



FGV DIREITO SP

REPRESENTAÇÕES DO DIREITO E A CRISE DA MODERNIDADE

PESQUISA

acadêmica
LIVRE

José Garcez Ghirardi
Salem Hikmat Nasser

LIVRE *para*

pensar

ler

copiar

partilhar

A Coleção Acadêmica Livre publica obras de livre acesso em formato digital. Nossos livros abordam o universo jurídico e temas transversais por meio das mais diversas abordagens. Podem ser copiados, compartilhados, citados e divulgados livremente para fins não comerciais. A coleção é uma iniciativa da Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (FGV DIREITO SP) e está aberta a novos parceiros interessados em dar acesso livre a seus conteúdos.

Esta obra foi avaliada e aprovada pelos membros de seu Conselho Editorial.

Conselho Editorial

Flavia Portella Püschel (*FGV DIREITO SP*)

Gustavo Ferreira Santos (*UFPE*)

Marcos Severino Nobre (*Unicamp*)

Marcus Faro de Castro (*UnB*)

Violeta Refkalefsky Loureiro (*UFPA*)

 **FGV DIREITO SP**

acadêmica

LIVRE

PESQUISA

**REPRESENTAÇÕES
DO DIREITO
E A CRISE DA
MODERNIDADE**

José Garcez Ghirardi

Salem Hikmat Nasser

Os livros da Coleção Acadêmica Livre podem ser copiados e compartilhados por meios eletrônicos; podem ser citados em outras obras, aulas, *sites*, apresentações, blogues, redes sociais etc., desde que mencionadas a fonte e a autoria. Podem ser reproduzidos em meio físico, no todo ou em parte, desde que para fins não comerciais.

A Coleção Acadêmica Livre adota a licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional, exceto onde estiver expresso de outro modo.

**Editora**

Catarina Helena Cortada Barbieri

Assistente editorial

Bruno Bortoli Brigatto

Preparação de originais

José Ignacio Coelho Mendes Neto

Revisão de provas

Camilla Bazzoni de Medeiros

Capa, projeto gráfico e editoração

Ultravioleta Design

Imagem da capa

Novissima et Accuratissima Delineatio Romae Veteris et Novae in Viatorum Usum et Commoditatem Excusa. Imagem digitalizada e concedida pelo Open Content Program da instituição The J. Paul Getty Trust

Conceito da coleção

José Rodrigo Rodriguez

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Karl A. Boedecker da Fundação Getulio Vargas – SP

Ghirardi, José Garcez

Representações do direito e a crise da modernidade [recurso eletrônico] / José Garcez Ghirardi, Salem Hikmat Nasser. – São Paulo : FGV Direito SP, 2016.

96 p. – (Coleção acadêmica livre)

ISBN: 978-85-64678-28-6

1. Direito - História. 2. Direito - Filosofia. 3. Modernidade. I. Nasser, Salem Hikmat. III. Fundação Getulio Vargas. IV. Título.

CDU 340.12

PUBLICADO EM DEZEMBRO DE 2016

FGV DIREITO SP**Coordenadoria de Publicações**

Rua Rocha, 233, 11º andar

Bela Vista – São Paulo – SP

CEP: 01330-000

Tel.: (11) 3799-2172

E-mail: publicacoes.direitosp@fgv.br

REPRESENTAÇÕES DO DIREITO E A CRISE DA MODERNIDADE

sumário

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO: A ORIGEM E O PERCURSO	13
CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL	15
I. REPRESENTAÇÕES: OS TERMOS DE COMPARAÇÃO	
CATEGORIAS: O JOGO DAS PALAVRAS	21
ORIGEM PRIMEIRA E FUNDAMENTO ÚLTIMO	23
AS DICOTOMIAS	29
II. AS PREMISSAS DA MODERNIDADE E SUA CRISE	
PESSOAS TÃO SENSATAS COMO NÓS: PREMISSAS DA MODERNIDADE NO OCIDENTE E SEU IMPACTO NO DIREITO	41
<i>LASERS IN THE JUNGLE:</i> A CRÍTICA ÀS PREMISSAS DA MODERNIDADE	51
III. MATRIZES DE PERCEPÇÃO	

OS TERMOS DO PROBLEMA: SUJEITO, ESTADO, DIREITO	61
TRÊS METÁFORAS: MUNDO COMO ORGANISMO, MÁQUINA, REDE	75
NOTAS	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93
SOBRE OS AUTORES	95

PREFÁCIO

Ano de 1860. Província de Mirditë, na região mais pobre e montanhosa da Albânia. Um camponês, de nome Freghnara, mata por emboscada um conterrâneo a mando de um terceiro. O mandante de nome Nikollë lhe prometeu dinheiro e disse que assumiria a “dívida do sangue”, tendo sido firmada essa promessa entre o assassino e o mandante. Note-se que, segundo os costumes milenários das comunidades autônomas nas montanhas do norte da Albânia, em caso de homicídio injustificado, o culpado devia “pagar” o sangue derramado com sangue de sua própria família (vingança privada) ou pedir a paz, indenizando a família da vítima se ela o aceitasse e seguindo complexos rituais que envolviam os moradores e chefes da comunidade. Sem leis escritas, sem polícia, sem prisão, sem juízes profissionais.

Esses costumes compõem o *Kanun*, atribuído ao príncipe Lek Dukagjini e considerado por séculos como lei sagrada das montanhas albanesas. No dia da pacificação geral das famílias, Freghnara e seu mandante Nikollë foram processados diante dos anciãos sob a presidência de um membro da casa dos príncipes da região. O mandante Nikollë confessou as promessas feitas a Freghnara, mas negou-se a pagar o preço do sangue. Quem foi então o responsável pelo assassinato, devendo pagar o preço do sangue?

Os anciãos decidiram com base no artigo 86 do *Kanun*: “A palavra não mata”. Freghnara era o único culpado, pois ele, por mais que tenha ido ao lugar da emboscada guiado por mente alheia (do mandante), o fez com as próprias pernas. O mandante, Nikollë, não era responsável pelo homicídio, pois nada teria acontecido sem a ação material de Freghnara, que atirou. Essa foi a decisão sobre a culpa pelo assassinato. Mas os anciãos consideraram que o mandante violou outra regra costumeira. Em uma sociedade baseada na *besa* (o valor da palavra dada, a virtude da retidão e da hospitalidade sem falha), Nikollë violou sua promessa, que devia ser honrada; ou seja, não pagou o dinheiro nem honrou a dívida de sangue. O artigo 84 do *Kanun* é categórico: “a promessa fica sempre no fundo do bolso”. Como punição, o tribunal dos anciãos decidiu incendiar a casa de Nikollë por descumprir a promessa feita ao assassino Freghnara.¹ Por mais que

pudesse parecer imoral oferecer dinheiro para convencer alguém a matar, foi o descumprimento da palavra do mandante Nikollë que deu base à sua punição.

Essas visões sobre responsabilidade, justiça e indenização decorrem de um ordenamento jurídico costumeiro baseado na retidão e no compromisso moral. Como por séculos acreditaram os albaneses das montanhas nesse ordenamento? Ou expressam comportamentos “bárbaros”, baseados em ideias “primitivas”, dos tempos “das trevas”, que não merecem o nome de direito e muito menos de “justiça”? Nesse caso, o Estado monopoliza ou permite a violência legítima?

Mas antes de se perguntar se as normas do *Kanun* (e de qualquer outro sistema de normas que vigorou no mundo) eram adequadas e “justas”, surge a grande questão: esse tipo de norma pode ser considerada jurídica? Ou, em outras palavras: direito injusto é direito? Quais os critérios da juridicidade?

* * *

O livro dos professores José Garcez Ghirardi e Salem Hikmat Nasser oferece respostas a essa pergunta, de maneira que me parece inédita. E isso por várias razões.

Em primeiro lugar, temos uma obra escrita por professores e pesquisadores do direito com horizontes culturais e científicos vastos, tendo trabalhado, estudado e ensinado em vários países e entrado em contato com diversas culturas. São virtudes pouco comuns em âmbitos jurídicos, que costumam se satisfazer com o nacionalismo e até mesmo com o bairrismo. Ter horizontes e experiências multinacionais não significa necessariamente aderir ao relativismo e adotar posturas cosmopolitas. Mas permite distanciar-se das limitações de um único horizonte, considerando, nesse caso, a etimologia grega da palavra horizonte: de-finir, de-terminar.

O ineditismo do livro relaciona-se também à sua origem. Os autores oferecem, a quatro mãos, o traço escrito e tão bem elaborado de ideias que surgiram como material didático para ministrar, a duas vozes, uma disciplina no curso de graduação da Escola de Direito de São Paulo da FGV. Não é comum que pessoas de formação e interesses de pesquisa assumam

publicamente o risco de oferecer uma disciplina inovadora ao público estudantil (que costuma ser implacável em seus juízos) e, a seguir, publicar suas interrogações e inquietações em relação a um campo de saber novo.

Temos, por fim, ineditismo na decisão metodológica dos autores de não oferecer teorias fechadas e ensinamentos que pretendem ter a autoridade (ou a ilusão) da “palavra definitiva”. Retomando a famosa autodescrição da obra de Foucault, os professores Salem e Garcez não oferecem soluções e verdades, mas *ferramentas* elaboradas a partir de pesquisas interdisciplinares, com predominância da reflexão filosófica, e que todos podem testar como fórmulas que podem responder perguntas e resolver problemas.

Os autores apresentam possibilidades de pensar as formas jurídicas, seus pré-requisitos e consequências sociais, sempre em chave comparativa de culturas, tradições intelectuais e experiências históricas. Basta consultar as páginas do livro sobre as fontes do direito em sua dimensão formal e material. Sem oferecer ensinamentos “definitivos”, os autores refletem sobre a necessidade de combinar a visão interna e externa, formal e material das fontes do direito.

O intérprete do sistema jurídico “ocidental” não deve levar em consideração, como parâmetro decisório e normogenético, as fontes materiais. Mas a observação da atividade forense indica que isso costuma acontecer, notadamente quando são utilizados argumentos *contra legem*, principiológicos ou consequencialistas. Certa lei seria inconstitucional, dizem os julgadores, se não fosse economicamente necessária. Uma decisão da administração é legal com base na formulação dos textos autorizadores, mas, dizem outros julgadores, torna-se ilegítima por contrariar imperativos morais, refletidos em princípios jurídicos. Torre de Babel...

Diante da oscilação dos pensadores e intérpretes do direito entre o elemento material e o formal, entre os princípios, a letra da lei e suas consequências, é necessário refletir sobre os múltiplos sentidos do conceito de “fonte”, tendo sensibilidade crítica para entender o que e como se decide. E para tanto é necessário o olhar comparativo, oferecido por esta obra. A perspectiva comparativa oferece o necessário distanciamento que impede o pensador e aplicador do direito de ser apologeta do próprio sistema jurídico ou torcedor de certa teoria. Não sabemos se está certo o

juspositivista que opta por uma leitura meramente interna do direito (abordagem essa que é objeto de interessante crítica dos autores do livro). Mas sabemos que ninguém deveria torcer a favor de ou contra uma teoria do direito sem a devida distância e reflexão, sem pensar no contexto e na complexidade das experiências jurídicas, que proíbem decisões simples e opções fáceis.

Os professores Garcez e Salem oferecem múltiplas respostas à pergunta da natureza e finalidade do direito. Como se compreende o direito, sua origem e sua relação com culturas e crenças, inclusive a teológica, que foi fundamental na formação de muitos sistemas jurídicos, ainda que hodiernamente seja negada ou ocultada.

O fenômeno que propomos denominar *multidependência contextual do direito* é objeto de contínua reflexão neste livro, em claro contraste com as teorias internas que a negam. Sem levar em consideração as determinações externas, é impossível entender a multiplicidade e a riqueza das experiências jurídicas. Contextualizar o direito e suas práticas de aplicação não equivale ao relativismo, mas é uma tentativa de evitar abstrações vazias. Pode-se dizer que os professores Salem e Garcez são antipositivistas em um sentido produtivo e provocativo.

Objetivo dos teóricos do direito é refletir sobre a estrutura do direito, mediante comparação de vários ordenamentos jurídicos. Para produzir um conhecimento geral, a teoria do direito necessita de informações sobre os sistemas jurídicos existentes e deve recorrer a saberes externos, tais como a teoria do Estado, a sociologia, a ciência política, a psicologia e a lógica. A obra dos professores Garcez e Salem mostra a importância da linguística, da teoria da literatura e da teologia para a reflexão jurídica. Em razão disso, as pesquisas sobre a origem e a estrutura do direito se encontram em posição fronteiriça entre o saber jurídico “interno” e os saberes filosóficos e sociológicos.

Eis um programa de pesquisa exigente e muito mais arriscado do que um trabalho de exegese jurídica ou de reflexão sobre a obra de certo estudioso do direito. Assumir riscos é a marca maior desta obra que estimula a reflexão e a crítica. Oferece um exemplo de estudo interdisciplinar de conceitos jurídicos fundamentais mediante comparações de normas e sistemas jurídicos e de seus “ambientes”, no intuito de elaborar uma teoria

da estrutura do fenômeno jurídico, procurando a unidade na diversidade (e vice-versa).

* * *

Para terminar como começamos. Diz o artigo 82 do *Kanun* de Lek Dukagjini: “As leis das montanhas ignoram empréstimos contraídos com juros”. Quem seria bárbaro e primitivo? Os camponeses das montanhas albanesas ou a fina flor do capitalismo globalizado e sua tão admirada “governança”? O que é mais *jurídico, moderno, racional e justo*? Como o *indivíduo* se relaciona com os múltiplos contextos sociais?

Escrevemos em itálico os termos-chave da obra dos professores Garcez e Salem. Seu estudo sugere múltiplas respostas e oferece uma lição fundamental. Antes de tentar avaliar normas e sistemas, antes mesmo de nos posicionarmos sobre certo problema jurídico, devemos pensar na imprescindibilidade da reflexão teórico-filosófica. Devemos nos posicionar sobre questões fundamentais, entre as quais aquela que é tratada no imponente capítulo que encerra o livro dos professores Garcez e Salem. Saber se compreendemos o mundo como *organismo*, como *máquina* ou como *rede* de relações. As respostas podem variar. Mas o leitor desta obra, profunda e inovadora, certamente registrará seu agradecimento aos autores que ampliaram seus horizontes jusfilosóficos.

Tirana, maio de 2016 – São Paulo, outubro de 2016

Dimitri Dimoulis

APRESENTAÇÃO: A ORIGEM E O PERCURSO

Por representações do direito entendemos os modos de pensar, de imaginar e de viver o jurídico. Esta obra, que tem por objeto esses modos diversos de enxergar o direito, principiou como projeto de disciplina a ser ministrada em conjunto na graduação da FGV Direito SP por dois professores, um deles envolvido com o ensino e a pesquisa acerca da conexão entre artes e direito e da metodologia de ensino, o outro concentrado sobretudo no estudo do direito internacional.

Uma primeira pergunta que talvez caiba diz respeito ao percurso que nos levou a essa disciplina e ao seu ensino em parceria. A resposta está ligada ao histórico da discussão sobre direito internacional e direito comparado na Escola. Muito cedo, a Escola fez opções claras que indicavam a necessidade de os alunos – e professores – perceberem as inescapáveis relações entre o direito internacional e o direito nacional, as influências do primeiro sobre os vários capítulos do segundo, a possibilidade de conceber o direito de modo que não fosse apenas aquele do modelo estatal, doméstico. Essa reflexão foi acolhida, em boa medida, pelos cursos distribuídos na grade.

Por outro lado, não chegou a ser efetivada – ainda que tenha sido afirmada em vários momentos – a necessidade de aprofundar essa reflexão sobre a variedade de concepções do fenômeno jurídico e sobre as relações entre sistemas ou tradições jurídicas pela via do direito comparado. Pensamos, os dois professores, que cabia uma disciplina que suprisse essa falta e combinasse algumas de nossas preocupações centrais sobre o direito e seu papel na organização da vida humana.

Logo se notou que havia duas perspectivas a partir das quais percebíamos e abordávamos o objeto comum, duas perspectivas que entravam em tensão e que pediam um esforço de conjugação.

A primeira delas tendia a lançar sobre o direito um olhar que se poderia chamar sistêmico, centrada em um ponto de vista interno ao direito. Esse olhar perscrutava a diversidade do fenômeno jurídico enxergando uma pluralidade de sistemas jurídicos, aos quais dirigia algumas perguntas

voltadas à identificação de suas características sistêmicas: quais os campos, social e espacial, de aplicação de suas normas? Quais as suas fontes, seus fundamentos últimos, seus sujeitos? Essa aproximação do tema era constantemente experimentada em trabalhos que analisavam duas ordens ou dois sistemas específicos, o direito internacional e o direito islâmico.

A segunda perspectiva divorciava-se em parte das características de sistemas jurídicos tomados como mais ou menos coerentes e preocupava-se com as bases culturais mais profundas que sustentam e conformam o fenômeno jurídico, bem como com a diversidade de representações do direito e de sua função em sociedades diferentes.

As tensões entre as duas perspectivas revelaram-se de modo interessante na fase preparatória para a disciplina e mesmo enquanto ela era ministrada, e traduziam-se na tendência que tínhamos os professores de designá-la por nomes diferentes: *sistemas jurídicos comparados e representações do direito*. A divergência sobre os nomes estendia-se aos conteúdos imaginados para a disciplina: características sistêmicas dos vários ordenamentos jurídicos, de um lado, e fundamentos culturais desses sistemas, segundo diferentes tradições jurídicas, de outro. As tensões revelaram-se férteis, deram lugar a transformações do nosso objeto de investigação comum e permitiram a construção de um novo sentido para o esforço.

Entender o impacto dessas construções culturais na forma de pensar e atuar o direito pode contribuir, conforme esperamos, para uma compreensão mais detalhada de questões que envolvem choques entre diferentes ordenamentos jurídicos e concepções do direito.

CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL

O SENTIDO

Três ordens de reflexão terminaram por unir-se para emprestar ao trabalho seu sentido mais profundo e seus propósitos mais gerais.

O primeiro conjunto de reflexões poderia ser genericamente apresentado sob o tema do pluralismo jurídico e regulatório num ambiente globalizado e sua relação com o *rule of law* e o desenvolvimento. Ele combina três movimentos.

O primeiro é uma tentativa de compreensão do fenômeno jurídico, do direito, enquanto partícipe no ordenamento do mundo, das sociedades, com especial atenção para o direito internacional público, considerando que este apresenta especificidades que convidam a um questionamento sobre o que é constitutivo do conceito de direito e o que é marginal.

O segundo movimento diz respeito à possibilidade de avaliar a qualidade de sistemas jurídicos e à capacidade do direito de organizar a vida nas sociedades – incluída aí a sociedade internacional – e realizar objetivos que vão do crescimento econômico à garantia de direitos fundamentais, normalmente associados à noção de desenvolvimento, e que não são outra coisa senão a construção de um mundo melhor (ainda que expressões desse tipo possam ser vistas como demasiado grandiloquentes).

O terceiro movimento está fundado na percepção de que, para compreender o impacto do jurídico, enquanto jurídico, sobre o mundo, é preciso visualizar e entender as relações das normas jurídicas com outros tipos de regulação e as relações dos diversos sistemas jurídicos entre si.

Este último tipo de relação encontra ilustrações clássicas nas interações que ligam diversos sistemas jurídicos nacionais (em parte compreendidas no direito internacional privado) e naquela que coloca em contato o direito interno e o direito internacional. Mas, para além disso, é preciso pensar a combinação das normas jurídicas com normas de quase-direito (ou *soft law*) e com a regulação privada, e pensar modos diversos de conceber o fenômeno jurídico, ou seja, é preciso abordar o direito comparado com multiplicadas camadas de sofisticação,

considerando as diversas tradições jurídicas, as diversas representações do direito.

A convicção que fundamenta esse primeiro conjunto de movimentos é que tentar levar a seus limites a investigação sobre o direito é ao mesmo tempo uma tentativa de compreensão do funcionamento das sociedades. O direito não é – e talvez esteja longe de ser – o único responsável por esse funcionamento e, por isso, entendê-lo implica entender ou decidir sobre sua natureza, seus limites, as diferentes representações que se tem dele e suas relações com outros tipos de normas. Tudo isso só pode ser feito saindo de casa, por assim dizer, saindo do que nos é familiar, e indo em direção aos lugares em que estão as diferenças e as relações.

