

∞ Pensando o Direito:
Uma Contribuição Propedêutica ∞

1ª Edição

Brasília-DF
Processus
2010

∞ Pensando o Direito:
Uma Contribuição Propedêutica ∞

1ª Edição

Brasília-DF
Processus
2010

Mantenedora

Presidente da Mantenedora: Prof. Jaci Fernandes de Araújo
Diretora de Ensino da Mantenedora: Profa. Claudine Fernandes de Araújo
Diretor Administrativo da Mantenedora: Dr. Flávio Fernandes de Araújo
Diretor Financeiro: Dr. Fernando Fernandes de Araújo

Faculdade de Direito Processus

Diretora da Faculdade: Profa. Claudine Fernandes de Araújo
Coordenador do Curso de Direito: Prof. Marcelo de Barros Barreto
Coordenador Adjunto: Prof. Stênio Ribeiro de Oliveira
Coordenador do Núcleo de Extensão: Lucas Abreu Barroso
Coordenador Adj. do Núcleo de Extensão: Pablo Malheiros da C. Frota
Coordenadora do Núcleo de Trabalho de Conclusão de Curso: Profa. Samira Otto
Coordenadora do Núcleo de Atendimento ao Aluno – NAE - e Núcleo de Apoio ao Professor – NAP: Profa. Laura Frade
Coordenador do NPJ: Prof. Maurício Ricardo Anjo Teixeira Pires
Coordenador de Políticas Editoriais: Prof. Rodrigo Freitas Palma
Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Jurídica: Profa. Beatriz Emilia Bartoly
Coordenador Adjunto do Núcleo de Pesquisa Jurídica: Prof. Márcio Petrocelli
Procurador Institucional: Prof. Gustavo Javier Castro Silva
Projeto Gráfico da Capa: Igor Ribeiro Gonçalves
Diagramação: Verônica Valença Jordão

P171P

Pensando o direito: uma contribuição propedêutica/Gustavo Javier Castro e Silva [et al.]; Rodrigo Freitas Palma (organizador).
– Brasília: Processus, 2010.

134 p.; 21 cm.
ISBN: 978

1. Direito. 2. Ciência Política. 3. Psicologia Jurídica. 4. Ensino Jurídico. 5. Antropologia Jurídica. 6. Filosofia . 7. Título I.

CDU: 340

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução parcial ou total, sem o consentimento expresso dos editores. As opiniões emitidas nos artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus respectivos editores, e estas não refletem o posicionamento desta IES, dos órgãos desta publicação, de seu organizador ou de seu editor.

∞ Editorial ∞

A Faculdade Processus vivencia hoje um momento histórico. Os excelentes resultados alcançados no 1º Exame de Ordem/2010 pelos alunos matriculados no nono semestre do Curso de Direito nos enche de júbilo, além do que, concede-nos claras e inequívocas mostras de que estamos no caminho certo. Sabe-se que, dentre as dezesseis instituições de ensino privado do Distrito Federal, cuidaram nossos alunos de obter o primeiro lugar.

Plenamente consciente de que a pesquisa científica é parte primordial na construção do conhecimento, busca a Faculdade Processus consolidar a cada dia uma política editorial sólida, alicerçada na necessidade incontestável de levar à comunidade acadêmica, o substrato maior destes investimentos, publica-se, no decorrer do ano de 2009, a obra coletiva intitulada “O Direito e os Desafios da Pós-Modernidade”. A proposta inicial consistia em promover entre docentes oriundos dos mais diversos recantos do país, um amplo debate sobre a temática em tela.

Logo em seguida, no mês de agosto de 2010, veio à lume, em clima de grande festa, o número inaugural do periódico semestral chamado “Que Direito é Este?”.

Animados com o bom logro dos ensaios colhidos entre notáveis especialistas brasileiros, apresentamos, mais uma vez, um novo livro que se destaca pela abordagem de assuntos vinculados às disciplinas propedêuticas. Os artigos que podem ser apreciados nas próximas páginas foram escritos com pena segura, por profissionais destacados e comprometidos, não obstante à despretensão anunciada desde logo no título da obra.

Nossos especiais agradecimentos ao célebre Professor Jaci Fernandes de Araújo, que se sobressai entre nós, seus pupilos, pelo carisma, pela simpatia e a sempre oportuna lição jurídica e,

como não poderia ser diferente, à Professora Claudine, cuja notória dedicação ao saber e a diligência no trato das questões acadêmicas, simplesmente tornou tudo isso possível.

Externamos, igualmente, a todos os demais colaboradores responsáveis pela sistematização dos presentes ensaios, nossa gratidão.

Boa leitura!

Prof. Rodrigo Freitas Palma
**Coordenador de Políticas Editoriais do Curso de Direito da
Faculdade Processus**

∞ Os Autores ∞

Gustavo Javier Castro Silva

Filósofo pela Pontificia Universidad Catolica de Valparaiso (1987). Mestre em Ciência Política pela Pontificia Universidad Catolica de Chile (1991). Mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (1993) e Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (2008). Pró-Reitor de Graduação do Centro Universitário Euro-Americano (2003-2006), Diretor do Centro de Pós-Graduação Lato-sensu do Centro Universitário Euro-Americano e Coordenador e professor titular do Mestrado em Ciência Política do Centro Universitário Euro-Americano (2008-2009). Consultor ad hoc do INEP (2002-2006). Atualmente atua como Pesquisador Institucional e Professor de Teoria do Estado e Ciência Política da Faculdade Processus.

Jonas Rodrigo Gonçalves

Mestre em Ciência Política pelo Centro Universitário Euroamericano/DF(2008). Possui Licenciatura Plena em Filosofia, História, Psicologia e Sociologia pela Universidade Católica de Brasília (2002). Atualmente é professor da Faculdade Processus/DF (graduação e pós-graduação) e IESB/DF. Ministra aulas no Curso Jurídico de Curitiba/PR.

Laura Frade

Graduada em Direito pela Universidade de Brasília (1984). Graduada em Psicologia pelo Centro de Ensino Universitário

de Brasília (2002). Especialista em Migrações Trabalhistas pela OEA (1988). Especialista em Assessoria Parlamentar (1994). Mestre em Ciência Política (1997) e Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (2007). É professora universitária, pesquisadora, psicóloga clínica e consultora de empresas. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Classes Sociais e Grupos de Interesse, e Psicologia Clínica, atuando principalmente nos seguintes temas: direito, psicologia, ciência política, política, lobby e ética. Na Faculdade Processus atua como Coordenadora do Núcleo de Apoio ao Discente e ministra a disciplina Psicologia Jurídica.

Gustavo Rabay Guerra

Doutor em Direito, Estado e Constituição pela da Universidade de Brasília (2010). Mestre em Direito Público pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Professor do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. Advogado e consultor jurídico. Colaborador da Coordenação de Pós-Graduação do Instituto dos Magistrados do Distrito Federal. Membro do CONPEDI - Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito.

Rodrigo Freitas Palma

Mestre em Ciências da Religião (PUC-GO); Especialista em Direito Militar (UCB); Especialista em Relações Internacionais (PUC-GO); Advogado; Prof. de História do Direito e Direito Romano no UNIEURO (Brasília DF); Prof. de Direito Internacional e Direitos Humanos na UNIANHANGUERA. Prof do Curso de História do Direito na Escola Superior de Advocacia- (ESA-DF). Prof. de Sociologia Jurídica na Faculdade PROCESSUS. Coordenador de Políticas Editoriais

do Curso de Direito na Faculdade PROCESSUS. Membro da Lista do Grupo de Discussão Acadêmica de História da Espanha, Antiga e Medieval e do Direito da Universidade Complutense de Madri; Membro do Núcleo Docente Estruturante do Curso de Direito do UNIEURO. Ex-Coordenador das Disciplinas Propedêuticas do Curso de Direito - 2005/2006 (UNIEURO). Coordenador de Pesquisa Científica do CESDIM (Centro de Estudos de Direito Militar - RJ). Autor das obras “Direito Militar Romano” (2010), “O Direito e os Desafios da Pós-Modernidade” (2009) - (co-autor/organizador); “Curso Elementar de Direito Hebraico” (2007), “O Julgamento de Jesus Cristo: Aspectos Histórico-Jurídicos” (2006), “A História do Direito” (2005) e “Leis Ambientais na Bíblia” (2002).

Márcio Petrocelli Paixão

Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi professor assistente da Sociedade Unificada de Ensino Superior e Cultura, da Sociedade Educacional São Paulo Apóstolo, da Faculdade Moacyr Bastos e da Universidade Paulista. Foi também professor autônomo da Associação Brasil Central de Educação e Cultura. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia do Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia do Direito, Ética, Metafísica e História da Filosofia Antiga. Foi pesquisador, nível pós-doutorado júnior, do CNPq entre outubro de 2007 e setembro de 2008. Atualmente é pesquisador, nível pós-doutorado, do departamento de filosofia da Universidade de Brasília, onde ministra, como professor colaborador, as disciplinas de Ética e História da Filosofia Antiga. É também professor de Filosofia do Instituto Processus de Brasília-DF.

*PENSANDO O DIREITO:
UMA CONTRIBUIÇÃO
PROPEDÊUTICA*

Organizador

Rodrigo Freitas Palma

Colaboradores

Gustavo Javier Castro Silva

Gustavo Rabay Guerra

Jonas Rodrigo Gonçalves

Laura Frade

Márcio Petrocelli Paixão

Rodrigo Freitas Palma

∞ SUMÁRIO ∞

Ciência Política

CASTRO, Gustavo Javier Silva. **A Liberdade em Max Stirner**15

GONÇALVES, Jonas Rodrigo. **Michel Foucault e a Questão do Poder Como Repressão**31

Psicologia Jurídica

FRADE, Laura. **Psicologia Jurídica: A Química Cerebral no Comando de Nossas Vidas**.....53

Ensino Jurídico

GUERRA, Gustavo Rabay. **Formação Jurídica Crítico-Reflexiva: A Importância da Intervenção Discente Estimulada**69

Antropologia Jurídica

PALMA, Rodrigo Freitas. **O Ensino da Antropologia Jurídica nas Américas**.....91

Filosofia

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **A Vida Eudaimônica em Aristóteles: Um Breve Ensaio sobre Ética a Nicômacos 1098a, 16-18** 115

∞ A Liberdade em Max Stirner ∞

GUSTAVO CASTRO

Introdução

Johann Kaspar Schmidt, escritor e filósofo alemão, conhecido pelo pseudônimo Max Stirner, nasceu em Bayreuth, em 25 de outubro de 1806 e morreu em Berlim em 26 de junho de 1856. Foi filho de um casal de classe média baixa, Albert Christian Heinrich Schmidt e Sophia Eleonora. Seu pai morreu em 1807 e em 1809 sua mãe casou-se novamente com um farmacêutico, de nome Ballerstedt, mudando-se para Kulm, na Prússia oriental.

Estudou filosofia com professores como Schleiermacher, Marheineke e Hegel, nas universidades de Erlangen, Königsberg e Berlim, na qual concluiu seus estudos em 1834. Foi contemporâneo de Karl Marx, com o qual colaborou, em 1845, no “Diário do Reno”. Assinava em seus textos pelo nome de “Max Stirner”, que em alemão pode significar “Max, o testa grande”.

Stirner frequentou os círculos de discussões dos jovens hegelianos de Berlim no “Hippel’s Weinstube”, local onde se reuniam os “Die Freien” - Os Livres - sob a liderança dos irmãos Bruno Bauer e Edgar Bauer. Em 1844, na cidade de Leipzig, publicou sua única obra, *O Único e sua Propriedade*. Neste trabalho Stirner faz uma crítica radicalmente anti-autoritária e individualista da

sociedade prussiana contemporânea e da modernidade da sociedade ocidental.

O livro expõe que todas as religiões e ideologias se assentam em conceitos vazios, abstrações, que terminam por submeter o indivíduo, sejam o estado, a legislação, a igreja, o sistema educacional, ou qualquer outra instituição que reclame autoridade sobre o indivíduo.

Estas abstrações ou ideais, ao invés de trazerem felicidade, apenas servem de fachada para que uma minoria de indivíduos egoístas se beneficiassem do trabalho da maioria da população. Contra isto, Max Stirner propôs que todos os indivíduos se tornassem egoístas também, se associando voluntariamente conforme necessário, mas zelando pelos seus próprios interesses pessoais. Segundo ele, só assim a exploração de poucos por muitos poderia ser abolida.

Somente quando a pretensa e falsa autoridade de tais conceitos e instituições são revelados é que a verdadeira ação, poder e identidade dos indivíduos podem emergir. A realização pessoal de cada indivíduo se encontra no desejo de cada um em satisfazer seu egoísmo, seja por instinto, sem saber, sem vontade - ou conscientemente, plenamente a par de seus próprios interesses. A única diferença entre os dois egoístas é que o primeiro estará possesso por uma idéia vazia, ou um espanto, na esperança de que sua idéia o torne feliz, já o segundo, pelo contrário, será capaz de escolher livremente os meios de seu egoísmo e perceber-se enquanto fazendo tal.

As ramificações políticas do trabalho de Stirner são geralmente descritas como uma forma de anarquismo individualista. No entanto, o autor em questão não se identifica enquanto anarquista e inclui os seguidores desta corrente em sua crítica.

O pensamento de Stirner surpreende por sua originalidade e, sobretudo, pela capacidade de adiantar conceitos que apareceram com maior nitidez no século XX, em autores como Nietzsche, mas também como Heidegger e Sartre.

O objetivo deste artigo é pesquisar qual é o conteúdo que para este filósofo alemão possui o conceito de liberdade. Para

isto é necessário perguntarmos, por uma parte, sobre a possibilidade objetiva de ser livre e, por outra, acerca da vontade subjetiva de sê-lo; se acaso o indivíduo quer ser libertado e de que.

A liberdade e o indivíduo

Num sentido primário ser livre significa independência, de alguma maneira sujeita à vontade. Para Stirner, aliás, este estágio da liberdade é insuficiente, dado que a liberdade existe estritamente somente enquanto ela é propriedade. “No encontro nada que desaprove na liberdade, porém te desejo mais do que liberdade; não deverias estar simplesmente livre daquilo que não queres; deverias também ter o que queres; não te é suficiente ser ‘livre’, deves ser mais, deves ser ‘proprietário’”.¹ Neste parágrafo se afirma claramente a original relação que Stirner estabelece entre os conceitos de liberdade e de propriedade. Um guarda em relação ao outro uma curiosa ligação de oposição.

O conceito de liberdade tem um sentido de privação e de negação, pois, alguém é livre no momento em que não existe alguma coisa que lhe restrinja tal liberdade, seja porque não tem ou possui coerção, seja porque a tem negado. É assim, por exemplo, que eu estou livre das minhas obrigações quando já não as tenho como tais. Em palavras de Stirner: “Estar livre de alguma coisa significa simplesmente estar quito dela”.²

O conceito de propriedade, por outra parte, obviamente tem o sentido da possessão, pois a propriedade é propriedade de um sujeito, por tanto é necessário que este se ligue ao possuído para que se constitua realmente em proprietário, tal ato de ligação é um ato da vontade, eu sou proprietário enquanto possuo o que quero. Para Stirner, numa primeira instância, a liberdade alcança sua plenitude com a propriedade: “Minha liberdade chega a ser completa somente quando é meu poder: só por este último cesso de ser simplesmente livre para fazer-me indivíduo e possuidor”.³

Ser propriamente livre significa então ter o poder, não somente para desembaraçar-me daquilo que não quero e que me

¹ “Max Stirner. *El Único y su Propiedad*. Madrid: Ed. La España Moderna, s/d, p. 190.

² *Ibid.*, p. 191

³ *Ibid.*, p. 203.

oprime, quer dizer, o sentido de privação e de negação da liberdade; senão também, ter o poder para obter aquilo que quero, a saber, a liberdade como propriedade.

Em toda tendência à liberdade podemos encontrar este último sentido, oculto como uma aspiração ao poder, que nos trata de desvelar o autor de “O único e sua Propriedade”. Assim, por exemplo, a aspiração a libertar-se da escravidão ou da pobreza não é somente a aspiração a desfazer-se das cadeias e do pedaço de pão ou dos andrajos, senão que a aspiração real consiste em chegar a ser cidadão, no primeiro dos casos, e assim poder gozar dos privilégios que esta condição outorga; ou, no caso da pobreza, a aspiração última consiste em poder chegar a gozar do manjar e da seda, mas que, em definitivo, é o gozo da propriedade, é o gozo de si mesmo. “De que te serve uma liberdade se não te dá nada?”⁴ A busca da liberdade, então, significa sempre para o sujeito uma forma de autodesestino para alguma coisa, mas tal destino enquanto surge do sujeito mesmo converte novamente todas as coisas como sendo para mim. Por tanto, entender a liberdade de modo absoluto, desligada de qualquer fim ou utilidade, fazendo da liberdade um fim em si mesma, implica entender algo carente de conteúdo, quer dizer, não entendê-lo. Que ficaria se pudéssemos livrar-nos de todo? Que nos restaria se lográssemos conquistar a liberdade entendida de modo absoluto? Max Stirner nos responde: “... se tivesses libertado de todo, não terias já nada, porque a liberdade está, por essência, vazia de todo conteúdo”⁵. Stirner é claro a respeito, porque no fato de não ter nada está implícito o não ter nem sequer a si mesmo. Eu não sou minhas paixões, minha razão, meus sentimentos, etc.? E se eu procuro a liberdade absoluta, não terei também que me livrar das minhas paixões, da minha razão e de meus sentimentos? A liberdade entendida como sistemático desprendimento, como um ato de despojar-se, termina inevitavelmente numa perda da individualidade. Sem dúvida a busca da liberdade absoluta, entendida como disciplina do desligamento, atenta contra a individualidade. Max Stirner nos fala a respeito: “São nossos esforços de liberdade entendida de modo absoluto, de um preço infinito, o que nos

despojaram da individualidade...”⁶. A conquista da liberdade não pode ser alcançada ao preço da individualidade.

Deixam-se atrás os esforços por conseguir a liberdade absoluta, poderíamos pensar, então, que estes esforços deveriam estar dirigidos à conquista de liberdades determinadas, quer dizer, dirigir nossos esforços à libertação de opressões específicas, mas isto significa apenas uma liberdade parcial. Stirner também critica esta posição que é, de alguma maneira, a que o homem tem assumido, segundo vemos através do prisma da história. Na medida em que uma libertação é parcial, exige em razão da sua mesma parcialidade uma libertação ulterior, que, como também é parcial, não conseguirá jamais fechar o ciclo, de tal maneira que a mesma história é a história do fracasso sistemático das tentativas libertadoras em razão de que têm sido sempre parciais. “As lutas pela liberdade não tem tido em todo tempo por objetivo mas que a conquista de uma liberdade determinada”⁷.

Assim, por exemplo, no primeiro lugar o homem tem dirigido sua luta em prol da libertação da fé, o qual significa, em definitivo, libertarmo-nos da opressão de Deus; alguns a liberar ao homem da fé cega que se funde com o poder da brutalidade, outros a liberar ao homem de toda fé por quanto sustentam que toda fé é necessariamente cega. Em segundo lugar, o esforço se tem, dirigido contra a opressão que exerce o homem sobre o mesmo homem. A Revolução Francesa queria libertar-nos de todos os senhores e fundar assim a República. Mas, para outros, isto não significa senão dar-se um novo senhor, “a maioria reinante”, logo dirigiram seus esforços a libertar o homem da desigualdade mesma.

No parecer de Stirner, todos estes esforços têm sido estéreis, mais ainda, tem desembocado em novas formas de opressão. Os que queriam liberar-se da fé têm ficado escravos da sua incredulidade porque esta significa a limitação do homem ao meramente presente. Por outra parte, a Revolução Francesa, no melhor dos casos, substitui a opressão dos senhores pela ditadura da lei sobre o indivíduo. Por último, a igualdade socialista submete irremediavelmente o indivíduo à sociedade, convertendo aquele num escravo desta.

⁴ Ibid, p. 190.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid, p. 191.

⁷ Ibid, p. 195.

Quer dizer, a conquista de uma liberdade determinada implica sempre a utilização de um determinado domínio pelo qual obtemos tal liberdade, mas sob o qual ficamos irremediavelmente oprimidos: “A aspiração a uma liberdade determinada implica sempre a perspectiva de uma nova dominação...”⁸. Assim, simplesmente um amo substitui outro. E mais em diante: “A liberdade não pode ser mais que a liberdade toda inteira; um pico de liberdade não é liberdade”.⁹

Desta maneira, segundo tem sido colocado o problema da liberdade, ficamos confrontados a uma aporia radical. Por um lado, a busca da liberdade entendida absolutamente atenta contra a individualidade, quer dizer, destrói o sujeito mesmo da liberdade. E, por outro lado, a conquista de uma liberdade determinada nos leva necessariamente a recair no domínio e uma nova opressão. Parece, então, que o esforço libertador acaba, irremediavelmente, na autodestruição de si mesmo ou na construção de outra forma de domínio.

Qual é, então, a direção que devem levar nossos esforços de libertação? Ou, ainda mais, o homem pode ser efetivamente livre? Para responder estas perguntas, e assim resolver a aporia colocada, devemos nos remeter à mútua ligação estabelecida anteriormente entre liberdade e poder. Ser proprietário significa ter o poder para obter o que se quer, uma vez que, a obtenção é o que constitui em proprietário, mas, então, este indivíduo estaria atado ao que ele quer, precisamente por querê-lo; as quer porque não lhe fazem mal algum, mas, para que as quer? As quer, porque lhe produzem prazer, as quer para si, o fim de seu querer não são as coisas que ele quer, senão ele mesmo. Quer dizer, o centro de tudo, o que Stirner acentua, é o Eu. Portanto, a direção fica com isto claramente determinada: eu mesmo.

Esta busca da liberdade deve dirigir-se não a uma liberdade “fantasmagórica”, absoluta; nem mesmo as liberdades específicas que, no fundo, só nos colocam frente a outras dominações das quais teríamos que libertar-nos; senão que, a busca deve dirigir-se ao Eu, deve ser feita pelo Eu e deve terminar no Eu. Quer dizer, a liberdade, assumida como propriedade, será possível, só na medida

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

em que o Eu seja a fonte, o motor e o fim de todo o atuar do indivíduo. Deste modo, o convite de Stirner fica claro: “Por que, pois, não ter um arranque de valor e não fazer de vós decididamente o centro e o princípio?”¹⁰. Portanto, na medida em que nos reconstituímos no que propriamente somos, quer dizer, indivíduos, poderemos ser livres.

Desta maneira, eu quero ser libertado, diz Stirner, de tudo o que não seja Eu, de tudo o que me nega, quer dizer, quero ser liberto de tudo o que atenta contra mim. Assim mesmo, tudo o que eu quero, o que me serve, expande meu Eu, forma parte de mim mesmo; um amor ou uma vocação surge do Eu e desemboca no Eu. A liberdade é, então, uma forma radical consigo mesmo, a revelação do Eu. “Se a liberdade é o objeto de vossos esforços, sabei querer sem deter-vos na metade do caminho! Quem, pois, pode ser livre? Tu, eu, nós! E livres de quê? De tudo o que não és tu, eu, nós! Eu sou o núcleo; eu sou a amêndoa que deve ser liberta de todas as suas cobertas, da casca na qual está envolta. E o que ficará quando eu for liberto de tudo o que não for eu? Eu, sempre e nada mais do que eu”.¹¹

O problema central da liberdade deve então ser novamente colocado: não se acaso eu me posso libertar de tudo, pois há, justamente, coisas das quais não quero ser liberto, coisas que, pelo contrário, quero. Nem tampouco me apropriar daquelas coisas determinadas que quero, conquistando assim uma liberdade meramente particular. O problema central reside, como já temos deixado entrever, em definir o termo real do esforço libertador: Eu. Tal esforço começa por um saber de si. Pois se a liberdade somente se consegue por um acionar dirigido ao Eu e executado pelo Eu, devo saber claramente o que é este Eu para que este acionar tenha definido o seu sentido.

Stirner faz um chamado para conhecer-se a si mesmo para assim reconhecer o Eu como centro real de potestade e propriedade, de tal maneira poder discernir o que nos possui do que possuímos, já que ambos os elementos estão confundidos pela ignorância de si mesmo a tal ponto o homem acreditar ser proprietário daquilo que o escraviza. Conhecer-se a si mesmo é, pois, necessariamente aceitar-se como egoísta, como uma individualidade chamada a expandir-se, como um Eu Todo-Poderoso

¹⁰ Ibid, p. 196.

¹¹ Ibid., p. 199.

que somente é livre na medida em que possui. Algum tempo depois Nietzsche escrevia: “Os biólogos deveriam vacilar em acreditar que o instinto de conservação é o instinto fundamental de todo organismo vivo. A vida mesma é vontade de poder. A conservação de si mesmo é somente uma das conseqüências indiretas mais freqüentes”.¹² E também: “... os mais fortes e os mais fracos são todos iguais em que estendem seu poder quanto podem”.¹³

O que coloca Stirner não é, portanto, um chamado a fazer-se egoísta, senão a aceitar-se, de fato, como tal. O homem é um eu envolto sobre si mesmo, toda forma de distorção deste fato, seja porque não se conhece como fato ou se tenta evitar suas conseqüências, impede a liberdade uma vez que se falsifica o seu sujeito. Assim, a propriedade implica numa relação com outro, com um sujeito que não é propriedade de alguém, mas, pelo contrário, alguém que está voltado sobre si mesmo. Este é, portanto, o primeiro passo para que o indivíduo conquiste sua liberdade. Na raiz do caráter individual do indivíduo encontramos sua condição de ser livre. O indivíduo é, portanto, radical, pela sua unicidade e pela sua exclusividade. Minha unicidade me diz eu, minha exclusividade me diz os outros. A unicidade, pois, fundamenta a liberdade por quanto estabelece um centro único, separado do todo, que concentra em si o poder e que considera o outro como aquilo do qual se pode apropriar. A exclusividade significa outro ser estritamente outro, quer dizer, o choque com outros indivíduos pela conquista de tudo aquilo que não é cada um se dá entre desiguais, o que permite, em definitiva, que o indivíduo possa conquistar. Stirner, referindo-se ao caráter livre do indivíduo nos diz: “... é original, essencialmente livre, porque não reconhece mais que a ele; não tem que começar por libertar-se, porque a priori rejeita tudo fora dele, porque não aprecia mais que a ele, não coloca nada por cima dele; em soma, porque parte de si mesmo e chega a si mesmo”.¹⁴

Trataremos agora de compreender melhor em que medida o indivíduo se faz proprietário e também como o consegue. A primeira questão de alguma maneira já está esclarecida: o indivíduo

consegue ser proprietário, quer dizer, radicalmente livre, na medida em que ele é, para ele mesmo, a medida de todas as coisas. Se isto é assim, portanto, toda moral, toda religião, toda legalidade, em definitiva, toda Idéia, não devem estar por cima do indivíduo, não devem guiá-lo e menos ainda ser o centro de seu acionar. E isto deve ser assim para evitar que o homem fique oprimido, dominado por alguma coisa que está fora dele.

O indivíduo é uma interioridade, um ser voltado sobre si mesmo, não é um ser excêntrico; ele se dirige ao outro o entendendo como aquilo do qual se pode apropriar, como alguma coisa que lhe pode proporcionar utilidade e gozo. As conclusões que se podem tirar partindo da consideração do indivíduo como a medida de todo são de extrema gravidade, conclusões que, por outro lado, Stirner não deixa de assinalar na sua obra.

Sendo eu a medida de todo para mim mesmo, então, o fato fundamental da minha existência será meu poder. Eu só me tenho a mim mesmo e a minha necessidade de expandir-me, já que meu próprio poder é a capacidade de constituir-me a mim mesmo como medida de todo, e isto, ser medida de todo é o que me define como eu mesmo: eu estou sozinho, com meu poder, frente a tudo.

A vida, desta maneira, é o campo de batalha onde se juntam a combater os indivíduos, onde cada um tenta ser proprietário na medida de seu poder. A agressividade, portanto, é fundamental para o indivíduo. A agressividade é, então, conseqüência da individualidade do indivíduo e é necessária para a conquista da sua liberdade e da conservação da sua identidade.

Fazendo uma comparação com Nietzsche: “Por natureza sou belicoso. Atacar forma parte dos meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo - isto pressupõe uma natureza forte, aliás, é o que acontece com toda natureza forte. Esta necessita resistências e, por tanto, procura a resistência: o pathos agressivo forma parte da força com igual necessidade com que o sentimento de vingança e de rancor forma parte da fraqueza”.¹⁵

A agressividade é sinal da minha força, do meu poder. Mas, o que passa com a minha liberdade quando o meu poder

¹² Federico Nietzsche, *Obras Completas. Más allá del Bien y del Mal*. Madrid: Ed. Aguilar, 1966, afor.13, p. 468.

¹³ Federico Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid: Ed. Sarpe, 1983, p. 441.

¹⁴ Max Stirner, op. cit., p. 201.

¹⁵ Federico Nietzsche, *Ecce Homo*. Madrid: Ed. Alianza, 1982, p. 31.

não é suficiente? Stirner nos diz: Eu sinto que a minha liberdade é diminuída quando não posso impor minha vontade a outro... ”¹⁶. Então, como se entende que se tenha afirmado que o indivíduo é radicalmente livre? Se de fato o indivíduo não puder apropriar-se de tudo o que ele quiser, em que medida é radicalmente livre? Se prestarmos atenção à citação anterior, notaremos que Stirner não fala de uma perda da liberdade, mas de uma suspensão da mesma, a liberdade continua estando na raiz da vontade não cumprida. Não se trata de uma supressão ou aniquilação da vontade ou de um poder que é mera potência não atualizada, mas de um poder que, ainda que atue, é superado por outro maior.

Para Stirner, o indivíduo não pode ser senão forte; e a liberdade radical deste consiste nesta fortaleza que lhe permite não se submeter a alguma coisa que, pelo momento, é mais poderosa que ele: “é renegar da minha individualidade abandonar-me eu mesmo a outro, ceder, renunciar por submissão ou resignação”.¹⁷ O indivíduo enquanto tal nunca se dobra, no máximo deixa de lado um mau caminho, mas isto, indubitavelmente, é diferente de submeter-se.

O indivíduo rodeará a rocha que fecha o caminho até que tenha pólvora suficiente para destruí-la. Quer dizer, esta liberdade radical do indivíduo expressa-se nesta disposição a nunca se curvar e a nunca se dar por vencido frente às coisas que quer possuir, porque isto significaria renunciar já não à propriedade, mas sim à condição mesma de ser sujeito de apropriação. Não existe nada, num sentido radical, intocável. Stirner escreve: “Se não posso pegar a lua, deve por isto ser-me sagrada, ser para mim uma Astarte? Se eu pudesse tão somente te pegar, não vacilaria, certamente, e se eu encontrasse um meio de chegar a ti, não me darias medo! És a inacessível; mas somente até o momento em que eu tenha conquistado o poder necessário para te pegar, e este dia tu serás minha; eu não me curvo ante ti; espera que tenha chegado minha hora!”¹⁸

Não é suficiente, então, que a vontade queira, deve poder, ainda mais, o que em primeiro lugar a vontade quer é, precisamente poder, a vontade é vontade de poder. A vontade de poder é vontade de senhorio e domínio, é a vontade do proprietário

¹⁶ Max Stirner, op. cit., p. 203.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

que pode fazer o que quer com as suas propriedades, quer dizer, é livre. A vontade que pode é vontade livre.

