

Ano 9
Volume XIII
1º Semestre de 2016
ISSN:2178-3519



DIKÉ

Revista Eletrônica de Direito,
Filosofia e Política
do Curso de Direito da UNIPAC Itabirito

Diké: Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política do Curso de Direito da UNIPAC Itabirito

Editora:

Fundação Presidente Antônio Carlos – FUPAC – Unidade Itabirito.

Ano 9, nº XIII, 1º semestre de 2016.

Conselho Editorial:

Prof. Mestre José Carlos Henriques (UNIPAC Itabirito) Prof. Mestre Bernardo Gomes Barbosa Nogueira (UNIPAC-Newton Paiva), Prof. Mestre Bruno Camilloto Arantes (UFOP), Prof. Doutor José Luiz Furtado (IFAC/UFOP), Prof. Doutor Nuno Manoel Morgadinho dos Santos Coelho (USP), Prof. Doutor Sebastião Trogo (FDCL/UFMG), Prof. Mestre Ramon Mapa da Silva (Unipac Itabirito), Prof. Mestre Guilherme Henrique Lage Faria (Newton Paiva e Unipac Itabirito); Prof. Mestre Antônio Sá da Silva (UFBA).

Editores Responsáveis:

José Carlos Henriques, Ramon Mapa da Silva, Bernardo G. B. Nogueira, Guilherme Henrique Lage Faria.

Corpo de Pareceristas:

Prof. Doutor Nuno Manoel Morgadinho dos Santos Coelho (USP); Prof. Mestre José Carlos Henriques (Unipac Itabirito), Prof. Mestre Bernardo Gomes Barbosa Nogueira (UNIPAC-Newton Paiva); Prof. Mestre Ramon Mapa da Silva (Unipac Itabirito), Bruno Camilloto Arantes (UFOP), Rodrigo Ferreira (Unipac Itabirito), Guilherme Henrique Lage Faria (Newton Paiva e Unipac Itabirito).

Linha Editorial

Direito, Filosofia e Política.

Diké: Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política do Curso de Direito da Fundação Presidente Antônio Carlos – FUPAC – Unidade Itabirito.

Diretor Geral: José Letício Ferreira Vilalba.

Rua Matozinhos, 293 – Bairro Matozinhos – (31) 3561 – 7775 – Itabirito/Minas Gerais.

E-mails: ramon_mapa@yahoo.com.br; jcarloshen@yahoo.com

SUMÁRIO**REVISTA DIKÉ
VOLUME XIII**

Análise comparativa dos três modelos de cooperação processual na doutrina brasileira: a busca por uma interpretação adequada ao art. 6º do CPC/2015 – Isabella Fonseca Alves.....	4
Aspectos do pensamento filosófico de Eduardo Abranches de Soveral – José Carlos Henriques	31
O movimento feminista sob o olhar epistemológico da filosofia retórica - João Maurício Leitão Adeodato e Thaís Machado de Andrade.....	49
Anotações sobre o estranhamento religioso em György Lukács - Ramon Mapa da Silva	63
A razão sob o aspecto fenomenológico - José Carlos Henriques	68

ANÁLISE COMPARATIVA DOS TRÊS MODELOS DE COOPERAÇÃO PROCESSUAL NA DOUTRINA BRASILEIRA: A BUSCA POR UMA INTERPRETAÇÃO ADEQUADA AO ART. 6º DO CPC/2015

Isabella Fonseca Alves¹

RESUMO

O presente artigo busca analisar e comparar os três modelos de cooperação processual mais conhecidos na doutrina brasileira, objetivando encontrar uma interpretação ao art. 6º do Novo Código de Processo Civil, que permita a democratização processual e aplicação do modelo constitucional de processo. Para tanto, serão analisados (i) o modelo processual de colaboração advindo de uma superação dos modelos isonômico e assimétrico defendida por Daniel Mitidiero, em que parte de pressupostos sociais, lógicos e éticos e de uma dupla função do juiz (paritário no diálogo e assimétrico na decisão); (ii) o modelo de cooperação processual que resulta da superação dos modelos dispositivo e inquisitório defendido por Fredie Didier, em que parte do princípio da boa fé processual e a cooperação obrigacional e entende a cooperação como um princípio; e por fim (iii) a teoria normativa participação (cooperação relida) defendida por Dierle Nunes, em que parte de uma comunidade de trabalho revista em perspectiva policêntrica e participativa, ao entender que o sistema processual é um sistema em que prevalece os comportamentos não cooperativos de todos os sujeitos processuais, e por isso o Novo CPC impõe uma premissa forte (contra-fática), mediante vários dispositivos. Demonstrar-se-á que o Novo Código de Processo Civil, é um Código de todos os sujeitos processuais, não sendo cabíveis focos de centralidade seja nas partes ou nos magistrados e que é necessário a implementação de uma perspectiva democrática através do policentrismo processual em que se afasta qualquer concepção de protagonismo de qualquer dos sujeitos processuais.

