*, Brasília, a. I, n. 1, p. 49-57, 1982.

LYRA FILHO, Roberto. *O direito que se ensina errado*. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UNB, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LYRA FILHO, Roberto. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. Para uma visão dialética do direito. In: SOUTO, Cláudio; FALCÃO, Joaquim (org.). *Sociologia e direito: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

LYRA FILHO, Roberto. *Pesquisa em que Direito?* Brasília: NAIR, 1984.

LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar Direito hoje? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). *Introdução Crítica ao Direito*. 4. ed. Brasília: UNB, 1993.

LYRA FILHO, Roberto. Problemas abertos na filosofia do direito. *Doxa*, n. 1, p. 151-158, 1984.

LYRA FILHO, Roberto. *Problemas atuais do ensino jurídico*. Brasília: Obreira, 1981.

LYRA FILHO, Roberto. *Razões de defesa do direito*. Brasília: Obreira, 1981.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. e org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

MACHADO NETO, A. L. *História das ideias jurídicas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo; Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

MACHADO SEGUNDO, Hugo de Brito. Por que dogmática jurídica? *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, n. 27, p. 59-86, jul./dez. 2008.

MACHEREY, Pierre. A propósito do processo de exposição de *O Capital* (o trabalho dos conceitos). In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*, Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, v. 1.

MACHEREY, Pierre. On the rupture. Trad. Ted Stolze. *The Minnesota Review*, n. 26, p. 118-127, primavera 1986.

MACHAREY, Pierre. *Para una teoría de la producción literaria*. Trad. Gustavo Luis Carrera. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974.

MACÍA MANSO, Ramón. Crítica del conocimiento filosófico-jurídico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 15, p. 165-214, 1975.

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

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. The relationship of philosophy with its past. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACH, Ernst. *Knowledge and error: sketches on the psychology of enquiry*. Trad. Thomas J. McCormack. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1976.

MALDONADO, Tomás. *Il futuro della modernità*. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 1987.

MALDONADO, Tomás. *La speranza progettuale: ambiente e società*. 2. ed. Torino: Einaudi, 1971.

MALEBRANCHE, Nicolas. De la recherche de la verité. In: *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1842.

MALVALDI, Alberto. *La carta più alta*. Palermo: Sellerio, 2012.

MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MANGUEL, Alberto. *The library at night*. New Haven, London: Yale University Press, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. *Utopian thought in the Western world*. Cambridge: The Belknap Press, 1979.

MANZO, Silvia; WAKSMAN, Vera. Introducción. In: MANZO, Silvia; WAKSMAN, Vera (eds.). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?* Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma introdução filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARCUSE, Herbert. Hacia el concepto de negación en la dialéctica. In: *Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*. Trad. Claudine Lemoine de Francia. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971.

MARCUSE, Herbert. Philosophy and critical theory. In: *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. London: MayFlyBooks, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARCUSE, Herbert. The affirmative character of culture. In: *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. London: MayFlyBooks, 2009.

MARI, Enrique Eduardo. *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires: Eudeba, 1974.

MARI, Enrique Eduardo. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, n. 1, p. 159-167, 1984.

MARINETTI, Filippo Tommaso. Manifesto del futurismo. In: *Manifesti futuristi*. A cura di Guido Davico Bonino. Milano: Rizzoli, 2013.

MARMONTEL, Jean-François. Crítica. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 2: O sistema dos conhecimentos. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MARMOR, Andrei. *Philosophy of law*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Sobre a crise dos paradigmas jurídicos e a questão do direito alternativo. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, a. 30, n. 30, p. 69-99, 1998.

MARTÍNEZ DORAL, José María. La racionalidad practica de la filosofía del derecho. *Persona y derecho*, n. 19, p. 131-251, 1988.

MARTÍNEZ PAZ, Enrique. *Sistema de filosofía del derecho*. Buenos Aires: El Ateneo, 1940.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. Carta a Wilhelm Bracke, de 5 de maio de 1875. In: *Crítica do programa de Gotha*, Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Tomo I: parte primeira. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2020.

MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e Estado: da leitura marxista do direito; In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

MASCARO, Alysson Leandro. Direitos humanos: uma crítica marxista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 101, p. 109-137, 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013 (versão digital).

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2018 (versão digital).

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito e filosofia política: a justiça é possível*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito: dos modernos aos contemporâneos*. São Paulo: Atlas, 2002.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução ao Estudo do Direito*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. *Lições de Sociologia do Direito*. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

MASCARO, Alysson Leandro. *Utopia e direito: Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MASSINI CORREAS, Carlos I. *Filosofía del derecho*. Tomo III: El conocimiento y la interpretación jurídica. Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2008.

MASSINI CORREAS, Carlos I. *La prudencia jurídica: introducción a la gnoseología del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2006.

MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Direito e coerção*. Reedição. São Paulo: Unimarco, 1999.

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Elementos de teoria geral do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1986.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Direito, técnica e distopia: uma leitura crítica. *Direito GV*, São Paulo, v. 9, n.1, p. 345-366, jan/jun. 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Prefácio In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; CARDOSO, Renato César (coord.). *Estado de exceção e biopolítica*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. *Seqüência*, Florianópolis, v. 37, n. 74, p. 137-152, dez. 2016.

MAYOS, Gonçal. Déu, modernitat i postmodernitat. *Ars Brevis: Anuari de la Càtedra Ramon Llull*, Barcelona, n. 8.

MAYOS, Gonçal. El saber postmodern, una petita utopia legitimadora. *El Llamp*, n. 43, p. 28, 13 fev. 1986.

MAYOS, Gonçal. *Entre lògica i empíria: claus de la filosofia hegeliana de història*. Barcelona: Editorial PPU, 1989.

MAYOS, Gonçal. *L'alienació postmoderna*. Barcelon: Universitat Progressista d'Estiu de Catalunya, 2008.

MAYOS, Gonçal. La sociedad de la Incultura. ¿Cara oculta de la sociedad del conocimiento? In: BREY, Antoni; INNERARITY, Daniel; MAYOS, Gonçal. *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos*. Barcelona: Infonomia, 2009.

MAYOS, Gonçal. La sospita com a forma de vida filosòfica. In: LLORCA, Albert (ed.). *La filosofia forma de vida*. Barcelona: La Busca Edicions, 2013.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012.

MAYOS, Gonçal. Macrofilosofia y siglo XXI. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Fi, 2013.

MAYOS, Gonçal. Possibilitat del pensar utòpic. In: *La utopia*. Barcelona: Lliceu Joan Maragall; La Busca Edicions, 1999.

MAYOS, Gonçal. Postil·lustració o autocrítica de la modernitat? In: MAYOS, Gonçal et al. *Postmodernitat*. Barcelona: La Busca, 1998.

MAYOS, Gonçal. Prefacio a la edició castellana de la 4ª edició. In: COELHO, Luiz Fernando. *Teoría crítica del derecho*. Porto: Juruá, 2015.