O segundo conjunto de reflexões diz respeito aos elementos culturais, pré-jurídicos, dentro dos quais e a partir dos quais o direito se estrutura e funciona. Noções jurídicas tão fundamentais como as de *sujeito de direitos* e *Estado* só podem ter eficácia se concertadas com os valores e a visão de mundo que informam os grupos dentro dos quais emergem. Reverberam no conceito jurídico de *sujeito de direitos*, por exemplo, compreensões específicas do que sejam *ser humano* e *indivíduo*, e essas compreensões determinam, em larga medida, o sentido possível daquele conceito. De modo semelhante, implícitas na ideia política de Estado estão crenças sobre o sentido do coletivo, sobre os limites entre público e privado, e sobre as relações entre individual e universal.

Em nossa obra, buscaremos examinar mais de perto de que modo esse processo de naturalização de premissas impacta a forma de pensar e avaliar o direito e seu funcionamento em diversas partes do globo.

O encontro desses conjuntos de preocupações deu lugar à decisão de investigar a pluralidade de tipos de sistemas jurídicos e suas interações, bem como a pluralidade de representações do direito e os modos como concebem e articulam as noções de Estado, de sujeito e de direitos.

Percebe-se que as diversas tradições jurídicas diferem no que concerne seus fundamentos últimos, suas fontes e o funcionamento de suas estruturas e instituições, especialmente no que tange ao papel do Estado. Abordaremos essas diferenças ao longo do livro. E promoveremos também uma discussão do modelo de direito que se pode chamar de ocidental, um direito

da modernidade, fundado na racionalidade, no indivíduo e no secularismo, em princípio. Buscaremos estabelecer, assim, reflexões sobre o processo de ascensão da experiência ocidental, sobretudo a partir do chamado neo-colonialismo do século XIX, a uma pretendida condição de paradigma universal, bem como sobre a crise que tal processo de hegemonização hoje enfrenta, quer no campo teórico, quer no campo prático.

O processo de construção do modelo ocidental como paradigma e garante de civilização engendrou a leitura correlata de modelos não ocidentais como exóticos, atrasados ou imperfeitos. Choques entre sistemas jurídicos diversos serão lidos, segundo essa óptica, como um embate entre a modernidade e o primitivo, quando não como uma luta entre modelos racionais e modelos irracionais ou pouco racionais.

A consolidação da experiência ocidental como paradigmática implica, necessariamente, a universalização e a hegemonia daquelas premissas culturais que constituem a condição necessária para sua justificativa e funcionamento. Essas premissas, cuja historicidade e localização ficam frequentemente obscurecidas pelo caráter de neutralidade racional com que são apresentadas, têm, contudo, suas raízes em valores culturais específicos.

Em contexto de globalização, a existência mesma das diversas tradições jurídicas fica evidenciada e sua incidência, concomitante ou alternada, conflituosa ou harmoniosa, sobre as relações se multiplica. Por isso, impõe-se uma reflexão não apenas sobre a possibilidade, desejabilidade ou cabimento de uma harmonização do fenômeno jurídico, mas também sobre a real competição entre as várias tradições, o que não se pode fazer sem pensar o tema dos transplantes normativos ou institucionais.

PLANO DA OBRA

Como dito, entende-se por representações do direito os modos de pensar, imaginar e viver o jurídico. O caminho que percorremos na investigação desses modos nos fez desembocar em três diferentes sentidos recobertos por essa reflexão geral.

Primeiramente, pensar as representações do direito pode consistir no exercício de reconhecer a existência de tradições jurídicas várias que convivem e competem ao longo da história e, no presente, se distribuem por

toda a geografia do globo. Esse reconhecimento é passo preliminar para o esforço de comparação das tradições, uma comparação que irá revelar, justamente, a diversidade das visões de mundo em que estão fundadas e a consequente diversidade nos modos de perceber a posição relativa dos indivíduos e dos coletivos, os direitos e os deveres, o procedimento e a substância das normas. Esse movimento de comparação é feito na parte I.

Inevitavelmente, a reflexão sobre a diversidade de tradições importa um desafio à representação hegemônica do direito que é vivenciada no Ocidente. Aqui o direito é pensado e vivido segundo premissas que são as da modernidade ocidental. A hipótese sustentada por este livro é que essas premissas vivem hoje uma crise e enfrentam desafios de monta. Às premissas e sua crise dedicamos a parte II.

Finalmente, a discussão das representações do direito permite também a articulação, a partir da relação entre visão de mundo e direito, das noções de sujeito, de Estado e de direitos, passando pelos conceitos centrais de liberdade e igualdade. Essa discussão está contida na parte III.

I.
REPRESENTAÇÕES:
OS TERMOS DE COMPARAÇÃO

CATEGORIAS: O JOGO DAS PALAVRAS

Nossa análise parte da constatação da existência de diversos modos de conceber o direito e vivenciá-lo, assim como da diversidade de evoluções históricas do direito. Mas resta a pergunta sobre quais são as unidades que compõem essa pluralidade.

É possível, no esforço de identificar a resposta, jogar com as palavras que poderiam designar as unidades: culturas, tradições, famílias, sistemas, ordens, adjetivadas todas como jurídicas ou jurídicos. Falar em unidades que diríamos representações também é possível.

Para o propósito da exploração, talvez seja útil aceitar uma razoável equivalência entre as expressões “sistema jurídico”, “ordem jurídica” e “ordenamento jurídico”, e pensar que designam conjuntos integrados, dotados de unidade e coerência, de instituições e normas que operam em um espaço social dado.

No mesmo espírito, parece igualmente aceitável pensar as famílias jurídicas como grupos de sistemas ou ordenamentos que, sendo autônomos e diversos, entretêm relações de parentesco decorrentes de seu pertencimento a ou sua conexão histórica com uma mesma tradição jurídica.

Já a noção de tradição jurídica, como o sentido do termo “tradição” faz pensar, remete a algo que deita suas raízes no passado e se mantém de algum modo no presente. A noção, no que se refere ao direito, indica a existência de um percurso histórico que define e consolida modos de fazer e pensar o fenômeno jurídico.

Inevitavelmente, a noção de tradição jurídica não pode divorciar-se do banho cultural ou civilizacional em que se origina e em que opera. Um ponto de contato entre o espaço social e cultural, de um lado, e a tradição jurídica, de outro, encontra-se no que se poderia chamar de matriz sociocultural, que pode ser, por exemplo, de cunho individual e racional, ou coletivo e contextual.² Dessa interação entre direito e banho cultural decorrem diferenças no modo de perceber e conceber as coisas, entre elas as noções centrais de Estado, direitos e sujeito. A descoberta e a discussão do modo como são representadas e articuladas, nas várias tradições jurídicas, as noções de

Estado, sujeito e direitos importam grandemente para a compreensão mais acabada de cada um desses conceitos.

As várias tradições conhecem, portanto, diferenças importantes entre elas. Uma dessas, de particular importância, é a diferença relacionada às origens e aos fundamentos últimos do direito. Promoveremos uma pequena discussão em torno disso e a faremos seguir por outra que abordará as diferenças organizadas em torno de uma série de dicotomias.

ORIGEM PRIMEIRA E FUNDAMENTO ÚLTIMO

Todo direito tem uma história. Cada tradição jurídica surge e desenvolve-se em contextos históricos vinculados a sociedades e territórios dados. Buscar as origens de um modo de representar o direito pode significar, portanto, uma investigação sobre os fatos históricos e seu encadeamento.

Origem, no entanto, pode significar também o lugar de onde, segundo cada tradição, emanam as normas tidas por jurídicas. Como se sabe, cada sistema jurídico reconhece um certo número de fontes aptas tanto a dotarem as normas de obrigatoriedade, de validade, quanto a operar a inserção de cada norma no corpo normativo do sistema. Essas fontes – na verdade um conjunto de técnicas, mecanismos, procedimentos – que realizam a tarefa específica de conduzir cada conteúdo normativo na travessia do universo do não jurídico ao mundo do direito são as normalmente ditas fontes formais.

Os sistemas jurídicos ou são manifestações concretas das tradições jurídicas, seus exemplares típicos, ou são ordenamentos que de algum modo estabelecem parentesco com uma ou mais de uma tradição, incorporando normas e princípios ali consagrados ou operando segundo mecanismos ali concebidos. Por isso, as fontes formais admitidas por cada sistema têm relação necessária com aqueles lugares pensados por cada tradição como aptos a gerar e revelar o direito.

A noção de origem enquanto fontes formais do direito remete necessariamente à figura do legislador. Afinal, quem está autorizado, no seio de cada sistema jurídico que, por sua vez, inscreve sua própria autoridade em dada tradição, a conceber ou identificar as normas que devem ou podem ser dotadas de obrigatoriedade? As noções de legislador, de mecanismos e critérios que permitem a emergência das normas e sua identificação, de processos que permitem diferenciar o que está dentro do direito e o que está fora dele, são noções intimamente conectadas aos sistemas jurídicos, às ordens ou ordenamentos jurídicos.

Um sistema jurídico pode ser uma manifestação da tradição ou sofrer sua influência e inspiração. Mas um sistema jurídico não constitui a tradição

nem o faz todo um conjunto de sistemas. A tradição é mais. Isso aparece especialmente verdadeiro na medida em que, já há algum tempo, as ordens jurídicas tendem a assemelhar-se umas às outras num aspecto especialmente importante: são invariavelmente ordens jurídicas estatais, nacionais, vinculadas à base territorial do Estado que as produz e em que operam. Talvez a única exceção seja o ordenamento jurídico internacional, produto da interação dos Estados e aplicável às suas relações, mas que escapa à discussão das tradições jurídicas tal como a promovemos aqui.

Cada sistema dirá, portanto, quem são seus legisladores e estabelecerá suas fontes formais. Isso significa que hoje é o Estado quem provê essas respostas e toma essas decisões. Na medida em que esse sistema estatal reúne os traços que permitem sua identificação com uma tradição ou na medida em que se deixa penetrar, ainda que parcialmente, por uma ou outra tradição, as escolhas em torno do legislador e das fontes formais serão assim tingidas por esse banho, por esse entorno.

É verdade, no entanto, que olhando de certo lugar, ao menos em alguns casos, é possível perceber a própria tradição como um sistema jurídico, ainda que para isso seja necessário separar essa segunda noção de seu invólucro estatal, dessa sua pele nacional e territorial. Algumas tradições podem ser pensadas, e o são desde o ponto de vista que lhes é interno, como um sistema estruturado de normas e instituições, com fontes e legisladores conhecidos, destinado a reger, algumas vezes, todos os comportamentos e todas as relações ou, em outras, apenas aqueles e aquelas que envolvem determinado grupo de sujeitos, independentemente do assento territorial e da autoridade estatal.

Um exemplo pode ilustrar essa ideia: o direito islâmico pode ser entendido como a tradição, o modo de representar e imaginar o direito, que se manifesta, de modos variados, em sistemas jurídicos que se pretendem manifestações fiéis dele ou que incorporam seletivamente suas normas, princípios e procedimentos; ou o direito islâmico pode ser visto como uma ordem jurídica unitária, coerente e sistemática, cujo legislador é conhecido, que dispõe de um *corpus* normativo constituído e estável e que se destina a regular a vida dos muçulmanos onde quer que estejam. Seria uma ordem jurídica suspensa, não ancorada em qualquer território nem apoiada em qualquer autoridade estatal.

A noção de origem, quando relacionada às fontes, não se esgota na discussão dessas, formais, que acabamos de ver. Na medida em que se quer abarcar os sentidos possíveis da noção, deve-se incluir também as fontes ditas materiais, ou seja, essencialmente, tudo aquilo que, no universo do pré-jurídico, dá lugar à emergência dos conteúdos normativos e empurra-os em direção a uma existência dentro do direito.

Está autorizado o argumento de que, para os sistemas jurídicos, que detêm afinal o poder de dizer o que é e o que não é jurídico, apenas o que interessa é a existência das normas enquanto direito. Interessa a norma e o que ela diz, e não o porquê de ela dizer o que diz.

As considerações morais, políticas, de necessidade, de justiça ou de oportunidade que levam a que a norma exista e determinam seu conteúdo são, em princípio, desimportantes para o direito no sentido de que não constituem elas o critério do jurídico. Não obstante, as normas jurídicas precisam ter conteúdos e as razões para esses conteúdos são razões saídas do mundo. Outras razões dariam lugar a outros conteúdos, mas ainda assim não seriam elas os critérios que fazem do direito *direito*.

A pergunta é se, nesse sentido também, de lugares mais profundos, localizados além do limiar do direito, de onde os conteúdos normativos virão para se imporem aos sistemas jurídicos, as fontes serão em maior ou menor medida autorizadas pela tradição jurídica em que se inscreve o sistema. A resposta que parece mais segura é que isso dependerá da tradição e de suas características próprias.

O que também parece seguro dizer é que, na medida em que os sistemas jurídicos do tipo prevalente – os estatais e nacionais – não pretendem representar em si mesmos o esgotamento da tradição em que se inscrevem, ou seja, não pretendem a uma identidade entre sistema e tradição, é forte a possibilidade de que na tradição sejam encontradas muitas vezes as razões e a inspiração para as normas que as fontes formais reconhecidas pelo sistema irão criar.

A ideia de origem, além de poder remeter à noção de fonte, nos dois sentidos apontados acima, pode também querer significar o ponto de partida, o primeiro começo, da tradição jurídica, o lugar que dá sentido aos sistemas jurídicos, quando se puder falar em sistemas, e às normas que se inscrevem na tradição e com ela se relacionam.

Nesse sentido, a noção de origem reencontra a ideia de gênese histórica, mas pode igualmente encontrar e até mesmo se confundir com a ideia de fundamento das normas, sistemas e tradições. O fundamento pode ser entendido como o lugar, ou a ideia, ou a visão de mundo, em que estão ancoradas a lógica de funcionamento das ordens jurídicas inscritas em dada tradição e a força obrigatória das normas que nelas operam. Esse lugar originário e essa ideia abrangente que fundam o direito variarão segundo cada tradição jurídica.

Uma *summa divisio* que poderia ser avançada é a distinção entre tradições originadas de e fundadas na ideia de revelação e aquelas que se pensam criadas pela racionalidade humana e por ela sustentadas. É claro que, em ambos os casos, reconhecer as diferenças entre os processos de surgimento espontâneo, de reconhecimento e identificação do revelado, de criação e, finalmente, de reprodução e incorporação daquilo que era preexistente, e perceber o lugar de cada um desses processos na construção concreta de cada tradição é tarefa penosa. Persegui-la seria uma tentativa de retrazar o desenvolvimento histórico da tradição, mais do que inquirir sobre a noção de ideia fundante que nos ocupa aqui.

Antes, no entanto, de nos voltarmos para as duas grandes categorias de tradição, as reveladas e as fundadas na racionalidade humana, é preciso lembrar um tipo de tradição em que o direito simplesmente é, seguindo uma espécie de ordem natural das coisas, acompanhando as leis do cosmos e da terra. Esse direito, dito ctônico, ou seja, da terra, é aquele que opera nas sociedades que poderíamos chamar de tradicionais e que outros, mais pejorativamente, tenderiam a dizer primitivas.

Nesse tipo de direito, dizer que as normas vigem ou valem pode parecer um exagero na medida em que a noção de validade e sua equivalência com a obrigatoriedade e a juridicidade parecem depender da existência de um sistema jurídico estruturado e apto a fazer as escolhas sobre o que lhe pertence e o que lhe é estranho. Como dito, os sistemas jurídicos estruturados tendem a vir combinados com as características de organização social e política próprias dos Estados. Nada disso se verifica na tradição ctônica.³

Um direito assim só pode conhecer a fonte costumeira, não escrita, na medida em que sua origem se perde no tempo, em que não conhece um autor

e não implica propriamente uma intenção. Do ponto de vista da tradição, as normas são o que são porque estão conformes com a ordem natural das coisas. Para o olhar externo, a juridicidade das normas decorreria da prática ancestral e da crença na sua obrigatoriedade.

As tradições decorrentes de algum tipo de revelação têm em comum o fato de responderem a uma vontade transcendente e a crença de que cabe aos homens não a criação do direito, mas a recepção e identificação do direito querido por essa vontade. As principais tradições fundadas na revelação se diferenciam, é claro, nos seus percursos históricos, nos seus dogmas, nos seus princípios e conteúdos normativos e nas suas instituições. Apresentam, no entanto, algumas semelhanças ou paralelismos nas suas evoluções que são dignos de nota.

Duas dessas tradições, a hindu e a talmúdica, disputam o privilégio da maior antiguidade. A diferença mais marcante entre os Vedas e os livros da Torá, os textos primeiros de uma e outra revelação, de uma e outra tradição, está ligada à autoria. Enquanto no hinduísmo a autoria se perdeu no tempo e a identidade do autor é desimportante, o judaísmo identifica um autor único, criador de todas as coisas e determinado a governar sobre elas ditando aos homens uma vontade fora de qualquer dúvida.

Já a tradição islâmica se assenta sobre uma revelação muito mais recente, cujas circunstâncias históricas não se podem perder com a mesma facilidade no universo do mito. Assim como no direito talmúdico, no direito islâmico a autoria da revelação é claramente estabelecida. O autor, aliás, é o mesmo Deus do monoteísmo abraâmico, que reafirma sua vontade transmitindo a versão definitiva dela.⁴

A semelhança entre os percursos das três tradições está em que, aos textos das revelações originárias, os Vedas, a Torá e o Corão, segue-se um processo constituído por, primeiro, um conjunto de práticas e interpretações autênticas, em seguida, obras de comentário e interpretação e, finalmente, a consolidação dos conteúdos normativos e a compilação das normas.

Para todas essas tradições, é na própria revelação que se pode encontrar a fonte primeira das normas, o fundamento de sua validade e força, a sua legitimidade e até mesmo a sua justiça. O autor da revelação, na medida em que

for conhecida a autoria, é também o legislador primeiro; restará saber se é também o único.

No extremo oposto do leque de tradições jurídicas, por oposição mais radical à ideia de revelação, estão aquelas que diríamos seculares, racionais. Racionais justamente porque criadas, desenvolvidas pelos seres humanos sem o apoio de uma verdade ou de uma vontade reveladas.

As duas grandes tradições que tenderíamos a incluir aí são a civilista e a do *common law*. Apesar de suas origens e histórias diversas e apesar de suas grandes diferenças, essas duas tradições têm em comum, além da ausência de revelação, o fato de estarem imersas no grande banho cultural da modernidade ocidental. Elas nos chegam, portanto, marcadas pelo código racional, secular, individualista que se desenvolveu no Ocidente. Essas tradições são aquelas em que o direito nos aparece organizado em sistemas e operando nas estruturas sociais e políticas que são os Estados.

As diferenças mais marcantes relacionam-se à discussão daquilo que chamamos de fontes do direito. Na tradição civilista, a marca indiscutível é o direito escrito. No *common law*, nos seus primórdios não havia propriamente uma intenção de criar direito, apenas uma vontade de controlar a aplicação do direito preexistente por autoridades constituídas. Ao longo do tempo o direito passou a ser aquilo que decorria das decisões tomadas pelos tribunais.

Quanto ao fundamento último, a ausência de uma resposta tão evidente como a vontade do autor da revelação faz com que o debate seja aberto a todas as especulações. O fato é que, no entanto, na medida em que essas são as tradições que se organizam em sistemas e Estados, fica mais fácil circunscrever a questão do fundamento às noções de direito positivo, validade, pertencimento das normas ao sistema e legitimidade do poder político que cria as normas e as aplica nos tribunais.

As diferenças entre as tradições que dizem respeito às origens e ao fundamento ajudam a dar sentido aos desencontros entre elas em relação a algumas dicotomias, mais especificamente os lugares que nelas têm os indivíduos e os coletivos, os direitos e os deveres, o procedimento e a substância.