Porém, é bom perguntarmos a respeito daquela liberdade que é concedida, que nos é dada. Se, como víamos, o indivíduo é livre na medida do seu poder, como entender, então, a liberdade de um prisioneiro que é libertado? Se a minha existência se reduz ao meu eu que se expande, que é poderoso, que é em si vontade de poder, e se minha liberdade só existe enquanto existe meu poder, como entender uma liberdade que é concedida e não conquistada? Pode ser considerada efetiva liberdade? Se seguirmos o pensamento de Stirner exposto até aqui, a resposta a este problema é óbvia. O indivíduo colocado na situação antes descrita é menos que qualquer outro, inclusive menos que um prisioneiro, já que o prisioneiro pode ainda fazer efetivo o seu poder, pode ainda se libertar. Stirner distingue assim os conceitos de autolibertação e de emancipação.

O autoliberto é aquele que tem conseguido sua liberdade através de seu próprio poder, de um poder que é da sua propriedade, dono do poder, dono de si mesmo, por tanto, indivíduo. Contrariamente, o emancipado é aquele a quem a liberdade tem sido concedida. “... aquele que não se liberta a si mesmo, não é mais que um emancipado...”¹⁹ Se eu tenho sido libertado, isto quer dizer que não tive o poder suficiente para libertar-me, portanto, como liberdade é poder, se não tenho poder não tenho liberdade; só posso ser livre na medida em que o poder radica em mim, e a conquista da liberdade significa precisamente o exercício desse poder. Somente existe a liberdade que se conquista.

A expressão vontade de poder remete sem dúvida a Nietzsche, mas apesar das semelhanças, Stirner não usa este conceito exatamente no mesmo sentido que Nietzsche. Concordam em que a vontade de poder é fundamento da liberdade. E todos enquanto indivíduos somos livres num sentido radical, pois em todo indivíduo encontramos, em palavras de Nietzsche, vontade de poder: “Onde eu encontrei um ser vivo encontrei vontade de poder: e inclusive na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor”.²⁰

Para Stirner, por outra parte, os meios pelos quais eu concretize minha vontade de poder, quaisquer que estes sejam,

¹⁹ Ibid., p. 206.

²⁰ Federico Nietzsche, *Así Habló Zarathustra*, op. cit., p. 135.

somente têm como condição para serem aceitos, sua efetividade. Quer dizer, não existe, em Stirner, outra medida para a atuação do indivíduo, que o próprio proveito ou conveniência. Dessa forma, toda moral, toda norma e legalidade desaparecem ante minha vontade de poder. O valor radical é, então, o egoísmo, a única coisa que vale sou eu. A este respeito Stirner diz: “Eu asseguro minha liberdade contra o mundo, em razão de que eu me aproprio do mundo, qualquer que seja, por outra parte, o meio que eu use para conquistá-lo e fazê-lo meu: persuasão, súplica, ordem categórica ou ainda hipocrisia, engano, etc.”²¹

Nietzsche, contrariamente, ainda reconhecendo que a mesma vida é vontade de poder, não chega ao extremo de Stirner nas conclusões que se poderiam tirar deste princípio. Para Nietzsche os valores que os homens aceitam são decadentes e, de alguma maneira, são os culpados de levar à civilização ao niilismo. A moral de seu tempo é a moral do fraco, quer dizer, está fundada numa privação, numa niilidade, numa negação da autêntica identidade do homem, e, portanto, deve ser superada.

Nietzsche não atenta contra a moral mesma, mas sim contra a estrutura de valores da moral que tem regido e rege o homem até sua época. Nietzsche acredita na transmutação dos valores. Para Nietzsche existem valores além do Eu. Exemplificando: “Minha prática bélica pode resumir-se em quatro princípios. Primeiro: eu somente ataco coisas que triunfam... Segundo: eu somente ataco coisas quando eu não encontro aliados, quando estou sozinho... Terceiro: eu nunca ataco pessoas... Quarto: eu somente ataco coisas quando está excluída qualquer disputa pessoal...”²²

Como se pode observar, Nietzsche reconhece normas e valores orientadores da ação, neste caso, da prática bélica. Para Stirner, contrariamente, toda norma, enquanto está por cima do indivíduo, significa uma opressão e, neste sentido, Stirner não pode senão rejeitar a moral mesma. Porém, é necessário precisar que o pensamento de Nietzsche da transmutação dos valores tem como fundamento a vontade de poder, no sentido de que estes novos valores fomentariam a fortaleza e acrescentariam a vontade de poder, seriam, em definitivo, os valores do Super-homem, porém, ainda

²¹ Max Stirner, op. cit., p. 202.

²² Federico Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 32.

valores. Desta maneira, ainda que seja verdadeiro que Nietzsche afirma a vontade de poder desde valores, e Stirner não coincide com este no fim, quer dizer, ambos determinam a vontade de poder como centro de todo acionar autenticamente humano.

Considerações Finais

Max Stirner estudou filosofia e teologia em Berlim onde foi ouvinte de Hegel, resultando evidente a sua influência, devendo esta ser entendida como uma enérgica reação de Stirner ao pensamento hegeliano.

Em Stirner encontramos uma preocupação não somente no que concerne à liberdade política, mas também, e desde a nossa perspectiva muito mais importante, um esforço para libertar o homem da suposta opressão do pensamento. Stirner acredita ter descoberto o terrível engano ao qual a humanidade tem estado exposta através de grande parte da sua história. Pelo pensamento o homem tem descoberto trás as coisas as não coisas, quer dizer, a essência e, a gravidade segundo Stirner reside nisto, esta não coisa ou a essência tem passado a constituir-se no propriamente real.

Porém, a realidade não é o pensamento; a realidade não se diz, a realidade simplesmente está aqui. Toda criação do pensamento e toda abstração não constituem o propriamente real, portanto, a realidade se faz presente com toda a sua força no mais próximo e concreto que eu tenho, isto é meu corpo, em definitivo, eu mesmo, por quanto o acesso obrigado ao que eu sou é meu corpo, única maneira de impedir que este eu se converta numa nova abstração.

A tentativa de Stirner é viver permanentemente no dado segundo a relação que guarda com o indivíduo, quer dizer, a realidade absoluta e única é o indivíduo e tudo o outro fica assim mediado. Mas esta relação do eu e o mundo não deve entender-se acolhida no juízo que julga do eu e do mundo, mas no mesmo ato de viver. Porém, a vida tampouco significa um modo, como um acaso, de ser, porque então ela fica referida a alguma coisa que a transcende; a vida é única. Assim, paradoxalmente, a vida, a existência concreta, é uma consumação sem outro sentido que o fogo e o calor que dela

se desprendem. Tentaria-se viver em si mesmo, desde si mesmo e para si mesmo, sem procurar nenhum refúgio que possa trair esta original identidade que sou eu.

É claro que, como o mesmo Stirner afirma, por este caminho o indivíduo fica, finalmente, sem nada. Porém, não se trata de um nada abstrato que, como todo ente de razão, aparece como o simples reflexo e por oposição àquilo que sim é. A identidade última do eu é o nada; coloca-se assim mesmo como uma criação ex nihilo, consome-se e retorna ao mesmo ponto de partida. Assim, não existe lugar real para o encontro com um mundo constituído em si mesmo, nem tampouco para o encontro com um tu que seja também desde si mesmo, senão sob a forma da oposição e o conflito. Desta maneira, a vida é efetivamente agonia, luta, *pólemos*, mas, dado que para Stirner a vida não tem sentido, fica sem resposta a pergunta que questiona por, precisamente, o sentido dessa luta e dessa agonia.

Agonia, pois, sem sentido, vida não transcendente, eu único e solitário. Tal seria o chão deserto pelo qual Stirner encaminha seus passos, tal parece ser, também, a situação na qual se encontra o homem contemporâneo. Uma cultura hedonista encontra, efetivamente, como é colocado por Stirner, seu fim na consumação, não é senão uma forma encoberta de niilismo. Uma cultura egoísta, também como é colocada por Stirner, significa, para o homem, solidão.

Uma cultura que nega ao homem toda transcendência, em definitivo, desune e volta todos os homens uns contra os outros, porquanto não há um destino comum que os una. O poder e as faculdades do homem não estão ordenados a nenhum ser, mas sim, ao nada. Stirner, desde esta perspectiva, será um profeta de nosso tempo. Porém, Stirner tenta dar corpo e consistência à permanente tentação do nada que, por indiferença, definitiva e auto-suficiente, parece ser o único capaz de acolher o homem no descanso definitivo do sem sentido. O esforço de dirigir-se a um fim pode ser a tal ponto esgotador que o sem sentido aparece como a libertação definitiva. Tal é a liberdade que Stirner propõe.

Se bem Stirner da luz para a compreensão da situação do homem contemporâneo, em verdade, mas do que isto, responde a um momento crucial pelo qual atravessam todos os homens: o

esgotamento. Mas, em nossa opinião, é falso, como propõe Stirner, que a única e legítima saída seja um niilismo, explícito e assumido. Ainda mais, tal ponto de vista significa, literalmente, uma saída, nega sem afirmar nada, mas isto parece muito a uma fugida.

Por outra parte, querer que esta seja, realmente, a situação do indivíduo na nossa sociedade, resulta ser uma simplificação; assim como existem aqueles que renegam e preferem assumir, mais implícita que explicitamente, diferentes formas de niilismo, assim também outros constroem seu destino assumindo sua vida como plena de sentido. Claro que, obviamente, esta procura pelo sentido não está quite de angustias e dúvidas.

Assim, pois, Stirner, segundo já exposto, não deve ser entendido como um pensador que meramente da conta de uma determinada situação histórica do pensamento, senão que a transcende porquanto dá razão de uma tentação que é inerente ao homem, ainda que em algumas épocas esta tentação tenha maior força, como tal parece ser o caso da nossa.

Referências Bibliográficas

NIETZSCHE, Frederico. *Obras Completas*. Madrid: Ed. Aguilar, 1966.

----- *Así habló Zarathustra*. Madrid: Ed. Sarpe, 1983.

----- *Ecce Homo*. Madrid: Ed. Alianza, 1982.

STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Madrid: Ed. La España Moderna, s/d.

∞ Michel Foucault e a questão do poder como repressão ∞

JONAS RODRIGO GONÇALVES

Como pensar a questão da alteridade sob o prisma da ciência política? Qual a relação dessa fundamentação às ciências sociais? Por que caminhos entender a alteridade em questões como a repressão da sexualidade? Qual a relação da repressão com os direitos fundamentais?

Não é difícil pensar hermeneuticamente a alteridade, não só pela vasta gama de possibilidades que o termo abrange em diversos níveis conceituais mas também, sobretudo, pelas subquestões inerentes e bastante relacionadas com a alteridade, como, por exemplo, a diversidade.

Entendendo a diversidade em suas diferentes conotações e denotações, deve-se considerar tamanha vastidão quando do pensar possibilidades outras que não as sublocadas na própria diversidade da diversidade, ou até, diversidades das diversidades. Sabendo, portanto, da provável incapacidade de um estudo hermenêutico profundo, cabe, neste trabalho, a investigação de uma nuance apenas que evidencie clara a diversidade, ou, pois, a alteridade na diversidade, e especificamente a alteridade na diversidade sexual, entendendo o poder como possibilidade repressora.

O conceito de alteridade fundamenta a relação que permite ao outro respeitar o que se atribui a si, o que antropológicamente pode significar como um respeito ao outro em sua diversidade à medida que não se propõe qualquer possibilidade de etnocentrismo de posição ou atitude. Sociologicamente, portanto,

deve-se entender a alteridade como parte inerente ao processo das relações sociais, em todo o processo social, isso se percebendo como diversidade o fator de maior relevância em se pensando as partes na formação do todo, e, neste sentido, do todo social, com grupos distintos, de pensamentos, língua, sexualidade, etnias diferenciadas. Cabe, portanto, às Ciências Sociais o posicionamento crítico que objetive questionar toda e qualquer possibilidade dogmática infundada cientificamente.

Dada a ênfase da mídia à diversidade sexual em todos os seus veículos (rádio, jornal, revista, televisão, Internet, etc), este trabalho se dedica a pesquisar o assunto, que, no decorrer da história do Brasil e do mundo, agregou temas múltiplos, polemizando a opinião pública em seus âmbitos político, social, econômico, cultural e religioso. Trata-se, portanto, de um problema de considerável abrangência, podendo ser estudado nas diversas ciências especificadas anteriormente.

O poder, no decorrer de toda a história humana, apresentou-se como forma de repressão. Desde os momentos em que respaldava ações erradas de líderes políticos, até as situações em que padronizava a grande massa populacional por intermédio de um estatuto moral, poucas vezes não-dogmático.

Foucault resume a história da normatização em seus três primeiros capítulos do livro *Arqueologia do saber*¹. Há o emprego dos conceitos de descontinuidade, de ruptura, de limiar, de limite, de série, de transformação.

Para Foucault, a sociedade precisa se libertar da lógica verticalizada de opressão, a partir do uso de mecanismos de poder, uma vez que há um jogo de noções que diversificam, cada um à sua maneira, o tema da continuidade, como um trabalho negativo a ser realizado.

Como se observou na citação acima, Michel Foucault, em uma espécie de análise do discurso, afirmando que deve haver a

¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987. "A qualquer análise histórica, não somente questões de procedimento, mas também problemas teóricos, coloca-se o emprego dos conceitos de descontinuidade, de ruptura, de limiar, de limite, de série, de transformação. Deve-se libertar, em primeiro lugar, de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade, como um trabalho negativo a ser realizado."

colocação do emprego dos conceitos de descontinuidade, de ruptura, de limiar, de limite, de série, de transformação para qualquer análise histórica, tanto para problemas teóricos ou de procedimentos.

Atenta para que haja uma libertação de um jogo de noções que diversificam o tema da continuidade, como um trabalho negativo a ser realizado. E prossigue afirmando que a inquietação de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares se torna necessária².

Foucault³ afirma ser necessária a inquietação de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares. Endossa a necessidade de deixar sob rasuras, ou seja, manter em suspenso, essas formas prévias de descontinuidade, isto é, todas essas sínteses que ainda não problematizamos e que deixamos valer em pleno direito.

Para ele, todo um domínio já encontra liberado, desde que estejam suspensas essas formas imediatas de continuidade. Há um intenso domínio, e, portanto, o poder evidenciado como forma de dominação social. Tal poder de domínio se constitui pelo conjunto de todos os enunciados efetivos, em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um.

Ele enfatiza a própria língua como um instrumento de dominação. Alerta que precisamos estar seguros de não a relacionar com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos e sim podermos apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. Ou seja, a constituição lingüística dos idiomas possui termos carregados de simbologia e de ideologia de dominação. Prova disso é a ideologia racista, arraigada na Língua Portuguesa a partir do radical dos vocábulos "negro", "preto", "escuro". Por exemplo,

² A inquietação de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares se torna necessária. E, imediatamente, deixar a unidades do livro e da obra em suspenso. Por fim, renunciar a dois temas que estão ligados um ao outro e que se opõem. É preciso manter em suspenso essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer em pleno direito. Como marco inicial, pois, unidades inteiramente formadas, sem lhes estudar a configuração interna ou as secretas contradições.

³ Todo um domínio já se encontra liberado, já suspensas essas formas imediatas de continuidade. Trata-se de um domínio imenso, mas que se pode definir: é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos, em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um. Vendo-se igualmente que essa descrição do discurso se opõe à história do pensamento. (FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987)

podem-se destacar as seguintes expressões ou frases: “isso denigre a minha imagem”, “a situação está preta”, “isso está obscuro” etc. Por que nunca se pensou em usar as expressões ou frases: “isso debranca a minha imagem”, “a situação está branca”, “isso está obclaro” para sentidos ruins ou pejorativos? Porque nossa sociedade está imbuída da ideologia racista aplicada ao vocabulário de nosso idioma pátrio, isto é, o idioma sendo usado como mecanismo de poder, submissão, opressão, verticalização ideológica, massificação⁴.

Conseguindo-se libertar de todos esses grupamentos (Foucault⁵, 1987), considerados como unidades naturais, imediatas e universais, podemos construir outras unidades. Ressalvando-se que não se poderá descrever, sem limites, todas as relações que possam vir a aparecer.

Ele, então, dá continuidade a sua reflexão, já fazendo uma ponte com a questão do poder, a partir da ótica da teoria do conhecimento acerca da questão do saber e, por conseguinte, do aprender e apreender socialmente.

Sugere, quanto à língua e ao pensamento, o isolamento da instância do acontecimento enunciativo, não para disseminar a “poeira dos fatos”, mas para estarmos seguros de relacioná-la com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos e podermos apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. Esse ponto é crucial na filosofia Foucaultiana: o questionamento da regularização existente e das relações de poder que perduram por séculos, a partir da lógica dos interesses do Estado.

Propõe que com a libertação de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais, temos possibilidade de descrever outras unidades. Cujas relações com as sexualidades plurais na ótica dessas diferentes unidades, embasadas na ruptura, faz-se pertinente neste momento.

⁴ Em relação à língua e ao pensamento, se isolamos a instância do acontecimento enunciativo, não é para disseminar uma poeira de fatos e sim para estarmos seguros de não relacioná-la com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos e podermos apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. (Foucault, 1987)

⁵ E, libertando-os de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais, temos a possibilidade de descrever outras unidades, mas dessa vez, por um conjunto de decisões controladas: nosso terceiro interesse. Não se cogitando, entretanto, o fato de se poder descrever, sem limites, todas as relações que possam assim aparecer.

Foucault⁶ chama de gramática ou de medicina enunciados que se apresentam como pertencentes a essas comunidades milenares. Elas incluem a economia política, a biologia e a psicopatologia. Afirma que o discurso médico sofreu lento depósito de todas essas alterações que nos conduzem até hoje ao limiar de uma nova medicina.

Até então, ele comenta dois grandes enunciados: a Gramática e a Medicina, evidenciadas como pertencentes a continuidades milenares. Agora, Foucault⁷ enfoca que essas grandes famílias de enunciados se impõem a nosso hábito, como forma e mecanismo de poder e dominação. Usa-se o idioma para disseminar a ideologia de preconceito com as sexualidades plurais. E usa-se a medicina para endossar tal compreensão, com base na sexualidade binária (homem/mulher), que será discutida posteriormente neste trabalho.

É essencial, neste momento de nossa reflexão, entender a noção de “regras de formação”, mesmo que de maneira simplificada, a partir de um levantamento das direções abertas e saber se podemos dar conteúdo a esta noção. Nesse sentido, o

⁶ Chamamos gramática ou medicina enunciados que se apresentam como pertencentes a essas continuidades milenares; há também os que se apresentam como referentes à economia política, ou à biologia, ou à psicopatologia. A partir dessa multiplicidade de objetos, deveríamos concluir que não é possível admitir, como uma unidade válida para constituir um conjunto de enunciados, o “discurso referente à loucura”. O discurso médico sofreu lento depósito de todas essas alterações, que nos conduzem até hoje, ao limiar de uma nova medicina. No entanto, talvez fosse descoberta uma unidade discursiva se a buscássemos não na coerência dos conceitos, mas em sua emergência simultânea ou sucessiva, em seu afastamento, na distância que os separa e, eventualmente, em sua incompatibilidade. Estaríamos errados, sem dúvida, em procurar na existência desses temas os princípios da individualização de um discurso. (FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987)

⁷ A propósito dessas grandes famílias de enunciados que se impõem a nosso hábito, em que poderiam fundar sua unidade, diante da presença de quatro tentativas, quatro fracassos e quatro hipóteses que se revezam. Por convenção, diremos que se trata de uma formação discursiva no caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puderem definir uma regularidade. As regras de formação são condições de existência em uma dada repartição discursiva. Eis o campo que agora é preciso percorrer; eis as noções que é preciso testar e as análises que é preciso empreender.

discurso, segundo Foucault⁸, é algo inteiramente diferente do lugar em que objetos que teriam sido instaurados anteriormente vêm se depositar e se sobrepor.

Se, em determinada época, em nossa sociedade, o delinqüente foi psicologizado e patologizado, e, se a conduta transgressora pôde dar lugar a toda uma série de objetos de saber, é porque, no discurso psiquiátrico, foi empregado um conjunto de relações determinadas. Tais relações, conforme a ótica de Foucault⁹, atuando no discurso psiquiátrico, permitiram a formação de todo um conjunto de objetos diversos. E estas mesmas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização. E essas relações não estão presentes no objeto, não são elas que são desenvolvidas quando se faz sua análise.

Touraine¹⁰ diz que “os poderes autoritários têm a vontade de unificar culturalmente a sociedade para impor um controle absoluto a indivíduos e a grupos cujos interesses, opiniões e crenças são sempre diversos.” Ou seja, ele deixa claro que a tentativa de se unificar culturalmente a sociedade para um impor um controle absoluto é uma forma de o Estado manifestar o poder como forma de repressão.

⁸ A noção de “regras de formação” se faz necessária, mesmo que esboçada, a partir de um levantamento das direções abertas e saber se podemos dar conteúdo a esta noção. O discurso é algo inteiramente diferente do lugar em que vêm se depositar e se superpor, como em uma simples superfície de inscrição, objetos que teriam sido instaurados anteriormente.

⁹ Se, em nossa sociedade, em uma época determinada, o delinqüente foi psicologizado e patologizado, se a conduta transgressora pôde dar lugar a toda uma série de objetos de saber, deve-se ao fato de que, no discurso psiquiátrico, foi empregado um conjunto de relações determinadas. São essas relações que, atuando no discurso psiquiátrico, permitiram a formação de todo um conjunto de objetos diversos. Portanto, essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto; não são elas que são desenvolvidas quando se faz sua análise; elas não desenham a trama, a racionalidade imanente, essa nervura ideal que reaparece totalmente, ou em parte, quando imaginamos na verdade de seu conceito.

¹⁰ TOURAINE, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* São Paulo: Instituto Piaget, 1990. p. 215.

Touraine¹¹ faz uma reflexão interessante acerca do poder das crenças e das práticas religiosas em desejar unificar ideologicamente a população. Diz ainda que há os que impõem uma religião de armas na mão e que são tão repressivos como aqueles que querem estabelecer a ditadura da razão.

Tal fundamentação é interessante ao passo que dá margens à percepção das crenças e religiões como ferramentas sistêmicas de hierarquização ideológica. E são utilizadas há milênios como mecanismos de uso do poder como forma de repressão. Observemos a seguir o quanto a religião funcionou e ainda funciona em nossos dias como base das legislações existentes.

2.1 Estatuto moral-religioso: a base do Direito

Em toda a história da humanidade, o ser humano demonstra ter se alicerçado na experiência religiosa, sobretudo, como condutora e norteadora das suas relações sociais (família, grupo de amigos etc). Isto porque, desde os primórdios, o homem procura projetar no transcendente (divindade) todos os seus anseios e temores, expectativas e limitações. Emmanuel Kant afirma em sua obra *Crítica da Razão Pura*¹² que nós somos seres criadores de Deus e não seres criados por Ele.

Kant diz: como posso conceber um ser cuja essência extrapola dos domínios e limites da minha existência. Ou seja, se eu não tenho acesso a Deus pelos sentidos, se eu não posso tocá-lo, cheirá-lo, ouvi-lo, olhá-lo, degustá-lo (daí a ferrenha crítica ao pão como corpo de Cristo, proposto pelo Cristianismo Católico de Santo Agostinho e Tomás de Aquino), como posso dizer que Ele existe.

Ressalte-se aqui que, mesmo antes, durante a Antiguidade Clássica, com o predomínio do pensamento grego,

¹¹ Entre aqueles que desejam unificar a sua população através de crenças e das práticas religiosas, existem também grandes diferenças entre os que se remetem à prédica e ao exemplo (...) e os que impõem uma religião de armas na mão e que são tão repressivos como aqueles que querem estabelecer a ditadura da razão. (Ibidem)

¹² Na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant questiona as cinco provas da existência de Deus propostas por São Tomás de Aquino, que serviram de base para a comprovação racional como fundamento Teológico predominante do período pré-Modernidade. (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997)

os filósofos, mesmo com intenção inicial de distanciamento da divindade, metaforicamente ofereciam subsídios da existência de um outro plano perfeito, referindo-se ao nosso mundo real como cópia deste mundo ideal. Platão em O mito da caverna aborda que só conhecemos as sombras da realidade do mundo das idéias. Ele usa a metáfora de homens acorrentados dentro de uma caverna virados de costas para a entrada que, diante da escuridão que os cerca, conseguem enxergar apenas as sombras da realidade, passando a ter acesso apenas a uma cópia do mundo ideal. Neste mito, Platão sugere a Filosofia como possibilidade de quebra de destas correntes para que o homem tenha acesso ao mundo das idéias, longe dos dogmas e dos paradigmas. Ele que foi aluno de Sócrates e mestre de Aristóteles, em sua obra República¹³, trata de encontrar uma definição filosófica da justiça, para contrapô-la às definições da opinião comum.

Segundo o pensamento de muitos estudantes de Mestrado e Doutorado em Platão ou na Filosofia Grega, hoje se admite que este tal mundo das idéias, em que tudo é perfeito, é a base que orientou várias crenças e religiões para fundamentarem o conceito de divindade como Ser Perfeito, e nós, puras cópias (imagem e semelhança segundo a Bíblia cristã) imperfeitas.

Claro que com enfoque diferente e também disfarçado de discurso científico não-teológico. Heidegger, já na contemporaneidade, dirá que as coisas se mostram e se apresentam a nós como são em si, enquanto essência. E nós precisamos entender com profundidade o que elas realmente são, não tentando avaliar o que achamos das coisas, mas sim o que elas são essencialmente e como elas se mostram. Cabe aqui evidenciar a Teoria do Conhecimento que orienta a distinção entre ôntico e ontológico. O ôntico é a aparência, o periférico, a visão superficial das coisas, já o ontológico é a essência, o ser em si. Viés também de ordem metafísica é o que aparece na afirmação heideggeriana de que: o homem é um ser para a morte, a única certeza que a humanidade tem é que começa a morrer no dia em que nasceu, estando sujeita à morte em qualquer momento¹⁴.

¹³ PLATÃO. *República*. (tradução e adaptação em Português de Marcelo Perine; coordenação de Antonio Valverde) São Paulo: Scipione, 2001.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. (tradução e notas Ernildo Stein). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Sem este passeio pela História da Filosofia – desde Platão (mundo das idéias enquanto ideal de perfeição), passando por Agostinho¹⁵ (evidência do transcendente a partir da crença) e Tomás de Aquino (comprovação científico-teológica da existência de Deus a partir de cinco causas), depois por Emmanuel Kant (não é possível alcançar Deus pelos sentidos), até Heidegger (a humanidade é falível, imperfeita, só está certa da morte) – é impossível tentar entender a experiência religiosa nas relações sociais. O homem, direta ou indiretamente, sempre se norteou pela sistematização do pensamento proposta pela Filosofia ou Teologia. Quer para assumir a divindade ou para questioná-la.

Por mais que acreditemos (crença) que Deus (ou o Transcendente) existe e nos criou, não podemos deixar de reparar que se trata de uma cômoda visão¹⁶, na qual posso projetar num ser ideal todas as minhas qualidades e limitações, agradecendo-lhe quando consigo algo positivo (Obrigado, Senhor), ou pedindo quando necessito (Ajude-me, Senhor), ou ainda criticando quando algo dá errado (Meu Deus, por que me abandonastes?).

Ressalve-se ainda que o Direito e a forma política, na qual se organiza a nossa sociedade¹⁷, possuem o estatuto moral – geralmente alicerçado em valores religiosos, sobretudo cristãos – como base da ética que norteia as leis que nos julgam, enquanto sociedade. Daí a afirmação de que há experiência religiosa nas relações sociais. Julgamos as pessoas de nosso convívio geralmente a partir do conjunto de crenças que possuímos.

A preocupação em estudar a relação do Direito com a Religião não se constitui numa tentativa recente, segundo Palma¹⁸: “os pioneiros desta formidável conjugação teórica foram, muito provavelmente, os famosos teólogos espanhóis Francisco de Vitória

¹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. 9. ed. (tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina). Petrópolis: Vozes, 1988.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

¹⁷ Aprofundar a discussão com a obra: MACHIAVELLI, N. *O príncipe*. 34. ed. (tradução, prefácio e notas Lívio Xavier). Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

¹⁸ PALMA, Rodrigo Freitas. *O julgamento de Jesus Cristo: aspectos histórico-jurídicos*. Curitiba: Juruá, 2006. p. 16.

e Francisco Suarez. Posteriormente, pensadores como Montesquieu¹⁹ e Samuel Puffendorf, igualmente, trataram de enveredar por esta esfuziante trilha.”

Também os juristas tendem a estabelecer os muitos pontos de contato existentes entre estes dois campos do saber e isso é perceptível em alguns clássicos da ciência jurídica. O jurista italiano Pasquale Stanislao Mancini²⁰ defendia que o Direito deveria se condicionar inteiramente a certas leis cujo legislador é Deus. Assim também pensam: Francesco Carnelutti²¹; Michel Villey²²; Dalmo de Abreu Dallari²³. Para João de Oliveira Filho²⁴, é justamente a religião cristã a responsável pela gênese dos direitos fundamentais.

Há um manancial profícuo que percorre as entrelinhas das Sagradas Escrituras. “Muitas das pregações de Cristo estavam intimamente associadas a um contexto onde as divergências de cunho legal imperavam.²⁵” (...) “... os ensinamentos de Cristo, em grande parte, encontram-se situados na órbita do direito.²⁶”

Ressalte-se que se observará que as leis possuem considerável relação com o Decálogo. Palma afirma que estes famosos “Dez Mandamentos”, considerados por Bobbio²⁷ “o código moral por excelência do mundo cristão”, tornaram-se a síntese jurídica de todas as leis que compõem o vasto universo da Torah (o Pentateuco Cristão).

O adultério, por exemplo, é crime-pecado: “previsto no corpo da Torah, consistia numa das mais graves infrações enunciadas pelo Direito Hebraico.²⁸” E já “era considerado crime

¹⁹ MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Martin Claret, 2002. 730 p.

²⁰ MANCINI, Pasquale Stanislao. *Direito Internacional*. p. 93.

²¹ CARNELUTTI, FRANCESCO. *As Misérias do Processo Penal*. 6. ed. Canadá: Bookseller, 2005. p. 84.

²² VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definição e fins do Direito*. Trad. Alcide-ma Franco Bueno Torres. São Paulo: Atlas, 1977. p. 88.

²³ DALLARI, Dalmo de Abreu. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2000. p.17

²⁴ OLIVEIRA FILHO, JOÃO. *ORIGEM CRISTÃ DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DO HOMEM*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

²⁵ PALMA, Rodrigo Freitas. *A História do Direito*. Brasília: Fortium, 2005. p.18.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁷ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. p. 56-57.

²⁸ PALMA, Rodrigo Freitas. *A História do Direito*. Brasília: Fortium, 2005. p. 37.

nas legislações orientais dos povos circunvizinhos a Israel. (...) Em relação ao mesmo delito, a Lei Judaica, por sua vez, era mais severa, pois não admitia qualquer possibilidade de remissão²⁹”.

Em última análise, pode-se inferir sim que o estatuto moral religioso – as se considerar todo o percurso pela história das religiões e suas leis internas aqui estudado – evidencia-se como a base do Direito. Arriscaria até afirmar que a base do Direito é a moral evolutivamente cristã. Claro que esta análise tem por base o Direito no Brasil. Será que se esta não fosse a base das nossas leis, alguns assuntos polêmicos (sob o ponto de vista da religião) já não estariam com legislações específicas, como o Aborto, legalização do uso de drogas ou união civil entre pessoas do mesmo sexo?