MAYOS, Gonçal. Prólogo. In: GIRCHE. *Cultura, Historia y Estado: pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona: La Busca, 2013.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. El abismo y el círculo hermenéutico. In: MAYOS SOLSONA, Gonçal; PENEDO PICOS, Antonio; TRULLO-HERRERA, José Luis. *Los sentidos de la hermenéutica*. Barcelona: Publicaciones y Promociones Universitarias; Los Trabajos de Sísifo, 1991.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MCCARTHY, Michael H. *The crises of philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990.

MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge; London: The MIT Press, 1978.

MELKEVIK, Bjarne. *Horizons de la philosophie du droit*. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2010, v. 1.

MELKEVIK, Bjarne. *Philosophie du jugement juridique*. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2014, v. 2.

MELKEVIK, Bjarne. Présentation. In: *Philosophie du droit*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2014, v. 2.

MENDONÇA, Fernando Martins. A dialética como método investigativo em Aristóteles? *Semana Acadêmica em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: PUCRS, 2013.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophica*, Bogotá, n. 60, a. 30, p. 177-204, jan./jun. 2013.

MENEZES, Djacir. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las aventuras de la dialectica*. Trad. Leon Rozitchner. Buenos Aires: La Pleyade, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. Trad. Carlos Sierra. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. Marx “filósofo”. In: HOBSBAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo I: O marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

MIAILLE, Michel. Crítica das concepções jurídicas do Estado. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Trad. Ana Prata. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005.

MIAILLE, Michel. La critique du droit. *Droit et Société*, n. 20-21, p. 73-87, 1992.

MIAILLE, Michel. Obstáculos epistemológicos ao estudo do Direito: retorno ao movimento “Crítica do Direito” e apontamentos sobre a crítica do Direito hoje. *Meritum*. v. 9. n. 2. p. 263-278. jul./dez. 2014.

MIAILLE, Michel. Reflexão crítica sobre o conhecimento jurídico: possibilidades e limites. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar*, n. 6, p. 7-38, 2008.

MIGNOLO, Walter. Modernidad, universidad y pensamiento crítico. *Academia*, a. 12, n. 23, p. 35-49, 2014.

MILL, John Stuart. *Autobiography*. 3. ed. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874.

MILLS, C. Wright. *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MISES, Ludwig von. *Omnipotent government: the rise of the total state and total war*. Liberty Fund; Mises Institute, 2010.

MISSERI, Lucas Emmanuel. Utopía y derecho: un argumento en favor del reconocimiento de su vínculo. *Escritos*, Medellín, v. 27, n. 58, p. 119-139, jan./jun. 2019.

MINDA, Gary. *Postmodern legal movements: law and jurisprudence at century's end*. New York; London: New York University Press, 1995.

MOLES, Abraham A. *A criação científica*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

MOLES, Abraham A. *As ciências do impreciso*. Trad. Pedro Barbosa. Porto: Afrontamento, 1995.

MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, v. I.

MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966, v. II.

MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. Trad. Livia Reale Ferrari. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

MONTAIGNE. *Ensaio*s. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOOTZ III, Francis J. Legal classics: after deconstructing the legal canon. *North Carolina Law Review*, v. 72, n. 4, p. 977-1038, 1994.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Editora Universidade de Brasília, 2004.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jofferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOSER, Walter. La création dans tout ses états. *Création et créativité*, Montréal, v. 2, n. 1, p. 5-24, mar. 1994.

MUNGER, Frank. W.; SERON, Carroll. Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory: a comment on method. *Law & Policy*, n. 6, p. 257-297, 1984.

- MUMFORD, Lewis. *The story of utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922.
- MUNZ, Peter. *The shapes of time: a new look at the philosophy of history*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977.
- MURPHY, Tim. As if: *camera juridica*. In: DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat (ed.). *Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent*. London; New York: Routledge, 2005.
- MURPHY, Tim. BritCrits: subversion and submission, past, present and future. *Law and Critique*, n. 10, p. 237-278, 1999.
- NAAS, Michael. *Taking on the tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- NADER, Paulo. *Filosofia do direito*. 25. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.
- NATOLI, Joseph; HUTCHEON, Linda. Introduction: reading *A postmodern reader*. In: NATOLI, Joseph; HUTCHEON, Linda (ed.). *A postmodern reader*. New York: State University of New York Press, 1993.
- NAVES, Márcio Bilharinho. A “ilusão da jurisprudência”. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.
- NAVES, Márcio Bilharinho. A “ilusão da jurisprudência”. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 1, fac. 7.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- NEGRI, Antonio. *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Paidós, 2004.
- NEGRI, Antonio. *Insurgencies: constituent power and the modern state*. Trad. Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Trad. Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza. L’anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*. 2. ed. Roma: DeriveApprodi, 2006.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza e noi*. Milano; Udine: Mimesis, 2012.
- NELKEN, David. Is there a crisis in law and legal ideology? *Journal of Law and Society*, v. 9, n. 2, p. 177-189, inv. 1982.

- NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- NEUMANN, Franz. *O império do direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- NEWTON, Isaac. *The correspondence of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959, v. I.
- NICOLAU DE CUSA. *De coniecturis* I, 1-2. Cf. *Opere filosofiche*. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Estética y teoría de las artes*. Trad. Agustín Izquierdo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2004, p. 53 (Inverno de 1869-1870 - primavera de 1870).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para os músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NISBET, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Trad. Enrique Hegewicz. Barcelona: Gedisa, 1998.
- NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

NORMAN, Larry F. La Querelle des Anciens et des Modernes, ou la métamorphose de la critique. *Littératures Classiques*, n. 86 NORMAN, Larry F. La Querelle des Anciens et des Modernes, ou la métamorphose de la critique. *Littératures Classiques*, n. 86, p. 95-104, 2015.

NORRIS, Christopher. Deconstruction, postmodernism and philosophy of science: some epistemo-critical bearings. *Cultural values*, v. 2, n. 1, p. 18-50, 1998.

NOVOA MONREAL, Eduardo. Crítica del contenido de la enseñanza del derecho. In: WITKER, Jorge. (comp.). *Antología de estudios sobre enseñanza del derecho*. México: Ediciones UNAM, 1976.

NOVOA MONREAL, Eduardo. *El derecho como obstáculo al cambio social*. México: Siglo Veintiuno, 1976.

NOVOA MONREAL, Eduardo. La renovación del derecho. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, Concepción, a. XXXVI, n. 144, p. 3-28, abr./jun. 1968.

NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado e utopía*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

NUDLER, Óscar. Los problemas de la filosofía de la filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012.

NÚÑEZ VAQUERO, Álvaro. Teorías críticas del derecho: observaciones sobre el modelo de ciencia jurídica. *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 26, p. 413-434, 2010.

OAKESHOTT, Michael. *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2006.

OAKESHOTT, Michael. Present, future and past. In: *On history and other essays*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

OAKESHOTT, Michael. *The concept of a philosophical jurisprudence*. Ed. Luke O'Sullivan. Exeter: Imprint Academic, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. *Filosofia do direito e hermenêutica filosófica: do caráter hermenêutico da filosofia do direito*. Tese (Doutorado em Direito). 237f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017.