Palavras Chave: art. 6º do Novo Código de Processo Civil. Cooperação processual, modelo de cooperação processual, Teoria normativa da participação.

I - Da colaboração como modelo processual de superação dos modelos isonômico e assimétrico e da dupla função do juiz: paritário no diálogo e assimétrico na decisão

No Brasil, como um importantíssimo expoente de uma visão cooperativa do processo, em vertente estatalista e axiológica, Daniel Mitidiero, defende que através da conjunção de pressupostos sociais, lógicos e éticos, é possível traçar três perfis de organização do processo civil: o isonômico, assimétrico e cooperativo.²

¹ Mestre em Direito Processual pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

² “Os pressupostos culturais que permitem a comparação entre os modelos isonômico, assimétrico e cooperativo são os pressupostos sociais, lógicos e éticos. Os primeiros permitem a comparação entre modelos de organização social e respectivos reflexos na figura do juiz; os segundos, entre diferentes métodos decisórios e as suas projeções sobre poderes das partes e do juiz; os terceiros, entre as maneiras como a verdade e boa fé influenciam

No modelo de processo civil isonômico haveria certa indistinção entre o indivíduo, a sociedade civil e o Estado, o que ocasionaria em certa medida uma relação de paridade entre os indivíduos e o poder político.³ Destaca-se que caberiam as partes, através de uma tarefa exclusiva delas, buscar a busca pela verdade.

Já o modelo assimétrico, de forma inversamente oposta ao isonômico, tem-se configurado a separação do indivíduo, a sociedade civil e o Estado, o que ocasiona uma relação assimétrica quando o Estado é visto como um sujeito que encontra acima de seu povo. Como duas consequências desse modelo, o contraditório é tratado como mera bilateralidade e a busca pela verdade é feita pelo Estado na condução ativa do processo.

Como terceiro modelo, e defendido por Daniel Mitidiero, o modelo colaborativo de processo civil, “parte da ideia que o Estado tem como dever primordial proporcionar condições de organização de uma sociedade livre, justa e solidária, fundado que esta dignidade está na dignidade da pessoa humana”. Destaca-se ainda, que o indivíduo, sociedade civil e Estado acabam por ocupar assim posições coordenadas – o que daria lugar a uma relação de cooperação sendo que

a colaboração é um modelo que visa dividir de maneira equilibrada as posições jurídicas do juiz e das partes no processo civil, estruturando-o como uma verdadeira comunidade de trabalho (*Arbeitsgemeinschaft*), em que se privilegia o trabalho processual em conjunto do juiz e das partes (*prozessualen Zusammenarbeit*). Em outras palavras: visa dar feição ao aspecto subjetivo do processo, dividindo de forma equilibrada o trabalho entre todos os seus participantes – com aumento concorrente dos poderes do juiz e das partes no processo civil.⁴

A condução do processo teria um novo eixo, vez que seria agravada por deveres cooperativos de esclarecimento, diálogo, prevenção e auxílio. Além disso, todos os participantes do processo devem observar a boa fé subjetiva e a boa fé objetiva (art. 5º do CPC/ 2015). A verdade provável é um objetivo cujo alcance permite a prolação de decisões

na conformação do processo”. MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. 3. ed. São Paulo: RT, 2015, p. 97.

³ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 97.

⁴ MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. 3. ed. São Paulo: RT, 2015. p. 52.

justas (arts. 300 e 369 do CPC/2015), sendo portanto tarefa conjunta do juiz e das partes (arts. 369 e 370 do CPC/2015), na medida de seus interesses persegui-la.

Portanto, nota-se que sua teoria parte da identificação de uma comunidade de trabalho e da um enorme destaque ao contraditório, pois para esse autor, o contraditório estaria recuperando um papel de destaque na construção da organização do processo, gravando todos os seus participantes principalmente nos arts. 7º, 9º, 10 e 489, §1º, IV do CPC/2015.