VPNJ³⁰, gay assumido entrevistado, afirma que as religiões contribuem para o aumento da discriminação das sexualidades, por tratarem os gays e demais membros do grupo GLBT como “endemoniados³¹”. Afirma que tal postura encontra endosso social, observando a visibilidade das “paradas do orgulho gay” como mecanismo de forçar as novelas a insistirem nessa temática. Enfatiza que a sociedade, influenciada pelo poder de dominação da televisão e das religiões, trata esta fatia social como lixo.

Após perceber o poder de influência da base moral-religiosa nas leis e, portanto, na sociedade em geral, continuemos a reflexão acerca das estratégias de dominação, a partir do que teorizam os cientistas sociais.

²⁹ *Ibidem*, p. 38.

³⁰ “Entendo que quando toda uma fatia da sociedade é tratada como lixo, muitas vezes muitas pessoas dessa fatia consciente ou inconscientemente acreditam nisso e agem como lixo, se sentem como lixo e se pensam como lixo. Acredito que só em 1 ou 2 gerações as pessoas, e por conseguinte as paradas, evoluirão. Se as paradas devem acabar? Não. Infelizmente esse quadro que descrevi hoje existe: eu pessoalmente gostaria que fosse diferente. Mas retirar as paradas das ruas não é a resposta. No meu entender haveria um retrocesso, por não haver mais visibilidade. Pior do que ter drogas, sexo, culto a valores limitados, paradas distorcidas em seu significado, pior que isso tudo, são as instituições pseudo-morais, pseudo-religiosas, pseudo-cristãs, que se utilizam desse quadro que acima descrevi para vender a idéia que o/a gay são demônios, ou endemoniados, são o pior que a raça humana tem... Posso estar enganado, mas não foram as novelas que deram visibilidade – foram as paradas, que provocaram os autores de novelas a dar visibilidade.”

³¹ Endemoniados, para o entrevistado, são pessoas com o demônio no corpo.

2.2 Estratégias de dominação

Para Touraine³², durante muito tempo, houve o isolamento da vida local que tinha protegido a diversidade cultural contra as ambições de um poder central cuja capacidade de intervenção era de fato muito limitada; foi quando a integração nacional e o poder administrativo se reforçaram, ao mesmo tempo em que se desenvolvia a mobilização industrial, que o espírito democrático assumiu a forma de leis que protegem o pluralismo cultural. (...) Tal modelo nacional-democrático permitiu combinar, graças às liberdades públicas, o pluralismo e a unidade política.

Foucault³³ encontra eco no pensamento de Touraine à medida que observa que as relações discursivas não são internas ao discurso, não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Quando há descrição da formação dos objetos de um discurso, tenta-se identificar os relacionamentos que caracterizam uma prática discursiva.

Já Nietzsche³⁴, a quem se poderia considerar o pai do existencialismo e do humanismo, enxergava a moral como um instrumento social de repressão, estando, independentemente do método – exposição oral ou interrogativa – em duas instâncias: escrava e aristocrática. Dizia também que o indivíduo vivia sob uma tensão de duas forças antagônicas: a cultural e a instintiva.

A partir dele, entender a repressão e, especificamente, a moral como instrumento de repressão, percebe-se que o instinto, natural do ser humano, é na maioria das vezes cerceado por uma

³² TOURAINE, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* São Paulo: Instituto Piaget, 1990. p. 216.

³³ Como se vê, as relações discursivas não são internas ao discurso, não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Pode-se agora encerrar a análise e avaliar até que ponto ela realiza ou, igualmente, modifica o projeto inicial. Não se trata de interpretar, nas descrições cuja teoria acabo de tentar fornecer, o discurso para fazer por meio dele uma história do referente. Sem dúvida, semelhante história do referente é possível. Quando se descreve a formação dos objetos de um discurso, tenta-se identificar os relacionamentos que caracterizam uma prática discursiva. A sagacidade dos críticos não se enganou: de uma análise como a que empreendo, as palavras estão tão deliberadamente ausentes quanto as próprias coisas; não há nem descrição de um vocabulário nem recursos à plenitude viva da experiência. (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987)

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Paz e terra, 1997.

cultura de massa, geralmente repressora, que impede o homem – ser humano – de transcender ao que aí está, de instaurar o novo a partir de seus valores, por ele mesmo criados, de transgredir o que estiver estabelecido, de, então, se tornar um Super-Homem³⁵.

Assim, este Super-homem, ser que transcende a justificação moral que embasa a sociedade, que transgredir a normatividade do ser reprimido pelo poder, sente-se limitado diante de tantas imposições que lhe são feitas, e, para permanecer sendo o mesmo Super-homem terá de reescrever essa moral – até então aplicada à massa – transformando-a numa moral que dê também lugar à sua moral, duramente conquistada.

Significado tão abrangente reforça a tese de ser a moral forte instrumento repressor, como afirmava Nietzsche. Foucault³⁶ fundamenta a mesma teoria da moral como instrumento repressor, utilizada pelo próprio poder e, pois, o poder como fonte de repressão claramente.

Para Foucault³⁷, a multiplicidade dos poderes, entendidos como poderes políticos, só pode ser estabelecida e só pode funcionar a partir dessa unidade do poder, fundamentada pela teoria da soberania. E a ótica da teoria da soberania mostra ou tenta mostrar que um poder pode se constituir não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental do que todas as leis, que é um tipo de lei geral de todas as leis e pode permitir às diferentes leis funcionarem como leis.

Em outras palavras, a teoria da soberania é o ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei. Na teoria da soberania, pressupõe-se o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Papirus, 2000.

³⁶ FOUCAULT, Michel. Aula de janeiro de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

³⁷ A multiplicidade dos poderes, entendidos como poderes políticos, só pode ser estabelecida e só pode funcionar a partir dessa unidade do poder, fundamentada pela teoria da soberania. Enfim, em terceiro lugar, parece-me que a teoria da soberania mostra, tenta mostrar, como um poder pode constituir-se não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental do que todas as leis, que é um tipo de lei geral de todas as leis e pode permitir às diferentes leis funcionarem como leis. (FOUCAULT, Michel. Aula de janeiro de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999)

da lei. Para Foucault³⁸ há o Tríplice “primitivismo”: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Ele quer mostrar como esse instrumento que a análise político-psicológica se proporcionou, há três ou quatro séculos, a noção de repressão — que mais parece copiada do freudismo ou do freudo-marxismo — se miseria de fato numa decifração do poder que se fazia em termos de soberania.

Foucault³⁹ segue a reflexão a partir da discussão sobre a cidade operária como referência de entendimento desses mecanismos de poder. Ele faz uma reflexão sobre a cidade operária, enfatizando o recorte por indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce pela própria disposição espacial da cidade. Em outras

³⁸ Em outras palavras, a teoria da soberania é o ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei. Digamos que, de uma maneira ou de outra — e conforme, evidentemente, os diferentes esquemas teóricos nos quais ela se desenvolve —, a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los. Meu projeto, mas eu o abandono logo em seguida, era mostrar a vocês como esse instrumento que a análise político-psicológica se proporcionou há três ou quatro séculos, já, ou seja, a noção de repressão — que mais parece copiada do freudismo ou do freudo-marxismo — se miseria de fato numa decifração do poder que se fazia em termos de soberania. Mas isto nos teria levado a retornar a coisas já ditas; então sigo em frente, admitindo a possibilidade de, no final do ano, voltar a esse ponto, se sobrar tempo. (ibidem)

³⁹ Examinem algo como a cidade operária. A cidade operária, tal como existe no século XIX, o que é? Vê-se muito bem como ela articula, de certo modo perpendicularmente, mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo, sobre os corpos, por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo). Recorte, pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda uma série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária. E depois vocês têm toda uma série de mecanismos que são, ao contrário, mecanismos regulamentadores, que incidem sobre a população enquanto tal e que permitem, que induzem comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados ao hábitat, à locação do hábitat e, eventualmente, à sua compra. Sistemas de seguro-saúde ou de seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; a escolaridade, etc. Logo, vocês têm mecanismos disciplinares e mecanismos regulamentadores. (ibidem)

palavras, ele está observando toda uma série de mecanismos disciplinares facilmente encontrados na cidade operária.

Reflete ainda que tais mecanismos são regulamentadores, incidindo sobre a população. Com a permissão social, há a indução de comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados à moradia, ou à locação dela, ou à sua compra. Sistemas de seguro-saúde, ou seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade e, portanto, sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; a escolaridade, etc. Logo, há os mecanismos disciplinares e mecanismos regulamentadores.

Primeiramente Foucault fala da teoria da soberania, na qual a base é a relação de poderes a importante fundamentação da relação de sujeito e sujeitado. Ora, pois, é, portanto, o poder o grande propiciador de uma situação de repressão, já que elenca o certo e o errado a partir de um estatuto próprio.

Em seguida, a discussão parte da cidade operária, específica do século XIX, na qual é forte a questão disciplinar, que passa a atribuir aos indivíduos muito de uma noção de regramento, tanto aos indivíduos quanto às instituições. A questão maior está no fato de o controle passar a existir em comportamentos, como afirma Foucault. Toda essa regulamentação tem o objetivo de instaurar mecanismos disciplinares.

E, em se tratando de regulamentação dos comportamentos, há pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação, como se vê ao final do segundo fragmento. Cabe aqui grande discussão e problema filosóficos: a repressão da sexualidade, sobretudo do que concerne à diversidade sexual, já que a dita procriação só se dá nas relações heterossexuais. E este é exatamente o tema do próximo subcapítulo, no qual se aprofundará a questão.

2.3 A repressão da sexualidade

No subcapítulo anterior, viu-se o poder como forma de repressão, com seu embasamento moral, e, portanto, uma moral repressora. Ao final do capítulo vemos clara uma fundamentação

foucaultiana da repressão da sexualidade, sobretudo no concerne à procriação, quando trabalha a questão da cidade operária e, nela, as relações de regulamentação e controle social. Em se tratando de uma apologia, desta cidade operária, da heterossexualidade, tornam-se imediatamente reprimidas toda e qualquer outra orientação afetiva e sexual que difira desse padrão que permite procriar.

De acordo com as várias posições de diversas religiões fica complicado estabelecer uma linguagem única de apoio ou reprove por parte das denominações religiosas, no entanto, a reprovação parece uma constante.

É claro que essa polêmica aquece as discussões no campo jurídico, deliberando conquistas jamais vistas como, por exemplo, um adendo de lei — de preconceito — que considera crime inafiançável o xingamento de alguém que caracterize uma homossexualidade.

Ao contrário do que algumas pessoas não-esclarecidas pensam, o projeto até pouco tempo em trânsito sobre Parceria Civil entre Iguais não propõe um casamento ou matrimônio, mas sim uma união civil que garanta aos parceiros a legalidade que hoje já se tem no campo informal. A Lei de Curatelo, por exemplo, diz que quando um dos parceiros adoecer, o outro poderá visitá-lo e determinar suas visitas e procedimentos médicos, o que acontece hoje é que a maioria das famílias aproveitam-se da lei de curatelo para impedir o parceiro de visita. Muitas vezes, quando estes familiares souberam da orientação ou opção do filho(a) o excluíram. Ao invés de ficar tudo para os familiares já que não se tem dependentes, o projeto prevê que tudo fique para o parceiro(a) civil. Vale lembrar que a lei não é só para iguais, mas para enfermeira e doente sem família, por exemplo. Garantia de seguro de finado em caso de morte do parceiro.

Diante desse quadro, não se poderia afirmar que a sociedade tem um posicionamento único, uma vez que diverge muito, de acordo com o grau de escolaridade e esclarecimento, conhecimento cultural além-Brasil, religião, crença. Contudo, percebe-se que cada vez mais o homossexual tem espaço no mercado de trabalho, nas artes etc.

Historicamente há muita contribuição, pois, ao longo da história do Brasil e do mundo, os homossexuais e demais grupos da diversidade sexual vêm mostrando conquista de seus espaços, refazendo a história, reposicionando historiados e reinventando os fatos históricos, sobretudo os ligados à sexualidade.

E Foucault⁴⁰ fundamenta que se possa deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Evidencia logicamente o quanto tais mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão ou à proibição da sexualidade; como, no nível efetivo da família, do círculo imediato, das células, ou nos níveis mais baixos da sociedade, estes fenômenos, de repressão ou de exclusão, tiveram seus instrumentos, sua lógica, corresponderam a um certo número de necessidades.

Foucault⁴¹ teve por objetivo mostrar quais foram os seus agentes e procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc. Evidenciou como esses mecanismos de poder, em dado momento, numa conjuntura precisa, e mediante certo

⁴⁰ Creio que se pode deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade; como, no nível efetivo da família, do círculo imediato, das células, ou nos níveis mais baixos da sociedade, estes fenômenos, de repressão ou de exclusão, tiveram seus instrumentos, sua lógica, corresponderam a um certo número de necessidades (...)

⁴¹ (...) mostrar quais foram os seus agentes, e procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc.; e como esses mecanismos de poder, em dado momento, numa conjuntura precisa, e mediante certo número de transformações, começaram a tomar-se economicamente lucrativos e politicamente úteis. E conseguiríamos, acho eu, mostrar facilmente, enfim, foi o que eu quis fazer antigamente, várias vezes em todo caso — que, no fundo, aquilo de que a burguesia necessitou, aquilo em que finalmente o sistema encontrou seu interesse, não foi que os loucos fossem excluídos, ou que a masturbação das crianças fosse vigiada e proibida — mais uma vez, o sistema burguês pode suportar perfeitamente o contrário; o ponto em que ele encontrou seu interesse e pelo qual ele se mobilizou não foi no fato de eles serem excluídos, mas na técnica e no próprio procedimento da exclusão. Foram os mecanismos de exclusão, foi a aparelhagem de vigilância, foi a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinquência, foi tudo isso, isto é, a micro-mecânica do poder, que representou, constituído pela burguesia, a partir de certo momento, um interesse, e foi por isso que a burguesia se interessou. (ibidem)

número de transformações, começaram a tomar-se economicamente lucrativos e politicamente úteis. E conseguiu mostrar facilmente que, no fundo, aquilo de que a burguesia necessitou, aquilo em que finalmente o sistema encontrou seu interesse, não foi que os loucos fossem excluídos, ou que a masturbação das crianças fosse vigiada e proibida — mais uma vez, o sistema burguês pode suportar perfeitamente o contrário; o ponto em que ele encontrou seu interesse e pelo qual ele se mobilizou não foi no fato de eles serem excluídos, mas na técnica e no próprio procedimento da exclusão. Foram os mecanismos de exclusão, foi a aparelhagem de vigilância, foi a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinqüência, foi tudo isso, isto é, a micro-mecânica do poder, que representou, constituído pela burguesia, a partir de certo momento, um interesse, e foi por isso que a burguesia se interessou.

Obviamente toda essa questão ideológica de Foucault encontra eco na situação política e econômica do contexto no qual escreveu seus pensamentos. Na atualidade, partidos como o PSTU (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado) concordam que há uma relação do preconceito com o sistema capitalista⁴².

Convém ressaltar que a repressão da sexualidade é algo que acontece não só no capitalismo ou no sistema burguês. Tal prática é muito antiga e acontece, inclusive, em sistemas não-capitalistas.

Essa medicalização da sexualidade, através da aparelhagem de vigilância – especificados por Michel Foucault com micro-mecânica do poder, como literalmente mecanismos de exclusão, de proibição, de sufocamento, de delimitação, de imposição, de exaustão de toda e qualquer forma de manipulação, repressão, amputação, normatização – representam a repressão da sexualidade.

Referências Bibliográficas

ADELMAN, M. Paradoxos da identidade: a política de orientação sexual no século XX. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n. 14, p. 163-171, jun. 2000.

⁴² “O preconceito contra o homossexualismo está intrinsecamente ligado à natureza excludente e opressora da atual organização social e só pode ser definitivamente combatido com a desconstrução do capitalismo. □ Disponível em <http://www.pstu.org.br/opressao_materia.asp?id=1270&ida=0> Acesso em: 11 dez. 2008.

AGOSTINHO. *Confissões*. 9. ed. (tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina). Petrópolis: Vozes, 1988.

ARAÚJO, Marcos de. *Multiculturalismo ou discriminação na polícia militar do Distrito Federal?* Brasília: Unieuro, 2008. (Dissertação de Mestrado)

BARRET, M. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In:

ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. 256 p.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York/London: Routledge, 1990.

CARNELUTTI, FRANCESCO. *As Misérias do Processo Penal*. 6. ed. Canadá: Bookseller, 2005. p.84.

CHARTIER, R. Educação e História rompendo fronteiras. In: *Presença Pedagógica*, São Paulo, vol. 6, nº 31, 2000.

COSTA, J. F. A Construção cultural da diferença dos sexos. *Sexualidade, Gênero e Sociedade*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, jun. 1995a.

_____. *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Escuta, 1995b.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2000.

DERRIDA, J. *Positions*. Chicago: Chicago University Press, 1972.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

_____. *Vigiar e punir*. Trad. Ligia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. História da Sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. História da sexualidade I. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. História da sexualidade III. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. História da sexualidade II. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. Microfísica do poder. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. Aula de janeiro de 1976. In: _____. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. As palavras e as coisas. 8ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo, AZEVEDO, Sandson. Análise sócio-política do mercado GLBT. Brasília: EA, 2008.

HALL, Stuart. Da diáspora – identidades e mediações culturais. Coleção Humanitas. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 434 p.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos Filosóficos. (tradução e notas Ernildo Stein). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HILTON, Bruce. A homofobia tem cura? O papel das igrejas na questão homoerótica. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 4. ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MACHIAVELLI, N. O príncipe. 34. ed. (tradução, prefácio e notas Lívio Xavier). Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

MANCINI, Pasquale Stanislao. Direito Internacional. p. 93.

MONTESQUIEU. Do espírito das leis. São Paulo: Martin Claret, 2002. 730 p.

MOUFFE, C. Democratic citizenship and the political community. In: MOUFFE, C. (Org.) Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship and community. London: Verso, 1992.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. O que é lesbianismo. São Paulo: Brasiliense, 2000. Coleção Primeiros Passos, vol. 313.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral. São Paulo: Paz e terra, 1997.

_____. O crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Papyrus, 2000.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO. ORIGEM CRISTÃ DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DO HOMEM. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

PALMA, Rodrigo Freitas. A História do Direito. Brasília: Fortium, 2005.

PALMA, Rodrigo Freitas. O julgamento de Jesus Cristo: aspectos histórico-jurídicos. Curitiba: Juruá, 2006. p. 16.

PLATÃO. República. (tradução e adaptação em Português de Marcelo Perine; coordenação de Antonio Valverde) São Paulo: Scipione, 2001.

PRADO, Marco Aurélio Máximo, MACHADO, Frederico Viana. Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade. São Paulo: Cortez, 2008.

RAMOS, Sílvia. Violência e homossexualidade no Brasil: as políticas públicas e o movimento homossexual. In: GROSSI, Miriam Pillar (org.) et al. Movimentos sociais, educação e sexualidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, Cláudio Nascimento, SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. Brasil sem Homofobia: Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLBT e Promoção da Cidadania Homossexual. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2006.

TOURAINÉ, Alain. Iguais e diferentes: poderemos viver juntos? São Paulo: Instituto Piaget, 1990.

VEYNE, PAUL. Como se escreve a história. Trad. A. J. da S. Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987. (Col. Lugar da História, vol.20)

VILLEY, Michel. Filosofia do Direito: definição e fins do Direito. Trad. Alcidema Franco Bueno Torres. São Paulo: Atlas, 1977.

∞ Psicologia Jurídica ∞ A química cerebral no comando de nossas vidas

LAURA FRADE

Introdução

Não é sem razão que se afirmou que o século XXI seria o século das descobertas sobre o cérebro. Passamos muito tempo investindo em pesquisas de grande porte – que levaram a humanidade à lua – mas pouco ou quase nada nos debruçamos sobre o próprio interior. É possível que entre os maiores mistérios que tenhamos, ainda hoje, esteja nosso corpo humano e sua fisiologia complexa, comandada por este centro fantástico a que chamamos cérebro.

Por isso pode parecer estranho ao leitor encontrar em uma publicação sobre Direito, um trabalho que principia por referências à neurofisiologia. Mas considere a possibilidade de que ao contrário do que possa imaginar, essa área do conhecimento pode guardar fortes relações com as leis e o sistema regulatório que, comumente, ocupam as publicações científicas a respeito do tema.

O objetivo desse trabalho é justamente o de defender a idéia de que as regras estabelecidas em sociedade acabam por tornar-se parte da neurofisiologia individual. Ou seja, o Direito é um construtor de realidade, no sentido mais profundo possível.

Para tanto vamos falar sobre as *origens do Direito*, sobre *representações sociais*, *funcionamento do cérebro* e os *desafios da Psicologia Jurídica*. Essa é a nova ciência que vem enfrentando o grande e belo desafio de mostrar que elaborar regras de conduta em

uma sociedade, exige o conhecimento mais aprofundado das bases do comportamento humano.

O desafio do futuro – que sempre começa agora – é somar todo o nosso aprendizado em favor de uma maior consciência humana e na real possibilidade do aporte da excelência de cada indivíduo no grupo.

As origens do Direito

Para os que ainda tenham dúvidas a respeito da forte correlação entre a Psicologia e o Direito, o estudo da crença dos antigos irá demonstrar que as instituições jurídicas vigentes até hoje têm como base conteúdos psíquicos correlacionados à alma e à morte, ao culto aos antepassados – através do fogo sagrado – e à religião doméstica.¹

O medo da morte é, segundo a visão psicanalítica, uma das causas geradoras de nossos maiores conflitos e ansiedades. Em todas as épocas a figura do *fim* colocou e coloca o homem diante de questionamentos profundos. É bem provável que essa preocupação tenha uma base biológica, pois todo o sentido da vida é gerar mais vida. Ninguém pensa em seu próprio fim sem inquietação e dúvida. Já era assim na Grécia e na Roma Antiga. E foi exatamente o mesmo sentimento que embasou as práticas que acabaram por se constituir no Direito Romano-Germânico.

Entre nossos antepassados o pior castigo – e o maior medo – era não ter quem os honrasse segundo regras e cerimônias específicas. Os deuses eram aqueles que haviam existido nas gerações anteriores, na linha sucessória masculina: o pai, o avô, o bisavô e assim por diante. Cabia ao primogênito a prática dos rituais e assim a religião se constituiu como o principal elemento da família antiga.

Cada casa possuía os seus próprios deuses. Dentro dela, em um lugar central, o fogo sagrado era mantido permanentemente aceso pelas mulheres da família. Era justamente o local desse fogo que constituía o *lar* que, por ser sagrado deveria permanecer não contaminado e inviolável, privado, próprio do conhecimento exclusivo da família.

¹ COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*, Coleção Obra Prima de Cada Autor, São Paulo: Martin Claret, 2009.

Em razão dessas regras, cada casa guardava à sua volta um espaço protegendo o local do culto com uma cerca, vedando assim o acesso de qualquer um que não fosse da família. A ultrapassagem desses marcos, condenava o estrangeiro a castigos extremos. Mas tais práticas não são em nada diferentes de nossas cercas domésticas e a preservação do espaço familiar contra invasões ou desrespeito está na base de muitas de nossas leis e da própria Constituição Federal.

O casamento, desde a Grécia e a Roma Antiga, envolve mais do que a simples cerimônia e os ritos que ainda seguem atuais. Nele, uma das virgens que honrava os deuses domésticos passava a ir viver no espaço privado de outra família e a honrar esses outros deuses. Ela deixava sua família de origem para ser incorporada pela nova família. Não à toa, portanto, que durante a cerimônia, se forjasse seu “rpto”. Conduzida no colo pelo noivo, entrava como que à força na nova vida e nas cerimônias da outra família. Há de se pensar que a razão de prevalência da linha patriarcal no culto aos antepassados se deva ao fato de que as mulheres – para evitarem o tabu do incesto que dizimaria a raça – necessariamente “traíriam” seus deuses domésticos em algum momento no tempo, ao se casarem.

Sentimentos profundos, de natureza psíquica, estão envolvidos em cada uma dessas situações. No fato dos deuses serem os próprios antepassados. No resguardo das práticas religiosas de qualquer pessoa estranha à mesma linha de descendência. Na *traição* praticada contra os deuses domésticos com o casamento feminino – imagine a força que isso tem na constituição dos problemas ainda atuais entre sogras e noras e todas as questões de fundo emocional latente que as sucessões e questões de propriedade comportam.

A leitura da Cidade Antiga não é só necessária. É extremamente interessante para que se possa perceber que o parentesco está na base do culto religioso e dos valores sagrados de nossos antepassados e que em função deles se consolidaram as regras sobre a propriedade – e o próprio conceito – bem como o Direito sucessório e a divisão do patrimônio. A “gens” é a raiz de todo o homem. É ela que se desdobra na fratria, na cúria, na tribo e na cidade tendo, todas elas, o culto ao fundador como base e origem.

Nossas regras jurídicas, portanto, se consolidaram a partir de valores sagrados. Isso atribui a elas uma força e significado que embora já estejamos a desconhecer, ainda determinam a continuidade e, mais que tudo, um sentido psíquico fundamental e inconsciente. O sentido é tudo que é necessário ao vínculo entre o mundo interno e o externo. O homem suporta qualquer coisa, dizia o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, desde que perceba nisso um sentido.²

Registre-se que, quanto mais inconsciente nossos processos psíquicos, mais nos controlam. Essas marcas, de tanto serem repetidas – ou para serem repetidas – acabam sendo inseridas em nossa memória genética.

É o caso, por exemplo, do que refere Campbell sobre as *estampagens primárias*³. A biologia constata que os animais nascem com um registro primário, aparentemente hereditário, do predador. Ele se encontra dentro de cada novo ser. Um pinto, já ao nascer, busca se esconder à simples presença de uma sombra semelhante a um gavião. Não tendo qualquer experiência concreta e negativa da vivência de uma ameaça, esse “conhecimento” só se justifica a partir de registros inatos que têm como base a própria sobrevivência da espécie.

Os padrões de comportamento que servem à perpetuação de uma espécie tendem a ser incorporados, portando, à sua memória genética, graças à força e importância que têm para a manutenção biológica dos seres.

Todas essas referências a respeito da origem do Direito nos permitem concluir algumas premissas básicas para estabelecermos a forte correlação existente entre a Psicologia e o Direito:

- o Direito não surgiu do nada;
- tem como base conteúdos psíquicos correlacionados à alma e à morte, ao culto aos antepassados e à religião doméstica;

² JUNG, Carl Gustav. *O Homem e Seus Símbolos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

³ CAMPBELL, Joseph/Fischer, Carmen. *As Máscaras de Deus*, Mitologia Primitiva, São Paulo: Palas Athena, 2004.

- se formou a partir de uma noção do *sagrado*;
- ritos e costumes de seu período de origem ainda se encontram na base do Direito de Família, do Direito Sucessório e da própria noção de propriedade, permeando ainda hoje todo o arcabouço regulatório formal de nossa sociedade;
- esses padrões e valores geram sentimentos profundos, de natureza psíquica, que dão sentido e força às regras jurídicas;
- eles constituem padrões inconscientes que se repetem de geração em geração.

A tarefa que se coloca agora é a de buscar compreender a partir de que momento essa percepção se consolidou como um conhecimento formal, ou seja, quando passa a ser percebida e estudada. Esse arcabouço de padrões que moldam o senso comum da sociedade e que estão inconscientemente em nossas atitudes e comportamentos foi denominado *representações sociais*. Objetivo de nosso próximo tópico.

As representações sociais

Nossa sobrevivência envolve estarmos informados sobre o mundo à nossa volta. Isso nos possibilita nos ajustar a ele. Determina sabermos como nos comportar para o dominarmos física ou intelectualmente. Assim identificamos e resolvemos problemas que se apresentam.

A criação de imagens mentais do mundo externo é parte fundamental dessa tarefa. Algo como colocarmos o mundo “dentro de nós” de maneira a catalogá-lo, antecipando situações de risco e elaborando estratégias de adaptação. Não vivemos sozinhos. A existência dos outros seres humanos, por vezes nos serve de apoio, em outros momentos representa conflito. Compreender o mundo viabiliza que possamos administrá-lo ou enfrentá-lo.

Essa apreensão do mundo externo, da realidade e das próprias regras sociais se dá dentro do nosso processo de socialização. É evado de valores da cultura e do grupo social a que pertencemos. No tópico anterior, pretendemos ter demonstrado que isso ocorre de

forma constante e inconsciente, através da introjeção de padrões. Assim, nossas representações da realidade contêm em parte nossa subjetividade e em uma escala importante, mesclando-se a ela, as representações da própria sociedade. Foi esse o propósito de termos iniciado este trabalho falando sobre as origens do Direito. Dessa forma se pretendeu demonstrar a força das crenças coletivas através dos tempos.

Historicamente, Durkheim (1895) foi o primeiro a identificar tais objetos como produções mentais sociais. Referia representações “individuais” e “coletivas” em sua obra *“Individual and collective representations”*⁴. Fez, em relação a elas, uma separação radical, gerando uma crise entre psicologia e sociologia, que Moscovici busca superar em um ensaio importante, denominado *The Invention of Society*⁵.

Assim, Moscovici procurou, através da retomada do conceito de representação, ampliar a compreensão de fenômenos sociais. Baseado nas formulações de Durkheim focou sua escolha no termo representações *sociais – e não coletivas* - por querer enfatizar a qualidade dinâmica das representações, contra o caráter mais fixo ou estático que elas tinham na teoria de Durkheim. Enquanto esse último vê as representações coletivas como formas estáveis de compreensão coletiva, com o poder de obrigar que pode servir para integrar a sociedade como um todo, Moscovici se voltou mais a explorar a variação e a *diversidade das idéias coletivas* nas sociedades modernas. Retomou e re-elaborou a análise de Durkheim. Esteve mais interessado em explorar a variação e a diversidade das idéias coletivas. Criticou a amplitude do conceito durkheimiano: as representações coletivas como vistas por ele, eram categorias muito gerais, não clarificando a pluralidade de modos de organização do pensamento, mesmo que todos fossem sociais. Considerou importante manter a idéia da origem social de tipos de pensamentos, mas argumentou que essas origens podem ser múltiplas e específicas, propiciando diferentes “campos de representação”.

A definição das origens, das funções e formas de estruturação das representações sociais foi um trabalho,

⁴ DURKHEIM, Emile. “Individual and collective representations”. In: *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press, 1898/1974.

⁵ MOSCOVICI, Serge. *The Invention of Society*. Cambridge: Polity Press, 1988.

originalmente, de Moscovici, mas a evolução dos estudos fez surgir, como ensina Menin⁶, pelo menos, três correntes teóricas que se complementam:

- A de Jodelet, em Paris, mais fiel à teoria original de Moscovici
- A de Willem Doise, em Genebra, que articula Moscovici com uma perspectiva mais sociológica
- A de Jean-Claude Abric, em Aix-en Provence que foca as dimensões cognitivo-estruturais das representações sociais.

Mantendo o foco no trabalho original de Serge Moscovici⁷, verificamos uma observação importante desse autor:, alinhada com nossa proposta de análise da realidade sob um enfoque complexo que correlaciona o Direito e a Psicologia:

“há numerosas ciências que estudam a maneira como as pessoas tratam, distribuem e representam o conhecimento. Mas o estudo de como, e por que, as pessoas partilham o conhecimento e desse modo constituem sua realidade comum, de como elas transformam idéias em prática – numa palavra, o poder das idéias “ é o que interessa, como objeto de trabalho. (MOSCOVICI, p. 8).