ONFRAY, Michel. *Antimanuel de philosophie*. Bréal: Rosny, 2001.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia I: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ONFRAY, Michel. *Controistoria della filosofia III: L'età dei libertini*. Trad. Gregorio De Paola. Roma: Fazi, 2009.

ONFRAY, Michel. *Controistoria della filosofia IV: Illuminismo estremo*. Trad. Gregorio De Paola. Milano: Ponte alle Grazie, 2010.

ONFRAY, Michel. *Decadenzā: vita e morte della civiltà giudaico-cristiana*. Trad. Michele Zaffarano. Milano: Ponte Alle Grazie, 2017.

ONFRAY, Michel. *La comunidad filosófica: manifiesto por una Universidad popular*. Trad. Antonia García Castro. Barcelona: Gedisa, 2008.

ONFRAY, Michel. *La política del ribelle: trattato di resistenza e insubordinazione*. Trad. Tommaso Ferrero. Roma: Fazi, 2008.

ORELLANA BENADO, M. E. Tradiciones y concepciones en filosofía. In: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte*. Trad. Ricardo Araújo. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. Hombre y cultura en el siglo XX. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 36, n. 140, p. 107-113, 1990.

ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema. In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET., José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.

ORTEGA Y GASSET, José. Origen y epílogo de la filosofía. In: *Obras completas*. Tomo IX (1960-1962). 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía). In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “Introducción a las ciencias del espíritu” por Wilhelm Dilthey. In: *Obras completas*. Tomo VII (1948-1958) 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a “La historia de la filosofía”, de Karl Vorländer. In: *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué es filosofía? In: *Grandes pensadores I*. Madrid: Gredos, 2012.

OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005.

OSTROWER, Fayga. *Criatividade e processos de criação*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

OUDOT, Julien. *Premiers essais de philosophie du droit et d'enseignement méthodique des lois françaises*. Paris: Joubert, 1846.

OVÍDIO. *Ars amatoria* Cf. *Opera*. A cura di Adriana Della Casa. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.

OVIDIO. *Metamorfosis*. Trad. Consuelo Álvarez e Rosa M^a. Iglesias. 5. ed. Madrid: Cátedra, 2003.

PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. Coord. Marcus Oriane. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Cf. <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXII2-moderne.php>. Acesso em 05 set. 2022.

PASCAL, Blaise. *Préface au traité du vide*. Cf. PASCAL, Blaise. *Oeuvres complètes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992, t. II.

PAGLIA, Camille. Junk bonds and corporate raiders: academe in the hour of the wolf. In: *Sex, art, and American culture: essays*. New York: Vintage Books, 1992.

PAGLIA, Camille. The mighty river of classics: tradition and innovation in modern education. *Arion*, v. 9, n. 2, p. 94-107, 2001.

PAIM, Antônio. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

PAISANA, João. *História da filosofia e tradição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993.

PASSERON, René. Da estética à poiética. *Porto Arte*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 103-116, nov. 1997.

PASSERON, René. Poétique et histoire. *Espaces Temps*, n. 55-56, p. 98-107, 1994.

PASSMORE, John. The idea of a history of philosophy. *History and Theory*, v. 5, n. 5, p. 1-32, 1965.

PATOČKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Paris: Verdier, 1999.

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PEREIRA, Francisco. *A miséria do direito: ordem jurídica, dominação e pensamento crítico*. 3. ed. Salvador: LEMARX, 2019.

PERELMAN, Chaïm. Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 7, p. 35-43, 1962.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. La catégorie historique, instrument d'intelligibilité. In: REUVEN, E. (ed.). *La compréhension de l'histoire: entretiens de Jerusalem*, 4-8 abril 1965.

PERELMAN, Chaïm. Le raisonnable et le déraisonnable en droit. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, t. 23, p. 35-42, 1978.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERELMAN, Chaïm. *O império retórico*. Trad. Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio. 2. ed. Porto: ASA Editores, 1999.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, Chaïm. Sens de l'histoire et nouvelle rhétorique. *Comprendre*, v. 43-44, p. 91-93, 1977-1978.

PÉRES, Quitéria Tamanini Vieira. Por uma percepção crítica acerca do perfil ideológico do direito. *Sequência*, Florianópolis, v. 18, n. 34, p. 92-107, 1997.

PÉREZ LLEDÓ, Juan A. *El movimiento "Critical Legal Studies"*. Tese (Doutorado em Direito). 816f. Universidad de Alicante, Facultad de Derecho, Alicante, 1993.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Lecciones de filosofía del derecho: presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*. Lima: Cuadernos del Rectorado, 2008.

PERINE, Marcelo. Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003.

PERLOFF, Carla. The artist and the canon. In: KERMODE, Frank. *Pleasure and change: the aesthetics of canon*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

PERRAULT, Charles. . Le siècle de Louis Le Grande. In: *Parallèle des anciens et des modernes*. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1688.

PETITFILS, Jean-Christian. *Os socialismos utópicos*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PETRARCA, Francesco. *De remediis utriusque fortunae*. In: *Four dialogues for scholars*. Edited by Conrad H. Rawski. Cleveland: Press of the Western Reserve University, 1966.

PETRONE, Iginio. *Il diritto nel mondo dello spirito*. Milano: Libreria Editrice Milanese, 1910.

PHILONENKO. *La théorie kantienne de l'histoire*. 2. ed. Paris: Vrin, 1998.

PICARD, Edmond. *Le droit pur*. Paris: Ernest Flammarion, 1908.

PICAVET, François. *Les idéologues: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*. Paris: Félix Alcan, 1891.

- PIERMARINI, Massimo. Postmodernità e postmodernismo: Lyotard, Baudrillard, Deleuze. In: BAPTIST, Gabriella; BONAVOGLIA, Andrea; MECCARIELLO, Aldo (org.). *Ancora il Postmoderno?* Castel San Pietro Romano: manifestolibri, 2016.
- PÍNDARO. Pítica III. A Hiêron. Trad. José Cavalcante de Souza. *Revista USP*, São Paulo, n. 43, p. 188-201, set./nov. 1999.
- PINTO, Alvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. 2º volume: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. II.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. X.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os pensadores).
- PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLASTINO, Carlos Alberto. Apresentação. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- PLUMB, J. H. *The death of the past*. London; Basingstoke: Macmillan, 1969.
- POCOCK, J. G. A. The origins of study of the past: a comparative approach. *Comparative Studies in Society and History*, v. 4, n. 2, p. 209-246, jan. 1962.
- POE, Edgar Allan. The philosophy of composition. In: *The works of Edgar Allan Poe*. London: A. & C. Black, 1899, v. III.
- POGGIOLI, Renato. *The theory of the avant-garde*. Trad. Gerald Fitzgerald. Cambridge: The Belknap Press, 1968.
- POINCARÉ, Henri. L'invention mathématique. In: *Science et méthode*. Paris: Ernest Flammarion, 1920.
- POLAK, Fred L. *The image of the future*. Trad. Elise Boulding. Amsterdam: Elsevier, 1973.
- POLITZER, Georges. *Elementary principles of philosophy*. Trad. Barbara L. Morris. New York: International Publishers, 1976.