Destaca-se que haveria um redimensionamento do papel do juiz e das partes a partir da necessidade de equilibrada participação, sendo certo que o papel do juiz em sua teoria seria redesenhado, assumindo uma dupla posição: paritário no diálogo e assimétrico na decisão (arts. 9º, 10, 139, 489, §1º, IV do CPC/2015). Ou seja, teria um juiz do processo cooperativo quando este fosse isonômico⁵ na condução do processo e assimétrico no quando da decisão das questões processuais e materiais da causa⁶

O Estado Constitucional também revela a sua juridicidade no processo, mas já ai no quando das decisões do juiz, que devem ser necessariamente justas e dimensionadas na perspectiva dos direitos fundamentais (materiais e processuais). Decisões, aliás, formadas em um ambiente democrático, em que todos tem a oportunidade de participar de sua formação, mas impostas assimetricamente pelo juiz, dada a imperatividade da jurisdição. A atuação jurisdicional é, por definição, assimétrica. É por essa razão, a propósito, que não nos parece adequado afirmar que o juiz no processo civil se contra a todo tempo em pé de igualdade com as partes. Não é possível, em outras palavras, afirmar que o processo civil do Estado Constitucional é um processo que visa a uma “renovada perspectiva isonômica” da atuação judicial. Ignorar, no entanto, a imperatividade da jurisdição e a necessidade de submissão da parte a seu comando à vista da assimetria inerente a esse momento da atuação estatal parece equivocado. Mais adequado, portanto, pensar mesmo em juiz paritário no

⁵ “A isonomia esta em que, embora dirija processualmente e materialmente o processo, agindo ativamente, o juiz o faz em permanente diálogo com as partes, colhendo suas impressões a respeito dos eventuais rumos a serem tomados no processo, possibilitando que essas dele participem, influenciando-o a respeito de suas possíveis decisões (de modo que o *iudicium* acabe sendo efetivamente um ato trium personarum, como se entendeu ao longo de toda praxe do direito comum). Toda a condução do processo da-se com a observância, inclusive em relação ao próprio juiz, do contraditório”. MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. 3. ed. São Paulo: RT, 2015. p. 66

⁶ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 98.

diálogo e assimétrico na decisão para caracterização do papel do juiz no Estado Constitucional.⁷

Portanto, defende o autor que o juiz estaria na posição de dirigir o processo isonomicamente, cooperando com as partes⁸, através dos deveres de esclarecimento, prevenção, debate e auxílio para com os litigantes.⁹ Mas qual seria o papel das partes no modelo de colaboração processual?

O modelo de colaboração processual defendido por Daniel Metidiero, preconiza que quem tem o dever de cooperar é o juiz e não as partes, vez que as partes na lide teriam posições antagônicas o que impossibilitaria a cooperação entre elas. Nesse sentido, Daniel Mitidiero é crítico de como foi direcionada a cooperação dos sujeitos processuais no art. 6º do NCPC, pois a redação deste parece sugerir a cooperação entre as partes:

O papel do juiz na condução do processo é alterado no modelo cooperativo. As partes, porém, não tem deveres recíprocos por força da colaboração. Ação e defesa são posições antagônicas que denotam diferentes interesses diante da causa. O conflito existente entre as partes impede que se estruture um processo civil a partir de deveres cooperativos entre as partes – como parece sugerir o art 6º do CPC /2015. Essa é a razão pela qual quem está gravado elo dever de cooperar na condução do processo é o juiz. As partes não têm o dever de colaborar entre si.¹⁰

Realmente, partir da premissa de que no ambiente processual as partes devem cooperar entre si por vínculos de solidariedade, é partir de uma visão axiológica e romântica de cooperação, já que o ambiente processual é um ambiente de batalha. Por isso qualquer interpretação advinda dessa ótica sequer poderia ser aplicada.¹¹

O ambiente processual está permeado de comportamentos não cooperativos de ambas as partes, “seja o advogado que se vale de manobras de má fé com a finalidade de

⁷ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. pp. 71 e 72

⁸ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 68

⁹ Essa sistematização foi produzida por Miguel Teixeira de Sousa. Estudos sobre o novo Código de Processo Civil (1997) 2 ed. Lisboa.

¹⁰ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 70

¹¹ “Nem mesmo uma visão romântica que induziria a crença de que as pessoas querem, por vínculos de solidariedade, chegar ao resultado mais correto para o ordenamento jurídico. Esta utópia solidariedade processual não existe (nem nunca existiu): as partes querem ganhar e o juiz quer dar vazão à sua pesada carga de trabalho. O problema são os curtos desta atividade não cooperativa”. Humberto Theodoro Júnior, Dierle Nunes, Alexandre Bahia, e Flávio Pedron. Novo CPC – Fundamentos e sistematização. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 2015, p. 70.

atrasar o procedimento quando isto o interessa”¹² ou os próprios juízes “que não auxiliam as partes a superarem dificuldades que as impeçam do exercício de faculdades ou ônus processuais, como os probatórios, as surpreende com decisões trazendo fundamentos não discutidos ao longo do processo”¹³

Mas se a cooperação não pode ser vista sobre esse viés, seria certo que fosse entendido que as partes não cooperam entre si, e sim apenas com juiz e este traz o dever de cooperação na condução do processo?