O conhecimento nunca é uma simples descrição ou cópia do estado de coisas. É sempre produzido através da interação e comunicação. Ele emerge dos contatos e trocas humanas e, como tal, nunca é desinteressado. Quando nas origens do Direito as crenças e valores eram compartilhadas e reforçadas por práticas que se tornaram seculares, chegando até nossos dias, havia o propósito de manutenção de um significado profundo que alimentava o grupo familiar, a cidade e todo um povo.

Moscovici sugeriu que as representações sociais, são *a forma de criação coletiva em condições de modernidade*. Também

⁶ MENIN, Maria Suzana. *Representações Sociais de Lei, Crime e Injustiça em Adolescentes*. Campinas, SP: Mercado de Letras; Fapesp, 2005.

⁷ MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais*, Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 8.

sublinhou que na modernidade os processos de comunicação, de circulação de idéias, que deixaram de ser autocráticos e teocráticos e são agora difusos, ajudam a distinguir as representações sociais como a forma de criação coletiva. Assim, tanto ontem, como hoje, o comportamento humano tende a estabelecer padrões. Esses, se transmitem – ainda que com transformações – de geração em geração. Os valores, hábitos e costumes acabam por se constituir em regras mesmo que ao final, possamos nos esquecer do significado oculto que elas seguem portando.

De forma sintética e com o fito de nos auxiliar a compreender o cerne do conceito, podemos dizer que as representações sociais comportam um caráter social ou simbólico, circulam nas relações humanas e são formas de conhecimento. Figuram como peças fundamentais na compreensão do mundo, do outro e do próprio indivíduo. Influem na coletividade e estão na base da formulação das regras e das políticas sociais. Envolvem o conjunto de crenças que cada um de nós possui, construído no processo de socialização e transformado no âmbito da sociedade.

“Sendo compartilhada por todos e reforçada pela tradição, constitui uma realidade social sui generis. Quanto mais sua origem é esquecida e sua natureza convencional é ignorada, mais fossilizada ela se torna. O que é ideal, gradualmente torna-se materializado. Cessa de ser efêmero, mutável e mortal e torna-se, em vez disso, duradouro, permanente, quase imortal” ensina Moscovici⁸. (MOSCOVICI p. 41).

Concluindo, o que se pretende fixar a respeito das representações sociais é que

- nossa sobrevivência exige o conhecimento a respeito do mundo em que vivemos
- a criação de imagens mentais do mundo externo é fundamental a essa tarefa
- essas imagens externas da realidade são introjetadas e transformadas por nossa subjetividade, reformando imagens anteriores e constituindo crenças

⁸ MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais*, Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 41.

- esse conhecimento do mundo não é uma simples descrição ou reprodução do estado das coisas, ele emerge do contato e das trocas humanas
- esse conhecimento nunca é desinteressado
- essas *representações* comportam um caráter *social* e simbólico
- circulam nas relações humanas
- são construídas no processo de socialização e transformadas no âmbito da sociedade
- são mais fortes quanto mais invisíveis
- estão na base da formulação das regras (do Direito) e das políticas sociais

Como saberes coletivos, compartilhados por um grupo de sujeitos, têm a função de estruturar o mundo ao redor. Tornam familiar o que era desconhecido ou estranho. São mais do que meras opiniões específicas e passageiras sobre determinados assuntos. São teorias sobre a realidade e justificativas para as nossas opiniões. Possuem uma função construtiva da realidade. São redes de significações.

O interessante na contemporaneidade é podermos chegar à percepção de que esses padrões constituídos e replicados em uma sociedade – que no caso sob análise referem-se especificamente a regras de Direito que a todos obrigam – têm uma dimensão neurofisiológica que deve ser compreendida. Passemos então a conduzir nosso olhar, conforme proposto no início do texto, para o funcionamento cerebral, de forma a clarificar *como valores, regras, leis – padrões – são incorporados ao comportamento humano*.

Como o cérebro funciona

O cérebro humano é uma das estruturas mais complexas que existem na natureza. São bilhões de células e trilhões de conexões que o compõem. Mas o objetivo por trás dessa estrutura neural é bastante simples: o cérebro existe para a percepção do mundo e reação a ele.

A maior parte das pessoas percebe o fenômeno da consciência como uma atitude passiva. Entretanto, ela requer metas, expectativas, capacidade de filtrar informações, o que significa um alto grau de atividade. Entretanto, os mecanismos básicos do cérebro são de fácil compreensão. Compreender a amplitude da capacidade cerebral é um desafio a ser transposto para que possamos chegar à correlação entre as regras externas, sociais e o complexo humano, fisiológico.

O cérebro humano apresenta-se de tal forma que “parece haver” dois cérebros que o compõem. Dentro do cérebro há um cérebro cognitivo, racional, analisador: o *neocórtex*. Mas também há um cérebro *emocional*, que tem uma estrutura diferente, uma organização celular específica e propriedades químicas distintas..

Em termos mais concretos, o cérebro pesa 1,4kg - mais ou menos – é enrugado como uma noz e para saber o tamanho do nosso cérebro basta juntarmos nossas duas mãos dobradas. Ele é composto por 78% de água, 10% de gordura, 8% de proteína, 1% de carboidrato, 1% de sal e 2% de outros componentes. Isso significa que ele é um excelente condutor de impulsos elétricos.

São 100 bilhões de neurônios (células nervosas cerebrais). Cada um deles capaz de fazer centenas de milhares de sinapses (junção entre dois neurônios). Há 50 células gliais (de apoio) para cada neurônio o que gera uma capacidade de produção de 1.000 trilhões de *conexões*. Cada uma com sua própria história e objetivo. Trata-se de um sistema com “fação”, isolado por mielina – ácido graxo de cadeia curta e complexo B que transporta sinais - suficiente, em tamanho, para dar 2 voltas na Terra. Ele penetra por todo o corpo

O cérebro estende-se até a cauda da medula espinhal. Dali brota uma profusão de nervos e mesmo onde o sistema nervoso não age diretamente, o cérebro assume o comando através dos hormônios. Apesar de o cérebro responder por apenas 1/50 de nosso peso corporal ele exige 1/5 de nosso suprimento sanguíneo já que ele só se alimenta de glicose.

A consciência é um produto de atividade cerebral, ou seja: é a forma como o cérebro produz a *mente*. Sob determinado aspecto o cérebro é uma máquina. Sob outro aspecto ele é um sistema

biológico em evolução. Na lógica biológica todo órgão evolui para satisfazer uma finalidade: “primeiro a necessidade, depois a estrutura”. E todo o propósito de nosso cérebro pode ser resumido em uma palavra: ADAPTAÇÃO.

Os lobos são as principais divisões físicas do cérebro. O lobo frontal é responsável pelo planejamento consciente e controle motor. O lobo temporal trabalha com memória e audição. O lobo parietal trabalha com os sentidos corporal e espacial. Há regiões específicas para cada função mas trabalham em estreita conexão.

A superfície externa - o córtex - tem cerca de 3cm de espessura. Como já mencionado anteriormente, o neocórtex é um “cérebro novo”. Ele analisa, planeja, detalha, realiza juízo de valor. É “mais frio”. Exige mais tempo para reagir. Já nossas estruturas cerebrais mais antigas estão ligadas à sobrevivência. É o cérebro que reage e é mais rápido - o que não quer dizer preciso - é “mais quente”. O bom trabalho cerebral reúne os “dois cérebros”.

Consciência não é contemplação passiva, está relacionada à percepção do mundo e este exige resposta. A função do cérebro é transformar entradas de informações em saídas de informações com o máximo de eficiência. O cérebro foi feito para agir. Assim que nasce o indivíduo começa a aprender. O legado genético que já possui vai se ajustando à sua história pessoal de experiência. Absorve a vivência social. A pessoa se adapta ao seu próprio mundo, e suas respostas refletem a trajetória particular, que inclui ameaças e oportunidades com as quais aprendeu a lidar. Os genes e as adaptações por ele produzidas, são um tipo de conhecimento que reflete a espécie de ambiente em que o organismo precisa viver.

Assim, a finalidade de um cérebro é otimizar comportamento. Isso significa manipular com destreza as necessidades do corpo contra as ameaças e as possibilidades do momento. A consciência parece imediata, mas na verdade ela é fruto de uma atividade frenética por trás de cada percepção. A vida depende de informação. O DNA pode ser pensado como uma molécula de memória. Os genes codificam uma receita para criar um corpo - aprendem a fabricar corpos propensos a ter sucesso. A evolução do sistema nervoso foi apenas um passo a mais. Um neurônio é uma célula “reformatada”

- com entrada e saída e que age em rede. Uma rede de nervos começa em um estado neutro, mas, por meio de mudança de memória, torna-se uma superfície gravada com protuberâncias e depressões. A rede aprende sem deixar de fazer conexões

O cérebro, para mais além de uma máquina ou um computador, é um órgão biológico que precisa crescer e evoluir. Seu único propósito é tomar decisões inteligentes, e ele faz isso pelo estabelecimento de redes e conexões - vias nervosas - ajustadas tanto pela genética como pela experiência pessoal. Há milhares de informações sendo processadas a cada segundo e para simplificar seu trabalho, o cérebro utiliza *sinapses* – caminhos químicos gravados no cérebro – que tornam automáticos alguns comportamentos.

Para tornar mais simples a compreensão do que seja uma sinapse, proponho uma experiência simples:

- cruze os braços, como você faz normalmente
- agora observe qual a mão que está para fora e qual está para dentro
- cruze ao contrário

É bem provável que você sinta um leve – ou grande – desconforto. Algumas pessoas não conseguem realizar a tarefa e sentem certa confusão. Isso é uma sinapse, ou seja, o cérebro automatiza o máximo de coisas que pode. Ele tende a “padronizar” ações humanas que são praticadas com frequência. Dessa forma, simplifica o ter que pensar cada coisa que se faz. Para isso, um caminho químico, uma via, é implantada no cérebro.

Sinapses são instaladas de duas formas: por *repetição* (dirigir, colocar as calças, apertar a pasta de dente, etc) ou em razão de uma *forte emoção* correlacionada à sobrevivência. Nesse segundo caso, basta que alguém entre em um elevador por uma única vez e, se ele despencar alguns andares, dificilmente esse indivíduo voltará a ser capaz de voltar a andar em elevadores. É o que denominamos de *trauma*. Comprova a extraordinária capacidade adaptativa de nosso cérebro. Basta que algo importante e forte nos aconteça que o cérebro já desenvolve uma sinapse protetora e generaliza o evento, de forma a nos manter vivos. A boa notícia, para os casos de trauma, é que se o cérebro aprende rápido, ele também pode “desaprender”,

ou seja, utilizando técnicas específicas, os medos de avião, insetos e outros mais, podem ser regulados, de forma a esclarecer ao cérebro que as situações podem não ser idênticas.

Ao compreendermos o processo das *sinapses* cerebrais, podemos estabelecer o link com a questão das regras sociais e jurídicas que mencionamos anteriormente, nos primeiros tópicos. Hábitos se constituem em sinapses. Passam a desenhar caminhos químicos que se tornam inconscientes.

A hipótese que defendemos é a de que os novos conhecimentos a respeito de neurofisiologia cerebral permitem perceber que a repetição de nosso ritos romanos – com forte sentido emocional – e que se tornaram regras e leis, assim como a incorporação de representações sociais vigentes em nosso grupo de convívio, em nossa cultura, não são apenas externos.. Com o tempo eles passam a fazer não apenas parte de nossa química cerebral, mas até de nossa memória genética, pois os registros sinápticos – como referido na estampagem dos animais em relação ao predador – se incorporam ao DNA.

Conclusão

Historicamente percebemos os hábitos e costumes, as regras sociais, as representações sociais e as leis como algo “fora de nós”. As descobertas atuais sobre neurofisiologia cerebral demonstram a tendência desse órgão central de coordenação, para implantar padrões químicos de comportamento.

Na medida em que esses padrões são interiorizados, tornam-se inconscientes. Dessa forma, a lei que “pega” pode ser exatamente a lei que se incorpora quimicamente no indivíduo. A experiência dos “pardais” como limitadores de velocidade nas vias públicas são um excelente exemplo para compreendermos que após recebermos algumas multas, o cérebro registra os locais em que a redução da velocidade é exigida e passamos a automatizar nosso comportamento nas rodovias.

A esse propósito também é interessante agregar a teoria de Freud⁹ a respeito do *superego*, uma das três estruturas psíquicas

⁹ BRENNER, Charles. *Noções Básicas de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987.

(Id e o Ego) a quem cabe a introjeção das regras. Ele se constitui ao redor dos 4 ou 5 anos, a partir da presença da figura paterna – ou seu substituto – ao serem impostos limites de conduta à criança. Com o tempo, mesmo que esse interditor não esteja mais presente, limites terão passado a integrar e conduzir o comportamento.

Estudos na área da Psicologia Jurídica sinalizam que a ausência paterna é forte fator colaborador – se não desencadeante – da criminalidade. Nos casos em que o indivíduo, na infância, não foi levado à adequada instalação do superego, a Justiça pode vir a ter que atuar como tal¹⁰.

A pesquisa a respeito do que pensam os legisladores sobre a criminalidade¹¹, comprova a força das representações sociais que, por serem inconscientes, determinam que a lei muitas vezes seja fator de aumento da criminalidade e não de sua redução.

Há ainda um enorme número de áreas em que esses conhecimentos contribuem com o Direito. Compreender que as regras têm força construtora de realidade psíquica e neurofisiológica é uma ferramenta e uma responsabilidade para os legisladores e os aplicadores da lei.

Mas, não menos importante é para o cidadão ter consciência de que todo o aparato regulador social penetra-lhe, literalmente, as entranhas. Assim como suas crenças que não chegam ao consciente regem suas relações com o outro, nem sempre de forma positiva.

Há um vasto desafio para esta nova área da ciência. A soma de nossos conhecimentos, mantidos separados por milênios, conclamam nosso esforço para formarem um todo. O agregado do nosso saber pode ser a garantia de nos responsabilizarmos

pela aprovação e aplicação de regras mais consistentes e justas. O conhecimento dos padrões de comportamento humano não são úteis apenas ao juízes ao sentenciar, mas a toda a sociedade, a cada indivíduo e se constituem em um chamado ao investimento em um futuro mais humano e pleno.

¹⁰ BACCARA, Sandra. *Pai, aproxima de mim esse cálice*, tese de doutoramento em Psicologia, pela Universidade de Brasília, mimeo, 2007.

¹¹ FRADE, Laura *Quem mandamos para a prisão?*, Brasília: Liber Livro, 2008.

Referências Bibliográficas

BACCARA, Sandra. *Pai, aproxima de mim esse cálice*, tese de doutoramento em Psicologia, pela Universidade de Brasília, mimeo, 2007.

BRENNER, Charles. *Noções Básicas de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987.

CAMPBELL, Joseph/Fischer, Carmen. *As Máscaras de Deus, Mitologia Primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. Coleção Obra Prima de Cada Autor, São Paulo: Martin Claret, 2009.

DURKHEIM, Emile. *Individual and collective representations*. In: *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press, 1898/1974.

FRADE, Laura. *Quem mandamos para a prisão?* Brasília: Liber Livro, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MENIN, Maria Suzana. *Representações Sociais de Lei, Crime e Injustiça em Adolescentes*. Campinas. SP: Mercado de Letras; Fapesp, 2005.

Mc CRONE, John. *Como o cérebro funciona*. São Paulo: Publifolha, 2002 - Série Mais Ciência.

MOSCOVICI, Serge. *The Invention of Society*. Cambridge: Polity Press, 1988.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

SERVAN-SCHREIBER, David. *Curar - O stress, a ansiedade e a depressão sem medicamento nem psicanálise*. São Paulo: Sá Editora, 2004.

∞ Formação Jurídica Crítico- Reflexiva: A Importância da Intervenção Discente Estimulada ∞

GUSTAVO RABAY GUERRA

Resumo

Discute as condições de possibilidades de um novo paradigma de trabalho pedagógico na escola jurídica, no qual se privilegie a heurística, o aprendizado baseado em problemas e na metodologia de casos. A técnica proposta é a da Intervenção Discente Estimulada (IDE), baseada em uma alternativa de pressupostos simples, mas que conduz à sedimentação de uma formação jurídica crítica e reflexiva, calcada na criação de roteiros de atividades correlacionadas com o conteúdo programático; na execução em sala de aula de jogos didáticos previamente agendados ou a simples formulação de perguntas relevantes e correlatas ao objeto de estudo; e, ainda, na apresentação de respostas e/ou problemas circundantes ao tema, sempre por parte do discente, a partir do estímulo provocado pelo professor-interlocutor. O objetivo é focalizar a metodologia e avaliação discente, na preocupação de criar uma atmosfera investigativa e instigante, a partir da preparação teórica de questões a serem debatidas ao longo do ministério de um dado componente curricular.

1. Crise cultural no ensino jurídico: do diagnóstico à mediação propositiva

O espaço acadêmico de direito, longe de ser aquilo a que se destina – o campo ideal para fomentar a inquietude, a

dúvida, a discussão¹ – transformou-se em um mero laboratório profissionalizante. São inúmeras as constatações nesse sentido² e não se pode sequer rastrear como e quando isso aconteceu³. Se hoje não se formam mais “juristas”, capacitam, ao menos, os futuros “operadores do direito”. E o direito que operam nos bancos da faculdade cinge-se a uma visão parcial e míope, calcada em tradições que melancolicamente se arrastam por anos e anos, isenta de uma revigorante atualização.

O trabalho vertente é uma abordagem propositiva alinhada às recentes percepções de especialistas da área acerca do “Pacto de Mediocridade” estabelecido entre professor e aluno, com as consentâneas constatações de um culto desestimulado dos objetos de estudo propostos na escola jurídica. O desgaste experimentado pela criação de um perfil bacharelesco nitidamente focado na preparação para as carreiras jurídicas (sobretudo as públicas) é notório e reflete-se na paradigmática crise do ensino jurídico brasileiro, máxime a ausência de um aporte crítico e eticamente embasado, bem assim, o vazio da pesquisa epistêmica e empiricamente avançadas.

Longe de retomar o enfoque pictográfico dos imensos problemas da educação para o direito no Brasil, pretendemos um contributo específico de mediação propositiva, na senda das reflexões já desencadeadas anteriormente por Angélica Carlini,

¹ Cf. MARQUES, Cláudia de Lima. “Pesquisa de Iniciação Científica: da inquietude ao sucesso!” *Palavra do orientador*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/propeq/informativo/ic04/orientador.htm>>. Acesso em: 14 mar. 2003.

² Assim foi a nossa percepção do problema: GUERRA, Gustavo Rabay. Repensando a Pesquisa em Direito: sintomatologia atual e prognóstico de um novo perfil. *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru*. Caruaru, v. 35, p. 231-250, 2004. Na mesma senda, Cf. FARIAS, José Eduardo; CAMPILONGO, Celso Fernandes. *A sociologia jurídica no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991, p. 44 e *passim*; FARIAS, Edilson. Ensino jurídico no Brasil. *Revista da Procuradoria da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios*. Brasília, a. 1, n. 1, jul-set. 1993, p. 85-86; ADEODATO, João Maurício. “Bases para uma metodologia da pesquisa em direito”. *Anuário dos cursos de Pós-Graduação em Direito*. Recife, v. 8, 1997, p. 201; e OLIVEIRA, Luciano; ADEODATO, João Maurício. *O Estado da Arte da Pesquisa Jurídica e Sócio-Jurídica no Brasil*. Brasília: Centro de Estudos Judiciários do Conselho da Justiça Federal, 1996, *passim*.

³ Apesar do alerta parecer cada vez mais atual, é um equívoco afirmar que o problema originou-se em nossos dias: Rui Barbosa, no início do século passado, já denunciava o tradicional método de ensino jurídico como fator proibitivo do próprio processo de aprendizado. Cf. RIBEIRO JR, João. Algumas considerações sobre o ensino Jurídico. *Revista de Direito*. Bragança Paulista, v. 11, n. 2, 1994, p. 120.

Artur Stamford, Christine Peter, Deisy Ventura, Eduardo Bittar, João Maurício Adeodato, Loussia Felix, Luiz Alberto Warat, Sandro Alex de Souza Simões.

Como promover a mediação propositiva suscitada, consistente na superação da vocação bacharelesca, do modelo instrucional ao qual o ensino jurídico se cingiu no Brasil? O problema não é apenas de massificação do ensino superior, mas envolve todo um aspecto cultural, o que deverá passar por uma leitura mais densa⁴.

As propostas doravante entabuladas terão que enfrentar um desafio posto à realidade atual: a graduação em Direito se tornou o “cursinho do cursinho” – o que já está tornando-se convenção (e péssima tradição) –, ou seja, a Faculdade de Direito é a sala de espera do estudante que sonha em estudar em um bom cursinho preparatório e, quem sabe, “se Deus quiser”, arrematar seu verdadeiro objetivo, que não é sonho, é saída financeira: a assunção de uma carreira jurídica bem nivelada.

Os estudantes da graduação insistem na preparação de aulas dinâmicas e um corte epistemológico, digamos, bastante preciso. Para não dizer “esquemático”... Em verdade, reivindicam,

⁴ Assim o faz Loussia Félix, ao indicar que “os princípios que têm predominado na educação jurídica brasileira refletem traços culturais amplos e de origem bastante visível. A faculdade de direito, desde sua implantação, distingue-se como ponto de convergência de alguns temas sociais e da cultura brasileira. Instalados pouco depois da Independência, a criação dos cursos jurídicos no Brasil, os primeiros de nível superior, confunde-se com a formação do estado nacional. A elite dirigente do Primeiro Império procurou integrar as futuras instituições de ensino às instituições político-administrativas que então se organizavam, sob a mesma mentalidade que determinou a trajetória dos principais movimentos sociais que resultaram na autonomização política daquela sociedade: o individualismo político e o liberalismo econômico. As faculdades desempenharam assim duas funções distintas. A primeira, menos perceptível e mais complexa, está inserida na produção cultural-ideológica, em que essas funcionaram como centros de sistematização teórica da emergente ideologia jurídico-política, o liberalismo, a quem se confiava a integração ideológica do estado moderno. A segunda, mais evidente, operacionalizou essa ideologia, formando os quadros de gestão do estado nacional. Por outro lado as faculdades de direito passaram desde a origem a atrair grande número de estudantes que jamais praticariam a profissão, mas que fariam do diploma de bacharel uma forma de acesso à estrutura burocrático-administrativa, à política, ou como meio de ascensão social, intervindo nesta escolha, do que Joaquim Falcão denomina de estudante-tipo, o acesso a um ensino generalista, que não exigia grande dedicação”. FÉLIX, Loussia Musse. *Novas Dimensões da Atuação Jurídica: O Papel de Advogados, Burocratas e Acadêmicos na Redefinição da Formação e das Funções dos Operadores Jurídicos. XX Conferência da Associação de Estudos Latino Americanos [LASA]*. Chicago: Palmer Hilton Hotel, 1998.

inoportunamente em geral, a metodologia assimilada em outros momentos importantes da vida profissional, tal como a aula do curso preparatório, a leitura óbvia, incisiva e insidiosa dos

estatutos jurídicos habitualmente associados à “prática” (sic), e, ainda, os estágios instrucionais que transmitem na apresentação multimídia (“data show”) “como” – e tão somente como – “fazer”. Tais modelos são realmente importantes, repita-se. Mas não são substitutivos de uma formação discursiva e que amplie os domínios do estudante de direito para o consentâneo enfrentamento dos desafios pessoais, éticos, técnico-jurídicos e, sobremaneira, sociais, que reservam-no os fados⁵.

Não há mais como suportar essa “deformação” cultural.

⁵ Um exemplo para ilustrar tais limites e possibilidades: em recente avaliação que aplicamos na disciplina *Teoria Constitucional*, constava uma questão de múltipla escolha, em que o enunciado e respectivas alternativas transcrevo, *in litteris*: “Da constituição que resulta do trabalho de uma Assembléia Nacional Constituinte, composta por representantes do povo, eleitos com a finalidade de elaborar o texto constitucional, diz-se que se trata de uma constituição: (a) Outorgada; (b) Histórica; (c) Imutável; (d) Promulgada; (e) Dirigente”. Desnecessário indicar a alternativa correta e que a mesma foi assilada pela grande maioria dos estudantes. Ocorre que, na questão seguinte, agora dissertativa, após um texto explicativo de renomado constitucionalista pátrio e de outra pergunta contextual, foi cobrada a seguinte indagação: “Podemos afirmar que as constituições promulgadas são essencialmente populares ou democráticas?” A quase unânime resposta foi afirmativa, no sentido em que – apenas rerepresentando o enunciado da questão objetiva anterior – a constituição promulgada é popular e democrática porque “resulta do trabalho de uma Assembléia Nacional Constituinte, composta por representantes do povo, eleitos com a finalidade de elaborar o texto constitucional (...)”. A capacidade crítico-reflexiva restou deveras comprometida à vista da impossibilidade de articular questões textuais x questões contextuais. Alguns ainda se atreveram a inserir na resposta a “base legal” do caráter “popular” e “democrático” da constituição promulgada: sim, ele mesmo, o parágrafo único do art. 1º, do Texto Constitucional vigente... Os respondentes desprezaram o fato que, se perguntarmos de que constituição se trata caso seja ela fruto do exercício representativo do poder constituinte do povo, que elegeram esses tais representantes, o modelo *promulgado* será a única alternativa factível; mas se a pergunta for dirigida com relação ao contexto em que a tal constituição é promulgada, daí decorrerá uma indagação mais complexa e que exigirá o raciocínio de fatores exógenos, especialmente aqueles com os quais nenhum jurista dogmático está acostumado a lidar, os elementos sócio-políticos, econômicos e frontalmente ideológicos, que tanto permeiam a *teoria da constituição*. Apesar das discussões em sala de aula a respeito do *déficit de legitimidade* da Assembléia Constituinte de 1988, em seu devido contexto, bem assim, de outras experiências ocidentais contemporâneas, complementadas pela recomendação de leitura de textos sobre o assunto, o qual não é desprezado nem sequer pelos habituais manuais de Direito Constitucional. A questão aqui posta é apenas traçada para compartilhar a experiência docente e como a formação eminentemente instrumental está fomentando “conhecimento vazio”, que não resistiria a alguns minutos de arguição em uma conversa interdisciplinar.

2. O modelo problemático e heurístico almejado

O resgate da metodologia do estudo de caso aliada à exploração do aprendizado baseado em problemas e, ainda, ao adequado planejamento didático das disciplinas, são os influxos necessários para a criação de um novo paradigma de trabalho em sala de aula, no qual se privilegie o tom e o dom heurísticos que devem permear o saber jurídico. A técnica proposta é a da Intervenção Discente Estimulada, baseada em uma alternativa de pressupostos simples, mas que traduz amplas condições de possibilidades para a sedimentação de uma formação jurídica crítica e reflexiva.

A proposta aqui é focalizar a metodologia e avaliação discente, na preocupação de criar uma atmosfera investigativa e instigante, a partir da preparação teórica de questões a serem debatidas ao longo do ministério de um dado componente curricular.

Em nosso sentir, o problema fulcral da metodologia de ensino consiste na busca pela adequada inserção do aluno nos planos epistemológicos desenvolvidos, com a formação de uma mentalidade comprometida criticamente com os padrões qualitativos prático-teóricos almejados, trazendo ao discente a consciência de sua necessária interação com o conteúdo estudado e a formação de sua identidade como sujeito real do conhecimento.

Tal preocupação não pode descurar a própria identidade da Instituição e da relação professor-aluno, na fase de implementação/manutenção do Projeto Político-Pedagógico da IES. A superação do pacto de mediocridade professor x aluno parte da correta instrumentalização do perfil institucional do curso de graduação.

Nesse sentido, a advertência de Artur Stamford é premente:

não é um simples querer, muito menos simplesmente elaborar um projeto pedagógico, os problemas são de ordem prática, estão justamente no momento da implementação desse projeto, pois não há de faltar professores e alunos insatisfeitos com o aumento de exigências e trabalhos. Quero dizer que, para construir um curso dentro de um mínimo padrão de qualidade, os professores precisam ter tempo para planejá-lo, bem como as aulas, tempo para selecionar os

textos, tempo para confeccionar e corrigir os trabalhos dos alunos; assim como se exige dos alunos tempo para estudar, a consciência de que não basta o lecionado em sala de aula, despertar a necessidade de pesquisar novas fontes, livros, artigos, jurisprudências etc., o aluno precisa assumir seu papel de aluno no processo ensino/aprendizagem.

(...) não basta um professor exigir a leitura de textos mais complexos, enquanto os demais se limitam a cobrar o conteúdo do caderno, ou da apostila ou do manual. Ensino não se limita a transmitir conteúdo, envolve também o trabalho de pensar, duvidar, questionar, o que impõe ao aluno o sentimento de responsável pelo seu aprendizado.⁶

Portanto, as mediações propositivas aqui estabelecidas devem ser idealizadas em conformidade com estrutura educacional da IES, participando, assim, de seu projeto pedagógico⁷.

Com efeito, no atual momento metodológico vivido pelos docentes da área, algumas propostas expressivas vêm sendo desenvolvidas. Tais propostas serão aqui enteladas como pontos de partida que se relacionam diretamente com a perspectiva de intervenções/interações estimuladas entre professor e aluno que preconizamos. O fio condutor deve-se em grande monta ao fator heurístico que todas as propostas contêm.

Como recorda Adeodato, heurística é uma palavra com a mesma raiz grega da interjeição “heureka!”, por sua vez associada ao verbo heurisco (“achei”, “achar”), que aparece com o conceito fluente no século XVII, correspondendo à série de conceitos e procedimentos que cooperam de alguma maneira para a relação do homem com seu meio, apesar do caráter conjetural e provisório, fornecendo conhecimentos adequados ainda que sem fundamentação rigorosa ou pretensão de verdade definitiva⁸.

⁶ STAMFORD DA SILVA, Artur. Relação professor/aluno. Projeto pedagógico como indicio de superação do pacto da mediocridade. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 23-42, 2004, p. 40.

⁷ Cf. POZZOLI, Lafayette. Elaboração do Projeto Pedagógico do Curso de Direito observando a experiência da Instituição. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 245-254, 2004.

⁸ ADEODATO, João Maurício. Direito e holismo na modernidade: para uma crítica às concepções universalistas e totalizadoras. In: RODRIGUES, Horácio Wanderlei (org.). *O Direito no Terceiro Milênio*. Canoas: ULBRA, 2000, p. 47.

Assim, temos o conceito léxico de heurística: “Procedimento pedagógico pelo qual se leva o aluno a descobrir por si mesmo a verdade que lhe querem inculcar”.⁹

Sugerida tal noção, é preciso repensar o lugar do aluno no processo aquisitivo do conhecimento, mas, também, motivar-lhe à assunção dessa condição. E tal motivação partirá do professor. Professores e alunos são faces do mesmo processo, mas que “depende em último plano da formação e empenho dos primeiros”, como bem lembra Loussia Félix¹⁰.

A substituição da “pedagogia vertical, centrista e verbal do docente (elocuições magistrais dos lentes catedráticos)” pelo interesse de “propostas interativas, dinâmicas e alternativas de ensino/aprendizagem do Direito” é a senda a trilhar-se.¹¹

Vejamos, então, o que o docente pode articular, em termos objetivos, para ultrapassar o recorrentemente tímido quadro de iniciativas pedagógicas da formação jurídica tradicional, apoiando-se em dois paradigmas heurísticos comprometidos com uma formação crítica. Ambos podem ser perfeitamente combinados, como já sugerido por Angélica Carlini¹².