AS DICOTOMIAS

Como já foi dito, talvez seja possível distinguir duas grandes categorias de tradições jurídicas: as de tipo individual e racional e as de tipo coletivo e contextual. A dicotomia indivíduo-coletivo aparece, portanto, como central. Ela se relaciona de algum modo com uma outra: direitos-deveres. Promoveremos uma discussão dessas duas dicotomias inter-relacionadas e lidaremos de modo breve com uma terceira: procedimento e substância.

Na origem, o termo indivíduo significava aquilo que não se pode dividir, o indivisível. Servia de correspondente latino ao grego átomo, a menor partícula, aquela que não se pode reduzir a algo menor do que si mesma. A palavra também designava aquele ou aquilo que não se confunde com qualquer outro, ainda que da mesma espécie. Aplicado ao homem, o termo evoca a singularidade irreduzível e inconfundível do ser humano individual.

É um fato da experiência humana que o indivíduo nunca surge e raramente existe fora de um coletivo. A relação entre o indivíduo e o coletivo, a influência de um na constituição do outro, a primazia de um ou outro ou a importância relativa de cada um são objetos de estudo, analisados, descritos e representados de modos diversos por diferentes disciplinas ou em diferentes períodos históricos ou ainda no seio de diferentes culturas ou tradições, inclusive jurídicas. A subjetividade psicológica e a identidade individual constituem-se indubitavelmente a partir da interação, de movimentos de moldagem e também de luta entre o ser humano singular e seu entorno.⁵

Uma imagem, tirada da geologia e dos artistas da pedra, pode ser evocativa: para que cada peça de quartzo se forme é necessário que, em torno de uma bolha de ar, uma camada de basalto se deposite; se o basalto penetrar a bolha, não haverá cristais de quartzo em suas formas únicas, mas se ele não formar a camada protetora tampouco haverá quartzo. Entretanto, é inevitável que algo da camada protetora penetre o coração do quartzo, que não pode ficar intocado pelo que o circunda, conforma e protege. O processo é comum a todas as pedras, mas cada pedra é única em suas características.

A imagem pode servir para enfatizar a singularidade irreduzível e incomparável de cada elemento ou para marcar a comunalidade, a ausência de identidade e a não existência que adviriam da falta de uma camada moldante e protetora. Essa camada, esse entorno, será tanto mais demandante para o indivíduo, tanto mais exigente de adequação e lealdade, quanto mais carregada estiver de marcadores culturais, históricos e valorativos substanciais: a força do sangue, o pertencimento clânico ou étnico, o código religioso etc.

Perceba-se que, nessas condições, a adequação do indivíduo aos traços identificadores do coletivo é vivida como uma necessidade para a preservação deste último. Aqui, é o coletivo que dá origem ao indivíduo e o constitui, mas é a permanência e a lealdade do indivíduo que permitem a sobrevivência do coletivo.

Talvez se possa argumentar que, na tradição ocidental, o coletivo se esvaziou em certa medida e aliviou a carga substantiva que impõe ao indivíduo. Há quem faça remontar essa relativa e gradual libertação do indivíduo em relação ao coletivo ao início da tradição cristã, que passou a representar o pacto do Deus único não como uma aliança com o povo judeu, mas sim como todos os homens de todos os povos.⁶ Essa primeira centelha teria se consolidado ao longo do tempo, na história do cristianismo, com os movimentos que tentavam romper a mediação da igreja na relação entre o fiel e a divindade, e no mundo ocidental de modo geral com o Iluminismo.⁷

É verdade que há, nos termos coletivo, entorno, grupo, um quê de generalidade imprecisa que os poderia fazer recobrir diferentes tipos de coletivo, que iriam da família consanguínea ao Estado, passando por clãs, tribos, seitas, religiões, nações, sociedades... Um dos legados do Iluminismo para a cultura ou civilização ocidental foi pensar o indivíduo como o elemento original ou originário da vida e como o elemento construtor do coletivo, especialmente do coletivo político, do Estado.

Livre e selvagem, mas incapaz de viver sozinho e adquirindo a consciência do mal de viver na violência do estado de natureza, os homens individuais contratam a construção da sociedade politicamente organizada. Nesse quadro, faz-se abstração do banho cultural em que nasce mergulhado cada indivíduo nas várias sociedades humanas.

Na tradição ocidental, sobretudo a partir do século XIX, o pertencimento mais relevante é aquele do indivíduo à nação, que idealmente constitui e se confunde com o Estado em que está inserido o indivíduo. No que interessa ao direito, essa combinação da representação do indivíduo como a unidade básica originária com a da criação do Estado por contrato entre os indivíduos coloca o Estado como o único produtor do direito e coloca o indivíduo como o destinatário único ou principal das normas e dos direitos e obrigações.

Em outras sociedades, nas quais subsiste algo da visão inversa, da primazia do coletivo sobre o individual, ou da competição que o Estado sofre por parte de outros tipos de coletivo que com ele disputam a lealdade dos indivíduos, isso propicia a existência de outras origens para o direito que não o Estado, o que faz coexistirem muitas vezes mais de um direito, a modulação diferenciada de direitos e obrigações, e pode afetar a qualidade dos sistemas jurídicos e sua aderência aos espaços sociais em que operam.

Para uma melhor organização do que se quer pensar sobre a dicotomia indivíduo/coletivo, talvez sirva estabelecer uma distinção entre dois momentos ou dois espaços: o momento pré-jurídico e o momento jurídico, ou o espaço externo ao direito e aquele interno, jurídico.

Fora do direito, ou talvez fosse melhor dizer, de uma perspectiva externa ao direito, é possível pensar a relação entre indivíduo e coletivo do ponto de vista dos indivíduos, ou de cada indivíduo singular, na sua representação do próprio pertencimento, no destino que dá à sua lealdade, em direção a este ou aquele coletivo. De um outro lugar dessa mesma perspectiva externa, é possível pensar os vários coletivos, os diversos grupos sociais, os diversos círculos como realidades sociológicas objetivamente observáveis.

Vejam os primeiramente o ponto de vista do indivíduo. Já foi dito acima que a individualidade e a identidade pessoal, inclusive psicológica, não se constroem fora do coletivo e são moldadas pela força deste último. É certo, no entanto, que cada indivíduo, de acordo com os traços de sua personalidade e também em virtude do banho cultural em que se vê inserido, da força moldante do seu entorno, percebe a sua individualidade, o seu coletivo e a relação entre uma e outra coisa de determinado modo. Talvez dois termos tomados emprestados da psicologia possam servir à compreensão do que se quer dizer: subjetividade e diferenciação.⁸

O indivíduo está sempre submetido aos códigos que vigem em seu entorno social e cultural. Algumas pessoas adotam perfeitamente os valores, as práticas, as crenças de seu grupo, restrito ou ampliado, e encontram-se num estado de total indiferenciação em relação ao tecido social circundante. Qualquer ímpeto de diferenciação da subjetividade não tem força suficiente para se insurgir contra o ambiente.

Em outros indivíduos, a luta entre a personalidade individual e as exigências do entorno é mais intensa. E ela o será tanto mais quanto mais específicos forem os traços da subjetividade e quanto mais demandantes forem as regras do entorno, quanto mais substantivamente carregados os valores e códigos do coletivo, quanto mais a sobrevivência do coletivo e de sua identidade dependerem da lealdade do indivíduo. Nessas circunstâncias, revelar-se-á mais agudo o dilema do indivíduo que, ao mesmo tempo, sente o coletivo como um peso de que gostaria de libertar-se e percebe-o como uma rede de segurança sem a qual não seria ninguém ou não saberia se reconhecer, e sem a qual estaria condenado a enfrentar o mundo sozinho.

Já quando o coletivo é menos carregado substantivamente e funciona como um plasma menos denso, impondo aos indivíduos menor aderência a um modelo qualquer de crenças ou comportamentos, a subjetividade fica, em princípio – e talvez apenas em princípio –, mais livre para ser o que é ou quiser ser. É possível, no entanto, que se acentue aí a sensação de solidão, de não pertencimento, a ausência da rede de segurança.⁹

Vejam agora como se poderia pensar os vários coletivos ou tipos de coletivos enquanto objetos sociais.

Talvez se possa falar de modo geral de grupos sociais que se organizam em torno de três fatores: o sangue, a etnia, a religião. Com base no primeiro, estão estruturadas as famílias, os clãs, as tribos; com base na última, além das grandes tradições de crença, encontramos também seus vários ramos e seitas; a etnia, por vezes combinada com a cultura, dá lugar aos povos, em sentido que se aproxima do de nação, mas não se confunde com o tipo de pertencimento que hoje tenderíamos a chamar nacionalidade.

Esses coletivos são realidades objetivamente observáveis e passíveis de descrição e análise em suas estruturas e modos de funcionamento, mas é preciso dizer que não existem se não comandarem e não receberem a

lealdade dos indivíduos aos códigos do sangue, da etnia ou da religião e se os indivíduos não se conformarem ao molde do coletivo. Justamente porque essa lealdade, esse reconhecimento e essa conformidade podem deixar de existir, os coletivos podem desaparecer ou perder força, seus valores e códigos diluindo-se em favor de outros. Mas é também verdade que coletivos, com suas lealdades estruturantes, seus valores e suas características diferenciadoras, podem surgir ou, de modo mais significativo, serem inventados.

Os Estados e, posteriormente, as nacionalidades a eles correspondentes são coletivos surgidos ou inventados, especificamente na Europa e de modo geral no Ocidente. E no Ocidente passou-se gradualmente a acreditar que o Estado tem precedência sobre todos os demais tipos de coletivo na tarefa – ou no direito – de estabelecer os valores, ditar os comportamentos e comandar a lealdade dos indivíduos, assim como se passou a acreditar que o pertencimento relevante entre todos, se não exclusivamente, era a nacionalidade.

Como foi dito acima, também no Ocidente sedimentou-se a ideia de que caberia sobretudo – se não apenas – ao Estado a criação e aplicação do direito. Como fora do Ocidente o Estado – e aqui nos referimos a um modo determinado de organização social dotado de características muito particulares – é um fenômeno importado e em grande medida artificial, e como o modelo foi importado junto com seu papel legislador e aplicador das normas, disso decorrerão consequências de monta para o que discutiremos a seguir.

Voltemos agora a atenção para a articulação indivíduo/coletivo da perspectiva interna do direito, das diversas culturas ou tradições jurídicas e nos vários sistemas jurídicos que operam em diferentes Estados ou sociedades. Não resta dúvida de que a discussão em torno dos lugares relativos do indivíduo e do coletivo nas diversas tradições jurídicas está necessariamente ligada àquela outra que articula as noções de direitos e deveres.

Cabe também notar, ou relembrar, que, por um lado, as tradições jurídicas não são estáticas, mas evoluem ao longo de grandes períodos até que se sedimentem os materiais que lhe darão suas faces reconhecíveis, e continuam a transformar-se ao mesmo tempo em que mantêm vivos os traços

específicos que permitem sua identificação. Assim, o lugar relativo do indivíduo ou do coletivo nas diversas tradições é fruto e parte integrante do processo de sedimentação e é igualmente passível de transformação ao longo do tempo.

Por outro lado, não se pode esquecer de que as tradições jurídicas se tocam em permanência e se influenciam mutuamente, mais intensamente quando considerados os momentos de contato direto, mais ou menos conflituoso, das experiências colonizadoras e, hoje, no seio das estruturas de governo universalizadas que são os Estados. Também isso deve ser levado em conta quando se quiser isolar a visão e o tratamento que cada tradição daria de modo puro ao indivíduo ou ao coletivo.

Feitas essas notas de cautela, talvez não haja grande risco em afirmar que, se pensarmos as tradições jurídicas como um espectro em que, num extremo, estivesse aquela que mais está fundada no indivíduo e, no outro, aquela em que este estivesse mais apagado em benefício do coletivo ou da comunidade, certamente a tradição do *civil law* estaria naquela primeira ponta.

Essa tradição, intimamente conectada, como se sabe, à história da Europa continental, foi beber na fonte do direito romano e evoluiu sob a influência de uma herança bíblica, com as marcas dos grandes eventos que foram o Renascimento, a Reforma, o Iluminismo e o positivismo.¹⁰ Dessa combinação resultou uma tradição jurídica que não apenas não foi revelada, mas, mais do que qualquer outra, foi gradualmente construída, criada, inventada e está fundada numa racionalidade secular, apoiada no texto escrito, que considera o ser humano individual a unidade básica da sociedade.

Como já foi mencionado, da tese bíblica de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus decorre uma noção fundamental da tradição ocidental, ainda hoje muitas vezes repisada nos discursos constitucionalistas ou dos direitos fundamentais: a da dignidade da pessoa humana, à diferença de todo o resto da criação. Também se falou da relevância do pensamento político que se desenvolveu no Ocidente e que situava o encontro das vontades individuais na origem do Estado e na sua legitimação.

Para além disso, dessa nobreza especial do ser humano decorreu a ideia de uma subjetividade individual, diferenciada, e desta a noção dos direitos e de sua titularidade. Isso se reflete no direito da propriedade, pensado

fundamentalmente como individual, no direito dos contratos, pensados como o encontro de vontades autônomas, no direito da responsabilidade, civil e penal, fundado na culpa subjetiva.

Pensa-se, é claro, que dessa evolução sejam corolários lógicos, necessários, a ideia de igualdade, que liberta das condicionantes do nascimento ou da origem, e da liberdade.

Igualmente seguro parece dizer que, na outra ponta do espectro, estariam as tradições ctônicas, aquelas formas de direito mais antigas, mas ainda resilientes, que, como visto, estão fundadas na oralidade, não diferenciam ou diferenciam pouco o direito do restante da vida, e constituem antes um repertório normativo que um sistema.

Nessas tradições, em que o direito opera preferencialmente como um processo dialógico em busca do consenso, não há a noção de direitos de que sejam titulares os indivíduos. Esses, na verdade, se veem submergidos no coletivo. E, nessa perspectiva, o coletivo humano não é mais do que uma componente da natureza e do cosmos, em relação aos quais não se vê dotado de privilégios ou prerrogativas decorrentes de uma dignidade diferenciada. Sendo o equilíbrio da vida, na comunidade e também no seio da natureza, o fim último do direito, não vigoram visões de uma subjetividade titular de direitos. O gozo da terra é coletivo, a noção de propriedade individual é ausente, e até a responsabilidade penal é coletiva, já que o que interessa é antes o restabelecimento do equilíbrio do que a punição.

Há hoje múltiplos exemplos de como essa racionalidade específica é reconhecida e opera efeitos nas ordens jurídicas estatais e mesmo no direito internacional.

As tradições jurídicas fundadas nas revelações monoteístas (direito talmúdico e direito islâmico), na medida em que estão fundadas na diferenciação do homem, criação diferenciada e destinatário das mensagens divinas – e do direito, por extensão –, reconhecem a subjetividade e, por raciocínio lógico, reconhecem a existência de direitos como consequências naturais das obrigações, que constituem a categoria privilegiada da linguagem normativa dessas tradições. Reconhecem, portanto, a propriedade individual e a autonomia da vontade que permite o estabelecimento de relações jurídicas válidas.

Mas, na tradição talmúdica, a centralidade da comunidade está expressa na diferenciação entre os que dela fazem parte e aqueles que lhe são externos. O indivíduo só existe para esse direito na medida em que é reconhecido como membro da comunidade e esta é, por sua vez, definida e constituída pelo direito como um conjunto essencialmente fechado e exclusivo.

Por outro lado, a tradição islâmica, ainda que opere na comunidade dos crentes, com uma mensagem considerada universal, aparece aberta à adesão de qualquer um que deseje nela se inserir. Ainda assim, a preservação da comunidade aparece central no espírito das normas do sistema.

Na tradição hindu, a partir das noções centrais de carma e darma, emerge um sistema em que a individualidade e a subjetividade autônomas, livres das amarras do coletivo e da história, são impossíveis. E também é impossível a igualdade entre essas individualidades. A permanência das castas como pertencimento e identidade inescapáveis é a evidência disso.

No confucionismo, tradição secular, informal e desprovida de noções fortes de sanção, na medida em que o objetivo maior é a harmonia social, a noção de direitos individuais não domina a linguagem jurídica e o indivíduo não é percebido como uma personalidade subjetiva independente e igual às demais. As pessoas são antes percebidas como partes nas relações que estabelecem e como papéis que desempenham na sociedade e na família.

Também a tradição do *common law* é, na sua origem e por muito de sua evolução, a de um direito comunal e relacional. No entanto, essa tradição está igualmente marcada hoje – na medida em que constitui, com o *civil law*, o que viemos chamando de matriz jurídica moderna ocidental – pela centralidade do sujeito individual, titular de direitos, livre e igual, que tem precedência sobre o coletivo.

Na mesma medida em que se diferenciam em torno dos direitos e deveres e em torno do indivíduo e do coletivo, as tradições conhecem maior ou menor peso do procedimento em relação à substância do direito e vice-versa. Mais uma vez, talvez seja possível ensaiar uma divisão fundamental entre as tradições seculares ocidentais e aquelas outras, a ctônica e as reveladas.

Pelo fato de as primeiras terem como marca a estrutura sistêmica e as instituições estatais, o procedimento importa muito mais do que a substância das normas, seus conteúdos. Estes são facilmente modificáveis desde que

as vias procedimentais sejam respeitadas, quer na criação normativa, quer no momento da aplicação das normas.

Do outro lado, o grau de formalização das tradições ctônicas é próximo de zero e não há, portanto, o que se poderia chamar de procedimento. Assim também as tradições fundadas na revelação tendem a ser econômicas na previsão de procedimentos e estruturas institucionais. A verdade sagrada da revelação, seu conteúdo, faz com que a substância se revista de importância relativamente maior e se enrijeça, tornando a mudança mais difícil na medida em que colocaria em risco a própria integridade da tradição.

II.
**AS PREMISSAS DA MODERNIDADE
E SUA CRISE**

PESSOAS TÃO SENSATAS COMO NÓS: PREMISSAS DA MODERNIDADE NO OCIDENTE E SEU IMPACTO NO DIREITO

*E embora talvez haja pessoas tão sensatas
entre os persas ou os chineses quanto entre nós,
parecia-me que o mais útil era seguir
aquelas com quem teria que viver.*

René Descartes, *Discurso sobre o método*, parte III¹¹

A observação de Descartes sobre persas e chineses revela, a despeito de sua aparência ligeira, aspectos de grande consequência para seu método filosófico e, por meio dele, para a forma como se construiu a modernidade no Ocidente.¹² Para aperfeiçoar nossa capacidade de conhecer a verdade, argumenta o filósofo nos momentos iniciais de seu *Discurso*, é preciso examinar o modo como os seres humanos habitualmente pensam e a maneira como formam suas convicções.

Essa escolha metodológica encontrava, contudo, um importante obstáculo de natureza prática. Descartes reconhecia que os seres humanos diferiam muito entre si e habitavam culturas profundamente desiguais. A França do século XVII tinha um intercâmbio considerável com os países do Oriente – trocas com a China eram frequentes, assim como o comércio com a Índia. Ilustrativa também da vivacidade desse contato com outras tradições é a publicação em Paris em 1647 (apenas dez anos, portanto, após o surgimento do clássico de Descartes) de uma tradução do Corão para o francês. Descartes tinha, assim, uma experiência viva da pluralidade de culturas e modos de ver o mundo que se davam em espaços muito distantes, e muito diversos, da realidade francesa.

Como, então, poderia ele examinar a maneira de pensar dos *seres humanos*, em sentido amplo? Em outros termos, como poderia ele postular uma forma *universal* de pensar, dado o fato de que a humanidade é

marcada por tantas, e tão profundas, dessemelhanças e particularidades? Sem esse passo inicial, sem a possibilidade da universalidade das conclusões, seria impossível começar a erigir todo o seu edifício filosófico.

A solução que Descartes dá a esse problema é estratégica e baseia-se numa consideração de praticidade. Seria mais útil – e mais fácil – começar observando os que estão à sua volta, *aqueles com quem teria de viver*.¹³ A escolha parece sensata em muitos sentidos e reflete, à sua maneira, o viés empírico que ia se tornando hegemônico no pensamento científico da época. Na física, na astronomia e na botânica, o estudo do concreto e do particular permitia formular leis gerais que englobavam (ou assim se acreditava) todos os eventos singulares, onde quer que ocorressem.