- POMIAN, Krzysztof. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000, v. 42.
- PONTES, Clara Machado. *Da estética à hermenêutica: modelos da compreensão em Gadamer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.
- PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Sistema de ciência positiva do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, t. I-IV.
- POPE, Alexander. *The major works*. Ed. Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- POPKIN, Richard H. Philosophy and the history of philosophy. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 11, p. 625-632, nov. 1985.
- POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- POPPER, Karl R. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, v. 2.
- POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- POPPER, Karl. En busca de una teoría racional de la tradición. *Estudios públicos*, n. 9, p. 123-142, 1983.
- PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia. *Dissenso*, São Paulo, n. 2, p. 131-140, 1º sem. 1999.
- POSADA GARCÉS, Juan Pablo. ¿Qué es la filosofía del derecho: sistema conceptual, forma de vida o metafilosofía? *Estudios de Derecho*, Medellín, v. LXXI, n. 157, p. 353-369, jun. 2014.
- POSNER, Richard A. *The problems of jurisprudence*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- POSTEMA, Gerald J. *Legal philosophy in the twentieth century: the common law world*. Dordrecht: Springer, 2011.
- POSTER, Michael. *Cultural history and postmodernity: disciplinary readings and challenges*. New York: Columbia University Press, 1997.
- POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- POUND, Ezra. *O ABC da Literatura*. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2006.

POUND, Roscoe. *An introduction to the philosophy of law*. New Haven: Yale University Press, 1922.

POUND, Roscoe. *Interpretations of legal history*. New York: Macmillan, 1923.

POUND, Roscoe. The end of law as developed in juristic thought. *Harvard Law Review*, v. 27, n. 7, p. 605-628, maio 1914.

PRA, Mario dal. Del “superamento” nella storiografia filosofica. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 11, n. 2 p. 218-226, abr./jun. 1956.

PREPARATA, Guido Giacomo. *The ideology of tyranny*. Bataille, Foucault, and the postmodern corruption of political dissent. New York; Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

PRESSBURGER, Thomaz Miguel. Direito, a alternativa. In: OAB-RJ (org.). *Perspectivas sociológicas do direito: 10 anos de pesquisa*. Rio de Janeiro: OAB-RJ; Universidade Estácio de Sá, 1995.

PRETI, Giulio. Continuità e discontinuità nella storia della filosofia. In: *Saggi filosofici*. Firenze: La Nuova Italia, 1976, v. II.

PRISCIANO. *Grammatici Latini*. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1855, v. II.

PROUST, Marcel. *À sombra das raparigas em flor*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PUCHTA, Georg Friedrich. *Corso delle istituzioni*. Trad. A. Turchiarulo. Napoli: Tipografia all'Insegna del Diogene, 1854, v. I.

PSEUDO-PLUTARCO. *De placita philosophorum*. Cf. *Oeuvres morales de Plutarque*. Trad. Ricard. Paris: Lefèvre, 1844, t. IV.

PUY MUÑOZ, Francisco. Tópica jurídica y retórica jurídica: un ensayo de distinción. *Arx Iuris*, n. 31, p. 271-303, 2004.

QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus*: la dimensione storico-antropologica dell'utopia. Bari: Dedalo, 2015.

QUARTA, Cosimo. L'utopia come progetto e processo storico: dall'età antica all'alto Medioevo. *Morus: Utopia e Rinascimento*, n. 2, p. 186-207, 2005.

QUARTA, Cosimo. *L'utopia platónica*: il progetto politico di un grande filosofo. 2. ed. Bari: Dedalo, 1993.

QUINTILIANO. *Instituição oratória*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, t. IV.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997.

RADBRUCH, Gustav. *Introducción a la filosofía del derecho*. Trad. Wenceslao Roces. 4. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

RAMIRO AVILÉS, Miguel A. Introducción. In: RAMIRO AVILÉS, Miguel A. (ed.). *Anatomía de la utopía*. Madrid: Dykinson, 2008.

RAMIRO AVILÉS, Miguel A. La crítica al sistema jurídico en el pensamiento utópico. In: *El derecho en red: estudios en homenaje al profesor Mario G. Losano*. Madrid: Dykinson, 2006.

RAMIRO AVILÉS, Miguel A. La utopía de Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, t. XIX, p. 431-460, 2002.

RAMIRO AVILÉS, Miguel A. *Utopía y derecho: el sistema jurídico en las sociedades ideales*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid; Marcial Pons, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. As desventuras do pensamento crítico. In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Perter. *Política – Politics*. Porto: Fundação de Serralves, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O Capital*. In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. *Ler O Capital*, Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, v. 1.

RANKE, Leopold von. A fragment from the 1860's. In: STERN, Fritz (ed.). *The varieties of history*. 2. ed. London; Basingstoke: Macmillan, 1970.

RANKE, Leopold von. The historian's craft. In: *The secret of world history*. Ed. Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981.

RATZINGER, Joseph. Exame do problema do conceito de tradição. In: RAHNER; RATZINGER. *Revelação e tradição*. Trad. Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.

RATZINGER, Joseph. Explicação do conceito de tradição segundo o Decreto do Concílio de Trento. In: RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação e tradição*. Trad. Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.

RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Giovanni. *Radici culturali e spirituali dell'Europa: per una rinascita dell'“uomo europeo”*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.

REALE, Miguel. A filosofia do direito e as formas do conhecimento jurídico. *Revista da Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 57, p. 90-112, 1962.

REALE, Miguel. Atualidades de um mundo antigo. In: *Obras Políticas* (1ª. fase – 1931/1937). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

REALE, Miguel. *Direito natural/direito positivo*. São Paulo: Saraiva, 1984.

REALE, Miguel. Diretrizes do culturalismo. *Revista Brasileira*, Fase VII, a. VIII, n. 29, p. 55-63, out./dez. 2001.

REALE, Miguel. *Experiência e cultura*: para a fundação de uma teoria geral da experiência. 2. ed. Campinas: Bookseller, 2000.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 220;

REALE, Miguel. *Fundamentos do direito*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998.

REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1977.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

REALE, Miguel. *O direito como experiência*: introdução à epistemologia jurídica. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992.

REALE, Miguel. *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1980.

REALE, Miguel. *Teoria do direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1979.

REALE, Miguel. *Verdade e conjectura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RECASÉNS SICHES, Luis. *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*: la filosofía del derecho en el siglo XX. Barcelona: Labor, 1929.

RECASÉNS SICHES, Luis. *Los temas de la filosofía del derecho*. Barcelona: Bosch, 1934.

RECASÉNS SICHES, Luis. Situación presente y proyección del futuro de la filosofía jurídica. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, n. 6.

RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 19. ed. México: Porrúa, 2008.

RÉE, Jonathan; AYERS, Michael; WESTOBY, Adam. *Philosophy and its past*. Hassocks: The Harvester Press, 1978.

REIS, José Carlos. A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson. *Saculum*, João Pessoa, n. 21, p. 33-44, jul./dez. 2009.

RESCHER, Nicholas. *Interpreting philosophy*: the elements of philosophical hermeneutics. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.