Carlini, em trabalho anterior, indica a necessidade de um novo paradigma para a educação jurídica, centrada na construção de profissionais cidadãos e aproximação formacional do cenário socioeconômico circundante. Sua interlocução aponta para a inserção da Aprendizagem Baseada em Problemas (ABP) no contexto escolar do direito¹³:

A ABP pode ser delineada como um novo paradigma de ensino/aprendizagem, que coloca o aluno como foco central dessa relação e busca fazê-lo capaz de construir seu conhecimento a partir

⁹ HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3. ed. São Paulo: Positivo, 2004 (versão eletrônica).

¹⁰ FÉLIX, Loussia Musse. Prefácio. In: VENTURA, Deisy. *Ensinar Direito*. Barueri: Manole, 2004, p. XVI.

¹¹ BITTAR, Eduardo. O ensino jurídico na pós-modernidade. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 3, n. 3, p. 11-22, 2005, p. 20.

¹² CARLINI, Angélica. Novos paradigmas para um ensino jurídico mais crítico e reflexivo. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 3, n. 3, p. 227-236, 2005.

¹³ CARLINI, Angélica. A aprendizagem baseada em problemas e o ensino jurídico no Brasil: reflexões sobre a viabilidade desse novo paradigma. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 13-21, 2004, p. 15-16.

da solução de problemas discutidos em grupos compostos por outros alunos e orientado por um professor-tutor, ou seja, o aluno vivencia momentos de estudo individual, intercalados com discussões nos grupos orientados por um tutor, todos desenvolvidos na solução de um mesmo problema.

Os alunos devem discutir o problema e formular os objetivos de aprendizagem, porque não se trata apenas de encontrar a solução mas principalmente de entender por que se deve resolver aquele problema dado. Por isso é que os grupos discutem primeiramente os objetivos de aprendizagem para depois dedicarem ao estudo individual e, por fim, discutirem todos assessorados por um tutor.

Aqui cabe lembrar a nunca suficientemente declamada lição de Paulo Freire: “É preciso aprender a aprender”.

À proposta de implantação da ABP de Angélica Carlini perpassa não apenas o desenvolvimento de operações epistemológicas densificadas, mais que isso, qualifica o estudante para a construção de uma sociedade mais solidária e mais justa, em consonância com a dimensão ética, humanística e social que nem sempre é priorizada nos cursos jurídicos tradicionais. Enfim, a ABP deve ser empregada em um contexto de educação para a justiça social.¹⁴

Lado a lado com a ABP, encontramos na metodologia do estudo de caso uma importante ferramenta para a construção do raciocínio jurídico-escolar heurístico. O método do caso (ou “case method”), avalia Sandro Alex de Souza Simões, é um instrumento didático-pedagógico em que os estudantes lêem a descrição de um caso concreto ou um problema ligado a sua área de formação¹⁵.

Trata-se da análise de caso ou precedente e, como tal, afigura-se de insofismável importância para a formação do raciocínio

¹⁴ Idem, p. 18. Cf., também, CARLINI, Angélica. Novos paradigmas para um ensino jurídico mais crítico e reflexivo. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 3, n. 3, p. 227-236, 2005, p. 230: “A ABP pode ser um viés para resgatar, no contexto de nossos cursos jurídicos, a discussão sobre ética, aplicabilidade do Direito e efetividade da justiça. A utilização desse paradigma permite uma dimensão mais ampla para a aprendizagem jurídica, respeitando as vivências pessoais de cada aluno, sinalizando para a permanente percepção dos problemas sociais, estimulando o trabalho em equipe e permitindo aos estudantes maior autonomia quanto à construção do conhecimento”.

¹⁵ SIMÕES, Sandro Alex de Souza. O método do caso como alternativa para o ensino do direito no Brasil: virtudes, problemas e desafios. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 279-298, 2004. Cf., também, um das obras pioneiras, no Brasil, sobre a utilização do método: ZITSCHER, Harriet Christiane. *Metodologia do Ensino Jurídico em Casos: Teoria e Prática*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

jurídico-hermenêutico, reduzido que é, na maioria das vezes à leitura da tal “norma geral e abstrata”, o dispositivo legal, a regra ou artigo de um dado diploma legal¹⁶. Contra esse reducionismo, que ainda prolifera nos “Centros de Ciência(s) Jurídica(s)”, é preciso tomar como válidas as demais fontes normativas, como a construção jurisprudencial, entre outros processos de criação e/manifestação da norma jurídica¹⁷.

Mais empregado nos Estados Unidos¹⁸, a metodologia do caso não é muito difundida no Brasil¹⁹, apesar do avanço dos fenômenos correlatos de “jurisprudencialização e constitucionalização do Direito”²⁰, em que as decisões paradigmáticas Tribunal Constitucional encerram importantes e necessárias rediscussões sobre objetos jurídico-dogmáticos²¹.

¹⁶ Cf. BITTAR, Eduardo. O ensino jurídico na pós-modernidade. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 3, n. 3, p. 11-22, 2005, p. 15. Qualquer semelhança com a descrita aula de Direito no século XIX (em São Paulo e Olinda, principalmente) será (!) simples coincidência.

¹⁷ Ainda persiste na tradição brasileira a idéia praxiológica de direito positivo calçado no primado da lei. A dificuldade de dissociação entre *norma x lei*, ou mesmo *norma x texto*, é injustificável na “era cibernética”. Entre outras perspectivas prementes, a *metódica de concretização jurídica* ou *metódica estruturante*, de Friedrich Müller, propõe, em síntese, uma configuração procedimental interpretativa de produção da norma jurídica, que não preexiste antes de vir ao encontro de *dados dogmáticos* (seu correspondente texto normativo, por exemplo), e de *dados reais*, que são os elementos naturais e sociais constantes do caso concreto. Cf. MÜLLER, Friedrich. *Métodos de Trabalho do Direito Constitucional*. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005; MÜLLER, Friedrich. *Direito, linguagem, violência*: elementos de uma teoria constitucional, I. Trad. Peter Neuman. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995, p. 42 ss; GALINDO, Bruno. *Direitos Fundamentais – Concretização jurídica*. Curitiba: Juruá, 2003; ADEODATO, João Mauricio. *Ética e retórica – para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 221-259; Em um contexto paralelo ao aqui desenvolvido, cf. BISOL, Jairo. O mito das três heurísticas. *Revista de Direito UPIS*. Brasília, n. 1, p. 189-200, 2003.

¹⁸ Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e educação jurídica nos Estados Unidos. *Seqüência*. Florianópolis, a. 25, n. 48, p. 29-40, Jul. 2004.

¹⁹ O sinal da mudança dos tempos, ainda que não constitua dado consentâneo à investigação científica, é o fato que aproximadamente 13.400 (treze mil e quatrocentos) usuários do *Orkut* (serviço digital de relacionamento interpasso) estão inscritos na comunidade denominada “estudo de caso”. Disponível em: www.orkut.com. Acesso em: 13 abr. 2006.

²⁰ Cf. BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito. O triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil. *Revista Brasileira de Direito Público*. Belo Horizonte, a. 11, 21-65, out./dez. 2005.

²¹ PETER DA SILVA, Christine Oliveira. A pesquisa científica na graduação em Direito. *Universitas/Jus. Revista da Faculdade de Ciências Jurídicas e de Ciências Sociais do Centro Universitário de Brasília*. Brasília, n. 11, p. 25-43, 2005, p. 36-38. Com base na metodologia articulada por Gomes Canotilho de *briefing a case*, Christine Peter indica um primoroso roteiro para a análise de caso.

Vistas superficialmente essas duas perspectivas de integração, extremamente válidas do ponto de vista da motivação e da percepção heurística, compaginaremos ambas dentro da estrutura de trabalho que designaremos “intervenção discente estimulada”. O cuidado com superposições e confusões será nossa preocupação constante nesse enfoque.

3. Intervenção Discente Estimulada: os Predicados da Idéia e o seu Desenvolvimento Prático

Para alcançar o desiderato de integração do processo ensino/aprendizagem na atual paisagem dos cursos jurídicos, é preciso esforços múltiplos e continuados. A superação do pacto de mediocridade na relação de sala de aula não é uma iniciativa isolada, mas um amplo processo em que devoção e comprometimento são palavras de ordem. Por parte dos alunos, mas antes, e principalmente, por parte do docente.

Propomos máxima ênfase à intervenção discente estimulada, técnica pedagógica consistente em uma alternativa de pressupostos simples, mas que traduz amplas condições de possibilidades para a sedimentação da formação jurídica crítica e reflexiva almejada.

Se é fácil do ponto de vista pedagógico-conceitual, colide com enormes dificuldades de ordem prática, tais como a ausência de tempo para a preparação das atividades que devem ser levadas a efeito e, sobremaneira, pela excessiva quantidade de alunos que acumulam-se nas salas das faculdades de Direito do Brasil.

A Intervenção Discente Estimulada (IDE) pode ser definida como técnica de motivação/justificação do estudo, mas pode encerrar inúmeras outras utilizações, funcionando, inclusive, como instrumento de avaliação. É a tradicional exortação do professor para que o aluno desenvolva alguma resposta/problematizações sobre dado tema do programa da disciplina, sobre o qual se debruçam sistematicamente alunos e docentes.

A IDE consiste na criação de um plano de atividades em que são formuladas perguntas, hipóteses de discussão e/ou soluções prévias a serem testadas, bem assim discussões contextuais sobre

casos concretos, tal como feito na metodologia do estudo de casos e no modelo de aprendizagem baseada em problemas.

Em síntese corresponde a três momentos principais:

a) criação de roteiros de atividades correlacionadas com o conteúdo programático (“Syllabus”);

b) execução em sala de aula de jogos didáticos previamente agendados ou a simples formulação de perguntas relevantes e correlatas ao objeto de estudo; e

c) apresentação de respostas e/ou problematizações circundantes ao tema, por parte do discente, a partir do estímulo representado na etapa anterior.

A prática de intervenções e discussões provocadas pode ser manejada como metodologia avaliativa. Nesse momento, porém, nos interessará mais de perto o modelo em si, sem referência direta à questão da qualidade de produção do estudante como ponto de partida para a aferição de aprendizagem²².

A IDE centra-se na preocupação de criar uma atmosfera investigativa e instigante, a partir da preparação teórica de questões a serem debatidas ao longo do ministério de um dado componente curricular.

Ressalte-se que a metodologia proposta não pressupõe grandes inovações ou mudanças de perfil educacional, mas tão somente ajustes pontuais para um correto aproveitamento das iniciativas de estímulo às peculiaridades do senso jurídico. É possível, inclusive, como já mencionamos, compaginar o método de análise de casos e o modelo de aprendizagem baseado em problemas²³.

²² O corte epistemológico justifica-se pelas peculiaridades que entram em cena. Em especial quando o ambiente jurídico encontra-se viciado pela síndrome da “educação bancária”, em que o aluno se preocupa primariamente com a nota que será obtida (indicada por “valores” que vão de 0 a 10), em segundo plano, com o conteúdo assimilado e, em último, com as competências fomentadas. A pergunta que não quer calar, após a definição de um trabalho complementar é a mesma de sempre: “professor(a), é pra nota?”

²³ Além dessas duas técnicas, ressalta Angélica Carlini, uma variante bastante promissora é a da metodologia de problematização, que emprega o “Método do Arco” (Charlez Magueres). CARLINI, Angélica. Novos paradigmas para um ensino jurídico mais crítico e reflexivo. *Anuário ABEDi*. Florianópolis, a. 3, n. 3, 2005, p. 231.

Além de apontar a necessidade de exploração da consciência crítica do estudante, de acordo com um determinado

conteúdo que possa expandir a leitura apenas informacional que marca a prática de ensino do direito, o grande mérito do método é a melhoria da interação acadêmica, da explicitação dos objetivos sistêmicos do conhecimento a ser desenvolvido, ao passo em que insere o aluno na sua efetiva posição de sujeito real do conhecimento. Tudo por um ganho de conteúdo que não se limite a meras re-gravações de informação.

As metodologias congêneres – todas umbilicalmente ligadas pelo componente heurístico que deve permear o estudo de uma ciência social aplicada –, podem e devem ser canalizadas em conjunto, permitindo um uso da intervenção discente a partir de uma determinada atividade, aplicável de acordo com a perspectiva educacional manejada. O objetivo é vincular a pesquisa, fomentar a carga de leitura, a prática de fichamentos e outras atividades idealizadas pelo professor, como jogos didáticos²⁴.

Primordial franquear a participação do aluno, de modo mais ativo. Claro que não é bem isso que os discentes planejam para si. Mas, tal qual a disciplina em sala de aula, a instigação à pesquisa madura e séria deve partir do professor. Aliás, como cedo, a mitigação do modelo fragmentário de conhecimento exige uma premente transformação de atitudes gnosiológicas, as quais devem ser tomadas pelo professor, para daí alcançar o seu interlocutor e permitir, enfim, a interação idealizada no processo de aprendizagem, no espírito da melhor tradição da pedagogia contemporânea.

A etapa empírica de validação do método foi desenvolvida de 2002 a 2004, nas turmas de graduação em Direito da Universidade Federal da Paraíba (João Pessoa-PB), da Universidade Estadual da Paraíba (Guarabira-PB) e da Faculdade de Direito de Caruaru-PE; em 2005 e primeiro bimestre de 2006, no Centro Universitário Euroamericano (Brasília-DF) e no Centro Universitário de Brasília-DF, com debates orientados a partir

²⁴ Um exemplo de que a preocupação em realizarem-se atividades congêneres já está aflorando: são as “questões que unem a teoria à prática”, suscitadas por Gisela Bester, em seu interessante *Direito Constitucional, v. I: Fundamentos Teóricos*. São Paulo: Manole, 2005, p. 212-219, v.g.

de breves textos, considerados complementares ao conteúdo programático da disciplina e a partir do uso de atividades dirigidas à Intervenção Discente Estimulada.

Ao início de cada semestre, é distribuído, juntamente com o programa da disciplina, uma relação de textos-referência, ao menos dois para cada unidade, que serão lidos e debatidos profundamente nos encontros. Os textos-referência servirão de base para provocar as discussões, por vezes de maneira programada, por vezes não. É o elemento-surpresa, que funciona como gatilho para o aprendizado: o aluno pode ser indagado no meio da aula e, caso não esteja preparado para responder, perde a oportunidade de computar menções ao seu desempenho escolar.²⁵

À guisa de exemplo, tomemos o caso da disciplina “Direito Constitucional”, em que foi montado o programa de atividades estimuladas, com o desenvolvimento das seguintes interações, de acordo com o avançar do programa:

DIREITO CONSTITUCIONAL I

Unidade I – Direito Constitucional: Fundamentos epistemológicos

- 1.1 Conceito e objeto
- 1.2 O direito constitucional e os demais ramos do direito
- 1.3 Direito constitucional positivo, geral e comparado
- 1.4 Direito constitucional e sociedade
- 1.5 Fontes do Direito Constitucional

Produção (descrição sumária): A(o) aluna(o) deverá ler o Título I da Parte V de CANOTILHO, J. J. Gomes. Direito constitucional e teoria da constituição. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1999, para debater, acaso estimulado ou espontaneamente, sobre os temas “O lugar teórico da teoria da constituição” e “Problemas fundamentais da teoria da constituição”. As demais obras da

²⁵ Não há, a rigor, uma tabela de pontuações a serem aferidas nos casos de participação. Os valores atribuídos à participação discente deverão variar de acordo com o perfil da IES e do Curso, respeitados os objetivos pedagógicos do componente curricular em questão.

bibliografia básica também deverão ser compaginadas, para propiciar melhores formulações das questões que ocuparão o estudo.

Unidade II – Teoria da Constituição: o pensamento constitucionalista

- 2.1 Constitucionalismo e seus vários sentidos
- 2.2 Conceito e Teorias sobre as Constituições
- 2.3 Supremacia da Constituição
- 2.4 Classificação das constituições
- 2.5 Conteúdo, estrutura e elementos das constituições
- 2.6 Evolução histórica: as experiências clássicas

Produção (descrição sumária): A(o) aluna(o) deverá pesquisar sobre os temas dessa Unidade, de modo específico, com especial destaque para: (i) A evolução histórica do constitucionalismo – surgimento, significações históricas e dimensões sociológicas; (ii) as teorias de Lassale, Kelsen, Schmitt, Lowenstein e Hesse sobre o sentido das constituições; (iii) sobre as tipologias constitucionais (sobretudo o caráter material e analítico das constituições); e (iv) proceder um levantamento das principais constituições modernas e contemporâneas, posicionando um olhar histórico-compreensivo (a partir do próprio contexto histórico em que elas se situam). Para levar a efeito o estudo desse importante capítulo, a(o) discente deverá ler as obras indicadas na bibliografia específica.

Unidade III – Poder Constituinte e Mutabilidade da Constituição

- 3.1 Teoria do poder constituinte: entrelaçamentos sócio-políticos e jurídicos
- 3.2 Titularidade do poder constituinte: a questão da legitimidade
- 3.3 Espécies de poder constituinte: “originário”, “de reforma” e decorrente
- 3.4 Mudança e mutação constitucional: processos distintos

3.5 Limites ao poder de reforma

Produção (descrição sumária): A(o) aluna(o) deverá extrair dos conceitos-chave do tema poder constituinte, razões que consubstanciem a legitimidade da constituição enquanto Norma-Ápice. Também deverá se focar no processo legislativo de reforma da Constituição, a partir do estudo do art. 60 do Texto Constitucional pátrio, além de perceber as nuances que distinguem os processos formais e informais de mudança do Texto. Ao final da unidade, será debatido o problema do “duplo poder de reforma” e a PEC 157 (revisão constitucional), cujo parecer substitutivo deverá ser lido por todas(os).

Unidade IV - Teoria das Normas Constitucionais

- 4.1 Caráter e estrutura das normas constitucionais
- 4.2 Eficácia da constituição: intensidade de suas normas e principiologia
- 4.3 Aplicabilidade das normas constitucionais: tipologias
- 4.4 O problema da baixa intensidade das normas programáticas
- 4.5 Dilemas de acionabilidade nos casos de não-efetivação das normas constitucionais
- 4.6 Interpretação e concretização da constituição

Produção (descrição sumária): Será exibido um documentário que narra sobre a luta pela moradia no Brasil, enquanto direito social básico. A partir dele, serão debatidas as questões sobre a efetividade das normas definidoras de direitos, no contexto do paradigma dirigente, incluindo aí a apreciação de decisões judiciais. Para tanto, a(o) aluna(o) deverá estudar o post scriptum de BARROSO, Luís Roberto. O direito constitucional e a efetividade de suas normas – limites e possibilidades da Constituição brasileira. Renovar: Rio de Janeiro, 2005. A(o) estudante deverá realizar uma pesquisas sobre os mecanismos de efetivação de normas constitucionais de baixa densidade aplicativa, a partir da bibliografia da disciplina, e, ainda, relacionar, em seus apontamentos, os diversos métodos de interpretação constitucional.

Unidade V – Princiologia Constitucional

5.1 Razão de ordem: A constituição como um sistema de regras e princípios

5.2 Princípios Constitucionais Fundamentais

5.3 Princípios político-constitucionais na Constituição de 1988

5.4 Fundamentos e objetivos do Estado brasileiro

5.5 Princípios reitores do Estado brasileiro nas suas relações internacionais

5.6 Princípio da proporcionalidade e ponderação de princípios

Produção (descrição sumária): Com vistas ao melhor aproveitamento do conteúdo desta unidade, a(o) aluna(o) deverá realizar o fichamento das obras ÁVILA, Humberto. Teoria dos Princípios. São Paulo: Malheiros, 2005; e MELLO, Celso Antonio Bandeira de. O conteúdo jurídico do princípio da igualdade. São Paulo: Malheiros, 2005. Após a leitura das duas obras, deverão ser estabelecidos os principais argumentos relativos ao postulado da proporcionalidade.

Unidade VI – Direitos Fundamentais

6.1 Teorias dos direitos fundamentais: aspectos históricos e filosóficos

6.2 O problema das gerações/dimensões de direitos

6.3 Funções dos direitos fundamentais

6.4 Tipologia dos direitos fundamentais

6.5 Garantia e concretização dos direitos fundamentais

6.6 Restrição, concorrência e colisão dos direitos fundamentais

Produção (descrição sumária): a partir do fichamento de SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, a(o) estudante será perquirida(o) sobre a questão da ‘multifuncionalidade’ dos direitos fundamentais.

Como se pode perceber pelo exemplo acima, o planejamento corresponde à sensível ampliação da possibilidade de adequado desenvolvimento do conteúdo, em que são demarcadas

as atividades previamente e, como ajustes, incumbem professor e estudante a refletirem sobre os temas discutidos.

Muitos alunos se queixam do desnível de formação em uma sala-de-aula de direito, em que alguns poucos ficam indagando questões, nem sempre pertinentes, ao professor, com o indisfarçável intuito de mostrarem-se “donos da bola”. Ou seja, a pretexto de tirarem dúvidas relativas à matéria estudada, dirigem uma pergunta inoportuna e, não raro, precedida de um longo arrazoado que entremostra a (pressuposta) habilidade de arguição e certo “domínio” do tema – por vezes inconsistente.

Uma iniciativa como essa pode auxiliar o grupo de estudantes a refletirem sobre suas obrigações de aprendizagem, fornece maior segurança de execução dos conteúdos vitais do programa e vinculam diretamente a atenção dos principais interessados.

Por falar em interesse, é fácil supor o grau de motivação trazido pela distribuição prévia dos temas que serão articulados em sala e o “gatilho” da obrigatoriedade da presença para a eventual participação estimulada. É que nota-se, cada vez mais, um profundo desinteresse da classe estudantil pelos temas apresentados em sala de aula. A mera regurgitação de dispositivos legais e as estratégias apresentações de seminários, além dos nunca suficientemente repetidos exemplos dos clássicos institutos²⁶, são alguns exemplos de como é fácil “espantar” a estudantada do vale do Direito.

²⁶ Como vem denunciando Lenio Streck: “Em nossos dias é possível dizer que predomina/prevalece (ainda) o modelo de Direito instituído/forjado para resolver/regular relações e conflitos de índole interindividual, como se a sociedade fosse a soma de pequenas mônadas... Ou seja, no campo da dogmática jurídica de cunho tradicional (e dominante), o Direito é visto como mecanismo para solver disputas interindividuais, ou, como se pode perceber nos manuais de Direito, disputas entre Caio e Tício ou onde Caio é o agente, Tício, a vítima e Mévio, o Juiz ou o Promotor de Justiça. Assim, se Caio (sic) invadir/ocupar a propriedade de Tício (sic), ou Caio (sic) furtar um botijão de gás ou o automóvel de Tício (sic), é fácil para o operador do Direito resolver o problema. No primeiro caso, é esbulho (Código Civil), passível de imediata reintegração de posse, mecanismo previsto no Código de Processo Civil de pronta e eficaz atuação, absolutamente eficiente para a proteção dos direitos reais de garantia. No segundo caso, é furto (simples, no caso de um botijão; qualificado, com uma pena que pode alcançar 8 anos de reclusão, se o automóvel for levado para outra unidade da federação). Ou seja, nos casos apontados, a dogmática jurídica coloca a disposição do operador um *prêt-à-porter significativo*, contendo uma resposta “pronta e rápida”. Porém, quando Caio (sic) e milhares de pessoas sem teto ou sem terra invadem/ocupam a propriedade de Tício (sic), ou quando Caio (sic) participa de uma quebra de bancos, causando desfalques de bilhões de dólares (como no caso do Banco Nacional, Bamerindus, Econômico, Coroa-Brastel, etc), os juristas, auto-alçados/catapultados a uma espécie de mirante epistemológico ideal(izado), só conseguem “pensar” o problema sob a ótica liberal-individualista.” Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise, Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, p.33 ss.

É preciso refletir o método francamente empregado nos Estados Unidos, relativo ao case method e a própria estrutura dos debates em sala de aula, por meio da descrição apresentada por Arnaldo Godoy, em seu artigo Direito e educação jurídica nos Estados Unidos²⁷. Nas aulas das faculdades de direito do norte da América, o professor dirige as perguntas aos alunos, que deverão estar sempre preparados para respondê-las. Se não sair a contento, poderá ser constrangedor. Em algumas ocasiões, os estudantes chegam a fazer uso de um pedido (escrito) para não serem argüidos, enquanto outros preferem ficar escondidos sob os ombros e carteiras (back-benching).

A lição a ser tirada é uma só: lá eles levam a educação jurídica bem a sério. Não devemos copiar o modelo americano, apenas extrair alguns significados da sua estrutura educacional.

O esforço levado a efeito revela que a integração de métodos tais como o Aprendizado baseado em Problemas, a Metodologia do Caso e a Intervenção Estimulada, franqueia inúmeras possibilidades de aproveitamento de aprendizagem, tanto em disciplinas dogmáticas, quanto em componentes eminentemente teóricos, vez que propicia uma identificação direta do conteúdo estudado com os objetivos sistêmicos e específicos da disciplina, permitindo, assim, uma maior situação do discente, no contexto de sua formação acadêmico-profissional.

Além disso, o jogo didático e dialógico propiciado com o planejamento adequado das atividades efetivadas em sala de aula permite uma maior interface professor x aluno, rompendo, assim com o silêncio eloqüente das aulas exclusivamente expositivas, em que a grande carga de leitura e o excessivo conteúdo informacional transmitido induzem à obliteração da importância da aquisição de toda a gama de conhecimento que é “jogada” – para usar o jargão das salas de aula – e, conseqüentemente desperdiçada.

4. Conclusões

O uso de técnicas de estímulo à pesquisa pontual, para debates programados em sala, constitui um relevante e acessível

²⁷ GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e educação jurídica nos Estados Unidos. *Seqüência*. Florianópolis, a. 25, n. 48, p. 29-40, Jul. 2004.

instrumento de validação do processo de conhecimento crítico-jurídico, permitindo uma ampliação da produção de resultados a serem experimentados a partir da combinação de: (i) adequado planejamento pedagógico; (ii) formulação de problemas para o aprendizado contextual; e (iii) a esquematização de jogos didáticos e outras atividades congêneres, em que se franqueia a intervenção do discente.

Referências Bibliográficas

ADEODATO, João Maurício. “Bases para uma metodologia da pesquisa em direito”. Anuário dos cursos de Pós-Graduação em Direito. Recife, v. 8, 1997.

ADEODATO, João Maurício. Direito e holismo na modernidade: para uma crítica às concepções universalistas e totalizadoras. In: RODRIGUES, Horácio Wanderlei (org.). O Direito no Terceiro Milênio. Canoas: ULBRA, 2000, p. 45-57.

AGUILLAR, Fernando Herren. Metodologia da ciência do Direito. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1999.

BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito. O triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil. Revista Brasileira de Direito Público. Belo Horizonte, a. 11, 21-65, out./dez. 2005.

BESTER, Gisela. Direito Constitucional, v. I: Fundamentos Teóricos. São Paulo: Manole, 2005.

BISOL, Jairo. O mito das três heurísticas. Revista de Direito UPIS. Brasília, n. 1, p. 189-200, 2003.

BITTAR, Eduardo C. B. Direito e Ensino Jurídico: legislação educacional. São Paulo: Atlas, 2001.

BITTAR, Eduardo. O ensino jurídico na pós-modernidade. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 3, n. 3, p. 11-22, 2005.

CARLINI, Angélica. A aprendizagem baseada em problemas e o ensino jurídico no Brasil: reflexões sobre a viabilidade desse novo paradigma. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 13-21, 2004.

CARLINI, Angélica. Novos paradigmas para um ensino jurídico mais crítico e reflexivo. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 3, n. 3, 2005.

FARIA, José Eduardo; CAMPILONGO, Celso Fernandes. A sociologia jurídica no Brasil. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991.

FARIAS, Edilsom. Ensino jurídico no Brasil. Revista da Procuradoria da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios. Brasília, a. 1, n.1, jul-set. 1993.

FELIX, Loussia. Novas Dimensões da Atuação Jurídica: O Papel de Advogados, Burocratas e Acadêmicos na Redefinição da Formação e das Funções dos Operadores Jurídicos. Paper apresentado na XX Conferência da Associação de Estudos Latino Americanos- Chicago, Palmer Hilton Hotel, 1998.

FÉLIX, Loussia Penha Musse. Da Reinvenção do Ensino Jurídico- Considerações sobre a Primeira Década. In: OAB- Conselho Federal e Comissão de Ensino Jurídico do Conselho Federal da OAB. (Org.). OAB Recomenda - Um Retrato dos Cursos Jurídicos. Brasília, 2001, v. 1, p. 23-59.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e educação jurídica nos Estados Unidos. Sequência. Florianópolis, a. 25, n. 48, p. 29-40, Jul. 2004

GUERRA, Gustavo Rabay. Repensando a Pesquisa em Direito: sintomatologia atual e prognóstico de um novo perfil. Revista da Faculdade de Direito de Caruaru. Caruaru, v. 35, p. 231-250, 2004.

LYRA FILHO, Roberto. O Direito que se Ensina Errado. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UnB, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. Para um Direito sem Dogmas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1980.

MARQUES, Cláudia de Lima. “Pesquisa de Iniciação Científica: da inquietude ao sucesso!” Palavra do

orientador. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/propeq/informativo/ic04/orientador.htm>>. Acesso em: 14 mar. 2003.

OLIVEIRA, Luciano; ADEODATO, João Maurício. O Estado da Arte da Pesquisa Jurídica e Sócio-Jurídica no Brasil. Brasília: Centro de Estudos Judiciários do Conselho da Justiça Federal, 1996.

PETER DA SILVA, Christine Oliveira. A pesquisa científica na graduação em Direito. Universitas/Jus. Revista da Faculdade de Ciências Jurídicas e de Ciências Sociais do Centro Universitário de Brasília. Brasília, n. 11, p. 25-43, 2005.

POZZOLI, Lafayette. Elaboração do Projeto Pedagógico do Curso de Direito observando a experiência da Instituição. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 245-254, 2004

RIBEIRO JR, João. Algumas considerações sobre o ensino Jurídico. Revista de Direito. Bragança Paulista, v. 11, n. 2, 1994.

SIMÕES, Sandro Alex de Souza. O método do caso como alternativa para o ensino do direito no Brasil: virtudes, problemas e desafios. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 279-298, 2004.

SOUSA JR, Jose Geraldo de. O ensino jurídico no âmbito da Introdução ao Estudo do Direito. In: LYRA, Doreodó de Araújo (org). Desordem e Processo - Estudos Jurídicos em Homenagem a Roberto Lyra Filho. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

STAMFORD DA SILVA, Artur. Relação professor/aluno. Projeto pedagógico como indicio de superação do pacto da mediocridade. Anuário ABEDi. Florianópolis, a. 2, n. 2, p. 23-42, 2004.

STRECK, Lenio Luiz. Hermenêutica Jurídica e(m) Crise, Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

VENTURA, Deisy. *Ensinar Direito*. Barueri: Manole, 2004.