O mesmo deveria valer para a observação dos seres humanos. Com base no exame daqueles que nos são mais próximos e na subsequente depuração das idiossincrasias do modo de pensar de cada indivíduo, seria possível, pouco a pouco, depreender características gerais, universais do modo como todos os seres humanos pensamos. Como os franceses, seus conterrâneos, partilham das mesmas tradições culturais do filósofo e, sob esse ponto de vista, apresentam menos idiossincrasias do que os estrangeiros que circulam por Paris, eles são o ponto de partida ideal para esse experimento.

Apresentando o argumento de outro modo: justamente porque acredita que as características humanas mais fundamentais são gerais, Descartes julga que, se for capaz de apreendê-las a partir do exame dos modos de pensar de seus compatriotas, poderá sustentar que elas se encontram presentes também entre persas e chineses, em que pese a diversidade de seus costumes e crenças. Esse parece ser o sentido da conclusão do célebre parágrafo com que ele inicia seu *Discurso*:

isso [o fato de todos os homens acreditarem que são dotados de bom senso] demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é por natureza igual em todos os homens; e portanto que a diversidade de nossas opiniões não decorre de uns serem mais razoáveis que os outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversas vias, e não consideramos as mesmas coisas.¹⁴

O *bom senso* ou *razão* é igual entre todos os homens, vale dizer, funciona igualmente em todos os seres humanos, independentemente da cultura em que se encontrem. Essa suposta igualdade de fundo autoriza empreender o exame do modo de pensar universal a partir de qualquer grupo. Como teria de viver entre os franceses, Descartes se propõe a observá-los como etapa inicial de seu projeto de compreender a humanidade inteira.

Essa estratégia metodológica implica alguns pressupostos que merecem ser explicitados não só porque, como se sustenta aqui, estão na raiz da atual crise das premissas da modernidade, mas também porque podem ajudar a entender um pouco melhor as dificuldades enfrentadas hoje pelos modos tradicionais de pensar sistemas jurídicos diversos.

Um primeiro pressuposto, que já foi indicado, é a crença na possibilidade da universalização a partir de particulares. Esse é um problema muito antigo na filosofia. No argumento do *Discurso*, entretanto, ele é objeto de um desenvolvimento que terá fortes consequências políticas. Isso porque Descartes não está discutindo uma questão abstrata, teórica (como, por exemplo, se o belo platônico existe ou não, isto é, se a entidade beleza tem substância independentemente dos seres em que se manifesta ou se é apenas um termo para descrever o mundo etc.), tampouco realizando um exercício especulativo sem preocupações práticas.

Ele está discutindo o funcionamento da mente humana para oferecer um método de conhecimento que nos permita superar os limites individuais de cognição e estabelecer a possibilidade de afirmar algumas proposições como universalmente válidas, isto é, como *verdadeiras*. Para isso, ele precisa presumir, como se apontou acima, que esse funcionamento seja o mesmo em todo lugar, a qualquer tempo. Ele precisa considerar acidentais, não essenciais, as peculiaridades históricas e culturais dentro das quais necessariamente se dá o ato de pensar. Ele precisa afirmar que “a razão é igual em todos os homens”.

Seu *cogito* ficou famoso como uma fórmula engenhosa de tornar a base de seu sistema filosófico impermeável a esses limites, isto é, aos problemas ligados à crença de que as percepções sensoriais ou as tradições não podem nos servir de guias seguros para a verdade. O bem-pensar, em sua proposta, exige um distanciamento estratégico do corpo e da história.

Essas demandas serão fortemente atacadas pelos pós-modernos, como se verá adiante.

Por ora, basta apontar que, articulada com a ideia de verdade universal, a crença na identidade fundamental da forma de pensar de todos os seres humanos, igualitária como pressuposto, trazia embutida a base para, paradoxalmente, justificar e legitimar o estabelecimento de uma hierarquia entre pessoas e culturas. Isso porque se, conforme propõe o *Discurso*, existe uma forma correta de raciocinar e se essa forma nos permite chegar a uma verdade racional supraindividual e supracultural, então faz sentido postular que as disputas entre os seres humanos e culturas sejam arbitradas com base nessa verdade.

Assim, a crença filosófica na existência de um procedimento correto para o pensamento transmuta-se no projeto político de, a partir dele, superar conflitos e organizar a vida social. Alain Touraine chama esse movimento de *racionalização* e aponta-o como um dos traços principais da modernidade:

A ideia de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização. Renunciar a uma é rejeitar a outra. [...] A mais forte concepção ocidental da modernidade, a que teve efeitos mais profundos, afirmou principalmente que a racionalização impunha a destruição dos laços sociais, dos sentimentos, dos costumes e das crenças chamadas tradicionais, e que o agente da modernização não era uma categoria ou uma classe social particular, mas a própria razão e a necessidade histórica que prepara seu triunfo.¹⁵

A desconfiança moderna em relação a sentimentos, crenças e costumes tradicionais não é difícil de entender. A construção da possibilidade desse tipo de critério *racional, objetivo* para dirimir disputas torna-se uma das principais metas do projeto iluminista, compreensivelmente interessado em oferecer uma resposta às atrocidades que marcaram as sangrentas guerras de religião na Europa ocidental nos séculos XVI e XVII. A carnificina operada em nome de Deus ou de uma verdade revelada abriu caminho para a busca de uma verdade não transcendente a que todos os seres humanos

dotados da reta razão e de boa-fé pudessem subscrever. O projeto iluminista é um projeto, simultaneamente, filosófico e político.

Essa experiência histórica, e a resposta filosófico-política em que se traduziu, resultou num compromisso muito poderoso com a noção de *Estado laico*. Tanto mais distante dos argumentos de fé do mundo medieval, tanto mais racional seria o Estado – e, se mais racional, mais eficaz e mais justo. Na prática, essa crença inviabilizaria, com o passar do tempo, o uso de argumentos religiosos nos debates políticos do Ocidente.¹⁶ Ela naturaliza a ideia de que sistemas políticos teocráticos são um estágio anterior, menos evoluído, de sistemas políticos laicos, assim como as crenças religiosas (ou superstições, para usarmos um termo corrente no período), seriam um estágio anterior às crenças científicas. A discussão contemporânea sobre o uso da burca em países ocidentais ainda se dá contra esse pano de fundo.

Um segundo pressuposto da escolha metodológica cartesiana é talvez menos evidente, mas não menos importante. Ao conceder que seja possível haver, entre os persas ou chineses, “pessoas tão sensatas quanto nós”, Descartes estabelece dois marcos estruturantes para seu pensamento. Por um lado, ele estabelece um *nós*, ao qual imediatamente se filia. Esse *nós* tem, conforme apontado acima, uma base cultural e política bastante específica e define-se necessariamente pela complementaridade discursiva dos que não são como nós, *eles*. As lições de Edward Said parecem ir nesse sentido.

A identificação do filósofo com o *nós* de seus contemporâneos franceses terá impacto direto na construção da ideia da cultura europeia como *normal* (no sentido de norma para as demais). O *eu* pressuposto em suas reflexões, construído a partir de um presente histórico determinado, incorpora necessariamente esse *nós* implícito, mas o escamoteia sob a roupagem da neutralidade filosófica, alegadamente universal.

Com a difusão extraordinária do pensamento cartesiano, essa elisão das fronteiras entre particular/histórico, de um lado, e universal/eterno, de outro, foi se tornando mais corriqueira, até o ponto em que se tornou invisível. Os imperativos categóricos de Kant, o individualismo de Locke e o utilitarismo de Bentham e Mills reforçaram sucessivamente essa ideia

de neutralidade a-histórica do sujeito que pensa, elemento que parece informar teorias de cunho liberal ainda em nossos dias.

Um terceiro pressuposto, estreitamente vinculado ao anterior, é o que propõe o *nós* de Descartes como paradigma para as demais culturas. Pois o argumento não é que chineses e persas possam ser *mais sensatos que nós*, quiçá muito mais, mas sim que possam ser *tão sensatos quanto nós*. O limite superior está posto, e a questão é saber se outras culturas poderão atingi-lo – não se perguntar se elas podem superá-lo ou se veem valor em tentar atingi-lo. O caráter desejável do modo de pensar adotado por Descartes (com base em sua observação dos franceses) é apresentado como um *a priori*, uma afirmação axiologicamente neutra. Também esse postulado merecerá críticas severas, sobretudo a partir do meio do século XX.

A metodologia cartesiana estabelecia, assim, uma noção muito clara de *método filosófico*, com implicações e desdobramentos práticos extraordinariamente importantes. Para os que estudam o fenômeno jurídico, não é sem relevância observar como as características que foram atribuídas ao conceito de *razão* implícito no *Discurso* se tornaram fundamentais para compor também o conceito moderno de *direito*. Uma enumeração de algumas dessas características pode ajudar a pôr em relevo essa aproximação.

Esquemáticamente, é possível dizer que, para o projeto moderno, a razão é¹⁷:

- : universal – existe igualmente em todos os seres humanos, em qualquer lugar do mundo;
- : neutra – seu funcionamento não se altera segundo os valores ou crenças de sociedades e indivíduos;
- : abstrata – não se prende a eventos concretos, mas se exerce na observação desses eventos;
- : impessoal – não leva em consideração idiosincrasias pessoais, nem circunstâncias particulares;

- : organizada – cada um dos conceitos que formula pode ser situado num ponto específico dentro do sistema filosófico;
- : procedimental – seu processo de conceituação dá-se por um encadeamento causal necessário de afirmações, encadeamento esse que valida sucessivamente cada uma das afirmações e legitima o conceito construído;
- : isenta – não se altera porque gostamos dela ou não, porque ela nos faz felizes ou infelizes.

Os paralelos com o direito, em sua formulação moderna, não são difíceis de ver. A própria ideia de *sistema jurídico* como um conjunto bem circunscrito de normas com relações de validade entre si deriva desse paradigma de racionalidade. Dizer “sistema” implica dizer um conjunto de elementos cuja existência se legitima e justifica pela coerência de suas relações internas, não por sua correlação com realidades que lhe sejam exteriores. Essa ideia de coerência interna como condição suficiente para a validade dos discursos fascinou os modernos.

Esse fascínio é compreensível, já que essa noção permitia abandonar a *metafísica* (isto é, uma fonte de validação das afirmações que fosse externa e superior à racionalidade discursiva), que tanto sofrimento havia causado quando atrelada às estruturas institucionais da religião. Estabelecer sistemas e descrever seu funcionamento interno permitia, como desejava o projeto cartesiano, eliminar as obscuras fundamentações teológicas e construir verdades com a solidez cristalina dos postulados matemáticos. A coerência e a consistência internas dos sistemas bastavam para validar as relações causais que dentro deles se estabeleciam.

No início do século XX, Ferdinand de Saussure ofereceu um dos exemplos mais expressivos do potencial revolucionário desse modo de pensar e dizer o mundo. Em seu *Curso de linguística geral* (proferido entre 1906-11), ele iria utilizar essa perspectiva para transformar radicalmente o modo como pensamos a linguagem. Sua proposta é que a língua é um sistema de oposições, cujo sentido se constrói internamente – não a partir de sua capacidade de expressar fielmente realidades exteriores.

O termo *sair*, por exemplo, não tem nenhuma correspondência necessária com as ações que se dão no mundo: ele só adquire significado quando oposto ao termo *entrar*, e tanto um como outro são formulações arbitrárias para indicar esses movimentos. O mesmo vale para os sons. O som *p* só significa pela oposição e exclusão que faz de outros sons (como, por exemplo, na distinção entre *pato* e *bato*).¹⁸ Em isolamento, fora do sistema, *sair* e *p* não podem significar nada – de fato, seria impossível pensar qualquer um dos termos fora da rede de oposições de que fazem parte.

A língua é, assim, um *sistema* em que cada elemento assume significado em função da negação dos outros elementos (isto é, *A* se define por não ser *B*, *C* ou *D*) e simultaneamente da sua posição no todo. A rede que se forma é um conjunto de diferenças e posições que significam exatamente a partir da tensão que estabelecem entre si. Compreender o funcionamento da língua, propõe Saussure, demanda compreender o funcionamento desse sistema de oposições significativas, não sua relação com o mundo exterior. A distinção entre *langue* (sistema) e *parole* (uso) é fundamental para o projeto de Saussure. Significativamente, ele se debruça sobretudo sobre o primeiro como objeto de estudo. A ciência moderna da linguística distancia-se absolutamente do modo medieval de pensar a linguagem.

A mesma radicalidade de ruptura iria manifestar-se no direito,¹⁹ conforme levada a efeito na obra referencial de Hans Kelsen, *Teoria pura do direito* (1934, 1960). Pelas mãos de Kelsen (avançando na intuição de John Austin), a ideia de sistema, tornada paradigmática dentro do processo de racionalização moderno, iria redesenhar a forma como o Ocidente veio a compreender o fenômeno jurídico. Seu sentido e legitimidade irão se desprender da tradição e do costume, migrando para a qualidade de sua organização interna. Pensar o direito passará, a partir daqui, a ter o sentido de pensar o *funcionamento do sistema jurídico*.

De fato, a *Teoria pura do direito* pode ser lida como um esforço, no campo jurídico, semelhante ao que Saussure realizou no campo da linguagem. A noção de *validade*, central para o argumento de Kelsen, se estrutura e entende a partir de um olhar interno ao sistema, o que permite – na verdade solicita – que sua construção não dependa de crenças morais nem preferências políticas. O impacto ainda muito poderoso dessa perspectiva

chamada *positivista* deriva de traduzir para o campo das normas os pressupostos da razão iluminista. É a dinâmica interna do maquinário normativo, não suas relações com o mundo exterior, que se torna central para sua compreensão.²⁰

Decorrem dessa ênfase na coesão, coerência e causalidade internas ao sistema características definidoras do funcionamento do direito no Ocidente. A centralidade do *processo* em nossa prática cotidiana, por exemplo, repropõe, no campo dos litígios, a noção cartesiana de que a descoberta da verdade é função da correta aplicação de um método adequado. Aplica-se à construção da verdade jurídica a mesma lógica de validação de enunciados em outros campos: a inconsistência metodológica é incompatível com a coesão causal que garante a integridade do sistema, integridade que, por sua vez, é base para a legitimidade de todas as decisões geradas por esse sistema.

Essa crença explica a prática, muito difundida, de dividir os argumentos de uma petição em considerações *preliminares* (tratando de questões processuais) e *de mérito* (tratando de questões substantivas). Havendo problemas quanto às primeiras, fica prejudicado o exame das segundas – fato que evidencia a hierarquia que existe entre elas. Aponta também para a primazia do processo o fato de os tribunais superiores tratarem de problemas de consistência das decisões e não dos eventos a que elas fazem referência.

A mesma crença explica uma série de outras facetas de nosso modo de pensar o direito que, pela repetição cotidiana, parecem-nos *normais*: a hierarquia de fontes e normas, a neutralidade dos julgadores, a ideia de integridade do sistema etc. Em seu conjunto, elas traduzem também, no mundo jurídico, o esforço de *racionalização* das práticas que caracteriza o projeto da modernidade.

A solidez desse projeto, no entanto, depende de que os persas e chineses sejam *tão sensatos como nós*. Se o forem mais ou menos, ou se forem sensatos de uma maneira que desconhecemos ou não somos capazes de compreender, ruirão as bases que legitimavam esse modo específico de pensar e viver a filosofia, a política e o direito. Para os pós-modernos, foi exatamente isso que aconteceu: eles entendem que a universalidade

neutra da razão, conforme proposta pelo Ocidente moderno, é um erro honesto, na melhor das hipóteses, ou um embuste deliberado, na pior. De todo modo, é uma mitologia que cumpre desconstruir. A ação desse projeto de desconstrução sobre os modos de pensar e viver o direito no Ocidente tem sido devastadora.

LASERS IN THE JUNGLE: A CRÍTICA ÀS PREMISSAS DA MODERNIDADE

*These are the days of lasers in the jungle
Lasers in the jungle somewhere
Staccato signals of constant information
A loose affiliation of millionaires
And billionaires and baby*

*These are the days of miracle and wonder
This is the long-distance call
The way the camera follows us in slo-mo
The way we look to us all*

Paul Simon, “The boy in the bubble”

O desconforto com as premissas cartesianas e com o tipo de civilização industrial que elas ajudaram a erigir tem se manifestado pelo menos desde o século XIX. Os românticos denunciavam o pragmatismo cientificista como um veneno que matava aquilo que a vida possuía de mais precioso. Para eles, a hegemonia do ideal burguês de felicidade e conforto representava uma mutilação inaceitável de ideais mais elevados. O primado da razão instrumental, em particular, era visto como uma ameaça real a uma vida mais plena. A ideia de que nossas ações em todas as dimensões da vida deveriam ser ponderadas a partir da racionalidade cartesiana parecia aos românticos particularmente odiosa. Nas palavras de Charles Taylor:

O medo é que coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios sejam decididas em termos de eficiência ou pela análise de seu “custo-benefício”, que os fins independentes que deveriam nortear nossas vidas sejam eclipsados pela demanda de maximizar a produção.²¹

Ainda pior. Para a sensibilidade romântica, as instituições modernas não apenas propunham um modelo tacanho de florescimento humano (a felicidade pequeno-burguesa), elas puniam aqueles que buscavam modos alternativos de realizar-se. A poesia de William Blake dá voz a esse sentimento quando denuncia que “as prisões são construídas com as pedras da lei; os bordéis com os tijolos da religião”.²² Ao negar dimensões não utilitárias da vida humana e os desejos legítimos que todos sentimos, sugere Blake, o modelo cartesiano-industrial torna inevitável a transgressão das normas e multiplicação das formas de controle e punição.

Esse ataque às premissas da modernidade industrial não ficou circunscrito ao campo da arte. Sigmund Freud articulava uma intuição semelhante em *O mal-estar na civilização* (1929) e, anos mais tarde, Michel Foucault dissecaria impiedosamente a lógica de punição e exclusão inscrita no projeto moderno, notadamente em *Vigiar e punir* e *A história da loucura*. Friedrich Nietzsche, por sua vez, atacaria as próprias bases da concepção moral hegemônica da modernidade, tarefa a que também se dedicaria, com muito mais leveza e humor, o gênio de Oscar Wilde.

Para a transformação da forma como pensamos o direito e a política, entretanto, seria difícil encontrar trabalho mais importante que o de Karl Marx e Friedrich Engels. Sua crítica à sociedade capitalista ia ao coração dos discursos que a legitimavam. A forma particular de organização social estabelecida pelo capitalismo, denunciavam Marx e Engels, tinha implicações político-morais que seus defensores ou desconheciam ou desejavam escamotear. Longe de ser fruto de uma racionalidade neutra, universal e benfazeja, indicava o *Manifesto comunista* (1848), a modernidade industrial era um estágio adicional em uma longa história de dominação e exploração de uns grupos sociais por outros:

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária, da sociedade

inteira, ou pela destruição das duas classes em luta. [...]

A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta às que existiram no passado.

Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado.²³

A leitura de sociedade articulada por Marx e Engels nesse texto iria solapar, irreversivelmente, discursos triunfantes sobre a modernidade como ápice da civilização. Em suas múltiplas formulações subsequentes, o marxismo se tornaria o principal desafio à ideologia liberal que marcara o início da modernidade. E isso, em larga medida, devido à problematização de dois postulados básicos do discurso de legitimação das democracias capitalistas: sua suposta neutralidade e seu alegado universalismo.

A premissa da igualdade fundamental entre os homens havia se traduzido numa noção política que propunha que a organização mais justa da sociedade seria aquela que garantisse o máximo de liberdade a cada indivíduo. O bom selvagem, sugeria Rousseau, buscaria sacrificar o mínimo de sua autonomia em troca dos benefícios da vida em comum. Locke estenderia e aprofundaria o sentido dessa liberdade enquanto outros, como Adam Smith, apontariam os ganhos práticos dessa justa primazia da liberdade individual. Todos eles manifestam, de um modo ou de outro, a crença de que o estabelecimento de um conjunto de regras claras, racionais e universais é a melhor forma de organizar o convívio entre seres humanos iguais e livres. Dito de outra forma: para o pensamento moderno, a neutralidade das leis asseguraria o máximo de liberdade para cada cidadão individual.