RESCHER, Nicholas. *Philosophical dialects*: an essay on metaphilosophy. New York: State University of New York Press, 2006.

RESCHER, Nicholas. *The strife of systems*: an essay on the grounds and implication of philosophical diversity. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.

RESNIK, Judith. Constructing the canon. *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 2, p. 221-230, 1990.

RIBAS, Luiz Otávio; PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito insurgente: (des)uso tático do direito. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Trad. Myriam Revault D'Allonnes e Joël Roman. Paris: Seuil, 1997.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, s/d.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, t. I.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Maria Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997, t. III.

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. 6. ed. México: Siglo XXI, 2006.

RIGAULT, Hippolyte. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris: Hachette, 1856.

RIPERT, Georges. *Le déclin du droit: études sur la législation contemporaine*. Paris: Libraire Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949.

RIPERT, Georges. *Les forces créatrices du droit*. Paris: LGDJ, 1955.

RIVAYA GARCÍA, Benjamín. Sobre el carácter crítico de la filosofía del derecho. *Revista de Derecho UNED*, n. 1, p. 275-297, 2006.

RIVERA LUGO, Carlos. *¡Ni una vida más para el derecho!* Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica. Aguascalientes; San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat; Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2014.

ROCHA, Leonel Severo. Crítica da “teoria crítica do direito”. *Sequência*, Florianópolis, v. 4, n. 6, p. 122-135, 1983.

ROCHA, Leonel Severo. O Avesso do Direito. In: LYRA (org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

- RODRIGUES, José Honório. *Filosofia e história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- RODRIGUES, Mavi. *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Tese (Doutorado em Serviço Social). 237f. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Rio de Janeiro, 2006.
- ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Trad. Arno Dal Ri Jr. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.
- RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism* (Essays: 1972-1980). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- RORTY, Richard. Habermas and Lyotard on postmodernity. In: RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 377-380; *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999.
- RORTY, Richard. Postmodernist bourgeois liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 80, n. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, p. 583-589, out. 1983.
- RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin. Introduction. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROSENBERG, Harold. *The tradition of the new*. New York: Horizon Press, 1959.
- ROSS, Alf. *Direito e justiça*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile et Sophie, ou les solitaires*. In: *Œuvres complètes VIII: Écrits pédagogiques 2*. Genève: Éditions Slatkine; Paris: Éditions Champion, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- ROVATTI, Pier Aldo. Trasformazioni nel corso dell'esperienza. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier. Kant responde a Habermas. In: CASULLO (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004.

- RUIZ, Alicia E. C. Derecho, democracia y teorías críticas al fin del siglo. In: COURTIS, Christian (comp.) *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- RUIZ, Alicia E. C. La ilusión de lo jurídico: una aproximación al tema del derecho como un lugar del mito en las sociedades modernas. *Crítica Jurídica*, n. 4, n. 6, p. 161-168, maio 1986.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso. Problemas abiertos en la filosofía del derecho. *Doxa*, Alicante, n. 1, p. 215-220, 1984.
- RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.
- RÜSEN, Jörn. Tradition: a principle of historical sense-generation and its logic and effect in historical culture. *History and Theory*, v. 51, n. 4, p. 45-59, dez. 2012.
- RUSSELL, Bertrand. *An outline of philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1951.
- RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Trad. Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- RUSSELL, Bertrand. *The problems of philosophy*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- RUSSELL, J. Stuart. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy. *Ottawa Law Review*, Ottawa, v. 18, p. 1-24, 1986.
- RUYER, Raymond. *L'utopie et les utopies*. Saint-Pierre-de-Salerne: Gérard Monfort, 1988.
- SAAVEDRA LÓPEZ, Modesto. *Interpretación del derecho y crítica jurídica*. México: Fontamara, 1994.
- SAAVEDRA LÓPEZ, Modesto. La crítica del derecho como paradigma de la filosofía jurídica. *IUS*, Puebla, n. 22, p. 322-331, 2008.
- SAID, Edward W. *Beginnings: intention and method*. New York: Columbia University Press, 1985.
- SAGAN, Carl. *Pálido ponto azul: uma visão do futuro da humanidade no espaço*. Trad. Rosaura Eichenberg. Nova edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SALDANHA, Nelson. A Filosofia do Direito na transição do milênio. *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, p. 95-100, jan./jun. 1994.
- SALDANHA, Nelson. *A tradição humanística: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981.
- SALDANHA, Nelson. Cânones: também um cânone para a ciência jurídica? *Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 15.

- SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- SALDANHA, Nelson. *Filosofia do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.
- SALDANHA, Nelson. *Filosofia, povos, ruínas: páginas para uma filosofia da história*. Rio de Janeiro: Calibán, 2002.
- SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- SALDANHA, Nelson. *Teoria do direito e crítica histórica*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla iuris*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 34, n. 34, p. 77-85, 1994.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A necessidade da Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 31, n. 30/31, p. 13-19, 1987-1988.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Experiência da consciência jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 38, n. 1, p. 33-115, jan./mar. 2001.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012.
- SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos; FUMEC, 2008.
- SALGADO, Karine. Ainda a Modernidade? In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.
- SALVUCCI, Pasquale. *L'uomo di Kant*. Urbino: Argalia Editore, 1975.
- SANGUINETTI, Federico (ed.). *Hegel on recollection: essays on the concept of Erinnerung in Hegel's system*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 56, p. 234-264, jan./jun. 2010.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SANTAYANA, George. *The life of reason, or the phases of human progress*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920, v. I.

SANTIAGO NINO, Carlos. *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Ética à Nicômaco de Aristóteles (I-III)*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. s.l.: Instituto Aquinate, 2015, v. I.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 6. ed. Porto: Afrontamento, 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução Geral à Coleção. In: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Trad. Roc Filella. Madrid: Morata, 2017. (pag 174).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma revolução democrática da justiça*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*. v. 65, p. 3-76, mai. 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada. *Law & Society Review*, v. 12, n. 1, p. 1-126, out. 1977.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Igor Moraes. A história mestra da vida no Iluminismo francês: um olhar sobre as concepções de história de Montesquieu e Voltaire. *Revista do CAAP*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 157-190, 2019.

SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero*. Belo Horizonte: Expert, 2021.

SANTOS, Igor Moraes. O que são os clássicos do direito? Um ensaio sobre a tridimensionalidade da tradição jurídica e os caminhos para a refundação da “ars iuris”. In: SALGADO, Karine et al (org.). *Arte, Política e Direito: Anais do IV Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana*. Belo Horizonte: Initia Via, 2020.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SARGENT, Lyman Tower. Authority & utopia: utopianism in political thought. *Polity*, v. 14, n. 4, p. 565-584, verão 1982.

SARGENT, Lyman Tower. What is utopia? *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 2.

SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica ao direito no Livro III de *O capital* de Karl Marx. *Humanidades e Inovação*, v. 8, n. 57, p. 11-32, ago. 2021.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Hermenêutica filosófica e marxismo: sobre uma peculiar “ausência-presença”. *Pensar*, Fortaleza, v. 21, n. 3, p. 1123-1160, set./dez. 2016.