ZITSCHER, Harriet Christiane. *Metodologia do Ensino Jurídico em Casos: Teoria e Prática*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

∞ O Ensino de Antropologia Jurídica nas Américas ∞

RODRIGO FREITAS PALMA

Introdução

A feitura de um adequado exercício de leitura crítica sobre as realidades político-jurídicas das sociedades contemporâneas que, por sua vez, encontram-se invariavelmente imersas na rede das complexas relações que se processam num universo globalizado não admite quaisquer generalizações. Neste cenário pós-moderno, no qual interagem freneticamente diversos atores, naturalmente irrompem novos debates acerca do novo papel e significado de um direito. Este “conjunto de regras sistemático e ordenado” encontra-se, mais do que nunca, agora profundamente confrontado pelos grandiosos desafios trazidos com a consciência de multiculturalismo.

E é justamente nesse mesmo contexto que despontam os estudos no campo de abrangência da Antropologia Legal. No âmbito de tantos temas palpitantes e possíveis neste itinerário, eis que surge com preponderância avassaladora, o estudo dos chamados “direitos indígenas”. Essa tendência largamente assinalada por todo o continente americano é fruto de todos os desdobramentos teórico-práticos da percepção hodierna sobre a essência teórica caracterizadora dos Direitos Humanos. Isso tem levado muitos governos latino-americanos a discutirem mais seriamente a problemática, tornando pública aos seus parlamentos a necessidade incontestável da produção de um diálogo amplo, que promova o intercâmbio de idéias visando o alcance do bem-estar e da segurança

jurídica de minorias étnicas¹ ou religiosas assentadas nos limites do Estado-nação.

Após o choque de civilizações, que marcaria profundamente a história dos Estados Unidos da América, o governo norte-americano foi, certamente, o primeiro a buscar soluções permanentes e viáveis, que permitissem a comunidades indígenas estabelecidas em suas reservas, o desenvolvimento harmônico e a continuidade de suas antigas tradições através da manutenção de costumes imemoriais e sistemas jurídicos autóctones, agora, com regras, órgãos e instituições milenares consagradas em estatutos próprios a cada nação.

Na última década, todavia, diversos países da América do Sul se dedicaram a recuperar suas raízes indígenas, mergulhando, para tanto, na recomposição da trajetória dos povos nativos no continente. Esta realidade não deixa, em momento algum, de ser alvo de profundas e acirradas controvérsias, como se vê com muita ênfase no caso da Bolívia, onde a autonomia concedida aos Aimarás permitiu o ressurgimento de práticas legais que autorizam a aplicação de penas cruéis e degradantes, uma vez que estes sistemas jurídicos, consoante o que reza a nova Constituição, do ponto de vista fático, estão agora à margem do poder de polícia naturalmente exercido pelo Estado.

Para isso, como se percebe, o papel da Antropologia Jurídica assume relevo ímpar no contexto do ensino jurídico. Ora, o presente estudo visa oferecer um panorama geral da situação atual da ministração da cátedra nas Américas.

Procuraremos, assim, elencar as principais instituições dos Estados Unidos, onde floresceu vigorosamente uma “Escola de Antropologia Legal”. Desse país surgiram grandes ícones da disciplina e estudos pioneiros que até hoje servem de baliza para quem se dedica ao assunto. O México, berço dos maias – uma das mais marcantes civilizações do continente, também faz parte dessa

¹ “O sucesso recente da antropologia está certamente vinculado ao fato de que, hoje, essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos”. DURHAN, Eunice. *A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas*. In: CARDOSO, Ruth. C. L. **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.17-34.

rota, tendo em vista que a disciplina granjeia espaço redobrado nas faculdades de direito da nação. Em seguida, far-se-á uma análise do estado-geral em que se encontra a disciplina em destaque na Argentina, no Peru, Equador, na Bolívia, Venezuela e no Chile.

Por fim, levantaremos um quadro inédito que busca avaliar o impacto da Resolução n. 9 de 2004 do Conselho Nacional de Educação nas matrizes curriculares dos cursos de Direito no Brasil e especialmente no Distrito Federal, considerando que esse diploma legal passou a considerar a Antropologia parte essencial do chamado “Eixo-Fundamental”.

1. Breve História e Conceito da Antropologia Jurídica

A Antropologia do Direito, na condição de disciplina autônoma, é uma aplicação prático-teórica da Antropologia que se destina ao estudo sistemático das diferentes percepções jurídicas inerentes à determinada cultura, analisando, para tanto, o significado simbólico dos elementos jurídicos produzidos por representações mentais coletivas, tanto no seio de sociedades primitivas, como também, no âmbito daquelas outras chamadas de “complexas”.

Vale dizer que os primeiros trabalhos surgidos nesse campo não pretendiam ter, propriamente, um “caráter acadêmico”, apesar da inequívoca importância que ainda se pode conceder hodiernamente a tais fontes. O “estudo do homem”, por assim ser, inicia-se como uma derivação do ímpeto conquistador europeu gerado pelo processo colonizador que marcou o século XIX. Não por acaso, as primeiras pesquisas do gênero aparecem em países como Inglaterra, França e Holanda. Ocorre que essas nações, à época, ávidas pela hegemonia prometida pela força das armas, enviavam incontáveis estudiosos para os mais longínquos rincões do planeta. Sabe-se que o escopo fundamental destes governos não estava balizado pelo caráter científico da empreitada, mas pela vontade de “melhor conhecer para mais eficazmente dominar”. Uma vez condicionado o plano a esses interesses, segundo a abrangência possibilitada por diferentes dimensões, tudo, nessa ótica, merecia ser estudado: língua, religião, costumes ancestrais, mitos, lendas, características étnicas, e também, o direito.

Por essas razões, as obras pioneiras da Antropologia Jurídica versam sobre as múltiplas realidades jurídicas presentes no cotidiano das sociedades arcaicas ou ágrafas² e com base nessas abstrações teóricas são formuladas as primeiras teses sobre os temas que caracterizariam a essência da cátedra em questão. Nesse sentido, dificilmente poderia se estabelecer, no itinerário que se delineou, um ponto de partida. Todavia, alguns livros se tornaram absolutamente fundamentais ao conhecimento das linhas mestras que definiriam os contornos da matéria que despontava. Falaremos logo a seguir, pois, ainda que em breves linhas, de três destes grandes clássicos.

2. Henry Maine, Fustel de Coulanges e Malinowski: Três Leituras Fundamentais de Antropologia Jurídica

Ora, se a Antropologia Jurídica de fato possui um “Pai”, ele certamente será o inglês Henry Sumner Maine, que, no ano de (1861), cuidou de publicar o clássico “*O Direito Antigo*”. Convém informar que esta obra, à época, só não foi mais festejada que “*A Origem das Espécies*” (1859) de seu compatriota Charles Darwin. Rompendo com as idéias eurocêntricas reinantes a seu tempo, Maine demonstrou que a História do Direito não estaria completa na ausência dos estudos do direito dos povos ágrafos³.

Entretanto, sabe-se que uma das mais impressionantes lições de Antropologia Jurídica seria ministrada pelo celebrizado mestre francês Fustel de Coulanges, o qual, do mesmo modo que Maine, também era versado em Direito Romano. Para melhor apresentá-lo aos seus leitores – o professor de Sorbonne e autor de “*A Cidade Antiga*” (1864) – utiliza um interessante método de investigação, que busca originalmente na religião consuetudinária dos povos arianos, especialmente entre aqueles que floresceram no Lácio, a chave para a compreensão das regras de direito que seriam produzidas pelas civilizações da Antiguidade Clássica. O elemento central dessa observação é o “culto aos mortos”, pois “desde os tempos mais remotos, essas crenças deram lugar a normas de conduta”⁴.

² Também chamadas de “primitivas”.

³ MAINE, Sir Henry Sumner. **El Derecho Antigo: parte general**. Trad. A Guera. Madid: Tipografía de Alfredo Alonso, 1893, p.85.

⁴ FUSTEL DE COULANGES. **A Cidade Antiga**. Trad. Jean Melville. Sao Paulo: Martin Claret, 2006, p.21.

De qualquer modo, a Antropologia Jurídica nunca mais seria a mesma após o aparecimento de Bronislaw Malinowski no cenário acadêmico. Com a obra “*Crime e Costume na Sociedade Selvagem*” (1926) este polonês naturalizado britânico, após experiência de campo nas Ilhas Trobriand, abre novas fronteiras para a disciplina, especialmente, quando quebra paradigmas reinantes a seu tempo. Ao criticar com muita propriedade a “teoria do comunismo primitivo”⁵; ao oferecer uma “definição antropológica de lei”⁶ e ao provar que as regras de caráter civil entre as sociedades arcaicas se mostram, não raro, até mais desenvolvidas que aquelas regras de teor criminal⁷, cuida Malinowski de estabelecer as bases teóricas que, a partir daí, passariam a fundamentar quaisquer estudos antropológico-jurídicos.

3. A Conceituada Escola de Antropologia Legal Norte-Americana

É certo, pois, que em nenhum outro país das Américas, encontrou a Antropologia Jurídica campo mais propício ao seu desenvolvimento como nos Estados Unidos da América. O destacado interesse despertado pela disciplina e o incentivo financeiro tão necessário à realização das pesquisas de campo foram responsáveis pelo surgimento de uma estirpe respeitável de estudiosos. Desde o início no século XX, tem sido fundamental o papel dos antropólogos do direito desta nação à construção teórica de uma nascente cátedra, ao passo que não são poucos os expoentes a produzirem obras de inquestionável valor científico. De acordo com Robert Shirer⁸, pode-se considerar o trabalho de Roy Franklin Barton (1883-1947) – “*Ifugao law*” (1919) - como o verdadeiro marco que assinala a gênese da celebrada Escola Norte-Americana.

⁵ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Trad. Maria Clara Corrêa Dias; revisão técnica de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p.21-25.

⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Trad. Maria Clara Corrêa Dias; revisão técnica de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p.48.

⁷ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Trad. Maria Clara Corrêa Dias; revisão técnica de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p.30.

⁸ Este brilhante antropólogo canadense foi um dos pioneiros na divulgação da Antropologia Jurídica no Brasil, onde morou por alguns anos de sua vida, tendo vindo a falecer em 2008.

Entretanto, nos Estados Unidos da América, os dois maiores ícones da Antropologia Legal nestes primeiros anos foram, certamente, Karl Llewellyn (1893-1962) e Adamson Hoebel (1906-1993)⁹. O primeiro deles consagrou-se na advocacia. É o “pai” do movimento acadêmico conhecido como “*American Legal Realism*”, tendo se celebrizado por questionar os critérios subjetivos que ele imputava às decisões dos juizes de seu país¹⁰. Hoebel, por sua vez, era um eminente antropólogo, apesar de possuir, concomitantemente, Bacharelado em Direito. Uma vez juntos, os dois resolvem partir para uma reserva indígena e lá, em 1941, produzem o fabuloso clássico “*The Cheyenne Way*”. Um quarto nome a figurar nessa galeria, dado ao pioneirismo de seus estudos na América é o do advogado e etnólogo Lewis Henry Morgan (1818-1881), cuja pesquisa de maior projeção foi o livro “*Ancient Society*”¹¹. Ele se especializou no exame das formas de organização familiar e sistemas de parentesco das sociedades primitivas, analisando estas estruturas entre os índios iroqueses¹².

Na atualidade, nos Estados Unidos, muito se sobressai o vasto trabalho no campo da Antropologia Jurídica desenvolvido por Laura Nader e Jane F. Collier, duas referências internacionais

⁹ “De certo modo, o trabalho com os *Cheyennes* foi uma inversão da antiga pesquisa colonial, que estudava as leis de um povo para dominá-lo. Llewellyn e Hoebel estudaram as leis dos nativos americanos para aprender com eles uma maneira de aperfeiçoar a estrutura jurídica dos Estados Unidos, para fazer o direito mais suscetível às necessidades do povo. É regra geral que a implantação de reformas jurídicas nos Estados Unidos sejam frequentemente associadas aos antropólogos jurídicos e legais. Além disso, é de se observar que Karl Llewellyn passou grande parte de sua vida profissional posterior tentando defender os direitos dos povos nativos dos Estados Unidos”. SHIRER, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987, p.20. Os *Cheyenne* não foram a única nação indígena estudada por Hoebel. Confira também WALLACE, Ernest and HOEBEL, Adamson. *The Comanches: Lords of South Plains*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1986. (The Civilization of the American Indian Series).

¹⁰ Para saber mais sobre a trajetória de Karl Llewellyn veja HULL, N.E.H. *Roscoe Pound and Karl Llewellyn: Search for An American Jurisprudence*. Chicago: Chicago University Press, s/d.

¹¹ MORGAN, Lewis H. *Ancient Society*. London: MacMillan & Company, 1877. Nesta obra Morgan preconizava, de modo simplista e breve, a existência de três estágios evolutivos caracterizadores da sociedade, qual sejam, selvageria, barbárie e civilização, ao passo que nas décadas seguintes, foi muito contestado por tais teorias.

¹² Imensa nação indígena espalhada pelas terras do nordeste dos Estados Unidos e sul do Canadá.

nesse campo. As duas professoras fizeram grandes avanços na delimitação da cultura jurídica entre nações indígenas do México, dentre os quais destaco os zapotecas de Oaxaca e os tzotziles de Alto dos Chiapas¹³.

Do mesmo modo, não se olvide que, hodiernamente, muitas são as instituições de ensino norte-americanas inquestionavelmente comprometidas com a ministração da cátedra em questão, bem como, também, com a proposição de estudos aplicados a áreas muito específicas de estudo. Não obstante a este fato, torna-se imperiosa a menção direta a alguns exemplos que alcançaram incontestável prestígio nos meios acadêmicos. Um deles vem da *Harvard School of Law*, festejada em diversos círculos acadêmicos ligados ao universo da *Common Law*¹⁴ como um dos melhores centros de ensino jurídico do mundo. Sabe-se que esta Faculdade de Direito é tradicionalíssima, tendo sido criada ainda no século XIX, mais precisamente em 1817. Hodiernamente, uma interessante disciplina intitulada “*American Indian Law*”¹⁵, ligada diretamente à Antropologia Legal, é oferecida pelo Departamento de Direito. A matéria em questão cuida da análise da legislação federal e dos diversos estatutos próprios que regulamentam o cotidiano das nações indígenas alocadas nas reservas que a elas foram destinadas pelo governo, tratando, entre outros assuntos, das questões jurídicas inerentes às atividades da caça e pesca nos ditos territórios. É concedida especial ênfase ao estudo das populações do Estado do Alasca.

Outra instituição antiga, a Universidade de Duke, cujo curso de Direito foi inaugurado em 1868, conta em seus quadros com a presença de William M. O’Barr, Professor de “Antropologia Cultural, Inglesa e Sociologia”. O referido mestre possui larga experiência prática, pois conviveu com diversos povos das zonas

¹³ Veja a esse respeito o texto de CHENAUT, Victoria. *Genero y justicia en Antropología Jurídica en Mexico*. Centro de Estudios Interdisciplinares en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Papeles de Trabajo, n.15, p.47-72. Rosario, Argentina: Universidad Nacional de Rosario, 2007.

¹⁴ Sistema legal autônomo adotado por países como a Inglaterra, Gales, Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, Nova Zelândia entre outros mais.

¹⁵ Algo como “Direito Indígena Americano” (*American Indian Law – 30530A*). Veja maiores informações a esse respeito em HARVARD LAW SCHOOL. (*Courses and Academics Programs*). *Curriculum*. www.harvard.edu/academics/curriculum/index.html.

rurais da África meridional, sendo que suas principais obras refletem o resultado direto dessas enriquecedoras percepções¹⁶. Há também a previsão de ensino de matérias ligadas à Antropologia, dentre as quais destaco “*Jewish Law*”; “*Comparative Law: Western Legal Traditions*” e “*Comparative Jurisprudence*”.

A Universidade de Princeton, por sua vez, mantém um departamento específico de Antropologia. Uma das disciplinas previstas no programa é a “*The Anthropology of Law*”, que tem a frente o Prof. Lawrence Rosen¹⁷, autor de importantes publicações na área. Os temas abordados no decorrer do curso são bem abrangentes e envolvem o estudo das decisões da Suprema Corte norte-americana; a apreciação comparativa de diferentes sistemas legais, ocidentais ou não, os métodos de conciliação no Japão; e toda a teoria relativa aos aspectos culturais e sociais incidentes na esfera jurídica. Percebe-se, igualmente, uma nítida tendência entre os intelectuais americanos em se aprofundar no conhecimento da sociedade islâmica, e, de acordo com o campo de interesse da Antropologia Legal, é cada vez maior a aplicação no entendimento do significado e papel da ‘*Sharia*’¹⁸ na vida diária dos maometanos.

Contudo, poucas são as instituições superiores nos Estados Unidos que possuem um departamento de Antropologia tão bem estruturado quanto aquele da Universidade de Indiana. O referido órgão se segmenta em seis diferentes níveis, possibilitando aos interessados muitas alternativas dentro do campo desta ciência. Há uma divisão que cuida da Antropologia Geral. Os outros setores se prestam ao trato de questões afetas à “Bioantropologia”; à “Etnografia e Etnologia”; aos estudos lingüísticos das gentes nativas da América do Norte, à “Arqueologia” e, por fim, aos chamados “Tópicos Especiais”. Algumas interessantes disciplinas, ainda que não propriamente jurídicas, merecem a devida alusão: “*Indians of North América*”, e “*Indians of México and Central*

¹⁶ Sobre as disciplinas citadas veja DUKE UNIVERSITY. Arts & Sciences. Cultural Anthropology. Faculty Database. William M. O’Barr, Professor of Cultural Anthropology, English and Sociology. [www.law.duke.edu/curriculum/courseinfo/allcourses.php]

¹⁷ Lawrence Rosen é autor de obras conceituadas como “*Law and Culture: An Invitation*”; “*The American Indian and the Law*” e “*The Anthropology of Justice: Law as Culture in Muslim Society*”.

¹⁸ “*Sharia*” é uma palavra em idioma árabe que significa “Lei” ou “Direito Islâmico”. O interesse é cada vez mais justificado pela forte presença da comunidade islâmica naquele país.

América”. Vinculada ao terreno da Antropologia Legal, temos “*The Anthropology of Human Rights*”.

No Curso de Direito da Universidade de Chicago, criado em 1902, duas disciplinas estão englobadas naturalmente no campo de estudos da Antropologia Jurídica: “*American Law and the Rethoric of Race*” e “*Anthropology and Law*”. Lá atua John Comaroff, o célebre pesquisador sul-africano que se dedicou ao conhecimento do estilo de vida e da noção de legalidade da imensa nação dos Tswana¹⁹.

No Estado da Califórnia, em West Hollywood, funciona um centro de estudos que merece destaque para o desenvolvimento da Antropologia Jurídica: trata-se do “*Tribal Law and Policy Institute*”, o qual foi fundado em 1996. Também em Berkeley, que nas palavras de Shirley é “o maior centro de pesquisa nesse campo”²⁰, leciona Robert D. Cooter, autor, juntamente com Wolfgang Fikentscher, de um importantíssimo trabalho intitulado “*Indian Commom Law: The Role of Custom in American Indian Tribal*”²¹ que aborda os diversos métodos utilizados pelas sociedades indígenas norte-americanas para a solução de controvérsias.

4. A Antropologia Jurídica na América Latina

4.1. México

Se o assunto for o ensino da Antropologia Jurídica em terras latino-americanas, registre-se, desde já, que em nenhum outro lugar o conhecimento teórico da disciplina é levado tão a sério como no México. Esse interesse no continente é de certa forma recente e teve início, de acordo com Iturralde, “na segunda metade da década de 1980” e só pode ser comparado ao movimento surgido na Guatemala²².

¹⁹ Os interessados em conhecer as nuances da idéia de “direito” e “justiça” que perfazem o imaginário desta grande nação do sul da África deve consultar o trabalho de SHAPER, Isaac. *A Handbook of Tswana Law and Custom*. Oxford: James Currey Publishers, 2004.

²⁰ SHIRER, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987, p.19. Roy Franklin Barton, o “fundador da Escola Norte-Americana de Antropologia Legal”, ministrou aulas nesta faculdade.

²¹ Cf. a obra de COOTER, Robert. D.; FIKENTSCHER, Wolfgang. *Indian Commom Law: The Role of Custom in American Indian Tribal* (Part I, of II). *The American Journal of Comparative Law*, vol.46, n.2 (Spring, 1998), pp.287-337. New York: American Society of Comparative Law, 1998.

²² ITURRALDE, Diego. *Utilidades de la Antropología Jurídica en el Campo de*

Em razão da intensa produção acadêmica não somente de profissionais locais, mas também de diversos nomes de vulto que durante décadas a fio percorreram aldeias e reservas indígenas com o intento de levar a cabo importantes pesquisas de campo. Nesse sentido, como já dissemos anteriormente, Laura Nader e Jane F. Collier são dois bons exemplos.

Todavia, essa não foi a única razão a contribuir ao propício desenvolvimento da matéria neste país. Para que isso ocorresse, faziam-se necessárias amplas reformas legais. Elas tomam corpo em 1992, quando finalmente se reconhece na Constituição “a existência formal de seus povos indígenas e a composição pluricultural da nação mexicana” (art.4)²³. Não por acaso declararam Leif Korsbaek e Florência Mercado Vivanco que “a discussão da Antropologia Jurídica no México é uma das mais ricas a nível mundial”²⁴.

4.2. Argentina

Na Argentina, relevante contributo presta o *Centro de Estudios de Antropología y Derecho*. O mesmo se pode dizer dos congressos realizados pela RELAJU (Rede Latino-Americana de Antropologia Jurídica).

Em terras portenhas foram pesquisados os cursos de Direito de dez faculdades²⁵. Destacaram-se algumas instituições por intermédio do ensino de assuntos ou tópicos ligados à Antropologia Legal, ainda que não propriamente a matéria com suas terminologias clássicas²⁶. A Universidade Austral, a segunda mais antiga do país e quinta da América Latina, com a disciplina “*Introdução à Filosofia e Antropologia*”; a Pontifícia Universidade Católica Argentina com duas disciplinas “*História da Cultura*”

los Derechos Humanos: Experiencias Recientes. Revista *Pueblos y Fronteras Digitales*, n.5, jun-nov. Ciudad del México, UNAN, 2008.

²³ Sobre o assunto veja os comentários de ARAGÓN ANDRADE, Orlando. *Los Sistemas Jurídicos Indígenas Frente ao Derecho del Pluralismo Jurídico*. In: www.juridicas.unam.mx [Acesso em 24/07/2010 – nossa tradução].

²⁴ Veja o trabalho de KORSBAEK, Leif; MERCADO VIVANCO, Florencia. *La Sociedad Plural y El Pluralismo Jurídico: Un Acercamiento desde la Antropología del Derecho*, p.153-177. [Nossa tradução]. In: www.bibliojuridica.org

²⁵ As outras instituições pesquisadas foram a Universidade del Salvador e a Universidade Argentina J. F. Kennedy. O estudo se restringiu à cidade de Buenos Aires.

²⁶ Dentre estas terminologias relacionamos aqui as seguintes: “Antropologia Jurídica”, “Antropologia Legal” e “Antropologia do Direito”.

e “*Introdução à Filosofia e Antropologia*”; a FLACSO com seu “*Programa de Antropologia Social e Cultural*”; e a Universidade Maimónides com a matéria intitulada “*Humanidades*”. Por fim, sobressai-se a UBA com a interessantíssima “*Princípios Gerais do Direito Latinoamericano*”; a UMSA, com “*Historia do Direito e da Common Law*” e a Universidade de Palermo com “*Sistemas Jurídicos*”.

4.3. Peru

O Peru, berço da civilização inca, caracteriza-se pelo oferecimento de grande quantidade de cursos de Direito, que ali não raro, também concomitantemente possibilitam a formação superior em Ciência Política. Das 15 faculdades pesquisadas somente na capital Lima, pode-se dizer que 4 delas adotam em seus currículos disciplinas cujos temas são ligados à Antropologia Jurídica²⁷. Destacam-se a Universidade Nacional Mayor de San Marcos que mantém uma matéria chamada “*Realidade Nacional*”, onde se estuda “etnia, raça e cultura” do “homem peruano”²⁸. Também no âmbito da “*Introdução ao Direito*”, ainda que de modo “*en passant*”, é apresentada a cátedra. Igualmente, na Universidade Inca Garcilaso de Vega há a “*Antropologia Geral e Cultura do Peru*”. Na Universidade Feminina do Sagrado Coração, a seu tempo, são lecionadas duas interessantes matérias: “*Antropologia Filosófica*” e “*História da Cultura Peruana*”. E por último, cita-se a Pontifícia Universidade Católica del Peru, que em agosto de 2010 será a sede do qual entendermos ser o mais importante congresso latino-americano de Antropologia Jurídica, qual seja, aquele organizado pela REJUS²⁹.

4.4. Equador

Em um país andino como o Equador, naturalmente era de se esperar considerável avanço da Antropologia Jurídica,

²⁷ As demais faculdades da capital peruana pesquisadas foram as seguintes: Universidade de Lima; Universidade Alas Peruanas; Universidade Esan; Universidade San Martín de Porres; Universidade del Pacífico; Universidade Nacional Federico Vellanico; Universidade San Ignacio de Loyola; Universidade José Faustino Sánchez Carrión; Universidade Tecnologia del Peru e Universidade Peruana de Ciências Aplicadas.

²⁸ Uma disciplina de mesmo título é ensinada na Universidade San Juan Bautista, apesar de desconhecemos maiores detalhes sobre sua ementa.

²⁹ (REJUS) Rede Latino-Americana de Antropologia Jurídica.

apesar do precário conhecimento teórico sobre o tema. Entretanto, sabe-se que isso não se traduz na realidade fática. Na graduação em Direito, aqui nomeado “Jurisprudência”, o ensino da disciplina a que nos referimos praticamente inexistente, não tendo sido encontrada nas matrizes curriculares de 8 faculdades listadas³⁰. A dedicação à matéria só não é mais incipiente porque a Pontifícia Universidade Católica do Equador prevê, na ministração de uma das disciplinas chamada de “*Fundamentos das Ciências Sociais*”, alguns tópicos especiais sobre o assunto. Em nossa opinião, por seu destacado comprometimento com o regionalismo cultural, merece maior destaque a Universidade Andina Simon Bolívar. Nesta mesma instituição, no curso de Letras, há uma interessante cátedra definida como “*Povos Indígenas da América Latina*”. Igualmente, na escola de Ciências jurídicas, pode-se estudar como matérias autônomas como “*Sistema Institucional Andino*” e “*Ordenamento Jurídico Andino*”, que tratam das questões jurídicas inerentes ao processo de integração econômica nos limites daquela área da América do Sul. Na Universidade Politécnica Salesiana, há uma bem estruturada formação superior em Antropologia e, na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais Sede Equador, um doutorado em “*Estudos Andinos*”.

4.5. Bolívia

Os cursos de Direito da Bolívia tendem, nas próximas décadas, a ser profundamente impactados pelas grandes transformações pelas quais sofreu seu direito constitucional durante o governo do Presidente Evo Morales, o que evidentemente concede uma enorme margem de discussão no âmbito da Antropologia Legal³¹. Isso porque, com a controvertida promulgação da Carta Magna de 07 de fevereiro de 2009, passaram as comunidades indígenas a possuir ampla e irrestrita autonomia para adotar os mecanismos

³⁰ Além daquelas citadas, relacionamos por hora, o presente elenco: Universidade Autônoma dos Andes; Universidade de Cuenca; Universidade del Azuay; Universidade Internacional do Equador e a Universidade do Pacífico.

³¹ Indico a lectura de RIVERA, José Antonio. *Los Pueblos Indígenas y las Comunidades Campesinas en el Sistema Constitucional Boliviano: Pasado, Presente y Perspectivas al Futuro*. In: ANUARIO DE DERECHO CONSTITUCIONAL LATINO-AMERICANO, vol. 11, tomo I, pp.195-213. Montevideo: s/e, 2005 e MAN-SILLA, H. C. F. *Apuntes en Torno a la Cultura Constitucional en Bolivia*, p.1-21. La Paz: s/e, 2006. In: www.cdi.gob.mx [Acesso em 24 de Julio de 2010].

de solução de controvérsias que julgarem mais adequados às suas tradições e padrões culturais (art.30, II, 4). Alguns juristas, assim, entendem que a autorização legal para gerirem seus rumos acarretará o esvaziamento das funções de Estado, especialmente no que concerne ao exercício natural do poder de polícia. No contexto em questão, antigos costumes tribais voltaram à tona recentemente. A imputação da pena de morte por linchamento, muito tradicional entre os Aimarás, voltou a ser aplicada nas localidades e regiões de maioria indígena. Mas, contrariando as expectativas iniciais, e, à exceção da Universidade Católica Boliviana San Pablo de (campus de Cochabamba), o ensino da Antropologia Jurídica, pelo menos na condição de disciplina autônoma provou não ter encontrado alento na maioria das faculdades de direito do país³².

4.6. Venezuela

Os estudos relativos à Antropologia Jurídica na Venezuela serão naturalmente impulsionados pelas transformações pelas quais têm passado o ordenamento jurídico daquele país na atualidade. A Constituição de 2007 acabou por conceder autonomia às populações indígenas que “poderão aplicar em seu habitat instâncias de justiça com base em suas tradições ancestrais e que só afetem a seus integrantes, segundo suas próprias normas e procedimentos” (art.260)³³.

Todavia, ainda resta um longo caminho para que o ensino da cátedra se consolide nas faculdades venezuelanas³⁴. A Universidade Católica Andrés Bello prevê a ministração da

³² Na Universidade Católica Boliviana San Pablo de Cochabamba são desenvolvidos estudos jurídicos relacionados à questões indígenas. Eis a lista das outras instituições pesquisadas: (Universidade Católica Boliviana de La Paz; Universidade Católica Boliviana de Tarija; Universidade Católica Boliviana de Santa Cruz de La Sierra; Univeridade del Valle; Universidade Mayor de San Simon e a Universidade Privada de Santa Cruz de La Sierra.

³³ Veja na íntegra o artigo 260 do capítulo VIII da Constituição da República Bolivariana da Venezuela.

³⁴ Nesse mesmo sentido registramos a reivindicação de Colmenares Olívar: “Sem embargo, seria conveniente que nas universidades nacionais se promovam programas sobre direitos humanos, antropologia jurídica, pluralismo jurídico dirigido a indígenas e não-indígenas, a fim de fomentar a comunicação inter-cultural e coadjuvar na consolidação dos direitos indígenas. COLMENARES OLÍVAR, Ricardo. *El Derecho Consuetudinario Indígena en Venezuela: Balance y Perspectivas*. In: *Rev. IIDH*, Vol.41, p.99. San Jose, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, s/d.

disciplina intitulada “*Introdução ao Estudo do Homem*”, mas não são muitas as instituições especificamente comprometidas com as linhas mestras que caracterizam a matéria. Mas ainda são raros os exemplos nesse sentido. Sem embargo, vale mencionar os esforços do Instituto de Filosofia do Direito da Faculdade de Ciências Jurídicas da Universidade de Zulia, que se encontra sediado na cidade de Maracaibo. No mês de Maio de 1996, a Seção de Antropologia da referida entidade promoveu um raríssimo e interessante seminário sobre o “*Direito Consuetudinário Wayuu*”.

4.7. Chile

O Chile ainda não se firmou no cenário acadêmico como um grande centro de estudos de Antropologia Jurídica, entretanto, um importantíssimo estudo lá foi realizado. Refiro-me a uma obra específica a tratar do direito dos índios Araucos. O livro intitulado “*Los Araucanos y el Derecho*” foi escrito com pena segura pelo deputado Eduardo Díaz del Río, tendo recebido o devido reconhecimento entre seus pares. O trabalho reconstrói a rota histórica da nação Mapuche em terras chilenas, desde o momento da conquista espanhola e abarca, concomitantemente, as controvertidas questões inerentes à condição daquela nação indígena na atualidade³⁵.