Entretanto, se o arranjo inicial não é de igualdade entre os seres humanos, conforme sugere o *Manifesto*, mas de fundamental diferença opressores e oprimidos, o mito liberal da neutralidade do modelo torna-se insustentável. A ênfase na igualdade formal que fundamenta a justiça potencial da

neutralidade deixaria na penumbra, sob essa perspectiva, as inúmeras desigualdades (materiais, de oportunidades etc.) que inviabilizavam, na prática, o exercício efetivo da liberdade.

Imagine-se, dizem aqueles que abraçam esse tipo de crítica, que a altura do aro num jogo de basquete seja definida pelo time com atletas mais altos: suas possibilidades de vitória seriam muito maiores que as de equipes que contassem com jogadores de baixa estatura, justamente em razão do fato de as regras serem as mesmas para todos. Dizer neutralidade aqui significaria a desconsideração dos efeitos práticos das regras aplicadas: quem faz as regras (no caso, os jogadores altos) não o faz de maneira neutra, mas segundo seus interesses.

O mesmo dá-se em sociedade, afirma a crítica de inspiração marxista. As regras jurídicas não são neutras, mas estabelecidas pelos capitalistas que detêm o poder. Propostas de cunho positivista estariam profundamente equivocadas porque sugeririam uma separação entre direito, política e moral que a vida prática desmentiria. A neutralidade das leis seria uma ilusão útil para alguns, perigosa para muitos.

Impugnação semelhante se faz à ideia de universalidade. A miopia programática da modernidade em relação às desigualdades sociais se estenderia também, segundo essa visada, a uma longa série de outras diferenças. O projeto moderno, assim, tomaria a Europa como paradigma da cultura, o homem heterossexual branco como paradigma do humano, os sistemas políticos europeus como paradigma dos sistemas políticos etc., num movimento que excluiria ou apresentaria como primitivos ou exóticos outros modos de viver a cultura, a subjetividade e o direito. A universalidade moderna seria, para os críticos, uma ficção a serviço daquela exploração de base que se perpetua ao longo do tempo.

As críticas a essas duas premissas foram, aos poucos, ganhando o centro da cena diante dos *lasers* na selva e dos sinais intermitentes de informação constante que caracterizam a pós-modernidade e a globalização. A crença de que o modelo moderno era, de fato, expressão de uma proposta política específica, a serviço da consecução de interesses também específicos, tornou-se hegemônica no início do século XXI. Ela traduziu-se num amplo projeto de desmonte, em todas as áreas, do edifício moderno.

Correntes teóricas (p. ex.: pós-colonialismo, feminismo, multiculturalismo) exploraram as contradições e limites conceituais da proposta moderna, enquanto movimentos sociais (p. ex.: identitários, ecológicos) pressionavam as instituições da modernidade. As consequências para o Estado moderno foram profundas, tanto em sua organização interna como em sua interação com outros Estados.

No âmbito interno, o enfraquecimento das ideias de universalidade e neutralidade da lei e das instituições fez evidenciar fraturas e conflitos até então obscurecidos ou silenciados. É o que observa Will Kymlicka, em *Multicultural Citizenship*:

A globalização tornou o mito de um Estado homogêneo ainda mais irrealista e forçou a maioria dentro de cada Estado a abrir-se mais ao pluralismo e à diversidade. A natureza das identidades étnicas e nacionais está se transformando num mundo de comércio livre e comunicação global, mas o desafio do multiculturalismo veio para ficar.²⁴

Noções tão fundamentais como a unidade nacional se veem em xeque diante do questionamento da neutralidade da ideia de nação. Há exemplos em toda parte. O juramento à bandeira dos Estados Unidos (“Eu prometo lealdade à bandeira dos Estados Unidos da América e à república que ela representa, uma nação sob Deus, indivisível, com liberdade e justiça para todos”), tido antes como incontroverso, tem sido objeto de diversas ações judiciais.²⁵ Também nos EUA, o famoso *quarterback* Colin Kaepernick recusou-se a levantar-se durante a execução do hino nacional, gesto que o presidente se apressou em qualificar de legítimo.²⁶ Outro astro do esporte, o futebolista francês Karim Benzema, tomou a decisão de jamais cantar a *Marselhesa* antes dos jogos.²⁷ Em um e outro caso, a postura crítica diante de símbolos da unidade nacional gerou forte controvérsia.

Torna-se cada vez mais evidente, assim, que o esgarçamento da ideia de unidade nacional, longe de ser uma questão teórica, passou a ser uma questão do cotidiano. Ele aponta para um sentimento bastante difundido de que os Estados não representam, de fato, todos os seus cidadãos, mas

se estruturam para favorecer sub-repticiamente a alguns, criando cidadãos “de primeira e de segunda classe”. Segundo essa leitura, as leis do Estado, e o monopólio da força que elas implicam, alcançariam de forma muito desigual grupos diversos de cidadãos.

Esse sentimento torna-se mais agudo num momento de forte afirmação de identidades outras que não a de cidadão de determinado país. Os discursos identitários hoje tendem a estruturar-se, mais e mais, a partir de categorias que ultrapassam as fronteiras do Estado. As tensões entre fidelidade à nação e fidelidade à fé religiosa ou ao grupo étnico, que estiveram na raiz das turbulências na Europa pré-moderna, reaparecem com força redobrada na pós-modernidade. No dizer de Ulrich Beck:

Os Estados não representam mais, por eles mesmos, o teatro da ação coletiva no sentido de que eles não determinam mais nem o espaço, nem os sistemas de regras de jogo do agir político – incluindo-se aí as instituições sociais indispensáveis à tomada de decisões e à efetivação de tais decisões.²⁸

Esses reflexos práticos não poderiam surgir se não estivessem ancorados naquela ruptura dos paradigmas da modernidade a que se aludiu acima. Jean-François Lyotard refere-se a esse fenômeno como o esgotamento das grandes narrativas que davam credibilidade ao projeto moderno:

Assim, [a ciência] exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação chamado filosofia. Quando esse metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isso se refere para legitimar-se. [...] Vê-se, nesse caso [regra do consenso entre remetente e destinatário] que, legitimando o saber por um meta-relato, que implica uma filosofia da história, somos conduzidos a questionar a validade das instituições que regem o vínculo social: elas também devem ser legitimadas.²⁹

É essa legitimação das instituições que, como se viu, agora aparece problemática e arrisca desfazer as formas de interação prática e simbólica que sustentavam o Estado nacional. O problema, entretanto, não se resume às relações internas às fronteiras nacionais, mas transborda para as relações entre os Estados. Nesse contexto, a dimensão simbólico-discursiva da pós-modernidade articula-se com a dimensão político-econômica da globalização para compor um desafio ainda mais severo às formas tradicionais de pensar a ordem internacional.

Discursos mais otimistas da globalização, que a apresentavam como uma ampliação igualmente vantajosa de oportunidades para todos ao redor do globo, replicavam, em sua estrutura profunda, a mesma lógica de universalidade e neutralidade que caracterizara a modernidade triunfante. Não surpreende, assim, que tenham sido objeto do mesmo tipo de crítica. Boaventura de Sousa Santos, em texto muito conhecido, sintetiza o caráter desigual da distribuição dos ganhos e perdas do processo de globalização:

Os países centrais, que presidem à globalização hegemónica, são os que tem dela tirado mais vantagens, maximizando as oportunidades que ela cria e transferindo para outros países menos desenvolvidos os custos sociais e outros que ela produz. Ser hoje um país central significa precisamente ter a capacidade de maximizar as vantagens e minimizar os inconvenientes da globalização hegemónica. Pelo contrário, os países periféricos sofreram, em geral, nas duas últimas décadas uma degradação da sua posição no sistema mundial, de par com a degradação de seus já muito baixos padrões de vida. E isto ocorreu porque, precisamente, ao contrário dos países centrais, foram forçados a arcar com os custos da globalização hegemónica sem terem capacidade para usar as oportunidades por ela criadas.³⁰

Essa leitura, que dialoga com a perspectiva de conflito entre grupos sociais formulada por Marx, lança um olhar desconfiado sobre as instituições que estariam encarregadas de estabelecer uma ordem internacional baseada em princípios de neutralidade e universalidade. No campo econômico, objeções repetidas têm sido feitas à ação de organismos como

o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, que buscam implementar políticas bem mais favoráveis, segundo críticos, para os países mais ricos em detrimento dos países mais pobres. Movimentos de protesto contra o FMI ao redor do mundo e os embates entre ativistas e policiais quando do encontro do G8 evidenciam que essa é uma leitura atualmente bastante poderosa.

No campo político-militar, as ações de George W. Bush quando da guerra do Iraque e a postura das Nações Unidas naquele desprimoroso episódio emprestaram credibilidade a argumentos que apontavam tais organismos como instâncias de legitimação, em escala mundial, dos interesses dos Estados mais poderosos. A recusa ou relutância de alguns dentre eles em assinar protocolos vistos como importantes para a vida no planeta (p. ex.: no campo da ecologia) e em tomar medidas para o respeito dos direitos humanos (p. ex.: adesão ao Tribunal Penal Internacional, condenação de países que sistematicamente ferem tais direitos) solapou ainda mais a pretensão de neutralidade que estava na base da legitimidade de tais instituições.

Assim, seja no âmbito interno dos Estados, seja no campo de suas relações externas, a crise do projeto moderno e a transformação radical da forma de produção material que lhe emprestava solidez e sentido traduziram-se num contexto novo, cuja compreensão parece demandar novas categorias analíticas. O desafio de recompor ordens coletivas significativas passa pela capacidade de ressignificar categorias até agora centrais para a forma como pensamos o jurídico e a política. É preciso repensar as ideias de Estado, sujeito e direito.

III. MATRIZES DE PERCEPÇÃO

OS TERMOS DO PROBLEMA: SUJEITO, ESTADO, DIREITO

Tudo começa com uma visão de mundo. Quando dizemos a alguém: “Você seria louco de largar esse emprego”, “Há impostos demais no país” ou “Talvez seja hora de vocês se casarem”, expressamos julgamentos que refletem nosso entendimento sobre o que sejam boas condições de trabalho, a função e os limites do governo, a plenitude na vida pessoal e familiar. Isto é, expressamos nosso modo de compreender a forma como a vida se organiza e nossos juízos sobre como ela deveria se organizar, tanto no campo individual quanto no campo coletivo.

Habitualmente, não nos damos conta dessa ligação entre opiniões cotidianas e crenças mais profundas. As ponderações que fazemos nos ocorrem naturalmente, sem exigir de nós grande esforço de reflexão. Só muito raramente somos confrontados com um acontecimento cuja novidade ou complexidade nos deixa *sem saber o que pensar ou o que dizer*. A maior parte do tempo, temos opiniões sobre tudo. Além disso, como nossos amigos geralmente concordam que tais opiniões são muito sensatas (amigos têm a curiosa tendência de pensar como nós), sentimo-nos justificados em nosso modo de pensar e pouco estimulados a examinar os fundamentos desse modo de julgar as coisas. Em nosso dia a dia, tendemos a pensar *sobre o mundo*, não sobre *a forma como pensamos o mundo*. Deixamos essa tarefa para os filósofos ou eruditos e muitas vezes acreditamos não estarmos nem mesmo preparados para esse tipo de reflexão. Por vezes, podemos mesmo nos perguntar se tais especulações filosóficas têm alguma utilidade prática.

A forma como pensamos o mundo, entretanto, não deixa de importar apenas porque a deixamos de lado. Pelo contrário. Torna-se ainda mais relevante porque, silenciosa e despercebida, continua moldando nossos juízos, nossas escolhas cotidianas, nossos sentimentos de fracasso ou sucesso. Ela está na origem de nossos impulsos para abraçar e rejeitar valores, de nossas decisões sobre o que perseguir e o que evitar, e inscreve-se no mais profundo de nossos projetos de realização pessoal. Por isso, temos boas razões para examiná-la mais de perto.

Além do mais, ninguém precisa ser erudito ou filósofo para examinar os motivos que o levam a agir, pelo menos num nível mais imediato. Na verdade, esse exercício é parte integrante de nosso esforço cotidiano de adaptação às flutuações da vida. No miúdo do dia a dia, frequentemente nos perguntamos algo como: “Porque eu fui tomar essa decisão?”, “Será que estou tendo uma leitura correta desta situação?”, “Devo mesmo agir assim?”. Isto é, acreditamos que podemos agir por motivos que nos escapam e que é preciso compreendê-los para que possamos viver melhor. As sessões de psicanálise, tão corriqueiras hoje em dia, buscam, em parte, ajudar nesse esforço de compreensão.

Mas percebemos também que, para lá dessas motivações psicológicas mais individuais, há fundamentos para a ação que derivam do meio cultural em que vivemos. Se, numa viagem a um país estrangeiro, vemos as pessoas agindo de forma diversa da nossa – no modo como se cumprimentam ou se vestem, por exemplo –, entendemos que elas o fazem porque têm uma forma de ler o mundo que não é idêntica à nossa. Nessas ocasiões, temos uma boa oportunidade de refletir sobre nossa própria cultura e os valores que a estruturam. Temos a oportunidade de desnaturalizar nossas crenças, de refletir sobre o porquê de certas práticas nos serem *naturais* e outras *estranhas*. Nesse *pensar sobre nosso modo de pensar o mundo*, ampliamos nosso conhecimento sobre nós mesmos e sobre os outros. E isso é muito útil.

Acreditar que nossos argumentos, valores e opiniões são de algum modo naturais, não construídos, pode ser um bocado desvantajoso. Isso porque o desconhecimento de forças que atuam sobre nossa razão e nossa vontade diminui em muito nossa capacidade de viver plenamente qualquer das esferas da vida – afetiva, profissional, política etc. – na medida em que limita nossa capacidade de compreender mais plenamente nossas próprias ações. Além disso, ele reduz nossa capacidade de ouvir, compreender e dialogar com a diferença, limita a capacidade de encontro real com outros seres humanos e reduz o repertório de possibilidades de vida que conseguimos imaginar para nós mesmos.

Para além da esfera individual, deixar de questionar o fundamento das próprias crenças tem consequências políticas. Se entendemos que algumas crenças são *naturais, normais* (isto é, que devem ser a *norma* para

as pessoas sensatas, pois sua verdade, fundada na natureza das coisas, é autoevidente), como classificar aqueles que pensam ou agem de modo diferente? Seriam *desnaturados* ou *anormais*? Nesse caso, como isso impactaria a vida em sociedade? Se acreditamos que nossas ideias são naturais ou normais e outras o seu avesso, o que devemos fazer com aqueles que insistem em pensar “errado”, por malícia ou ignorância? Como isso afetaria a forma de organizar a vida política? Que efeito teria, por exemplo, na forma de o Legislativo regular e o Judiciário apreciar uma conduta concreta? Como afetaria nossa ideia de uma sociedade funcional e justa? Como afetaria, na esfera internacional, o diálogo entre culturas radicalmente diversas?

Assim, importa muitíssimo que pensemos sobre *a forma como pensamos o mundo*, sobre a origem de nossas crenças. Quando temos clareza da gênese de nossos argumentos, temos melhores condições de explicitá-los, para nós mesmos e para os outros, e de defendê-los, caso sejam questionados ou caso sejam ameaçados os valores que eles incorporam. Ficamos também mais bem preparados para aceitar que parte dos conflitos que iremos enfrentar ao longo da vida terá por objeto menos a qualidade intrínseca dos argumentos e mais as premissas que lhes servem de base. Ficaremos mais qualificados para entender o caráter ideológico de muitas diferenças e o caráter político de suas possíveis soluções.

As crianças são, muitas vezes, aliadas preciosas nessa tarefa de perscrutar o fundamento daquilo que acreditamos. São elas que amiúde nos forçam a explicitar nossas convicções mais profundas quando nos bombardeiam com perguntas que, não raro, se mostram surpreendentes. Surpreendentes porque suas indagações vão justamente à raiz daquelas práticas ou ideias que, sendo-nos absolutamente corriqueiras, deixaram de se nos apresentar como escolha, como comportamento ou conceito que tem motivação específica, como construção ideológica. Assim, quando nos perguntam, por exemplo: “Por que você tem que ir trabalhar?”, “Por que aquela senhora passou na nossa frente na fila?”, “Por que esta menina está vendendo chicletes no farol?”, elas estão nos convidando a revelar o fundamento que dá sentido e valor aos eventos que observam no mundo e ao modo como respondemos a eles. Se quisermos compará-las ao filósofo

Joseph Raz, elas estão nos confrontando com o problema das *razões para a ação*.

De nossa parte, quando respondemos a essas perguntas, acabamos por trazer à luz não apenas nosso entendimento sobre a forma como as coisas são, mas também sobre *as razões pelas quais são como são*. Não basta, por exemplo, dizer que vamos trabalhar porque vamos e pronto (como muitas vezes desejamos fazer quando estamos de mau humor), que a senhora passou à frente da fila ou que a menina está no farol *porque sim*. É preciso explicar o motivo, o fundamento dessas ações.

Nesses momentos, lançamos mão – embora, novamente, quase sem perceber – de conceitos muito particulares de justiça, ética e moral: “Tenho que trabalhar porque precisamos de dinheiro e este é o único modo honesto de ganhá-lo”, “Aquela senhora passou à frente da fila porque tem direito a um tratamento diferenciado em vista da idade”, “A menina está vendendo chiclete no farol porque a família dela é muito pobre e ela precisa ajudá-los a ter o que comer”. Modos específicos de entender a ética do trabalho, o lugar social dos idosos e a exclusão social aparecem de forma semiarticulada nessas respostas banais. Isto é, afirmamos que há uma razão para esses fatos, muito embora geralmente não esmiucemos que razão seja esta, nem externemos nosso juízo sobre seu valor intrínseco (trata-se de uma boa razão ou de uma razão ruim?).

Mas se a criança insistir na pergunta com uma série de *por quês*, ela irá nos forçar a enfrentar questões muito mais difíceis. No limite, ela estará nos perguntando algo como “Por que o mundo é assim?”, “O mundo tem que ser assim?”, ou “Por que o mundo não é como gostaríamos que fosse?”. Ela estará nos desafiando a explicitar a noção de *ordem* de que lançamos mão para dar sentido e valor a cada evento individual. Se o mundo encontra-se construído de um certo modo, em que algumas ações ou condições são motivos suficientes para que outras ações ou condições existam ou devam existir, então é natural que as crianças, recém-chegadas à vida e ansiosas por entendê-la, desejem saber o que ou quem o fez assim.

Para esboçar alguma resposta inteligível a esse segundo nível de indagações, teremos de avançar um pouco. Teremos de passar do problema das razões secundárias para a ação ao problema das razões primárias. A

longa corrente de conexões causais que articulamos para explicar o mundo irá gradativamente nos forçar a enfrentar, em algum momento, o enigma de uma causa que não é explicável por outra que lhe seja anterior. Isto é, nos forçará a apresentar alguma versão daquilo que os medievais chamavam de *causa primeira*.

Nossas explicações sobre essa causa primeira (ou nossa recusa em enfrentar essa questão), por sua vez, solicitarão que nos posicionemos sobre a possibilidade de existência e a eventual natureza de um *agente ou força originária* capaz de pôr um ponto final à longa fileira de *por quês*. Essa *causa primeira* é um ser pessoal e inteligente? É um deus ou vários deuses? É a própria natureza? É uma força cósmica indiferente à história humana?

As explicações que fazem uso da ideia de um agente originário dotado de vontade tendem a parecer às crianças muito naturais porque surgem como uma simples extensão da forma como experimentam o mundo. No dia a dia, elas estão acostumadas a associar a ideia de ordem (tanto no sentido de organização como nos sentidos de comando, causa e regularidade) aos desejos de um Outro, que é detentor de algum tipo autoridade. A ordem, para elas, é fruto dos desígnios de um agente dotado de vontade e capaz de impor-lhes essa vontade, ainda que muitas vezes o sentido por trás dessa imposição lhes seja absolutamente obscuro. Elas estão prontas, portanto, a aceitar como razoável a ideia de um agente ou força que seja o responsável primeiro pela ordem do mundo.