SARTORI, Vitor Bartoletti. O que é crítica ao direito? In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960.

SAVADOGO, Mahamadé. *Création et changement*. Paris: L'Harmattan, 2017.

SAVADOGO, Mahamadé. La reprise et l'innovation dans l'histoire de la philosophie. *Cultura*, v. 31, p. 213-226, 2013.

- SAVADOGO, Mahamadé. Philosophie et tradition. *Quest*, v. XIII, n. 1-2, p. 147-156, 1999.
- SAVADOGO, Mahamadé. *Théorie de la création: philosophie et créativité*. Paris: L'Harmattan, 2016.
- SAVIGNY, Friedrich Carl von. *De la vocación de la nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*. Trad. José Díaz García. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2015.
- SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema de derecho romano actual*. Trad. Jacinto Mesía e Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878, t. I.
- SAINTE-BEAUVE, Charles-Augustin. Qu'est-ce qu'un classique? In: *Causeries du lundi*. 3. ed. Paris: Garnier, [s.d.], v. 3.
- SCHAUER, Frederick. Formalism. *Yale Law Journal*, v. 97, p. 509-548, mar. 1988.
- SCHELER, Max. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Trad. Manfred S. Frings e Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- SCHILLER, Friedrich. Le Métaphysicien. In: *Poésies de Schiller*. Trad. Xavier Marmier. Paris: Charpentier, 1854.
- SCHLAG, Pierre. Anti-intellectualism. *Cardozo Law Review*, v. 16, p. 1111-1120, 1994-1995.
- SCHLAG, Pierre. Foreword: Postmodernism and Law. *University of Colorado Law Review*, v. 62, p. 439-453, 1991.
- SCHLAG, Pierre. Law as a continuation of God by other means. *California Law Review*, v. 85 p. 427-440, 1997.
- SCHLAG, Pierre. Normativity and the politics of form. In: CAMPOS, Paul F.; SCHLAG, Pierre; SMITH, Steven D. *Against the law*. Durham; London: Duke University Press, 1996.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Fragmentos sobre poesia e literatura: seguido de Conversa sobre poesia*. Trad. Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophical fragments*. Trad. Peter Firchow. Minnesota: University of Minnesota Press, 1991.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- SCHMITT, Charles B. Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 4, p. 505-532, out./dez. 1966.

- SCHULZ, Fritz. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- SCREMIN, Mayra de Souza. Do positivismo jurídico à teoria crítica do direito. *Revista de Direito da UFPR*, Curitiba, v. 40, p. 149-162, 2004.
- SEABRA, Murilo. *Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual*. Brasília: Editora da Resistência, 2015.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Desine Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SEVERINO, Emanuele. *Il muro di pietra: sul tramonto della tradizione filosofica*. Milano: Rizzoli, 2006.
- SHAKESPEARE, William. *Sonho de uma noite de verão*. Trad. Rafael Raffaelli. Ed. bilíngue. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- SHELLEY, Percy Bysshe. A defence of poetry. In: *Essays, letters from abroad, translations and fragments*. London: Edward Moxon, 1840, v. I.
- SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- SHKLAR, Judith N. *After utopia: the decline of political faith*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. *Estética e hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer*. Tese (Doutorado em Filosofia). 206f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- SINGH, Chhatrapati. *Law from anarchy to utopia*. New Delhi: Oxford University Press, 1985.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- SOLAR CAYÓN, José Ignacio. Algunas consideraciones sobre el sentido del quehacer iusfilosófico. *Anuário de Filosofía del Derecho*, t. XX, p. 255-282, 2003.
- SOLON, Ari Marcelo. *Direito e tradição: o legado grego, romano e bíblico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- SOLÓRZANO ALFARO, Norman José. Algunos retos para la filosofía jurídica en América Latina. *Crítica Jurídica*, n. 22, p. 151-171, jul./dez. 2003.
- SONTAG, Susan. *Contra a interpretação e outros ensaios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SOUZA, Nathalia Karollin Cunha Peixoto; COSTA, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque. As diferenças entre o marxismo jurídico de Roberto Lyra Filho e Márcio Bilharinho Naves. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2818-2857, 2019.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua. Experiências populares emancipatórias de criação do direito*. Tese (Doutorado em Direito). 338f. Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Brasília, 2008.

SPAEMANN, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: EUNSA, 1980.

SPENCER, Lloyd. Postmodernism, modernity, and the tradition of dissent. In: SIM, Stuart. (ed.). *The Routledge companion to postmodernism*. London; New York: Routledge, 2001.

STAHL, Friedrich Julius. *Storia della filosofia del diritto*. Trad. Pietro Torre. Torino: Tip. G. Favale e Compagnia, 1853.

STAMMLER, Rudolf. *The theory of justice*. Trad. Isaac Husik. New York: Macmillan, 1925.

STAMMLER, Rudolf. *Tratado de filosofía del derecho*. Trad. W. Roces. Madrid: Reus, 1930.

STEINER, George. *A ideia de Europa*. Trad. Maria de Fátima Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2005.

STEINER, George. *Aqueles que queimam livros*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte; Veneza: Âyiné, 2017.

STEINER, George. *Grammars of creation*. New Haven: Yale University Press, 2002.

STEINER, Geroge. *In Bluebeard's castle: somente notes towards the redefinition of culture*. New Haven: Yale University Press, 1971.

STEINER, George. *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*. Trad. María Condor. Madrid: Siruela, 2012.

STEINER, George. *Lecciones de los maestros*. Trad. María Córdor. Madrid: Siruela, 2004.

STEINER, George. *Presenças reais*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1992.

STONE, Julius. *Law and the social sciences in the second half century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.

STONE, Matthew; WALL, Ilan rua; DOUZINAS, Costas. Introduction: Law, politics and the political. In: STONE, Matthew; WALL, Ilan rua; DOUZINAS, Costas (ed.). *New critical legal thinking: law and the political*. Oxon; New York: Routledge, 2012.

STRADA, Vittorio. Marxismo e pós-marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo XI: o marxismo hoje – primeira parte*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

STRECK, Lenio Luiz. La expansión de la hermenéutica filosófica en el derecho. *Doxa*, n. 35, p. 217-233, 2012.

STRECK, Lênio. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

STUCKA, Petr Ivanovich. *Direito e luta de classes: teoria geral do direito*. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

STEWART, James Gilschrist. Demystifying CLS: A critical legal studies family tree. *Adelaide Law Review*, Adelaide, v. 41, n. 1, p. 121-148, 2020.

STRAUSS, Leo. *What is political philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SUBIRATS, Eduardo. Transformaciones de la cultura moderna. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004.

SULLÀ, Enric. El debate sobre el canon literario. In: SULLÀ, Enric (comp.). *El canon literario*. Madrid: Arco-Libros, 1998.

SWIFT, Jonathan. A tale of a tub. In: *The writings of Jonathan Swift*. New York: W. W. Norton & Company, 1973.

SWIFT, Jonathan. The battel of the books. In: *The writings of Jonathan Swift*. New York: W. W. Norton & Company, 1973.