5. A Antropologia Jurídica no Brasil – O Legado de Robert Weaver Shirley

Se o escopo geral resume-se em estabelecer um marco cronológico que possa assinalar o início do ensino da Antropologia Jurídica no Brasil, então, este ano seria, certamente, o de 1977. Na época em questão, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo São Francisco), entre os meses de maio e julho, foi oferecido à comunidade acadêmica um importante curso introdutório sobre a matéria em destaque. A ministração coube ao professor de origem norte-americana – Robert Weaver Shirley – que, a convite do mestre Dalmo de Abreu Dallari – veio a proferir uma série de relevantes palestras sobre o tema. O entusiasmo do organizador do evento é digno de registro aqui:

³⁵ Veja a obra de DÍAZ DEL RÍO, Eduardo. *Los Araucanos y el Derecho*. Prólogo de Sergio Vllalobos R. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile, 2006.

“O interesse despertado pelo curso foi enorme. Mais de cem alunos, na maioria da área jurídica, mais um bom número de outros campos de estudo, acompanharam o curso com o maior interesse, ouvindo, perguntando e discutindo. Daí a solicitação de Robert Shirley para que convertesse em livro suas lições de Antropologia do Direito. E aqui está o livro, notável contribuição para o estudo da Antropologia e do direito, aparecendo no momento certo”³⁶.

De extrema valia seria ressaltar o fato de que a obra a qual Dallari se reporta – “Antropologia Jurídica”, fruto daqueles encontros – após duas décadas de sua publicação, continua a ser o manual que serve de referência para a disciplina citada.

Entretanto, as lições de Shirley no Brasil não se esgotariam por ocasião dos estudos que vieram à lume após as conferências realizadas na cidade de São Paulo. Para melhor conhecer o país, o pensador chegou inclusive a viver entre nós, tendo-se radicado em Porto Alegre, onde se tornou Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. As dificuldades para se encontrar no vernáculo alguns textos específicos relacionados aos tópicos primordiais da matéria incentivaram Shirley a produzir uma obra sucinta, porém, de fato didática e eficaz. A escassez de bibliografia pertinente aos tópicos abordados em nosso idioma era patente naqueles dias. Sobre esta realidade, o autor assim declarou:

“O presente ensaio tem dois objetivos essenciais. O primeiro é presentear os estudantes brasileiros com um longo corpus de material que, por muitos anos, só tem sido acessível em língua inglesa. O segundo objetivo é polêmico: forçar o leitor a examinar os dogmas do estudo jurídico formal à luz das ciências sociais e demonstrar algumas alternativas antropológicas. Também por esta razão foi empregado o estilo anglo-americano de uso extensivo dos casos ilustrativos. Esperamos que o leitor considere este material interessante e, talvez, um pouco inquietante”³⁷.

Ora, os intentos iniciais de Shirley ganharam renovado impulso com a entrada em vigor da Resolução CNE n.9/2004, que

³⁶ SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, p.XII.

³⁷ SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, p.XIII e XIV.

passou a considerar a Antropologia como parte do chamado “Eixo de Formação Fundamental”, o que acarretou a revisão sistemática e gradual das matrizes curriculares dos cursos de Direito no Brasil. Do mesmo modo, em função disso, abriu-se caminho à produção de novos estudos sobre a matéria. Não por acaso despontam, a partir de 2007, algumas publicações relacionadas à área de Antropologia Jurídica, dentre as quais cito a obra de quatro mãos produzida por Elisete Lanzoni Alves e Sidney Francisco Santos (“*Iniciação ao Conhecimento da Antropologia Jurídica: Por Onde Caminha a Humanidade*”)³⁸.

Além disso, em 2008, seríamos agraciados com três novos livros: o manual de José Manuel de Sacadura Rocha (“*Antropologia Jurídica: Para uma filosofia antropológica do direito*”)³⁹; a coletânea de textos de Roberto Kant de Lima (“*Ensaio de Antropologia e de Direito*”)⁴⁰ e, por fim, a obra coletiva organizada por Thaís Luzia Colaço (“*Elementos de Antropologia Jurídica*”)⁴¹.

Igualmente, vale ressaltar que já começaram a ser traduzidos e divulgados entre nós alguns clássicos, tais como “*Nos Confins do Direito*”⁴² de Norbert Rouland (2003); “*A Vida do Direito e da Inutilidade das Leis*” (2003)⁴³ de Jean Cruet; “*Crime e Costume na Sociedade Selvagem*” (2003)⁴⁴ de Bronislaw Malinowski e “*Homo Juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito*” (2007)⁴⁵ de Alain Supiot.

³⁸ ALVES, Elisete Lanzoni e SANTOS, Sidney Francisco Reis. **Iniciação ao Conhecimento da Antropologia Jurídica: Por Onde Caminha a Humanidade?** Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

³⁹ ROCHA, Jose Manuel de Sacadura Rocha. **Antropologia Jurídica: Para uma filosofia antropológica do Direito**. Rio de Janeiro: Elsevier-Campus, 2008.

⁴⁰ KANT DE LIMA, Robert. **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

⁴¹ COLAÇO, Thaís Luzia (org.) **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.

⁴² ROULAND, Norbert. **Nos Confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁴³ CRUET, Jean. **A Vida do Direito e a Inutilidade das Leis**. 2 ed. Leme: CL Edijur, 2003.

⁴⁴ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Trad. Maria Clara Corrêa Dias; revisão técnica de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

⁴⁵ SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito**. Trad. Maria Ermantina Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009 (Justiça e Direito).

Creemos que a grande tendência a ser verificada nos próximos anos no terreno da Antropologia Jurídica consistirá no surgimento de obras que tratam de temas jurídicos particularizados em nosso país, do qual, aqueles referentes às questões indígenas ganham maior primazia. Esclarecemos que esses trabalhos doutrinários já começam a pontilhar nossas prateleiras. Referenciamos, a título ilustrativo, três estudos fundamentais. Ei-los a seguir: “*Apontamentos sobre o Direito Indigenista*” (2005) de Roberto Lemos Santos Filho⁴⁶; “*Direito Penal e Povos Indígenas*” (2007) obra coletiva organizada por Luiz Fernando⁴⁷ e, por fim, mas não menos importante, o livro “*Direito Indígena: Vetores Constitucionais*”⁴⁸ (2003).

5.1. Um Breve Olhar sobre o Ensino da Antropologia Jurídica no Distrito Federal

A previsão do ensino da Antropologia Jurídica no Distrito Federal, tal qual ocorre no restante do Brasil, foi motivada pela entrada em vigor da Resolução CNE n.9 de Setembro de 2004. Para que se chegasse a um panorama breve, porém, revelador sobre a inserção dos conhecimentos teóricos adstritos ao imenso conteúdo propiciado pelo oferecimento da cátedra em questão, cuidamos nós de pesquisar as matrizes curriculares de 12 faculdades de Direito em funcionamento até a presente data⁴⁹. Destas, somente uma pública. Todas as demais instituições são privadas.

O primeiro objetivo é o de avaliar a extensão da autonomia concedida à cátedra, uma vez que, conforme já aduzimos anteriormente, há uma tendência no Brasil em reduzir os tópicos da matéria no âmbito de outras disciplinas, mormente a Sociologia. Começamos, então, pela UnB, onde a Antropologia Jurídica alcança merecido destaque em diversos cursos de pós-graduação, sendo objeto de larga produção científica amparada pela sólida trajetória acadêmica dos muitos professores ligados ao Departamento de Antropologia daquela universidade. A Faculdade de Direito, todavia,

⁴⁶ SANTOS FILHO, Roberto Lemos. **Apontamentos sobre o Direito Indigenista**. Curitiba: Juruá, 2005.

⁴⁷ VILLARES, Luiz Fernando (org.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010.

⁴⁸ BARRETO, Helder Girão. **Direitos Indígenas: Vetores Constitucionais**. Curitiba: Juruá, 2003.

⁴⁹ Ou seja, 21 de Julho de 2010.

escolheu não estabelecer na matriz curricular a disciplina de que nos ocupamos por hora.

Dentre todas as 12 instituições privadas do Distrito Federal pesquisadas, nota-se que quatro delas mantêm em seus currículos o ensino da Antropologia Jurídica, com, é claro, pequenas variantes terminológicas que não resultam em qualquer prejuízo ao aprendizado. Nesse primeiro quadro-geral, encontram-se as Faculdades PROJEÇÃO, IESB e UNICESP, que adotam uma acepção clássica, qual seja, a “*Antropologia Jurídica*”. Com um conteúdo semelhante há a “*Antropologia Aplicada ao Direito*” na UPIS.

Na FACULDADE ANHANGUERA é ministrada a disciplina “*Antropologia e Psicologia*” e na ESPAM é oferecida regularmente a “*Sociologia Geral e Antropologia Social*”; enquanto que na UNIP ensina-se uma interessante matéria intitulada “*Homem e Sociedade*”. No UNIEURO há, a partir do primeiro semestre, a “*Antropologia*”.

As Faculdades PROCESSUS, UniCEUB, UniDF e UNIPLAN fizeram a opção de trabalhar tópicos especiais relacionados a Antropologia junto ao conteúdo de outras disciplinas propedêuticas, o que não contraria, ratifica-se desde pronto, os propósitos norteadores da Resolução CNE n.9 de 2004.

Vale dizer que na Faculdade Processus, em especial, o trato de questões afetas ao ambiente próprio da Antropologia Jurídica tem sido uma constante por meio de profícua produção científica.

Conclusão

A possibilidade real de construção de uma sólida carreira, perspectiva esta agora garantida pelo aumento de vagas nos diversos concursos públicos, dinamizou sobremaneira a procura pelos cursos de Direito no Brasil. Se por um lado há muito de positivo nessa realidade fática, igualmente, por outro, deve-se cogitar a hipótese de que as disciplinas chamadas “propedêuticas”, ou seja, aquelas matérias de cunho teórico que se mostram basilares à formação de nossos futuros bacharéis, acabaram ficando em segundo plano, relegadas incondicionalmente a cargas horárias

cada vez menores. A Antropologia certamente se insere neste vasto rol. Ensinada há praticamente cem anos nas academias européias e norte-americanas, em que ganhou muito destaque com valiosíssima produção científica, a disciplina somente ganhou destaque por aqui após o advento da Resolução n.9, que emanou do Conselho Nacional de Educação no ano de 2004, e cujo propósito maior é o de estabelecer diretrizes curriculares mínimas na grande área das ciências jurídicas e sociais. A partir de então, as matrizes, bem como, as ementas das cátedras, estão sendo progressivamente renovadas em muitas instituições de ensino superior. No contexto em questão, sabe-se que as dificuldades ainda imperam. A maior delas resume-se ao fato de que em nosso país, a única obra que poderia, a priori, servir de manual de referência, encontrava-se esgotada, não tendo sido publicada uma nova edição. Trata-se do livro de Robert Weaver Shirley, que na década de setenta, a convite do Professor Dalmo de Abreu Dallari, esteve na Universidade de São Paulo, no Largo de São Francisco, lecionando os temas fundamentais que norteiam a Antropologia Jurídica. Das palestras realizadas por ocasião do curso de extensão promovido àquela época pela Faculdade de Direito, originaram-se tais estudos. Amparadas pelo seu imenso legado, é somente no decorrer de 2007, exatos vinte anos a contar da data em que as lições de Shirley vieram à lume para fortuna dos jurista nacionais, começam a ser produzidos trabalhos científicos específicos voltados ao campo da matéria em questão. Ora, a problemática em tela não deveria causar qualquer estranheza, uma vez que acadêmicos da estirpe de Eunice Durham⁵⁰ oportunamente ressaltaram que a Antropologia foi considerada, até mesmo pelos especialistas, uma espécie de ciência “menor” ou “marginal”, apesar de reconhecer o crescente interesse e entusiasmo entre nós pela matéria.

Destarte, o escopo que norteou o presente ensaio foi o de investigar, ainda que de modo *en passant*, as condições atuais do ensino da disciplina nas mais diferentes faculdades das Américas. O ponto de partida, não por acaso, são os Estados Unidos, onde surgiu uma gama de trabalhos que alcançaram notoriedade mundo afora graças aos maciços investimentos e o redobrado empenho dos

⁵⁰ DURHAN, Eunice. A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas. In: CARDOSO, Ruth. C. L. **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.17-34.

inúmeros profissionais que não mediram esforços para concluírem suas pesquisas de campo.

Dentre os países latinos alcançaram maior vulto os estudos largamente produzidos no México. Na América do Sul, não obstante o despertar para os assuntos relacionados às comunidades

indígenas, o que poderia naturalmente impulsionar a previsão da Antropologia Jurídica nas academias de direito, a previsão do ensino da matéria ainda parece ser incipiente, apesar de a tendência acenar justamente para outra direção. Em alguns lugares como a Bolívia e a Venezuela, o reconhecimento e a concessão constitucional de ampla autonomia às reservas indígenas, onde imperará a manutenção de tradições ancestrais nos processos de solução de controvérsias tribais, praticamente requererá dos juristas uma especialização teórica maior para a abordagem de assuntos que nunca deixarão de serem polêmicos.

No Brasil, por sua vez, jamais existiram melhores condições para estudar a Antropologia Jurídica. É obvio que ainda nos falta uma bibliografia adequada ao atendimento de nossas necessidades, pois os títulos que se encontram no mercado editorial, ainda que produto de excelente lavra e sério labor, são incipientes para atender a demanda requerida pela abordagem das questões indígenas, sem embargo ao fato de que a Antropologia Jurídica, como é sabido, não se resumir somente aos tais temas. Por isso mesmo as possibilidades são infinitas.

Ademais, não há tradição entre os juristas pátrios em estudar temas relacionados à matéria, o que exigirá, certamente, uma mudança na perspectiva e uma revisão das prioridades em termos de literatura jurídica.

Referências Bibliográficas

ALVES, Elisete Lanzoni e SANTOS, Sidney Francisco Reis. **Iniciação ao Conhecimento da Antropologia Jurídica: Por Onde Caminha a Humanidade?** Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

ANDRADE, Orlando. **Los Sistemas Jurídicos Indígenas Frente ao Derecho del Pluralismo Jurídico.** In: www.juridicas.unam.mx

BARRETO, Helder Girão. **Direitos Indígenas: Vetores Constitucionais.** Curitiba: Juruá, 2003.

CHENAUT, Victoria. **Genero y justicia en Antropología Jurídica en Mexico.** Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Papeles de Trabajo, n.15, p.47-72. Rosario, Argentina: Universidad Nacional de Rosario, 2007.

COLAÇO, Thais Luzia (org.). **Elementos de Antropologia Jurídica.** Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.

COLMENARES OLÍVAR, Ricardo. *El Derecho Consuetudinario Indígena en Venezuela: Balance y Perspectivas.* In: **Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos (IIDH), Vol.41.** San Jose, Costa Rica: Instituto Interamericano de Direitos Humanos, s/d, p.83-118.

COOTER, Robert. D; FIKENTSCHER, Wolfgang. *Indian Common Law: The Role of Custom in American Indian Tribal (Part I, of II).* **The American Journal of Comparative Law**, vol.46, n.2 (Spring, 1998), pp.287-337. New York: American Society of Comparative Law, 1998.

CRUET, Jean. **A Vida do Direito e a Inutilidade das Leis.** 2 ed. Leme: CL Edijur, 2003.

DIAZ DEL RÍO, Eduardo. **Los Araucanos y el Derecho.** Prólogo de Sergio Villalobos R. Santiago, CHILE: Editorial Jurídica de Chile, 2006.

DURHAN, Eunice. *A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas.* In: CARDOSO, Ruth. C. L. **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.17-34.

FUSTEL DE COULANGES. **A Cidade Antiga**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HULL, N.E.H. **Roscoe Pound and Karl Llewellyn: Search for an American Jurisprudence**. Chicago: Chicago University Press, s/d.

ITURRALDE, Diego. **Utilidades de la Antropología Jurídica en el Campo de los Derechos Humanos: Experiencias Recientes**. Revista *Pueblos y Fronteras Digitales*, n.5, jun-nov. Ciudad del México, UNAN, 2008.

KANT DE LIMA, Robert. **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

KORSBAEK, Leif; MERCADO VIVANCO, Florencia. **La Sociedad Plural y El Pluralismo Jurídico: Un Acercamiento desde la Antropología del Derecho**, p.153-177. In: www.bibliojuridica.org

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Trad. Maria Clara Corrêa Dias; revisão técnica de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

MANSILLA, H. C. F. **Apuntes en Torno a la Cultura Constitucional en Bolivia**, p.1-21. La Paz: s/e, 2006. In: www.cdi.gob.mx [Acesso em 24 de Julio de 2010].

MORGAN, Lewis H. **Ancient Society**. London: MacMillan & Company, 1877.

RIVERA, José Antonio. **Los Pueblos Indígenas y las Comunidades Campesinas en el Sistema Constitucional Boliviano: Pasado, Presente y Perspectivas al Futuro**. In: *ANUARIO DE DERECHO CONSTITUCIONAL LATINO-AMERICANO*, vol. 11, tomo 1, pp.195-213. Montevideo: s/e, 2005.

ROCHA, Jose Manuel de Sacadura Rocha. **Antropologia Jurídica: Para uma filosofia antropológica do Direito**. Rio de Janeiro: Elsevier-Campus, 2008.

ROULAND, Norbert. **Nos Confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos. **Apontamentos sobre o Direito Indigenista**. Curitiba: Juruá, 2005.

SHAPER, Isaac. **A Handbook of Tswana Law and Custom**. Oxford: James Currey Publishers, 2004.

SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.

SUMMER MAINE, Sir Henry. **El Derecho Antiguo: parte general**. Trad. A Guerra. Madrid: Tipografía de Alfredo Alonso, 1893.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito**. Trad. Maria Ermantina Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009 (*Justiça e Direito*).

WALLACE, Ernest and HOEBEL, Adamson. **The Comanches: Lords of South Plains**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1986. (*The Civilization of the American Indian Series*).

VAZ, Anderson Rosa. **Introdução ao Direito**. Pref. de Flávia Piovesan. Curitiba: Juruá, 2007.

VILLARES, Luiz Fernando (org). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010.

∞ **Ética e vida feliz em Aristóteles** ∞ **Um breve ensaio sobre Ética a Nicômacos 1098a, 16-18**

MÁRCIO PETROCELLI PAIXÃO

115

Este ensaio tem em vista a abordagem de um tema que, para os pensadores clássicos, foi profundamente relacionado ao tema da ética: a vida feliz ou felicidade (εὐδαιμονία). Podemos dizer, hoje, que se trata de um tema “deontológico” pelo simples fato de a felicidade estar relacionada, segundo os antigos filósofos gregos, com o que eles chamavam “tò déon”, expressão que, traduzida para o vernáculo, pode, não sem alguns cuidados, significar “dever”, “o que devemos” (evidentemente que segundo um ponto-de-vista ético). Assim, discutir o tema da felicidade em Aristóteles, Platão, Antístenes ou Epicuro (entre outros), significa discutir diretamente o modo como o homem deve se orientar diante de si mesmo e de toda a sociedade. O nosso tema envolve o bem, a justiça, a virtude, sem o que, na concepção antiga, não era possível ser feliz. Mas, caso possamos falar de uma “deontologia” nos filósofos antigos, ela não pode ter o mesmo sentido que damos hoje ao termo. Não se trata de uma análise do conjunto de regras que nós chamamos hoje “regras morais”. Não se trata de uma deontologia no sentido kantiano do

termo, de uma espécie de ética normativa, mas de uma análise do sentido da existência humana diante do mundo, em geral, e da cidade, em particular. Ser ético, para Platão ou Aristóteles, é realizar a verdadeira natureza humana. O bem de qualquer ser, de qualquer coisa que é, é a realização da sua natureza própria. Nesse sentido, ser ético e feliz¹, para o ser humano, é realizar um destino que nos foi dado como um princípio a ser desenvolvido e aperfeiçoado, ao passo que agir contra a ética significa dar as costas a esse destino e agir segundo princípios não propriamente humanos, princípios que estão em nós, mas não determinam ou caracterizam a nossa humanidade. Somente nesse sentido os antigos podem falar em algo como “escolha” ou “arbítrio”. Ser feliz e verdadeiramente livre envolve a aceitação e o desenvolvimento do princípio que norteia o nosso destino: razão (λόγος) e inteligência (νοῦς)², o que nos leva a desenvolver todas as artes, ciências, virtudes, leis, cidades etc. É o que nos diferencia dos outros animais.

A questão da “vida eudaimônica” (quer dizer a “vida feliz”, a eudaimonía³) já era uma constante no pensamento ético dominante da academia platônica, na qual Aristóteles permaneceu durante anos. Essa vida não era, para os acadêmicos platônicos, diferente da própria vida filosófica, que era, ao mesmo tempo, a

¹ A definição da felicidade, segundo Aristóteles, é “atividade da alma segundo a virtude”.

² Os significados dos termos “noûs” e “lógos” (“razão” e “inteligência”) são muito mais amplos no grego clássico. Lógos possui um leque de significados relacionados à linguagem, ao raciocínio, aos discursos e à própria coerência discursiva, razão pela qual pode significar também “raciocínio”. A sua raiz varia entre “leg” e “log”. Daí o o verbo “lego”, em grego, possuir o sentido de “dizer” ou “falar” e, mais originariamente, “reunir”. “Inteligência” não é uma tradução exata do termo “noûs”, que indica, entre outras coisas, a nossa capacidade de apreender princípios.

³ A palavra grega eudaimoniva nada tem a ver com o nosso vocábulo “felicidade”. Formado pelo vocábulos “eu” (bem) e “daímonos” (deus, divindade pessoal), o termo significa, primitivamente, como propõe David Ross, “veillé par um bom génie” (1930, pág. 266). Esse significado primitivo do termo logo passa a assumir a conotação de “boa vida”, “a melhor vida” ou “o melhor tipo de vida” para o homem. Entretanto, a presença de um termo referente à divindade será preservado pelos pensadores clássicos, que sempre a associarão àquilo que é mais divino no homem. Esse tema foi largamente explorado pela academia platônica e, entre outros, é o tema-chave do diálogo Górgias de Platão. É bom lembrar sempre do fato de que Platão e Aristóteles jamais atribuem um significado passivo ao termo, como “bem estar”; a eudaimonía traduz a idéia de atividade, isto é, a vida ativa de certa parte al alma.

vida de acordo com a virtude (ἀρετή). A vida segundo a virtude (ἀρετή), a “razão” (λόγος) e a inteligência (νοῦς) era, para Platão e seus discípulos, a melhor de todas que o homem pode viver. Numa obra escrita por Aristóteles, provavelmente nos tempos em que ele era ainda membro da academia, o Protrecticus, ele exorta o seu amigo Themison, rei de Chipre, a levar uma vida filosófica:

Estas coisas [a riqueza] podem (...) impedir a realização de um ato que se escolheu como um dever. Por isso, contemplando o infortúnio dessas pessoas, é preciso evitá-lo e pensar que a felicidade não consiste em adquirir muitas coisas, mas sim na maneira pela qual é disposta. Pois podemos afirmar que não é o corpo enfeitado com uma roupa magnífica que é bem-aventurado, mas aquele que tem boa saúde e sérias disposições, mesmo que algumas das coisas de que acabamos de falar não estejam ao seu alcance. Do mesmo modo, se uma alma foi bem educada, é semelhante alma e semelhante homem que devem ser chamados “felizes” e não um homem magnificamente provido de bens exteriores, mas que não vale nada por si mesmo. (Aristóteles, 2001, pág.149)

O tema da felicidade abre também a Ética a Eudêmos:

O homem, que em Delos, na morada do deus, manifestando a sua opinião, fez inscrever no pórtico do templo de Leto, estabelecia que o bom, o belo e o agradável não podem pertencer à mesma pessoa, dizendo: “o mais belo é o mais justo; o melhor é a saúde; mas o mais agradável é conseguir aquilo que amamos”. Mas nós não estamos de acordo com ele, pois a felicidade (εὐδαιμονία), que é a mais bela e a melhor de todas as coisas, é também a mais agradável. (EE, 1214a-1-8)

A idéia contida no passo do Protrectico, tanto quanto na passagem da EE⁴, fala de uma vida virtuosa. A primeira identifica essa vida com o próprio exercício da filosofia. Platão entendia que a vida filosófica é a melhor a que pode chegar o homem e a que mais propriamente realiza a sua natureza.

⁴ Ética a Eudemos.

Aristóteles não pensará diferente, mas no seu caso algumas observações se fazem necessárias. Se contarmos o Protrepticus como um texto ético, Aristóteles escreveu, então, quatro Éticas: Protrepticus, Ética a Eudêmos, Magna Ética e Ética a Nicômacos. Que a última citada seja a mais estudada e influente das Éticas escritas por Aristóteles não chega a ser uma novidade para nenhum estudioso. Mas esse fato suscita um problema: o texto da Ética a Nicômacos apresenta uma versão das virtudes completamente original em relação às outras éticas, sobretudo no que diz respeito às virtudes correspondentes aos diversos modos de vida. Essa visão está concentrada nos conceitos de duas virtudes: a prudência (φρόνησις) e a sabedoria (σοφία). Em Platão, assim como no Aristóteles das outras Éticas, os dois conceitos se equivalem, são praticamente sinônimos. A partir da Ética a Nicômacos, eles assumem significações inteiramente diversas, exprimindo modos de vida distintos. Pierre Aubenque ressalta esse problema de modo lapidar:

Or, dans l'Éthique à Nicomaque, le même mot phronesis désigne une tout autre réalité. Il ne s'agit plus d'une science mais d'une vertu. Cette vertu est, certe, une vertu dianoétique, mais, à l'intérieur de la dianoia, elle n'est même pas la vertu de ce qu'il y a de plus haut. (AUBENQUE, 1976, pág. 8)

Trataremos o problema da “melhor vida” ou da “vida mais digna” do homem a partir da Ética a Nicômacos. Mas é bom lembrar desde já que Aristóteles, apesar do que dele nos diz Aubenque, jamais irá recusar a tese de que a philosophía (ou simplesmente a sophía) seja a forma mais alta de expressão do espírito humano. Pode mesmo ser considerada a melhor das formas de vida. Contudo, a partir do momento em que não mais ressalta a prudência como a virtude mais alta, Aristóteles coloca o problema de saber precisamente em que sentido a filosofia é essa virtude mais alta em relação às outras virtudes. Pensamos que todo o problema da Ética a Nicômacos, no tocante à melhor das formas de vida, está centrado na própria definição da felicidade, apresentada pelo estagirita na passagem de 1098-a-16-18:

O bem humano [a eudaimonía] é uma atividade da alma segundo a virtude; se são muitas as virtudes, segundo a

melhor e mais completa. (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην).

Essa definição do bem humano ou da “melhor vida” – enfim, da felicidade (εὐδαιμονία) - reaparece de forma levemente modificada no livro X da Ética a Nicômacos (1177a-12-13):

Se, pois, é a felicidade uma atividade da alma segundo a virtude, é bem razoável que seja segundo a virtude mais forte, e está devera ser a [virtude] da melhor parte. (Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου).

A interpretação desses dois passos depende de uma leitura dos capítulos anteriores do livro I, bem como dos livros que se seguem a ele, até, pelo menos, o livro VI. Com efeito, não supomos poder, como se costuma fazer, “saltar” os outros livros e restringir a leitura desses passos apenas a uma relação entre os livros I e X, que é onde eles aparecem. A questão está em saber qual é essa tal virtude “melhor e mais completa” (ἀρίστην καὶ τελειοτάτην) ou virtude “mais forte” (κρατίστην) ou “da melhor parte” (τοῦ ἀρίστου). Supomos que todos esses termos apontem para a mesma virtude e há fortes razões para pensarmos desse modo. Com efeito, Aristóteles faz a restrição, praticamente no mesmo sentido, nos dois passos: i) “Se há mais de uma virtude, **segundo a melhor e mais completa**” (grifei); ii) “Se (...) a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude, **é bem razoável que seja segundo a virtude mais forte, e esta deverá ser a [virtude] da melhor parte**” (grifei). Muitos estudiosos discutiram esse passo para saber, afinal, qual a razão pela qual Aristóteles fez a restrição logo após definir a felicidade. Essa virtude “melhor” (ἀρίστην) estaria se referindo à vida teórica, tematizada por Aristóteles no livro X-7-8. Essa interpretação toma a felicidade como um “bem dominante”, separado dos outros bens e das outras virtudes. A vida teórica, como a vida exclusiva do filósofo, seria a única verdadeiramente feliz; as outras somente seriam felizes se e enquanto fossem capazes de promover aquela. Outros leitores pretenderam mostrar que a felicidade é um “bem

inclusivo”. Nesse caso, a felicidade seria uma vida, não segundo uma virtude em especial, mas segundo todas elas. Mas não há razões suficientes para aceitarmos um dos dois pólos interpretativos, ou para os recusarmos inteiramente. Cremos que a razão de a felicidade poder ser considerada um bem inclusivo está dada pelo fato de que Aristóteles a considera, no início do livro I, como algo que é melhor e mais nobre ser realizado por toda a cidade do que apenas pelo indivíduo (1094 b-7). Antes desse passo (em 1094b), Aristóteles já havia dito que a política é a ciência que promove o bem humano, pois “regula as ciências necessárias às cidades, quais indivíduos devem aprendê-las e até que ponto”. Aqui fica evidente que é possível que a felicidade seja atingida por toda uma cidade, embora também possa ser pelo indivíduo. Por outro lado, a referência a uma virtude “mais completa” (τελειοτάτην) nos dá fortes razões para crer que a melhor vida seja conforme uma única virtude. O problema estaria em saber se todos os membros da cidade poderiam realizá-la. Caso não possam, a felicidade é um bem dominante; as outras partes da cidade só serão felizes enquanto puderem viabilizar a realização dessa virtude “mais forte” e “da melhor parte” em alguns dos seus membros. Voltaremos a esse ponto mais adiante, tentando propor uma interpretação que possa, talvez, conciliar a divergência entre os defensores da felicidade como “bem inclusivo” ou como “bem dominante”.

A noção de felicidade em Aristóteles depende, se pretendemos compreendê-la de modo mais completo, de uma prévia compreensão do homem, daquilo que ele é e do que possa constituir a sua tarefa própria no mundo. Aristóteles reconhece, em 1095a-15-25, uma controvérsia em torno do significado da “eudaimonía”, dizendo que todos estão de acordo quanto ao seu nome, mas em desacordo quanto ao que ela verdadeiramente é. A princípio, Aristóteles recusará que ela seja uma vida devotada à riquezas, à honra ou aos prazeres, segundo ele opiniões defendidas pela maioria dos homens (1095a). Para resumir a crítica de Aristóteles a essas definições, diremos apenas que coisas como honra, prazer e riqueza não são fatores constitutivos da nossa natureza mais própria e, se é verdade que não podemos viver sem elas, isso não nos autoriza dizer que são elas os fatores constitutivos da felicidade. O bem de uma coisa está diretamente ligado à sua natureza, à realização do que algo

é propriamente. É considerando isso que Aristóteles encontrará o que é específico e próprio do homem. Primeiramente ele reconhece:

Voltemos ao bem, objeto da nossa investigação e indaguemos o que ele é. Pois, segundo parece, ele é distinto em cada atividade e em cada parte; um é, com efeito, na medicina, outro na estratégia e assim por diante. Qual é, assim, o bem de cada uma delas? É aquilo para que todas as coisas são feitas. Para a medicina é a saúde, para a estratégia é a vitória, para a arquitetura é a casa e, em outros casos, outras coisas, e em toda ação e escolha é o fim, pois é em vista do fim que todos fazem todas as coisas (1097a-15-22).