Mas ainda que essa seja a explicação adotada (embora haja muitos que a consideram absolutamente inaceitável), ela não resolve todos os problemas. Pois uma das questões com que as crianças nos desafiam é: “Por que o agente ou força que fez o mundo o fez desse modo?”. Elas experimentam cotidianamente tanto a beleza do mundo quanto seu horror, e testemunham extremos de alegria e sofrimento que parecem ser, misteriosamente, fruto desse desenho geral. É compreensível que queiram saber, como Leibniz, se este é *o melhor mundo possível* e, se assim não for, qual o motivo para que não seja.

Nossas tentativas de resposta a esse tipo de pergunta irão provavelmente incluir, como se disse, formulações sobre algum responsável pela ordem e algum culpado pela desordem, que podem ou não ser o mesmo elemento.

Esse responsável (ou culpado) – que pode ser divino, humano ou não humano, que pode ser um ou muitos, autoconsciente ou não, original ou vicário (p. ex.: Deus, a natureza etc.) – dá forma ao mundo. Ele determina os acontecimentos porque tem esse *poder*. Dizer se essa causalidade é fruto de uma vontade consciente ou não, assim como estabelecer a natureza desse agente, depende do tipo de narrativa que construímos, do tipo de resposta que desejamos dar. Há inúmeras delas, desses *mitos fundantes* ou *mitos de origem*, como tais explicações são às vezes chamadas, variando ao longo do tempo e do espaço. Em comum, essas narrativas têm o traço de buscar explicar a *causa primeira* de todos os eventos, aquela que, no dizer de Dante, “move o Sol e as outras estrelas”.

Independentemente da versão que se abraça, essas narrativas supõem a figura central de um elemento que determina (no sentido lato estabelecido acima) as condições para os acontecimentos no mundo e serve como fundamento para as razões que utilizamos para explicar ou justificar tais acontecimentos. Esse caráter de fonte primeira da ordem, de embasamento ou justificativa para os comandos e argumentos cotidianos transforma tal agente em *autoridade* (novamente, em sentido amplo). Ela serve como resposta última para as questões sobre o formato e a dinâmica do mundo.

Mas essa fonte, essa autoridade, age segundo alguma lógica; se este for o caso, é possível compreendê-la? Em outras palavras: implícita na pergunta sobre a *causalidade* (*por que*) dos eventos que se dão sob a égide de uma autoridade, está também a questão da *finalidade* pretendida por essa autoridade. Há uma finalidade específica? Ela é inteligível, deve ser debatida, pode ser mudada? Se a autoridade tem um fim, não seria razoável supor que ela não possa agir contra esse mesmo fim? É possível reconhecer alguma *regularidade* na forma como essa autoridade se manifesta e exerce na prática? É possível reconhecer *regras* para sua ação? Se essas regras valem para a organização do cosmos, não devem também valer para a organização da vida humana? O que acontece e como se deve proceder se algo for *irregular*, *fora das regras* que reconhecemos na ação desse poder primeiro (e será mesmo possível que algo irregular aconteça)? Os poderes ou autoridades estabelecidos nas sociedades derivam desse poder primeiro sua legitimidade? Justificam-se como intérpretes garantes da realização dessas regras?

Assim, postular a existência de uma autoridade, em sentido amplo, leva-nos a mais um desafio: o de compreender o modo como essa autoridade se realiza na prática, a *regularidade* (ou não) que marca suas ações. Isso nos impõe pensar sobre o fundamento e a natureza das múltiplas regras, normas, regimentos, leis, decretos etc. que governam nossa vida cotidiana. A noção de sua legitimidade estará inevitavelmente ligada ao tipo de conexão que estabelecermos entre a autoridade original e as autoridades vicárias, entre causas secundárias e causa primeira e entre as regras derivadas e as regras fundamentais.

O mesmo vale para a noção de *justiça*. Um dos sentidos da palavra *justo* designa a qualidade de adequar-se perfeitamente a uma forma anterior (*ficou bem justo, coube justo*). Nossa noção de justiça constrói-se, em parte, verificando se uma situação ou comando se adéqua, de forma *justa*, àquilo que entendemos como razões primeiras. Nesse sentido, uma autoridade vicária será mais ou menos justa na medida em que se adequar (se *ajustar*) às regras que derivam da autoridade primária.

E como essa relação entre ordem, autoridade e normas afeta cada um de nós? Será que precisamos mesmo nos conformar às supostas determinações de uma causa primeira ou autoridade fundamental – supondo que haja mesmo algo que possa ser chamado assim? Temos a escolha de não fazê-lo ou estamos pré-programados para agir de certo modo? Seremos infelizes se formos contra esse plano geral, seremos realizados se nos conformarmos a ele, ou nossa felicidade consiste exatamente em negá-lo ou mostrar que, na verdade, ele nem mesmo existe? Existe uma dimensão moral em seguir ou resistir a esse suposto desenho geral?

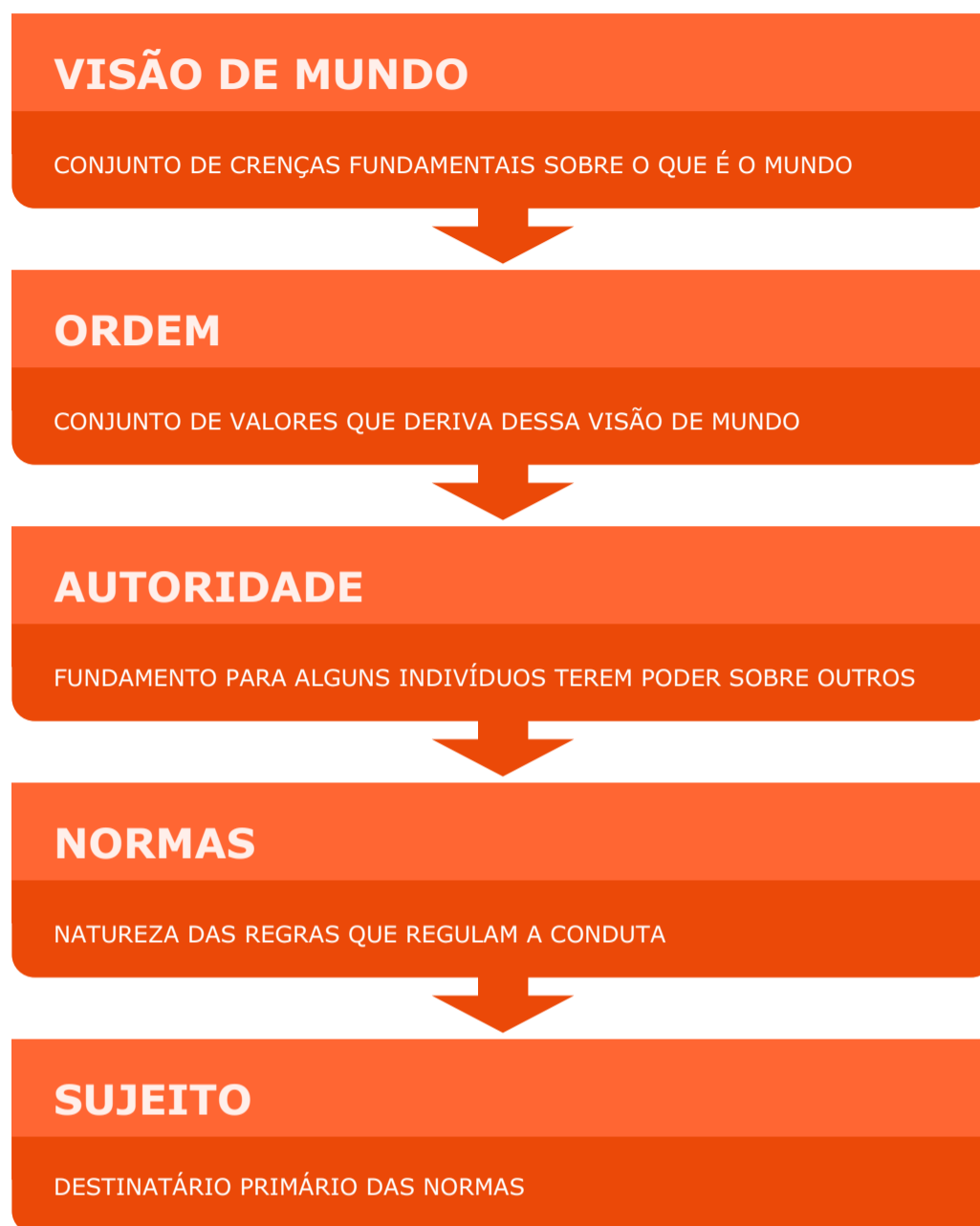
O modo como respondemos a essas perguntas (qual o meu lugar nesse quadro?) traz em germe a noção que temos sobre aquilo que somos. E nela reaparecem, sob novos disfarces, as mesmas questões (causa, finalidade, poder, regras) que enfrentamos antes. Os autores do Renascimento frequentemente comparavam o ser humano a um microcosmo exatamente porque reconheciam que as grandes indagações sobre o mundo reverberavam também nos limites mais íntimos da individualidade. Precisamos então enfrentar a tarefa espinhosa de definir quem somos, tanto na esfera privada da subjetividade psicológica como na esfera pública da subjetividade política

– se é que aceitamos esses dois campos como elementos separáveis e separados, como termos legítimos ou úteis para nossa autocompreensão. Sem isso, de pouco adiantará refletir sobre visão de mundo, causa primeira, autoridade, regras. Sem uma ideia precisa do que seja o ser humano, o quadro não estará completo.

Há, assim, um movimento geral que vai da visão de mundo até a visão de sujeito. Podemos ilustrá-lo fazendo referência às sociedades da Europa medieval. Ali, a *visão de mundo* dominante era que o cosmos era obra divina, que os acontecimentos obedeciam a um grande plano de Deus. Surgia daí a noção de que havia uma *ordem* no universo, ordem esta que manifestava esse plano divino e era instrumental para realizá-lo. Característica dessa ordem era seu caráter hierárquico, que regulava todos os níveis da vida, tanto corpórea quanto espiritual. Para manter tal ordem, Deus havia estabelecido *autoridades* na Terra, que deveriam zelar pela perfeita conformidade do tempo presente aos *arcana imperii*, aos desígnios da eternidade. Essas autoridades, em virtude do próprio fundamento que as legitimava, não poderiam governar de qualquer modo. *As normas, leis e regulamentos* que promulgavam deveriam ser instrumentos para a promoção do plano divino e a ele deveriam conformar-se. Por sua vez, aqueles que estavam submissos a tais ordens, os *sujeitos*, compreendiam perfeitamente que deviam obediência a uma autoridade vicária (rei, papa) porque ela estava temporariamente no lugar de outra (Deus), esta sim última e perfeita. Cada sujeito, de alto a baixo na escala social, via a si mesmo prioritariamente como um *cristão* e era essa percepção que informava sua atitude em relação a todas as outras dimensões do cotidiano.

É fácil perceber que, se for alterada a visão de mundo inicial – isto é, se não houver mais a crença comum de que o mundo é obra divina ou que ele obedece a um plano eterno –, todas as outras dimensões terão também de ser modificadas. Em boa parte, o surgimento daquilo que chamamos de Era Moderna é resultado de releituras dessa crença, sobretudo após a pavorosa carnificina das Guerras de Religião do século XVI. Mas isso é assunto para mais adiante. É preciso, antes, sintetizar o argumento que construímos até aqui.

Podemos dizer que, de uma *visão de mundo* inicial, isto é, de uma crença na forma como *o mundo é*, como se organiza (podemos dizer, de uma *ordem estrutural*), deriva uma determinada noção de *ordem normativa*. Ou seja, se acreditamos que o cosmos funciona de um certo modo, segundo uma certa lógica ou padrão, tendemos a acreditar também que certas coisas *devem acontecer* em decorrência desse funcionamento central. E este *deve* ter um duplo sentido. Em primeiro lugar, pode indicar a crença de que alguns eventos ocorrerão inexoravelmente, queiramos ou não, independentemente da agência humana. Em segundo lugar, pode indicar que *é conveniente para os seres humanos que ocorram desse modo*. A ideia de *autoridade* emerge da necessidade de garantir que esse segundo sentido de ordem (que congrega crenças sobre o *ser* e o *dever ser*) se instale em consonância com as noções correlatas de legitimidade e justiça, implícitas na noção de *ordem*. Isto é, se algumas ações *devem* ocorrer (no segundo sentido, normativo) nas sociedades humanas, então é preciso que haja algum poder capaz de fazer com que elas ocorram de fato. Juntamente com a noção de *autoridade*, surgem ideias sobre sua finalidade e seus limites, bem como sobre a forma como ela deve se exercer (normas, em sentido lato) e sobre seu alcance e escopo (campo normativo, sujeitos). O quadro a seguir busca sistematizar o argumento:



Podemos também inverter o sentido do percurso e começar não pela ideia mais longínqua de *visão de mundo*, mas por uma indagação que nos é mais próxima, mais imediata: *quem somos* ou *o que significa dizer que somos humanos*? Essa pergunta conheceu muitas e diferentes respostas ao longo do tempo.

Em suma, a ideia que fazemos de nós mesmos tem desdobramentos que vão muito além da autoconsciência psicológica. Ela implica configurações específicas para todos os outros termos que vimos até aqui (*norma, autoridade, ordem, visão de mundo*). Não conseguimos construir uma imagem de quem somos individualmente se não tivermos alguma ideia prévia daquilo

que significa ser *humano*. E tampouco conseguimos construir uma imagem do que queremos ser se não tivermos alguma ideia do que faz com que um ser humano seja plenamente realizado.

Vamos ilustrar o ponto recorrendo a um exemplo concreto. Desta vez, adotemos como ponto de partida a perspectiva prevalente no Ocidente desde o início da Era Moderna. Essa perspectiva tende a apresentar os seres humanos como *agentes livres*, isto é, como *indivíduos que agem em busca de sua autorrealização*.³¹ O termo *indivíduo* tem aqui uma conotação muito especial. Ele é articulado, o mais das vezes, como um elemento de diferenciação e separação em relação ao coletivo, à sociedade. Ele ergue uma barreira (às vezes mais porosa, às vezes menos) entre um e outro e, a partir daí, dá margem para que se construam outras distinções, outros conceitos muito importantes e que conhecemos bem, tais como os de público e privado, propriedade particular e coletiva etc.

De maneira igualmente importante, nessa conceituação moderna, o indivíduo é tomado como a unidade básica da sociedade. A narrativa de Rousseau, em *O contrato social*, estabelece uma diferença temporal crucial: o indivíduo é o *antes*, a sociedade é o *depois*. Esta só existe porque aquele a deseja. Ele já era completo antes dela, já compreendia a si mesmo e a seus desejos, já tinha condições de ponderar as vantagens e desvantagens da solidão. É apenas por meio de um cálculo racional que ele se dispõe a abandonar sua existência isolada e submeter-se à convivência com os semelhantes. Somente porque avaliou que tinha condições muito desfavoráveis ao seu pleno florescimento é que o Bom Selvagem se dispôs a viver com outros e a sofrer as limitações que isso fatalmente iria acarretar.

Assim, pelo menos desde os contratualistas dos séculos XVII e XVIII, tem curso a concepção de sociedade como uma associação de pessoas que se agregam para potencializar ao máximo sua capacidade de realização *individual*. A configuração que essas pessoas elegem para a sociedade é instrumental, ou seja, é um instrumento para a realização de cada uma delas. Os fins verdadeiramente substantivos são eminentemente individuais, não coletivos. As pessoas não se reúnem em sociedade com o fim último de viver em sociedade, mas sim porque isso lhes permite fazer coisas que desejam e que

podem fazer melhor em conjunto, ou que não poderiam fazer isoladamente – como, por exemplo, defender-se de agressões. Mesmo aquelas dimensões da vida humana necessariamente ligadas ao contato com o outro (a sociabilidade, a afetividade, a reprodução) são compreendidas dentro dessa chave de busca da própria realização (um bom exemplo é o casamento, que, a partir daí, vai ser pensado cada vez mais como um *contrato* que é celebrado tendo por base a vontade de realização de cada um dos cônjuges).

Essa noção específica de indivíduo desdobra-se numa noção específica de *direitos*. Se o que nos caracteriza é a busca da autorrealização individual, se é isso que significa ser *humano*, então não podemos ser indevidamente impedidos de realizar tal busca. Temos de ser livres para empreendê-la. Se a função da sociedade é potencializar a realização humana, então é dever da sociedade garantir que a liberdade, condição necessária para tal realização, seja garantida no mais alto grau possível. Para que a sociedade possa cumprir bem esse dever, é necessário que ela reconheça, a cada um, determinados direitos *individuais*.

Apresentando o argumento de outro modo: essa concepção específica de indivíduo propõe que é correto, é *direito* que tenhamos as condições para atingir o patamar de plenitude para o qual fomos criados. Interferir na liberdade de cada um é diminuir-lhe a capacidade de ser plenamente humano. Sem surpresa, esse impedimento é visto como imoral e injusto porque vai contra a razão, a ordem natural das coisas e a lógica que move o cosmos (também aqui opera, é claro, uma visão de mundo). Segundo esse entendimento, ser *humano* é, portanto, ser *livre*.

Ora, se a liberdade é intrínseca ao conceito de humano, então cada um de nós não é apenas uma *pessoa* individual, mas é também um *sujeito de direitos* – do direito à liberdade. E essa é uma condição que deve ser cuidadosamente protegida quando se vive em sociedade porque os outros estarão sempre, a todo momento e por diversos modos, ameaçando esse bem fundamental. As restrições pontuais à liberdade de ação de um indivíduo terão de ser justificadas como elementos que, em última análise, ampliam a liberdade de cada um.

Se indivíduos livres têm direitos, e tais direitos estão sob constante ameaça, então é preciso construir uma forma de garanti-los. As instituições

do Estado moderno são uma tentativa de resolver esse problema. O modelo de separação de poderes de Montesquieu, por exemplo, é um esforço para atingir o equilíbrio mais favorável entre a organização do coletivo e a liberdade do indivíduo. Também a ideia de Constituição como um contrato assinado pelo povo, que assim se submete apenas à sua própria vontade, reforça esse concerto entre liberdade e ordem. Ao Estado cabe garantir a segunda, limitando a primeira o menos possível.

Portanto, de uma noção específica de *sujeito* (indivíduo, agente livre) emerge uma noção de *direitos* (liberdade) que, para serem garantidos, solicitam uma certa *ordem* (limites mínimos às ações individuais) que reclama, por sua vez, um determinado tipo de *autoridade* (separação de poderes) e de *Estado* (liberal). É claro que, se mudássemos a premissa, isto é, se pensássemos numa sociedade que não acredita que é característico dos seres humanos serem agentes livres, então todos os outros termos teriam também de se alterar. Vale sempre lembrar que essa perspectiva é apenas um exemplo de como são complexos os desdobramentos da resposta à pergunta sobre o que significa ser *humano*. Ideias articuladas dessa forma pareceriam estranhas, talvez mesmo incompreensíveis, a um cidadão da Atenas do século V a.C. ou a um monge europeu do século XIV (que, no entanto, não eram menos humanos), mas soavam bastante razoáveis aos contemporâneos de Rousseau e Locke.

É possível ver, assim, que relações viscerais entre os termos de nosso problema aparecem quando começamos a enfrentá-lo de uma perspectiva tanto mais geral (*visão de mundo*) quanto mais específica (*sujeito*). Analisar qualquer um deles nos obriga necessariamente a pensar também sobre os outros. Antes, entretanto, de passarmos a observar algumas das configurações que essas relações assumiram ao longo do tempo, vamos nos deter um instante e observar três imagens que historicamente se constituíram como matrizes para a moldura geral desse debate. Elas não são as únicas, é claro, mas tiveram importância pronunciada na forma como os grupos humanos buscaram dar sentido às próprias experiências. Elas são imagens do mundo como *organismo*, como *máquina* e como *rede*.