TÁCITO. *Diálogo dos oradores*. Trad. Antônio Martinez de Rezende e Júlia Batista Castinho de Avellar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

TAYLOR, Charles. Philosophy and its history. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

TEIXEIRA, António Braz. *Sentido e valor do direito: introdução à filosofia jurídica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

TEIXEIRA, Carlos Sávio Gomes. *A esquerda experimentalista: análise da teoria política de Unger*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2009.

TELLES JUNIOR, Goffredo. *A criação do direito*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

TELLES JUNIOR, Goffredo. Duas palavras. In: ALVES, Alaôr Caffé et al. *O que é a filosofia do direito?* Barueri: Manole, 2004.

TELLES JUNIOR, Goffredo. *Iniciação na ciência do direito*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

TERTULIANO. *De Praescriptionibus adversus Haereticos*. Cf. *On the Testimony of the Soul and On the "Prescription" of Heretics*. Trad. T. Herbert Bindley. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1914.

- TESTER, Keith. *The life and times of postmodernity*. London; New York: Routledge, 2003.
- THERBORN, Göran. *From Marxism to Post-Marxism?* Londres: Verso, 2008.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMPSON, E. P. *Agenda para uma história radical*. Trad. Elena Grau e Eva Rodríguez. Barcelona: Crítica, 2000.
- THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Trad. Denise Bottman. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- TIGAR, Michael E.; LEVY, Madeleine R. *O direito e a ascensão do capitalismo*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BARRETO, Tobias. *Estudos de direito*. Rio de Janeiro: Laemmert e Cia., 1892.
- TOBÓN SANÍN, Gilberto. *Caráter ideológico de la Filosofía del Derecho*. 4. ed. Medellín: Señal, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica*. Trad. José Sánchez Lecuna. Barcelona: Paidós, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.
- TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- TOMASHEVSKI, B. Temática. In: TODOROV, Tzvetan (ed.) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Trad. Ana María Nethol. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- TOURAINÉ, Alain. *A new paradigm for understanding today's world*. Trad. Gregory Elliott. Cambridge; Malden: Polity, 2007.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- TOURAINÉ, Alain. *Il pensiero altro*. Trad. Eleonora Sparano. Roma: Armando, 2009.
- TOURTOULON, Pierre de. *Les principes philosophiques de l'histoire du droit*. Lausanne; Paris: Payot, 1908.
- TOYNBEE, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, 1954, v. IX.
- TROPER, Michel. *La philosophie du droit*. 3. ed. Paris: PUF, 2011.
- TROUSSON, Raymond. *Voyages aux pays de nulle part: histoire littéraire de la pensée utopique*. 3. ed. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1999.

TRUYOL Y SERRA, António. *História da Filosofia do Direito e do Estado*. Trad. Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1990.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques. Plan de deux Discours sur l'Histoire Universelle. In: *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

TUSHNET, Mark. Critical Legal Studies: a political history. *The Yale Law Journal*, v. 100, n. 5, p. 1515-1544, mar. 1991.

TUSHNET, Mark. Critical Legal Studies and constitutional law: an essay in deconstruction. *Stanford Law Review*, v. 36, n. 1-2, p. 623-647, jan. 1984.

TUSHNET, Mark. Legal scholarship: its causes and cure. *The Yale Law Journal*, v. 90, n. 5, p. 1205-1223, abr. 1981.

TUSHNET, Mark. Some current controversies in Critical Legal Studies. *German Law Journal*, v. 12, n. 1, p. 290-299, 2011.

UGAZIO, Ugo Maria. O sentido da “*Erinnerung*” em Hegel e Hölderlin. Trad. Adriano Santos Almeida e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. *Opinião Filosófica*, v. 1, n. 2, p. 1-20, jul. dez. 2010.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Conhecimento e política*. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Democracy realized: the progressive alternative*. London; New York: Verso, 1998.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Necessidades falsas: introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia radical*. Trad. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy. São Paulo: Boitempo, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito e o futuro da democracia*. Trad. Caio Farah Rodriguez e Marcio Soares Grandchamp. São Paulo: Boitempo, 2004.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito na sociedade moderna: contribuição à crítica da teoria social*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O Movimento de Estudos Críticos do Direito: outro tempo, tarefa maior*. Trad. Lucas Fucci Amato. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Social theory: its situation and its task*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The left alternative*. London; New York: Verso, 2009.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The self-awakened: pragmatism unbound*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

VADÉE, Michel. *Marx: penseur du possible*. Paris: L'Harmattan, 1998.

VAIHINGER, Hans. *The philosophy of "as if": a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. Trad. C. K. Ogden. 2. ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.

VALÉRY, Paul. Au sujet du cimetière marin. In: *Variété III*. Paris: Gallimard, 1936.

VALÉRY, Paul. La crise de l'esprit. In: *Oeuvres de Paul Valéry*. Paris: Éditions de la N.R.F, 1934, t. IV.

VALÉRY, Paul. *Le bilan de l'intelligence*. Paris: Allia, 2011.

VALÉRY, Paul. Situação de Baudelaire. In: *Varietades*. Trad Maíza Martins Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1999.

VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel*. Paris: Librairie Stock, 1931.

VAN RIET, Georges. Histoire de la philosophie et vérité. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 55, n. 48, p. 429-442, 1957.

VANNI, Icilio. *Il problema della filosofia del diritto nella filosofia, nella scienza e nella vita ai tempi nostri*. Verona: Donato Tedeschi e Figlio, 1890.

VANNI, Icilio. *La funzione pratica della filosofia del diritto considerata in sé ed in rapporto al socialismo contemporaneo*. Bologna: Ditta Nicola Zanichelli, 1894.

VARGA, Csaba. Le droit en tant qu'histoire. In: *Études en philosophie du droit*. Budapest : Projet sur des Cultures Juridiques Comparées de la Faculté de Droit de l'Université Loránd Eötvös à Budapest, 1994.

VASCONCELLOS, Jorge. Foucault, pensador do presente. In: QUEIROZ, André; VELASCO E CRUZ, Nina (orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VATTIMO, Gianni. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO; ROVATTI (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1992.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. Premessa. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (a cura di). *Il pensiero debole*. 10. ed. Roma: Feltrinelli, 1995.

VEGA, Jesús. La filosofía del Derecho como filosofía práctica. *Revus*, n. 34, p. 1-25, 2018.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. Curso. Sesión 1. El concepto de utopía: mentalidad inmanentista y discursividad proyectiva. In: MISSERI, Lucas E.; CONTI, Romina (comp.). *Imaginario utópico en la cultura: de las utopías renacentistas a las posindustriales*. Mar del Plata: Kazak Ediciones, 2011.

ENEZIANI, Marcello. *De pai para filho: elogio da tradição*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VIANO, Carlo Augusto. Los paradigmas de la modernidad. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004.

VICO, Giambattista. *De antiquissima italorum sapientia*. In: *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

VICO, Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*. In: *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

VICO, Giambattista. Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' letterati d'Italia". In: *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

VIEHWEG, Theodor. Sobre el futuro de la filosofía del derecho como investigación fundamental. Trad. Ricardo Azpúrua Ayala. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Caracas, n. 6, p. 3-15, 1969.