A introdução da noção de “fim” (τέλος) nesse passo é decisiva. Em Aristóteles, as noções de “bem” (ἀγαθόν) e “fim” (τέλος) estão intimamente relacionadas. O fim de cada coisa é o seu bem próprio e a realização desse fim significará, para cada atividade ou ente, a sua própria plenificação, isto é, o modo mais pleno da sua realização, quando, por exemplo, o médico, cuja finalidade é curar, cura um paciente, ou um general vence uma batalha etc. Essas noções de “fim” e “bem”, intimamente relacionadas em Aristóteles, aparecem desde o começo da *Ética a Nicômacos* como a sua nota básica, fundamental. É assim que dizemos que a felicidade, o “bem” supremo do homem, é o seu “fim” mais próprio. Mas, o que isso quer dizer? Precisamente que o “fim” ou “bem” mais próprio de todas as coisas, e também do homem, está diretamente relacionado àquilo que constitui a sua natureza. Assim, no caso do homem, todos os bens que lhe dizem respeito o são em vista da felicidade, e não esta em vista dos outros bens:

Tal parece ser, acima de tudo, a felicidade. Com efeito, a escolhemos por ela mesma e nunca por causa de outra coisa, ao passo que a honra, o prazer, a inteligência e toda virtude, nós os desejamos por si mesmos (pois desejaríamos todas essas coisas ainda que delas nada resultasse), mas também as desejamos em vista da felicidade, pois pensamos que graças a elas seremos felizes. Ao contrário, ninguém busca a felicidade por causa dessas coisas, nem, em geral, por nenhuma outra. (1097b-1-6)

O fato de cada ente ou atividade possuir um bem próprio leva Aristóteles a procurar determinar qual é o bem próprio do homem, para além da riqueza, da honra e do prazer. É em virtude da presença desse bem que todas as outras coisas boas serão boas para nós. Convém ainda, antes de citar o próprio Aristóteles, dizer que a base pela qual o bem humano poderá ser definido constitui a “operação” (ἔργον) própria do homem. A procura da “operação” (ἔργον), ao invés de uma procura pela essência (οὐσία) do homem, cuja definição é “animal que possui o λόγος” (como todos sabem), tem um propósito: Aristóteles não quer, na ética (e essa é uma característica fundamental desse ramo de investigação), saber teoricamente o que é o homem ou a virtude (ἀρετή), mas aquilo que a ele cabe como “operação” própria, como “tarefa” (ἔργον), além de saber como a própria virtude pode ser realizada. Numa expressão do livro I, a finalidade da ética não é conhecimento, mas ação (1095a-2-6: τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις). Em 1098b-3-5, Aristóteles define a “operação” (ἔργον) do homem depois de repassar a “operação” de outros entes e atividades:

Com efeito, como no caso de um flautista, de um escultor e de todo artesão e, em geral, dos que realizam alguma operação ou prática parece que o bom e o bem residem da “operação” (ἔργον), assim também acontece no caso do homem, se há alguma “operação” que lhe é própria. Acaso há funções e práticas próprias do carpinteiro, do sapateiro, mas nenhuma do homem, de modo que ele é por natureza inativo? Ou não é melhor admitir que, assim como parece que já uma “operação” própria do olho, da mão ou do pé e em geral de cada um dos membros [do corpo], assim também pertenceria ao homem uma “operação” fora todas essas? E qual poderia ser, exatamente, essa “operação”? Viver parece comum às plantas, mas agora buscamos algo próprio. Deixemos, portanto, de lado a vida de nutrição e crescimento. Em seguida teríamos a faculdade sensitiva, mas parece que esta é também comum ao cavalo, ao boi e aos outros animais. Resta, pois, uma certa prática daquele [ente] que possui o λόγος. Mas esta, por um lado, obedece ao λόγος e, por outro, o possui e pensa. (1097b, 1098-a-5: λείπεται δὴ πρακτικῆ⁵

⁵ A idéia de πράξις, pressuposta aqui pelo termo πρακτικῆ, dá ao homem um aspecto inacabado. Lança o homem numa perpétua “missão” de auto-aperfeiçoamento. Por isso, a partir desse passo, quando nos referirmos ao homem, o termo “érgon”, que até aqui traduzíamos por “operação”, nós passaremos a traduzir por “tarefa”, indicando com isso o “por-fazer” que constitui propriamente o homem, a sua destinação rumo a uma tarefa própria.

τις τοῦ λόγου ἔχοντος· τούτων δὲ τὸ μὲν ὡ ἐπιπειθές λόγῳ, τὸ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον).

Aqui está o ponto pelo qual Aristóteles definirá a felicidade, isto é, a partir daquilo que constitui a “operação” própria do homem, a sua “tarefa” própria. Primeiramente, Aristóteles irá retirar dessa definição da “operação” a definição da própria virtude. “Virtude” (ἀρετή), no sentido grego, significa a realização plena do que é próprio e o melhor de uma coisa. A felicidade, como bem próprio do homem, é definida a partir daí, isto é, do próprio conceito de virtude (ἀρετή). A definição da operação própria do homem, porém, aparece de forma ambígua, o que tornará ambígua a definição da própria virtude. Como vimos acima, o érgon (a “operação”) se define como obediência ao λόγος ou como a posse do λόγος (ὡς ἔχον) e exercício do pensamento (διανοούμενον). Assim, a virtude terá que possuir as mesmas variações que a própria variação do érgon, diferindo de acordo com qual dos seus aspectos irá realizar. “É próprio de um citarista tocar cítara”, diz Aristóteles, “e de um bom citarista tocá-la bem” (1098a-9-11). Assim como a boa realização da tarefa (ἔργον) do citarista o torna um artista (τεχνίτης) virtuoso ou excelente, assim também, para o homem, realizar bem a sua tarefa constituirá a sua vida própria e, enfim, a felicidade. É com base nesses pressupostos, dados a partir da definição do érgon, que a felicidade será definida como indicamos no início deste estudo.

Agora podemos retomar sob um outro prisma a restrição feita por Aristóteles à definição da felicidade como “atividade da alma segundo a virtude”. Retomemos a restrição: εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. A tradução básica, como já vimos, é: “se são muitas as virtudes, segundo a melhor e mais completa”. De onde poderemos extrair que as virtudes são muitas? A definição do érgon estabeleceu dois modos para a sua realização: como obediência e como exercício do pensamento. Podemos já dizer - o que será confirmado logo a seguir - que há dois modos ou tipos gerais de virtude: aquelas ligadas a essa “obediência” (ἐπιπειθές) e aquelas ligadas à posse e exercício do pensar (ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον).

Para dizer isso, Aristóteles, em 1102a-5, retomará rapidamente a definição da felicidade: “Ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ

εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆ ἐπισκεπτέον ἂν εἴη· τάχα γὰρ οὕτω ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν” (Visto que a felicidade é uma certa atividade da alma segundo a virtude completa, devemos examinar a virtude, pois certamente poderemos investigar melhor acerca da felicidade). Aristóteles pressupõe aqui como dada a definição da felicidade. Contudo, como a sua definição depende da compreensão das virtudes, será necessário examiná-las em todos os seus tipos. Cremos que isso aparece com a finalidade de compreensão do sentido de “virtude completa” ou “virtude final” (ἀρετὴ τελεία). A primeira estratégia de Aristóteles será examinar as partes da alma (ψυχῆ). O primeiro argumento é que a virtude a ser estudada é a virtude da alma e, assim como os médicos devem conhecer o corpo, os políticos devem conhecer a alma (1102a-20-25), pois, afinal, a felicidade é uma atividade da alma. Em 1102a-25-28, Aristóteles inicia, na *Ética a Nicômacos*, a sua clássica divisão das partes da alma:

Tratamos suficientemente de alguns pontos sobre a alma nas nossas investigações exotéricas, e delas nos serviremos agora. Por exemplo, que uma parte da alma é irracional (ἄλογον) e que outra possui razão (τὸ δὲ λόγον ἔχον).

Ora, essa “parte irracional” (ἄλογον) da alma é aquela que, no érgon, apareceu como é obediente (ὡς ἐπιπειθέες) ao λόγος; a parte racional é aquela que possui e exerce o pensar (τὸ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον). Que as virtudes são extraídas da própria definição do érgon é algo que fica evidente a partir daqui:

Que a parte irracional é, de certo modo, persuadida pelo λόγος, o indica toda advertência, censura ou exortação. Se devemos dizer que esta parte possui λόγος, a parte irracional será a que se divide em duas [partes]: uma em si mesma e propriamente; outra capaz de escutar como se escuta a um pai (1103 a-2).

Um pouco antes desse passo, Aristóteles havia estabelecido que essa parte irracional é de natureza “apetitiva” (ἐπιθυμητικόν, η) e “desejante” (ὀρεκτικόν, η), “que participa do λόγος enquanto lhe escuta e obedece” (1102b-29-30). Isso está em

perfeita consonância com a definição do érgon. A parte que possui λόγος enquanto é a ele obediente é de natureza apetitiva e desejante. Eis o aspecto dúbio e essencialmente prático da natureza humana, isto é, que requer aperfeiçoamento contínuo. Essa divisão da alma em “racional” e “irracional” (λόγον ε ἄλογον) levará Aristóteles a reconhecer que as virtudes se dividem e diferenciam de acordo com a própria divisão da alma:

Também a virtude se divide segundo essa diferença, pois dizemos que uma são dianoéticas e outras éticas e, assim, a sabedoria (σοφία), a “inteligência” (σύνεσις) e a prudência (φρόνησις) são dianoéticas; a liberalidade (ἐλευθεριότητα) e a temperança (σωφροσύνη) são éticas. (1103a-2-7)

A importância de reconhecermos essa divisão das partes da alma como um desdobramento da definição do érgon se mostra perfeitamente no livro II da *Ética a Nicômacos*. Aristóteles começa 1103a-14-15⁶ reiterando a separação das virtudes em éticas e dianoéticas. As primeiras, diz ele, se originam e crescem pelo ensino; as segundas procedem do hábito, conforme diz o seu nome (ἠθικαί), que é uma variação do termo “ἔθος” (1103a-14-17). Da sua origem habitual, Aristóteles conclui que as virtudes éticas não se formam em nós por natureza, pois o que é por natureza não se modifica pelo hábito (ἔθος). Assim, temos que constituí-las no nosso caráter pelo exercício, isto é, pela práxis. Quanto à questão do “aprendizado” ou “ensinamento” (διδασκαλία), que é o modo como desenvolvemos as virtudes dianoéticas, poderíamos tecer ainda considerações importantes que, no entanto, não cabem aqui. Lembramos apenas que a prudência (φρόνησις) está relacionada entre elas (é uma virtude dianoética e deve crescer também, de certo modo, por alguma espécie de aprendizado - διδασκαλία), como, aliás, nos mostrou o passo acima (1103a-2-7), de tal modo que deve haver também uma possibilidade de “aprendizado ético”, mas, certamente, em relação à formação das virtudes éticas pelo hábito. Voltando ao ponto que nos interessa, teremos que definir a virtude ética (ἀρετὰ ἠθικαί). Evidentemente, visto que se originam no hábito, as virtudes éticas dizem respeito precisamente ao desenvolvimento da parte irracional (ἄλογον) da alma, na medida

⁶ Pela edição de Bywater, é o início do livro II.

em que a nossa faculdade desejante “ouça e obedeça” ao *lógos*. O fato de essas virtudes não se produzirem em nós por natureza pode ser traduzida pela fórmula segundo a qual, por natureza, não somos bons nem maus: é o hábito que nos torna desse ou daquele modo. Por exemplo, das artes e das virtudes, nomeadamente da temperança e da coragem, Aristóteles nos diz:

Tal é também o caso das artes, pois o que há que fazer após haver aprendido, aprendemos fazendo. Assim, nos fazemos construtores construindo (...) e citaristas tocando cítara. De modo análogo, praticando a justiça nos fazemos justos, a temperança, temperantes, a coragem, corajosos. (1103 a, 30, 1103 b, 1-2.)

A ação (*πρόξις*) reiterada dessas virtudes as produz em nós, como, em geral, produz todas as virtudes éticas. Isso dá ao domínio ético um caráter contingente, isto é, um caráter de sempre poder ser de outra maneira. Voltando a falar dos citaristas, Aristóteles nos diz que “é tocando cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas” (1103b-8-10) e o mesmo vale para todas as virtudes éticas: ali onde nos podemos tornar justos, podemos também adquirir a disposição contrária, isto é, a injustiça. Aquilo que nos orienta para as virtudes é uma formação correta do desejo e, em geral, da parte irracional (desejante) da alma⁷. A boa formação da parte desejante da alma, pelo hábito, irá constituir em nós o que Aristóteles denomina “disposição” ou “disposição de caráter” (*ἔξις*). Aristóteles chega a essa conclusão sobre as virtudes éticas em 1106 a-4-12, após reconhecer que elas não podem ser paixões (*παθαί*) nem faculdades (*δυνάμεις*), pois as faculdades e as paixões nós possuímos por natureza. As disposições são algo que passa a nos pertencer na medida em que as constituímos pelo hábito.

Agora, quais são os componentes que entram em jogo na compreensão e na definição da virtude ética? Aristóteles nos dará essa resposta em 1106b-15, 1107a- 8:

A virtude ética é, pois, é uma disposição para a escolha (*ἔξις προαιρετική*), sendo uma justa medida relativa a

⁷ A parte irracional pode também ser dividida em duas: a parte vegetativa (*τὸ φυτικόν*) e a parte desejante (*τὸ ὀρεκτικόν*). A primeira não pode participar nem obedecer ao *lógos*, mas apenas a segunda.

nós, determinada pelo *lógos* (*λόγῳ*) e por aquilo através de que escolheria um homem prudente. É uma justa medida (*μεσότης*) entre dois vícios, um por excesso, outro por falta, uma por não alcançá-la, outro por excedê-la, ao passo que a virtude ética busca e escolhe a justa medida. Assim, se, por um lado, segundo a definição que estabelece a sua essência, a virtude ética é uma justa medida (*τὸ μέσον*), por outro, segundo o melhor e o bem, ela é um extremo.

A idéia de disposição para a escolha indica uma propensão, conforme ressaltamos acima, para agir de acordo com a virtude, ou melhor, uma orientação do desejo para o fim correto. Essa orientação do desejo só pode, porém, se dar em consonância com a escolha (*προαίρεσις*). A escolha não é um ato da faculdade desejante, mas da faculdade pela qual a alma pensa e investiga (a deliberação é um tipo de investigação). É um ato “racional” capaz de nortear o desejo rumo a fins corretos, determinando os meios pelos quais poderemos atingir os fins para os quais a parte irracional-desejante da alma foi previamente formada. O objeto da escolha, diz Aristóteles nesse passo, é a justa medida⁸ (*μεσότης*). A justa medida, entre outras coisas, se situa entre as paixões, fazendo com que elas não sejam em nós nem demasiadas nem deficientes em relação ao modo como devemos agir. Indica, quando possível, exatamente como devemos agir diante de cada circunstância. Enfim, estabelece a única coisa que pode ser considerada “precisa” no seio do contingente, o modo exato como devemos agir a cada instante. Isso, segundo Aristóteles, é objeto da deliberação e da escolha. Estas são, porém, atos do *lógos*. A noção de “extremo” (*ἄκροτης*) nos fala do modo próprio e exato como devemos agir, mas tal extremo é determinado, como nos disse Aristóteles no passo, pelo homem prudente (*φρόνιμος*). A prudência, como já vimos, foi enumerada entre as virtudes da parte racional da alma, isto é, entre as virtudes dianoéticas (*διανοητικά*).

Uma análise do conceito de prudência será necessária a partir de agora, pois ela, como capacidade geral de deliberação

⁸ Tratamos desse problema da justa medida no nosso artigo recém publicado “A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na Ética Aristotélica” in Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade – boletim do centro do pensamento antigo (Unicamp) e do núcleo de estudos da cultura e da tradição clássicas (UnB). Cf. <http://www.antiguidade.org>. Ver também o nosso: O problema da felicidade em Aristóteles. Ed. Pós-Moderno. Rio de Janeiro, 2002 (capítulo III).

e escolha em relação às questões práticas, deverá estar em plena consonância com as virtudes éticas. Para chegar à sua definição, precisamos avançar ao livro VI da *Ética a Nicômacos*. Aristóteles, já nas suas primeiras linhas, realizando uma divisão na parte racional da alma, nos diz:

Visto que devemos subdividir agora a parte racional da mesma maneira [que a irracional], estabeleceremos que são duas as partes racionais: uma com a qual percebemos as classes de entes cujos princípios não podem ser de outra maneira; outra com a qual percebemos os contingentes. Com efeito, correspondendo-se com distintos gêneros de coisas, há na alma genericamente duas partes distintas, e cada uma das quais, por natureza, corresponde ao seu gênero próprio, já que é pela sua semelhança e parentesco com eles que se estabelece o seu conhecimento. À primeira chamemos epistêmica (ἐπιστημονικόν), à segunda “calculativa” (λογιστικόν), pois o mesmo é deliberar⁹ e “calcular”, mas ninguém delibera sobre o que não pode ter outros modos (1039-a-8-14).

Com base nessa distinção, Aristóteles chegará às cinco potências próprias da parte racional da alma que, desenvolvidas pelo ensinamento (διδασκαλία), formarão as virtudes dianoéticas: arte, prudência, “intelecto”¹⁰, ciência e sabedoria (τέχνη, φρόνησις,

⁹ Como já havíamos indicado antes, a deliberação (βούλευσις), própria da faculdade deliberativa (δύναμις βουλευτική) da alma, lida precisamente com o que pode ser de outro modo e é nesse domínio que se encontram as próprias virtudes éticas. Aqui Aristóteles se refere à parte deliberativa da alma como “λογιστική”, termo sem tradução para o português, mas podemos denominá-la a parte “deliberativa” da alma, pois o próprio Aristóteles, no passo que citamos, faz a identificação entre βουλευέσθαι e λογίζεσθαι, isto é, deliberar e “calcular” (descartamos inteiramente esse termo para traduzir logivzesqai e só nele insistimos aqui devido ao fato de que todas as traduções portuguesas o utilizam).

¹⁰ Mantemos aqui a tradução clássica de νοῦς por “intelecto”, apesar de o termo admitir compreensões bem mais variadas e ricas. Mais adiante, veremos que se trata da faculdade ou virtude que dispõe todos os princípios das outras faculdades ou virtudes. Compreendemos o “intelecto” entre as virtudes, pois o próprio Aristóteles parece considerá-lo desse modo, ao colocá-lo ao lado da φρόνησις (já anteriormente definida como virtude dianoética) e de outras, como classificamos justamente nesse passo. Por outro lado, essa faculdade pode também, como as outras, ser desenvolvida e aprimorar a sua capacidade de apreender os princípios das diversas atividades humanas (artes, ações e ciências) e, com isso, adquirir e realizar a sua estrutura própria. O significado aristotélico do termo “virtude” (ἀρετή) significa precisamente isto: o melhor desenvolvimento e realização de uma capacidade ou aptidão.

νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία - cf. 1139b-16-17). A arte é a capacidade de produzir (ποιεῖν) aquilo que não era antes de ser produzido, e o seu princípio é o homem, embora o seu objeto seja diferente do próprio homem; a prudência é a capacidade de agir (πραττεῖν) pela qual o homem, princípio das suas próprias ações, modifica a si mesmo; o “intelecto”, como ainda veremos, é a faculdade pela qual apreendemos os princípios de todas as atividades, artes, ações e ciências; a ciência é a faculdade demonstrativa da alma, pela qual efetuamos demonstrações naquelas ciências que versam sobre o que não pode ser de outro modo; a sabedoria é a ciência demonstrativa ou virtude pela qual conhecemos os princípios supremos de todas as coisas, ou os primeiros princípios de toda a realidade.

Após essas considerações, é comum aos estudiosos uma tendência de identificar a felicidade com a sabedoria (filosófica) e aqui estaria aquela “virtude mais forte” ou “mais final” expressa no livro I da *Ética a Nicômacos*. Mas é possível pensarmos de outro modo em relação a esse ponto. Com efeito, como antecipamos antes, Aristóteles apresenta o “intelecto” (νοῦς) como a faculdade dos princípios de todas as atividades mencionadas. Enquanto faculdade dos princípios, ele estaria numa posição originária de todas essas atividades, que não poderiam ser desenvolvidas sem os seus princípios e, assim, sem a própria faculdade que os dispõe. É assim que Aristóteles apresenta o “intelecto” e a sua função entre todas as faculdades que enumeramos acima:

Se, pois, as disposições pelas quais conhecemos a verdade e nunca nos enganamos sobre o que não pode ou pode ser de outro modo, são a ciência, a prudência a sabedoria e o “intelecto” (νοῦς), e três delas (quer dizer, a prudência, a ciência e a sabedoria) não podem ter como objeto os princípios, nos resta o “intelecto” (νοῦς), como disposição destes princípios (τῶν ἀρχῶν). (1141 a, 3-8)

O fato de Aristóteles omitir a arte (τέχνη) dessa relação não chega a fazer muita diferença, pois um pouco antes (em 1139b), ele a havia classificado precisamente entre as quatro enumeradas agora (em 1141a). O fato é que o “intelecto” ocupa a privilegiada função de dispor a todas as atividades os seus princípios. As relações dessa faculdade com as outras quatro enumeradas não se encerram

nesse passo. Devido ao caráter modesto deste estudo, iremos nos concentrar nas relações do “intelecto” com a prudência e com a sabedoria (filosófica). Acerca da prudência, Aristóteles estabelece uma relação entre ela e a virtude ética:

Além disso, a “tarefa” (ἔργον) do homem se completa pela prudência e pela virtude ética, pois a virtude ética torna reto o fim e a prudência os meios para tal fim. (...) É evidente, pois, pelo que dissemos, que não é possível ser bom sem prudência, nem é possível a prudência sem virtude ética. (VI, 13, 1144b, 30-32).

Que a prudência estabelece os meios e a virtude ética o fim (τέλος) resulta do que dissemos antes, quando dissemos que a escolha, ato próprio da razão e da prudência, estabelece os meios e o desejo estabelece os fins. No que diz respeito à relação com os fins, postos pelo desejo, a virtude ética estabelecerá os melhores devido a uma relação com a parte racional da alma, na qual está compreendido o “intelecto” (νοῦς). A partir de 1139b, antes do passo que citamos, Aristóteles já havia estabelecido previamente uma relação entre prudência e virtude ética:

Visto que a virtude ética é uma disposição para a escolha e a escolha é um desejo deliberado, então o raciocínio deve ser verdadeiro e reto o desejo, se a escolha tem de ser boa, e o que diga a razão o desejo deve perseguir. Esse tipo de entendimento e verdade são práticos. (1139-a-24-28)

Não há dúvidas de que Aristóteles esteja se referindo aqui à prudência, pois está falando precisamente do universo prático (ético) e do domínio do lógos sobre o desejo. A conclusão desse passo será surpreendente. Para referi-la, é necessário lembrarmos alguns pontos importantes. A nossa análise das noções de “bem” e “fim” nos mostrou que elas se referem a algo próprio do homem. Ora, a partir de 1139-20, Aristóteles inicia uma investigação sobre qual possa ser a faculdade que nos dispõe para a ação e para a verdade: sensação, intelecto e desejo (αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις). A conclusão de Aristóteles é que, das três faculdades enumeradas, é o desejo que nos conduz ao “fim” e que nos move a agir. Curiosamente, porém, o desejo que nos move ao fim virtuoso é chamado “desejo inteligente”

(ὄρεξις διανοητική) ou “inteligência desejante” (ὄρεκτικός νοῦς). Aristóteles realiza essa conclusão unindo desejo e escolha: “a escolha, deste modo, ou é inteligência desejante, ou desejo inteligente, e o princípio disso é o homem” (διὸ ἢ ὄρεκτικός νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου) (1139 b, 5). Essa presença do “intelecto” no desejo virtuoso como o seu fator determinante, a ponto de Aristóteles identificá-lo com a própria escolha, não nos diz senão que o “intelecto” é a faculdade que dispõe os princípios da ação. Com efeito, é o desejo que estabelece o fim; a escolha determina os meios. O fato de que o prudente é destro em deliberar e escolher parece indicar, pela associação entre desejo e escolha, que é o “intelecto” que conduz à escolha. Que se trate da escolha dos meios ou da própria ação correta entre tantas outras possibilidades¹¹, o certo é que o “intelecto” é considerado como princípio tanto da escolha quanto do desejo e, assim, a faculdade própria da prudência e do prudente. O supremo princípio da ação é o seu “fim”, posto pelo desejo. Se esse desejo é “inteligente”, então atingimos o bem próprio de cada classe de ações. Assim, a prudência é determinada pelo “intelecto”. Assim, entre prudência e “intelecto”, é mais final o intelecto, pois é ele que conduz o desejo ao fim correto.

Como Aristóteles classifica o “intelecto” como virtude dianoética, enumerada entre outras cinco (arte, ciência, prudência e sabedoria) para, em seguida, dizer que tal é a faculdade que dispõe os princípios e, se não pode haver nenhuma virtude sem os seus princípios, então o “intelecto” é a mais fundamental entre as virtudes dianoéticas. Com efeito, nenhuma seria o que é sem os princípios. Eis, portanto, a virtude por excelência, ao menos, até aqui, no domínio prático.

Na análise que, no livro VI, Aristóteles faz da sabedoria, ele nos diz o seguinte:

¹¹ Noutro lugar vimos que o centro dessa possibilidade da ação correta é a justa medida (μεσότη) que está associada diretamente ao meio (δίω) encontrado pela escolha. Ver, a esse respeito, o meu artigo em “A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na Ética Aristotélica” in Revista de estudos filosóficos e históricos da Antiguidade – boletim do centro do pensamento antigo (Unicamp) e do núcleo de estudos da cultura e da tradição clássicas (UnB). Cf. <http://www.antiguidade.org>.

É evidente que a sofiva é a mais exata das ciências. Assim, pois, o sábio (σοφός) não somente deve conhecer o que se segue dos princípios, mas deve possuir, antes, a verdade sobre os princípios. Assim, a sabedoria (σοφία) será intelecto (νοῦς) e ciência (ἐπιστήμη), uma espécie de ciência (ἐπιστήμη) capital dos objetos mais honoráveis. Seria absurdo considerar a política ou a prudência (φρόνησις) como o que há de mais excelente, pois o homem não é a coisa melhor do cosmos. (1141a-15-22)

O “intelecto” reaparece, na análise da sabedora (filosófica), como virtude capital. Se não devemos conhecer apenas o que se segue dos princípios, mas possuir a verdade sobre eles, e se o que se segue dos princípios é aquilo que é obtido pela demonstração (ἀπόφασις) – que é realizada, segundo a doutrina dos Analíticos posteriores, pela ciência (ἐπιστήμη), a qual não se dá a si mesma os princípios -, então é o “intelecto” que dispõe os princípios da ciência e, no passo acima citado, da sabedoria. À guisa de conclusão, portanto, Aristóteles conclui: a sabedoria é “intelecto” (que dispõe os princípios) e “ciência” (que demonstra a partir dos princípios). A análise das duas virtudes capitais do livro VI nos demonstra, portanto, a supremacia no “intelecto” sobre as outras faculdades ou virtudes dianoéticas.

O livro X confirma inteiramente a nossa interpretação. Mas devemos perguntar novamente: qual é a vida propriamente eudaimônica? Enfim, qual é a vida feliz? Já sabemos que essa pergunta está se referindo ao que é mais final em nós e, enfim, àquilo que é a mais final (τελειότητα) em todas as virtudes. A vida feliz, a eujdaimoniva, é a vida de uma faculdade. Após aquela definição segundo a qual “a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude e, se são muitas as virtudes, segundo a melhor e mais final”, reiterada no livro X pela compreensão dessa virtude como a “virtude mais final” (τελειότητα) e “virtude mais forte” (κρατίστην), tal virtude é logo em seguida nomeada por Aristóteles:

Seja tal virtude o intelecto (νοῦς) ou outra coisa o que, por natureza, parece governar, guiar e possuir conhecimento das coisas mais nobres e divinas, sendo ela mesma divina ou a parte mais divina que há em nós, a sua atividade de acordo com a virtude própria será a felicidade perfeita. Que tal atividade seja teórica, já dissemos. Isso parece estar

de acordo com o que dissemos e com a verdade, pois essa atividade é a mais excelente - **pois o intelecto (νοῦς) é o que há em nós de melhor e está em relação com o melhor dos objetos cognoscíveis** (grifei). (1177a-15-25).

É evidente que esse passo diz respeito diretamente à vida teórica e, portanto, à sabedoria (filosófica). Entretanto, se o “νοῦς”, presente nas passagens do livro VI ao lado de todas as outras faculdades ou virtudes dianoéticas, possui o mesmo significado que possui nesse passo (e na verdade nada nos impede de dizer que possui), então é ele a atividade mais final e, assim, a mais final das virtudes. É o “intelecto”, portanto, que articula todos os princípios práticos, cuja sede é a prudência, de modo que cada uma das virtudes éticas só será tal pela presença dessa faculdade. Apenas, na filosofia, ela será realizada na sua forma mais plena e acabada. É mais final e melhor aquilo que está na base de todas as atividades. Haverá, assim, uma espécie secundária de vida feliz. Falando da vida prática, Aristóteles dirá: “A vida de acordo com [esta] espécie de ἀρετή é feliz de uma maneira secundária, já que as atividades conforme esta ἀρετή são humanas” (1178a-9-11). Com efeito, a vida segundo o “intelecto” pode viver de si mesma, sem recursos externos para a sua realização, ao passo que:

A justiça, a coragem e as demais virtudes [éticas] nós as praticamos reciprocamente nos contratos, serviços e ações de todas as classes, observando em cada caso o que é conveniente acerca das nossas paixões. E é evidente que todas estas coisas são humanas. (1178-a-11-13).

Assim, podemos responder àquela pergunta que fizemos no início sobre o caráter dominante ou inclusivo da felicidade. Ela é um bem dominante porque pode viver de si mesma, como que separada das outras atividades. Mas, enquanto é a mesma faculdade da alma que reúne todas as outras e as articula, fazendo com que cada uma delas realize o melhor, então a felicidade, como atividade determinada sempre pelo “intelecto”, é também um bem inclusivo. Todas as virtudes só serão virtudes em razão do mesmo princípio. A vida do “intelecto” é, assim, sempre a mais feliz e a mais digna de ser vivida.

Referências Bibliográficas:

Aristotelis. *Ethica nicomachea*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxford. Oxford Classical Texts. 21ª edição, 1991.

ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTOTELES. *Ética Nicomáquea – Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. *Da geração e da corrupção seguido de Convite à filosofia (Protrepticus)*. Trad. Renata Maria Oarreira Cordeiro. São Paulo, Landy Livraria Editora, 2001.

Aubenque, Pierre. *La Prudence Chez Aristote*. Paris, Puf, 1976.

ROSS, David. *Aristote*. (Tous droits réservés). Paris, Bibliothèque Scientifique, 1930.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na *Ética Aristotélica*” in *Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade – boletim do centro do pensamento antigo (Unicamp) e do núcleo de estudos da cultura e da tradição clássicas (UnB)*. Cf. <http://www.antiguidade.org>.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *O problema da felicidade em Aristóteles*. Rio de Janeiro, Ed. Pós-Moderno, 2002.