TRÊS METÁFORAS: MUNDO COMO ORGANISMO, MÁQUINA, REDE

A primeira dessas imagens é a que apresenta o *mundo como organismo vivo*. Os gregos já apresentavam versões dessa imagem, mas possivelmente a formulação que mais tenha impactado o modo de pensar do Ocidente tenha sido apresentada por Paulo, numa das cartas (ou epístolas) que escreveu às comunidades cristãs da cidade de Corinto por volta do ano 55 da nossa Era:

12. Pois, como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo. 13. De fato, num só Espírito, fomos todos batizados para formar um só corpo, judeus e gregos, escravos ou livres, e todos bebemos de um só Espírito. 14. O corpo não é composto de um só membro, mas de muitos. 15. Se o pé dissesse: “Uma vez que não sou mão, não faço parte do corpo”, nem por isso deixaria de pertencer ao corpo. 16. E se o ouvido dissesse: “Uma vez que não sou olho, não faço parte do corpo”, nem por isso deixaria de pertencer ao corpo. 17. Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo ele fosse ouvido, onde estaria o olfato? 18. Deus, porém, dispôs os membros no corpo, cada um conforme lhe pareceu melhor. 19. Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? 20. Há, pois, muitos membros, mas um só corpo. 21. Não pode o olho dizer à mão: “Não tenho necessidade de ti”, nem tampouco a cabeça dizer aos pés: “Não tenho necessidade de vós”. 22. Pelo contrário, quanto mais fracos parecem ser os membros do corpo, tanto mais são necessários, 23. e aqueles que parecem ser os menos honrosos do corpo, a esses rodeamos de maior honra, e aqueles que são menos decentes, nós os tratamos com mais decoro; 24. os que são decentes, não têm necessidade disso. (I Cor, 12, 12-24)

Essa passagem, e a visão que ela encerra, foi repetida e comentada inúmeras vezes ao longo dos séculos, e gozou de enorme prestígio como paradigma para entender o contexto da vida humana até, pelo menos, o início da Era Moderna. Ela se desdobra numa série de consequências importantes.

Em primeiro lugar, a sociedade é vista como um todo natural, cuja existência não se baseia nem depende da vontade humana. Do mesmo modo como nascemos com nosso corpo já formado porque a natureza (ou seu autor, segundo as diferentes crenças) o fez assim, também o corpo social tem um determinado formato porque assim o desejou uma força ou inteligência anterior. Além disso, os seres humanos percebem que esse corpo é muito bem formado, que o equilíbrio entre cada uma de suas mínimas partes é maravilhoso, havendo uma função indispensável para cada um dos órgãos e membros.

Por isso, essa visão propõe que, para sermos felizes, precisamos conhecer bem o *corpo* que é o mundo e respeitar o modo de funcionamento para o qual foi criado. Como consequência lógica desse olhar, surge o entendimento de que o primeiro objetivo das sociedades e dos seres humanos deve ser o de trabalhar para a sobrevivência e saúde desse corpo coletivo – v.g. o Império, a República, a Igreja. Esse é o supremo bem, ao qual tudo o mais se subordina. Sem nosso corpo, não existimos. E assim como a saúde e vida do corpo só podem ser preservadas se cada uma de suas partes, se cada um de seus órgãos cumprir bem a função que lhe foi atribuída para o benefício do todo, assim também a saúde e a sobrevivência do corpo coletivo dependem de que os indivíduos dentro de cada sociedade aceitem a posição em que nasceram e cumpram bem as tarefas para as quais foram criados. Isto é, tanto a saúde do corpo quanto a felicidade das sociedades e dos indivíduos decorrem de sua capacidade de se conformarem ao desenho ou desígnio que os gerou.

Além disso, se a metáfora de base é a do corpo, então está implícita, desde o início, a ideia de diferença. O texto de Paulo é bastante claro nesse ponto: “Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo?”. Não podemos ser todos pé, ou mão, ou cabeça, porque isso faria de nós monstros. O que constitui o corpo, e sua beleza, é justamente a coexistência harmônica de partes que têm funções diferentes. O sentido e a dignidade de cada parte

derivam de sua contribuição para o todo. Isso estabelece uma igualdade fundamental de cada um dos membros em relação ao organismo, que é o todo do corpo (todos são membros), mas não uma igualdade absoluta entre cada um deles. Essa igualdade seria, como se viu, não apenas impossível, mas também indesejável.

Essa concepção da diferença, aparentemente tão distante de nós, talvez nos pareça menos estranha se pensarmos no modo como, ainda hoje, muitos imaginam a família. Ela é um lugar de diferenças (filhos, pais, avós, irmãos, tios têm funções, obrigações e direitos distintos), mas isso não faz dela, necessariamente, um lugar de injustiça ou de não sentido. As diferenças funcionais fundem-se no projeto do todo familiar. Podemos dizer que algo parecido ocorre na imagem de mundo como corpo.

Não é difícil imaginar o quanto essa crença afeta o modo como os indivíduos entendem sua própria condição, a forma como compreendem, por exemplo, um desenho estamental de sociedade. Para o Ocidente de hoje, essa aceitação tranquila de uma estrutura hierárquica é problemática, porque naturalizamos acepções modernas de igualdade. Para os medievais, entretanto, esse não era um problema. Eles entendiam que o mundo era constituído por essa harmonização de diferenças – se eles pudessem viajar no tempo e observar nosso mundo, talvez nos achassem tolos por supor uma igualdade universal que o cotidiano teima em desmentir.

Nessa visão, a diferença entre os membros das várias comunidades de que participamos (familiar, política, religiosa) está dada como um fato natural. Ela entende que o universo está repleto de hierarquias (basta olhar os animais, os astros) e que os diversos *corpos* que constituem e envolvem cada dimensão da vida humana (natural, político, místico etc.) não fazem senão sintetizar, revelar e confirmar essa verdade geral.

Há aqui um corolário fundamental. A noção de que todos formam um, de que existem diferenças entre as pessoas, é indissociável da ideia de que não há pessoa sem função, uma vez que a *diferença* é, como se disse, funcional. A imagem do corpo como paradigma para entendimento da vida social gera a noção de responsabilidade mútua, ou de solidariedade, entre os membros da sociedade. A saúde ou a doença de uma parte do corpo coloca em risco o todo. É por isso que, no limite, o membro gangrenado

(o rebelde, o herege, o traidor) precisa ser amputado. Mas os órgãos mais nobres não podem descuidar dos mais humildes porque sabem que sua sobrevivência também depende deles. Nessa perspectiva, não é possível imaginar que *o outro não é meu problema* porque, na medida em que só existimos como parte do todo, cada um de nós é afetado por aquilo que acontece com qualquer dos outros. John Donne, poeta e pregador inglês do século XVII, num sermão muito conhecido, expressou com grande força essa ideia de dependência mútua e ligação visceral entre todos os seres humanos:

Nenhum homem é uma ilha, completa em si mesma; todo homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um torrão de terra for levado pelo mar, a Europa fica menor, como se tivesse perdido um promontório, ou perdido o solar de um teu amigo, ou o teu próprio. A morte de qualquer homem diminui a mim, porque na humanidade me encontro envolvido; por isso, nunca mandes indagar por quem os sinos doam; eles doam por ti.³²

Dentro da concepção do mundo como organismo, não posso me desinteressar da sorte de nenhum outro indivíduo, por mais miserável ou insignificante que seja, porque isso seria, no limite, descuidar de mim mesmo. O mendigo e o rei estão necessariamente ligados, assim como a cabeça e qualquer dos órgãos menos vitais. Decorre daí uma ética do dever, que supõe a responsabilidade de todos por todos, segundo o estado e a capacidade de cada um. O próprio tecido social apresenta-se como um entrecruzar quase infinito de obrigações e direitos recíprocos.

A crença no *mundo como corpo* impacta também o modo como cada indivíduo imagina o espaço de sua existência individual. Se somos partes de um todo que nos dá sentido, e se nosso sentido individual é realizar uma função específica dentro desse todo, então não devo esperar, nem mesmo desejar, mudanças essenciais na minha condição ao longo da vida. Se nasci mão, não é razoável que me esforce para ser olho, e se minha função é prover o corpo de olfato, não é razoável que eu deseje, de repente, ser responsável pela audição. Se cada um se define pela posição que lhe é determinada

para o benefício coletivo (p. ex.: nobre ou plebeu), então a ideia de realização individual não reside em modificar aquilo que se é, mas, pelo contrário, consiste em aperfeiçoar-se ao máximo dentro desse estado inicial, aceitando seus limites e suas responsabilidades, respondendo de maneira ótima às expectativas que os outros têm para quem ocupa tal função. O bom soldado é tão admirável quanto o bom general; o bom cavaleiro é melhor que o mau príncipe.

Uma segunda imagem que moldou de forma importante o entendimento que os seres humanos fazem de sua própria vida é a do *mundo como máquina ou mecanismo*. Ela surgiu com maior força a partir do século XVIII. O fato de ela ganhar prestígio num período marcado pelo surgimento da Revolução Industrial talvez não seja grande surpresa. Os avanços fantásticos que a organização fabril ia conquistando tinham por base não apenas uma admirável capacidade de inovação técnica, mas também um novo repertório de ideias sobre o funcionamento do mundo em geral. As novas ideias impulsionaram a técnica, que, por sua vez, ao impor transformações rapidíssimas à vida cotidiana (sobretudo, num primeiro momento, na Inglaterra e na França), reforçou a necessidade de novos conceitos e novos modelos explicativos do universo. A leitura que surgiu daí foi muitas vezes chamada de *mecanicista* porque entendia que a lógica mecânica por trás dos grandes maquinários sintetizava a dinâmica das forças que regiam o universo como um todo.

Essa imagem tem consequências que divergem profundamente daquelas da metáfora anterior. Em primeiro lugar, o objetivo mais visível deixa de ser simplesmente a sobrevivência do corpo e passa a ser o da *eficiência* da máquina. Os seres humanos e as sociedades devem ser eficientes – isto é, devem otimizar o uso de seus recursos – na busca da realização de seus fins.

Mas que fins serão esses? Essa questão torna-se mais complexa nesse momento. A ideia de *mundo como corpo* estava frequentemente associada, como vimos, a um ser ou força superior que havia projetado e criado esse corpo. Preservar esse corpo criado surgia como um objetivo tão autoevidente quanto o dever de preservar a vida, tornado ainda mais absoluto porque ligado ao respeito que se devia ao autor da vida. Na maior parte das

versões, esse autor era dotado de vontade e, assim, o fim das sociedades e dos indivíduos deveria ser o de compreender e realizar essa vontade, na qual se inseria a preservação do corpo (físico e social) criado. O adivinho Tirésias, por exemplo, aparece em diversas passagens como aquele que traduz para os gregos a vontade dos deuses, de modo que eles possam cumpri-la e merecer a paz em suas vidas. O mesmo vale para os padres e bispos da cristandade medieval.

Porém, no século XVIII, embora a crença no transcendente e no divino seja ainda bastante disseminada, ela vai paulatinamente se transformando, passando a concentrar-se mais na *racionalidade* inscrita nas leis gerais emanadas do Ser Supremo do que na substância específica de suas vontades particulares. Mais e mais, as pessoas acreditavam que era possível entender o desígnio que informava o universo (naquele momento, a vontade de Deus) por meio da compreensão das leis que regiam a natureza. Para os que abraçavam essa visão de mundo, a ordem que regia o cosmos não era um mistério absoluto, um enigma místico que só poderia ser revelado por profetas e videntes. Ela era perfeitamente acessível a qualquer um que soubesse utilizar corretamente a mais potente das ferramentas humanas: a razão.

Para essa visão, é por meio da razão que os seres humanos são capazes de entender o plano traçado pela força ou Ser Supremo. Assim, Deus é pensado cada vez menos como um deus terrível e incompreensível e mais como uma inteligência pura, o Supremo Relojoeiro ou Arquiteto que construiu o universo a partir de proporções, leis e regras exatas. Cabe aos seres humanos dotados de razão penetrante e vontade firme (não corrompida) entender essas leis e traduzi-las para a vida cotidiana. A felicidade dos indivíduos e a finalidade das sociedades humanas só podem ser atingidas a partir desse plano geral ao qual todos devem atender pontualmente. Da correta compreensão desse plano devem emergir com clareza os fins para os quais as sociedades existem, a *razão* de sua existência. A passagem da observação do mundo como ele é para a proposição de sua finalidade e da forma como deveria ser iria se mostrar muito problemática, mas, pelo menos para os contemporâneos de Bacon e Bayle, esse não era ainda um problema.

A metáfora do *mundo como máquina* elege como duas características centrais da natureza sua utilidade e sua eficiência. Na natureza nada é sem propósito, nada é inútil e tudo se faz sem desperdício ou excesso. Nada se perde, como diz a fórmula famosa de Lavoisier. Os astros não perdem tempo nem energia com tolices, mas seguem eternamente o curso que lhes determinou a Suprema Inteligência. É por isso que manifestam com tanta clareza a maravilhosa harmonia universal.

No âmbito individual, essa metáfora leva a enxergar cada ser humano também como uma máquina perfeita, cuja felicidade depende de pautar suas ações pelo mesmo princípio de eficiência ordenada do mundo físico. A autobiografia de Benjamin Franklin (a primeira parte foi escrita em 1771) ilustra bem essa perspectiva. Ele seleciona treze virtudes cuja prática habitual levaria à perfeição moral e à verdadeira felicidade³³:

- 1 – Temperança: não comer até ao embrutecimento, nem beber até a embriaguez;
- 2 – Silêncio: não falar senão do que pode ser benéfico para os outros ou para nós mesmos; e evitar as conversações frívolas;
- 3 – Ordem: um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar; destinar uma hora para cada uma de nossas tarefas;
- 4 – Resolução: resolver cumprir o que é dever; e cumprir, sem falhar, o que se resolve;
- 5 – Frugalidade: não fazer despesas senão em benefício próprio ou em benefício de outrem, isto é, não desperdiçar;
- 6 – Aplicação: não perder tempo; ter sempre entre mãos qualquer trabalho útil; suprimir todas as ações desnecessárias;
- 7 – Sinceridade: não recorrer a ludíbrios prejudiciais; pensar sem ideia preconcebida e com justiça; e ao falar, fazê-lo de conformidade com este princípio;
- 8 – Justiça: não prejudicar ninguém fazendo o mal, ou omitindo benefícios que constituem o nosso dever;
- 9 – Moderação: evitar os extremos; abster-se de guardar ressentimento pelas injúrias, na medida em que as consideramos merecidas;

- 10 – Limpeza: não tolerar a falta de limpeza no corpo, no vestuário ou na habitação;
- 11 – Tranquilidade: não se perturbar com insignificâncias, nem com acidentes correntes e inevitáveis;
- 12 – Castidade: usar raramente do prazer da carne e apenas para benefício do organismo e tendo em vista a descendência; jamais até ao embrutecimento, ou ao debilitamento, ou em prejuízo da própria paz e reputação, ou da paz e da reputação de outrem;
- 13 – Humildade: imitar Sócrates e Jesus.

Assim, para Benjamin Franklin, quem deseja atingir a perfeição moral e a felicidade deve ser capaz de evitar excessos e de concentrar todos os seus dons naturais na busca de objetivos úteis. A construção de nossa vida moral demanda a clareza de propósito, a utilidade e a eficiência que caracterizam as leis da natureza. Não devemos desperdiçar nossos talentos nos entregando à satisfação de apetites desregrados, nem perdendo tempo com atividades fúteis.

No âmbito coletivo, o objetivo também é marcado por essas noções de clareza de propósito, utilidade e eficiência. A sociedade é uma grande máquina que deve ter por produto final a felicidade coletiva (ou pelo menos o bem-estar do maior número possível de pessoas pelo máximo de tempo possível). Correntes importantes do pensamento moderno, como o utilitarismo, têm suas raízes nessa crença, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão afirma que as distinções sociais só podem existir se fundadas em sua utilidade para a comunidade como um todo.

Os seres humanos são peças desse maquinário e ocupam, por assim dizer, uma *situação funcional* dentro da sociedade – aqui há uma série de metáforas bem conhecidas, como a de sermos engrenagens dentro de um mecanismo. O valor de cada indivíduo depende, em grande parte, não de seu estado ou estamento, mas daquilo que faz, isto é, do quanto contribui para o bom funcionamento da máquina social. Em contrapartida, na metáfora do corpo, não há a ideia de *órgãos inúteis*; por mais irrelevante que pareça qualquer membro, sua perda – conquanto talvez não leve à morte – empobrece irreversivelmente o organismo, como já vimos no sermão de

John Donne. Mas com as máquinas não é assim. Existem peças que se tornam inúteis pelo avanço da tecnologia; existem peças que se desgastam, que se quebram; existem peças defeituosas desde sua fabricação. Todas precisam ser trocadas. Portanto, nas sociedades humanas haveria – ao menos potencialmente – membros *inúteis*, nocivos ao coletivo.

O *bom* ser humano, nessa visão, é aquele que contribui para o todo, que emprega sua razão para saber o que deve fazer como membro útil da sociedade e aplica sua vontade para realizá-lo. Como todos os seres humanos são dotados de razão e vontade, esse objetivo ético está ao alcance de todos. Aqueles que não conseguem atingi-lo por preguiça, falta de empenho ou vícios têm de arcar com os custos de sua indolência (p. ex.: restrição de direitos, posições inferiores na sociedade, punições). Eles precisam ser corrigidos para voltarem a funcionar, ou retirados do meio social para que não emperrem o avanço coletivo. Michel Foucault denomina esse movimento de exclusão e encarceramento de certos tipos de indivíduo (bêbados, mendigos, ladrões, prostitutas etc.) de *a grande internação*.³⁴

As diferenças entre os homens aparecem, nessa metáfora, menos como parte de um plano maior com sentido transcendente e mais como resultado de diferenças morais entre eles. Há aqueles que pautam suas vidas pelo domínio da vontade e do intelecto sobre as paixões, e há os que fazem o contrário. Essa diferença vem do caráter de cada um, de sua capacidade de assenhorear-se, ou não, de seus impulsos e desejos. Como essa é uma luta eminentemente individual, é justo que façamos distinções entre aqueles que nela obtêm êxito e os que nela fracassam, porque essas distinções estão baseadas no mérito do autocontrole. Isto é, alguns são melhores do que outros porque conseguem conformar-se às leis gerais, às normas que presidem o funcionamento da grande máquina social. Exatamente por seguirem as normas, entendem-se como seres humanos *normais*.

É importante notar que, para essa visão de mundo, tais leis e normas não são aleatórias, muito ao contrário. Elas são – ou deveriam ser – a tradução racional, para a vida humana, do mecanismo geral e perfeito que é o universo. Se bem entendermos esse maquinário cósmico – e podemos fazê-lo, por meio da razão – poderemos então utilizar suas leis (como as leis da física, da química etc.) como paradigma para os ordenamentos

humanos. As leis humanas não virão mais dos desígnios obscuros de alguma autoridade ou fonte transcendente, mas sim da Razão Universal, acessível a todos. Basta que cada um compreenda tais leis para concordar com seu acerto e utilidade. Assim, também aqui está implícita, a exemplo do que ocorre na metáfora anterior, uma ética do dever, isto é, uma ética que propõe que cumprir nossas obrigações para com o todo é o que nos realiza e justifica enquanto indivíduos.

Entretanto, ao contrário do que ocorria no caso anterior, em que a diferença era percebida como um fato da vida, esta metáfora propõe uma igualdade fundamental entre todos, na medida em que todos são (ao menos em tese) *igualmente racionais*. As leis que regulam as relações entre os seres humanos (também elas racionais) não devem ser impostas, mas acordadas entre os membros dessa sociedade de iguais. Seres humanos racionais, livres de paixões e desejos desregrados, chegam a um acordo sobre o melhor modelo normativo e são capazes, portanto, de construir um sentido ou senso comum, um *consenso político*. Logo, submetem-se, não à vontade dos outros, mas à própria vontade, movida por uma razão comum. Essa razão comum, por ser boa em si mesma, torna-se então a vontade de todos.

É por isso que se torna possível pensar na estruturação da sociedade como um contrato, como um grande acordo entre todos os cidadãos. Como ocorre em qualquer contrato, essa leitura supõe também que as partes estejam aptas a contratar e desejem fazê-lo, que ocupem posições iguais ou tenham condições de barganha equivalentes e que tenham objetivos comuns. As diferenças da vida real, que marcam o cotidiano, são menos importantes que a semelhança mais profunda que emerge do fato de sermos racionais. Afinal, também nos contratos as partes têm perfis, histórias e condições diferentes, mas, ainda assim, são capazes de entender que, não obstante tais diferenças, há um benefício mútuo a ser atingido por meio do contrato. A luta pela igualdade nas Revoluções Francesa e Inglesa traduziu-se, tipicamente, na luta por uma Constituição, na celebração de um contrato por todo o povo (*we, the people*).