VIEHWIG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Trad. Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VIEIRA, Fátima. The concept of utopia. In: CLAEYS, Gregory (ed.). *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VILLELA, João Baptista. *Direito, coerção e responsabilidade: por uma ordem social não-violenta*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 1982.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. Definições e fins do direito: os meios do direito. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VILLEY, Michel. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. 2. ed. Paris: Dalloz, 1962.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VILLEY, Michel. *Réflexions sur la philosophie et le droit: les carnets de Michel Villey*. Textes préparés et indexés par Marie-Anne Frison-Roche et Christophe Jamin. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VIOLA, Francesco. Nuovi percorsi dell'identità del giurista. In: MONTANARI, B. (a cura di). *Filosofia del diritto: identità scientifica e didattica, oggi*. Milano: Giuffrè, 1994.

VOEGELIN, Eric. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOLTAIRE. Essay sur la poesie epique. In: *La Henriade*. Avec les variantes & un essai sur la poesie epique. Nouvelle édition. Amsterdam: François l'Honoré, 1766.

VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Nouvelle édition. Paris: Éditeur des Oeuvres de Madame la Comtesse de Genlis, 1820, t. II.

VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Nouvelle édition. Francfort: Veuve Knoch & J. G. Eslinger, 1753, t. III.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística, ou As decisões históricas do século vinte e um*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2003.

WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

WARAT, Luis Alberto. A produção crítica do saber jurídico. In: PLASTINO (org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

WARAT, Luis Alberto. *A pureza do poder: uma análise crítica da teoria jurídica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1983.

WARAT, Luis Alberto. Dilemas sobre a história das verdades jurídicas – tópicos para refletir e discutir. *Sequência*, Florianópolis, v. 4, n. 6.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I*. Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II*. A epistemologia jurídica da modernidade. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito III*. O direito não estudado pela teoria jurídica moderna. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

WARAT, Luis Alberto. *Manifesto do Surrealismo Jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e direito. In: *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Sequência*, Florianópolis, v. 3, n. 5, p. 48-57, 1982.

WARAT, Luis Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. *Filosofia do Direito: uma introdução crítica*. São Paulo: Moderna, 1996.

WARD, Ian. *An introduction to critical legal theory*. London: Cavendish, 1998.

WATSON, Stephen H. *Tradition(s): refiguring Community and virtue in classical German thought*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marco Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *General economic history*. Trad. Frank H. Knight. New York: Collier Books, 1961.

WELLMER, Albrecht. La dialéctica de modernidad y posmodernidad. In: CASULLO, Nicolas (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. 2. ed. Buenos Aires: Retórica, 2004.

WELLMER, Albrecht. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics and postmodernism*. Trad. David Midgley. Cambridge; Malden: Polity Press, 2007.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

WHITE, Hayden. *The content of form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

WHITE, Hayden. The future of utopia in history, *Historien*, n. 7, p. 12-19, 2008.

WHITE, Hayden. *The practical past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*. 2. ed. New York: The Free Press, 1978.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.

WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Trad. A. M. Botelho Hespanha. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

WIETHÖLTER, Rudolf. *Las fórmulas mágicas de la ciencia jurídica*. Trad. Miguel Angel Extreoz. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1991.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance in contemporary German social thought*. Trad. Michael Robertson. Cambridge: The MIT Press, 1995.

WILDE, Oscar. A few maxims for the instruction for the over-educated. In: *The letters of Oscar Wilde*. Ed. Rupert Hart-Davis. New York: Harcourt, Brace & world, 1962.

- WILDE, Oscar. *The portrait of Mr. W. H.* New York: Mitchell Kennerley, 1921.
- WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía.* Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, 1960.
- WINDSCHEID, Bernhard. *Tratado de derecho civil alemán (Derecho de Pandectas).* Trad. Fernando Hinestrosa. Bogotá: Universidad Externado Colombia, 1976.
- WILLIAMS, Bernard. Descartes and the historiography of philosophy. In: *The sense of the past: essays in the history of philosophy.* Princeton: Princeton University Press, 2008.
- WILLIAMS, Bernard. Philosophy as a humanistic discipline. In: *Philosophy as a humanistic discipline.* Princeton: Princeton University Press, 2008.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura.* Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WINDELBAND, Wilhelm. *Historia general de la filosofía.* Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, 1960.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1968.
- WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas.* Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- WOLKMER, Antonio Carlos. A função da crítica no redimensionamento da filosofia jurídica atual. *Revista Crítica Jurídica*, n. 22, p. 173-183, jul./dez. 2003.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Contribuição para o projeto da juridicidade alternativa. In: ARRUDA JR., Edmundo Lima de(org.). *Lições de direito alternativo 1.* São Paulo: Acadêmica, 1992.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *História do Direito: tradição no Ocidente e no Brasil.* 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito.* 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico.* 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. *Revista Jurídica Unicuritiba.* Curitiba, v. 2, n. 31, p. 121-148, ago. 2013.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru*, n. 25, p. 95-104, abr./jul. 1999.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito.* 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

- WOLKMER, Antonio Carlos. *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. Trad. Alejandro Rosillo Martínez. México: Akal, 2017.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Una visión crítica de la cultura jurídica en América Latina. *Revista El Foro*, Costa Rica, n. 12, p.13-19, 2012.
- WOOD, Ellen Meiksins. Em defesa da história: o marxismo e a agenda pós-moderna. Trad. João Roberto Martins Filho. *Crítica marxista*, Campinas, n. 3, p. 118-127, 1996.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Paris: Jean-Pierre Delarge, 1979.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.
- YATES, Frances. *The art of memory*. London: ARK Paperbacks, 1984.
- YOUNG, Edward. *Conjectures on original composition*. 2. ed. London: A. Millar; J. Dodsley, 1759.
- ZAWADZKI, Paul. Les équivoques du présentisme. *Esprit*, n. 345, p. 114-134, jun. 2008.
- ZAWADZKI, Paul. Malaise dans la temporalité: dimensions d'une transformation anthropologique silencieuse. In: ZAWADZKI, Paul (dir.). *Malaise dans la temporalité*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2002.
- ZEMELMAN, Hugo. *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría*. V. I: Dialéctica y apropiación del presente: las funciones de la totalidad. Barcelona: Anthropos; México: El Colegio de México, 1992.
- ZEMELMAN, Hugo. Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.
- ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ŽIŽEK, Slavoj. Philosophy is not a dialogue. In: BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. *Philosophy in the Present*. Trad. Peter Thomas e Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press, 2009.
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia y dios*. 5. ed. Madrid: Editora Nacional, 1963.
- ZULETA PUCEIRO, Enrique. *Paradigma dogmático y evolución científica en el saber jurídico*. Tese (Doutorado em Direito). 535f. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Madrid, 1980.
- ZUOLO, Federico. Some formal criteria to distinguish between utopia and ideal theory. *Utopia and utopianism*, Madrid, n. 3, p. 81-93, 2009.

ZWEIG, Stefan. *El misterio de la creación artística*. s. l.: elaleph.com, 1999.