O pressuposto, portanto, é que essa igualdade é uma igualdade ideal, político-jurídica, não real, socioeconômica. A restrição presente na fórmula

“todos são iguais *perante a lei*” resume esse sentido (e suas limitações intrínsecas). A igualdade que importa é a igualdade formal perante uma lei universal. As diferenças concretas, reais, que afetam a vida cotidiana, são vistas como *acidentais*, episódicas e passageiras (não como leis gerais), que não devem ser levadas em consideração para esse projeto que transcende os particulares em nome do universal. O todo social, a grande máquina, funciona a partir de um acordo geral, e é a aquiescência a esse projeto que norteia as relações entre sociedade e indivíduo, entre norma abstrata e conduta concreta, entre vontade geral e desejo particular.

Uma outra metáfora poderosa para moldar nosso modo de pensar é aquela que apresenta o *mundo como uma rede*, no sentido que hoje atribuímos às redes no mundo virtual (a rede mundial de computadores, por exemplo). Tal como as precedentes, ela se estrutura a partir do tipo de tecnologia de produção prevalente em seu tempo. Se a metáfora do mundo como *organismo* dialogava com uma sociedade de base agrícola e a do mundo como *máquina* refletia os princípios da produção fabril, esta terceira surge num mundo cuja produção de riquezas depende, cada vez mais, da informática e das transações no espaço virtual. Ela é, portanto, fruto de nosso tempo, e começa a ter curso mais amplo a partir da segunda metade do século XX.

Essa visão também leva a muitos desdobramentos importantes. Começamos por uma percepção do senso comum. Em nosso dia a dia, acreditamos que um bom programa de computador é aquele que se amolda mais facilmente às necessidades do usuário – em inglês, dizemos que ele deve ser *user-friendly*. Isso é bastante diferente, por exemplo, do que acontecia no universo fabril. O clássico *Tempos modernos*, de Chaplin, resume magistralmente a forma como o mundo das máquinas exigia dos seres humanos um esforço de adaptação (temporal, física, comportamental) a uma estrutura preexistente. A incapacidade de utilizar um equipamento era culpa do sujeito, não do maquinário. O operário devia aprender a trabalhar com a máquina, compreendê-la, entender sua lógica, para que pudesse ser produtivo.

No mundo da informática, esse fluxo inverte-se, ao menos em uma de suas dimensões. Os programadores buscam, antes de mais nada, entender as necessidades dos usuários para que o instrumento de produção a eles

se adapte. Isto é, a ênfase recai sobre o *sujeito*, sobre seus desejos, preferências e expectativas. Os objetivos da empresa ou operador não estão em jogo – eles são fruto de uma escolha pessoal ou institucional que está para além do escopo da tecnologia. Os técnicos devem esforçar-se para criar instrumentos mais maleáveis para a obtenção desses objetivos, não opinar sobre seu valor intrínseco.

Como tais objetivos podem variar – e de fato variam –, segundo se alterem as circunstâncias, o melhor sistema é aquele que melhor se adapta a essa necessidade de mudança permanente. O ideal é o da *escolha infinita e reversível*, isto é, a melhor situação possível é aquela em que eu tenho o máximo de escolhas a meu dispor e essas escolhas são reversíveis, ou seja, não me comprometem de modo a limitar meus objetivos ou desejos, nem restringir minhas possibilidades de escolha futura. O melhor sistema é o que deixa abertas todas as *virtualidades*.

Por outro lado, se o fluxo se inverte para colocar o sujeito e seus desejos como elemento-chave, também é verdade que essa lógica de interação com os modos de produção afeta a visão de mundo desse mesmo sujeito. A metáfora do *mundo como rede* torna-se crível e útil como fórmula explicativa justamente por conta dessa mudança de percepção. Os outros indivíduos também estarão utilizando a tecnologia para fazer escolhas cujo mérito não é, em princípio, objeto de discussão (os objetivos também tendem a ser *user-friendly*). Eles podem abandonar essas escolhas e fazer outras a qualquer momento. O mundo é, assim, essa *rede* de pessoas que compartilham de uma tecnologia mas não necessariamente de interesses ou valores. A ligação entre indivíduos dá-se prioritariamente pelo tipo de linguagem, não pelo seu conteúdo substantivo.

Nesse quadro, o ideal de soluções ou modelos permanentes perde força diante da vontade de resolver eficientemente o agora. Como o bom sistema se acomoda às necessidades do usuário, não o inverso, tudo que é sólido vai se desmanchando no ar.³⁵ Se as instituições tradicionais no mundo industrial (p. ex.: governos, bancos, famílias) se gabavam de sua solidez, sua capacidade de permanência e resistência às mudanças, suas correspondentes na época da informatização alardeiam exatamente as virtudes opostas: elas são inovadoras, criativas, flexíveis.

Essa mudança naquilo que dá valor e sentido às instituições dialoga com a ideia de que as associações (políticas, familiares, laborais) devem ser sempre *volitivas*, que sua legitimidade deriva do fato de terem como base a vontade livre do sujeito. Mais e mais, o modelo que perseguem parece ser aquele proposto pelo Facebook, em que cada usuário decide com quem se relacionar e quando fazê-lo (podendo, inclusive, *deletar ex-amigos* que se tornaram indesejáveis). O *valor de uso para o indivíduo* vai ganhando terreno como medida última ou única de todas as coisas, ao mesmo tempo em que a relação de consumo vai se tornando o paradigma para todas as demais.

Essa naturalização do consumo como paradigma para todos os relacionamentos, ao menos em boa parte das sociedades ocidentais, consolida como socialmente desejável e moralmente superior a lógica da escolha infinita e reversível. Lógica que é marcada, assim como o consumo, por seu caráter individual,³⁶ pela expectativa de que serviços e produtos se amoldem aos desejos daquele que pode adquiri-los. O uso corriqueiro de termos como *custom-made*, *home delivery*, *VIP passes*, *self-service* etc. testemunha o quão profundamente tal lógica deitou raízes no cotidiano. Se, em modelos anteriores, os indivíduos tendiam a ver-se, por exemplo, como *cristãos* (parte da cristandade), ou *cidadãos* (parte da república), hoje eles se veem sobretudo como *consumidores* (parte de uma sociedade de consumo), cidadãos de um mundo sem fronteiras, que se sentem em casa onde quer que haja uma loja da Apple ou um café da Starbucks.

Essa crença de que somos, acima de tudo, consumidores individuais afeta necessariamente a forma como pensamos o coletivo e nosso papel dentro dele. A linguagem dos *direitos* (notadamente os individuais), que se articulava no período anterior, se radicaliza e consolida como a mais racional. Nessa visão de mundo, ganha força o discurso de que a função do Estado é prioritariamente garantir as condições (segurança, estabilidade político-econômica, previsibilidade jurídica) indispensáveis para que cada um exerça livremente suas escolhas, não criar obrigações que limitem estas últimas (o voto deve ser facultativo, assim como o serviço militar etc.). Ao mesmo tempo, a avaliação da ação política dos governantes torna-se, antes de mais nada, uma avaliação de sua eficiência gerencial, de

sua capacidade de manter as condições ideais para que as escolhas individuais possam ser realizadas.

Tipicamente, o conteúdo substantivo dessas escolhas individuais situa-se num terreno vedado à discussão coletiva. Qualquer escolha de um indivíduo livre, por mais idiossincrática que pareça, é vista como legítima, desde que não afete a possibilidade de escolha alheia. No dia a dia, a lista de temas que o bom tom aconselha não discutir em público vai aumentando: religião, política, moral etc. Ao mesmo tempo, o espaço virtual das redes sociais vê-se cotidianamente inundado por notícias instantâneas das mais comozinhas escolhas individuais. Nessa perspectiva, a relação de funcionalidade que ligava indivíduo e sociedade no período anterior inverte-se: agora é o coletivo que deve ter como paradigma o indivíduo.

A medida da responsabilidade individual para com a sociedade também se altera, e passa a ser avaliada a partir do uso que cada um faz, ou não, dos recursos coletivos. “Se eu pago por saúde privada, segurança privada, educação privada, justiça privada, pedágios, e não utilizo os serviços públicos”, perguntam-se alguns, “por que devo pagar impostos para sustentar aqueles que, sem pagar, utilizam tais serviços?” Inversamente, os *consumidores falidos* de Bauman, aqueles que dependem dos recursos estatais, veem-se cada vez menos autorizados a pressionar por melhorias em serviços cujos custos serão pagos por outros. Os elementos de coesão social presentes no *mundo como organismo* e no *mundo como máquina* vão se alterando e se esgarçando.

Essas três metáforas – mundo como organismo, máquina e rede – articulam-se com as categorias elencadas acima para compor diferentes percepções da experiência humana e de seu (possível) sentido. Essas percepções impactam a forma como as sociedades se organizam e como normatizam ou regulam as diferentes dimensões da vida, bem como os modos como constroem noções de ordem, autoridade, normas e sujeito.

NOTAS

- 1** Reproduzimos as normas do *Kanun* segundo compilações que se encontram na edição de Xhemal Meçi: *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Në variantin e Mirditës*. Tirana: Geer, 2002. O caso Freghnara é mencionado em: *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*. Nardò: Salento Books, 2014, p. 252-253.
- 2** GLENN, Patrick H. *Legal Traditions of the World*. Nova York: Oxford University Press, 2010.
- 3** GLENN, Patrick H. *Legal Traditions of the World*. Nova York: Oxford University Press, 2010, p. 58-92.
- 4** STEINSALTZ, Adin. *Introducción al Talmud*. Barcelona, Riopiedras, 2000.
- 5** SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- 6** GILLESPIE, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- 7** Para uma discussão da formação da ideia de indivíduo, sobretudo no Ocidente, ver TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- 8** Temos em mente especialmente a obra de JUNG, Carl Gustav. *Obra completa*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- 9** LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide*. Paris: Gallimard, 1983.
- 10** BERMAN, Harold J. *Law and Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- 11** DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 28.
- 12** O termo *modernidade*, como se sabe, tem sido objeto de debates, uma vez que alguns autores o apontam como instrumento importante de naturalizar ou universalizar uma experiência que seria fundamentalmente ocidental. Ele contribuiria, portanto, para as problemáticas narrativas de progresso/atraso que tantas vezes emergem nos discursos

ocidentais sobre outras culturas que *ainda* não teriam experimentado esse fenômeno. Por isso, alguns sustentam que seria melhor falar de *modernidades*, no plural. Cf. FERGUSON, Niall. *Civilization: The West and the Rest*. Londres: Penguin, 2011; e EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2000. Nosso argumento incorpora essa compreensão crítica do termo e busca, por isso, delimitar seu alcance. Aqui, ele indica a circunscrição geográfica apontada no título (modernidade no *Ocidente*), sobretudo o Atlântico Norte, e o intervalo temporal que vai da Revolução Inglesa (1642) até o fim “das *três décadas gloriosas* que se seguiram à Segunda Guerra Mundial” (BAUMAN, *Liquid Modernity*, p. 16; grifo no original).

13 Astutamente, Descartes observa que “para saber quais eram verdadeiramente suas opiniões, devia atentar mais ao que praticavam do que ao que diziam” (*op. cit.*, p. 28).

14 DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 5.

15 TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 18-19.

16 TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

17 Uma versão desse argumento foi apresentada em GHIRARDI, J. G. *O instante do encontro: questões fundamentais para o ensino jurídico*. São Paulo: FGV, 2012, p. 30-31.

18 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1989.

19 Para relações entre Saussure e a ideia de sistema no direito, ver LOPES, José Reinaldo de Lima. Hermenêutica e completude do ordenamento. *Revista de Informação Legislativa*, v. 26, n. 104, p. 237-246, out./dez. 1989.

20 Kelsen busca estabelecer, como se vem discutindo há bastante tempo, as bases de uma ciência do direito. Ele não ignorava o impacto prático das decisões (lembremos que ele era juiz). Justamente por isso, sua decisão de adotar uma perspectiva interna para compreender o fenômeno jurídico assume particular importância.

21 “The fear is that things that ought to be determined by other criteria will be decided in terms of efficiency or ‘cost-benefit’ analysis, that the independent ends that ought to be guiding our lives will be eclipsed by the demand to maximize output.” (TAYLOR,

Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 5; tradução nossa)

22 “Prisons are built with stones of law, brothels with bricks of religion.” (BLAKE, William. *The Marriage of Heaven and Hell*. Boston: J. W. Luce and Company, 1906, p. 15; tradução nossa)

23 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Org. e introd. Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 40-41.

24 “Globalization has made the myth of a culturally homogeneous state even more unrealistic, and has forced the majority within each state to be more open to pluralism and diversity. The nature of ethnic and national identities is changing in a world of free trade and global communications, but the challenge of multiculturalism is here to stay.” (KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 9; tradução nossa)

25 Para um exemplo desses debates, ver *Frazier v. Alexandre* (S.D. Fla. May 31, 2006).

26 JONES, Atema; LOBIANCO, TOM. *Obama: Colin Kaepernick “exercising constitutional right”*. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2016/09/05/politics/barack-obama-colin-kaepernick/>>. Acesso em: 6 out. 2016.

27 LE MONDE. *Karim Benzema: “On ne va pas me forcer à chanter La Marseillaise”*. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/sport/article/2013/03/19/karim-benzema-on-ne-va-pas-me-forcer-a-chanter-la-marseillaise_1850657_3242.html>. Acesso em: 6 out. 2016.

28 BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation*. Paris: Champs, 2003, p. 28.

29 LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004, p. xv-xvi.

30 SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002, p. 12.

31 TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

32 “No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend’s or of thine own were: any man’s death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.” (DONNE, John. *Meditação 17*, trad. Paulo Vizioli).

33 FRANKLIN, Benjamin. *Autobiografia de Benjamin Franklin*. São Paulo: Ediouro, s/d, p. 91-92.

34 FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

35 Paráfrase do título do famoso ensaio de Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar* (1982), que retoma, por sua vez, uma frase do *Manifesto comunista* de Marx e Engels.

36 BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- : BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
- : BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*. Paris, Champs, 2003.
- : BERMAN, Harold J. *Law and Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- : BLAKE, William. *The Marriage of Heaven and Hell*. Boston: J. W. Luce and Company, 1906.
- : DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- : EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2000.
- : FERGUSON, Niall. *Civilization: The West and the Rest*. Londres: Penguin, 2011.
- : FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- : FRANKLIN, Benjamin. *Autobiografia de Benjamin Franklin*. Pref. Rone Amorim, trad. Sarmiento de Beires e José Duarte. São Paulo: Ediouro, s/d.
- : GHIRARDI, J. G. *O instante do encontro: questões fundamentais para o ensino jurídico*. São Paulo: FGV, 2012.
- : GILLESPIE, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- : GLENN, Patrick H. *Legal Traditions of the World*. Nova York: Oxford University Press, 2010.
- : JUNG, Carl Gustav. *Obra completa*. Petrópolis: Vozes, 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- : KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- : LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide*. Paris: Gallimard, 1983.
- : LOPES, José Reinaldo de Lima. Hermenêutica e completude do ordenamento. *Revista de Informação Legislativa*, v. 26, n. 104, p. 237-246, out./dez. 1989.
- : LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- : MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Org. e introd. Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- : SANTOS, Boaventura de Sousa. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.
- : SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- : SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- : STEINSALTZ, Adin. *Introducción al Talmud*. Barcelona: Riopiedras, 2000.
- : TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- : _____. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- : _____. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- : TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SOBRE OS AUTORES

JOSÉ GARCEZ GHIRARDI

ADVOGADO FORMADO PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (1985). PROFESSOR EM TEMPO INTEGRAL DA FGV DIREITO SP, ONDE ATUOU TAMBÉM COMO COORDENADOR DE METODOLOGIA DE ENSINO. RESPONSÁVEL PELA DISCIPLINA PROGRAMA DE FORMAÇÃO DOCENTE, NO PROGRAMA DE MESTRADO DA FGV DIREITO SP. COORDENADOR DO OBSERVATÓRIO DO ENSINO DO DIREITO DA FGV DIREITO SP. ATUOU COMO DIRETOR DE FORMAÇÃO DOCENTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENSINO DO DIREITO – ABEDI E MEMBRO DA COMISSÃO DE ESPECIALISTAS DA SECRETARIA DE EDUCAÇÃO SUPERIOR DO MEC PARA A ÁREA DE DIREITO. POSSUI MESTRADO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (1995), DOUTORADO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (1998) E PÓS-DOUTORADO EM LINGÜÍSTICA APLICADA PELA UNICAMP (2004). COMO *ADJUNCT FACULTY* EM GONZAGA LAW SCHOOL (WA, EUA), LECIONOU OS CURSOS *JURISPRUDENCE AND THE ARTS* (2010) E *POLITICAL ECONOMY OF LAW AND DEVELOPMENT* (2013). FOI PESQUISADOR VISITANTE NA WAYNE STATE UNIVERSITY (DETROIT-MI, EUA), COM BOLSA CONCEDIDA PELO CNPQ. É AUTOR, ENTRE OUTRAS OBRAS, DE *O MUNDO FORA DE PRUMO: TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E TEORIA POLÍTICA EM SHAKESPEARE* (ALMEDINA, 2011) E *O INSTANTE DO ENCONTRO: QUESTÕES FUNDAMENTAIS PARA O ENSINO JURÍDICO* (FGV DIREITO SP, 2012).

SALEM HIKMAT NASSER

GRADUADO EM DIREITO PELA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (1990), OBTVEU UM DSU – DIPLOMA SUPERIOR DA UNIVERSIDADE EM DIREITO INTERNACIONAL PRIVADO E UM DEA – DIPLOMA DE ESTUDOS APROFUNDADOS EM DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO – DA UNIVERSIDADE DE PARIS II – PANTHÉON SORBONNE (1992 E 1993). É DOUTOR EM DIREITO INTERNACIONAL PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (2004), TENDO DEFENDIDO TESE EM QUE RELACIONAVA A NOÇÃO DE *SOFT LAW* AO ESTUDO DAS FONTES DO DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO. DESDE 2004, É PROFESSOR DA ESCOLA DE DIREITO DE SÃO PAULO DA FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS – FGV DIREITO SP, ONDE, EM CONSONÂNCIA COM A PROPOSTA INOVADORA DE ENSINO DO DIREITO DA INSTITUIÇÃO, TEM DESENVOLVIDO MATERIAIS DIDÁTICOS E TESTADO METODOLOGIAS DE ENSINO PARA AS DISCIPLINAS RELACIONADAS À REGULAÇÃO JURÍDICA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS. SUA AGENDA DE PESQUISAS INCLUI INVESTIGAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO, HOJE REUNIDAS SOB A TEMÁTICA GERAL DE *RULE OF LAW* E DIREITO INTERNACIONAL, O

SOBRE OS AUTORES

QUE INCLUI A FRAGMENTAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL E A NOÇÃO DE REGIMES JURÍDICOS TRANSNACIONAIS; O ESTUDO DO DIREITO ISLÂMICO E SUAS RELAÇÕES COM O DIREITO INTERNACIONAL; A DIVERSIDADE DE REPRESENTAÇÕES DO DIREITO E SISTEMAS JURÍDICOS COMPARADOS. ALGUNS DESSES TEMAS TÊM SIDO OBJETO DE VÁRIAS PUBLICAÇÕES E APRESENTAÇÕES PÚBLICAS. TEM IGUALMENTE INVESTIGADO E DISCUTIDO INTENSAMENTE QUESTÕES RELACIONADAS AO ORIENTE MÉDIO E AOS MUNDOS ÁRABE E MUÇULMANO. COORDENADOR DO CENTRO DE DIREITO GLOBAL DA FGV DIREITO SP. FOI, EM 2009 E 2011, RESPECTIVAMENTE, PESQUISADOR VISITANTE DO LAUTERPACHT CENTRE FOR INTERNATIONAL LAW E DO EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE.

ISBN 978-85-64678-28-6



LIVRE *para*

LER PARTILHAR COPIAR PENSAR