Esse novo papel do juiz (paritário no diálogo e assimétrico na decisão) defendido por Daniel Mitidiero não seria apenas uma nova roupagem de um discurso estatalista socializador principalmente quando mantém a assimetria na decisão? Esta assimetria de vertente axiologia e estatalista não estaria levando a uma subserviência das partes em relação ao juiz, visto como figura prevalecente, afinal, seria assimétrico na decisão?

Esse juiz assimétrico nas decisões não condiz com uma perspectiva democracia de cooperação processual, vez que por mais que ele seja paritário no diálogo, estaria ainda sim arreigado de uma visão estatalista do processo, vez que “a força da decisão judicial (jure imperii, característico dos atos estatais) não deve mudar o ambiente cooperativo, normativamente determinado, nem induz a permissão de uma assimetria entre os sujeitos processuais, como costumeiro no discurso estatalista desde o final do século XIX”.¹⁴

É nesse momento que peca a teoria da colaboração processual de Daniel Mitidiero, vez que ao centraliza apenas na figura do juiz o dever de cooperar “seu argumento mantém o discurso socializador e de assimetria e, ao assumir um aporte valorativo (ou seja, de preferências do aplicador), não consegue blindar, o discurso processual de possíveis decisionismos”.¹⁵

¹² NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do direito e o Novo CPC, p. 4.

¹³ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do direito e o Novo CPC, p. 4.

¹⁴ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 70.

¹⁵ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 70.

Nesse ponto fica também refutável a comunidade de trabalho que o autor considera para desenvolver sua teoria cooperativa. Isso porque quando o juiz do processo cooperativo é um juiz “isonômico na condução do processo e assimétrico no quando da decisão de questões processuais e matérias da causa”¹⁶, buscaria com isso alcançar “um ponto de equilíbrio na organização do processo, conformando-o como uma verdadeira comunidade de trabalho (*Arbeitsgemeinschaft*) entre seus participantes”¹⁷.

Contudo, essa comunidade de trabalho estaria vinculada não a uma interdependência das partes, afinal no momento da decisão o juiz seria assimétrico, o que não alcançaria esse equilíbrio processual tão desejado pelo autor. Por isso bem diferente é visão de comunidade de trabalho adota por Dierle Nunes em sua teoria normativa da comparticipação (cooperação relida) que traria a assunção do processo como um locus normativamente condutor de “uma comunidade de trabalho, na qual todos os sujeitos processuais devam atuar em viés interdependente e auxiliar, com responsabilidade, na construção dos pronunciamentos judiciais e em sua efetivação”.¹⁸

A denominada “comunidade de trabalho” (*Arbeitsgemeinschaft*) entre o juiz e partes (e seus advogados), idealizada pela doutrina tedesca e que, levada a sério, permitiu a Alemanha uma formação unitária dos futuros magistrados e advogados, impediu que a relação entre estes se transformasse em conflito de categorias, além de delinear na doutrina processual a idealização do policentrismo processual, que afasta qualquer concepção de protagonismo.¹⁹

Essa comunidade de trabalho desenvolvida na Alemanha foi o que permitiu o tão defendido policentrismo processual pela teoria normativa da comparticipação, onde é afastada qualquer concepção de protagonismo processual. Em outras palavras, não é cabível que se trabalhe com uma ótica de comunidade de trabalho que objetiva alcançar um ponto de equilíbrio na organização do processo através da centralidade na figura do juiz “paritário no

¹⁶Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p 64.

¹⁷Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 65

¹⁸ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 70

¹⁹ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 78

diálogo e assimétrico na decisão”²⁰, afinal, a comunidade de trabalho deve ser revista em perspectiva policêntrica e participativa vez que

uma das bases da perspectiva democrática, trazida no Novo CPC, reside na manutenção da tensão entre perspectivas liberais e sociais, impondo que a comunidade de trabalho deva ser revista em perspectiva policêntrica e participativa, afastando qualquer protagonismo e se estruturando a partir do modelo constitucional de processo, induzindo a convivência de poderes diretivos e gerenciais do juiz com uma renovada autonomia privada das partes e dos advogados (como v.g., na cláusula de negociação processual – art. 190), mediante as balizas do contraditório como garantia de influência (art. 10) e na fundamentação estruturada (art. 489) que fomentarão o melhor debate de formação e poderá permitir a diminuição das taxas de recursos, além de impor a diminuição do retrabalho processual na medida em que todos deverão exercer na primeira vez sua atividade com alta responsabilidade. Diversamente de hoje, em que as atividades processuais exercidas com superficialidade induzem a prática do mesmo ato processual (decisões por exemplo) inúmeras vezes no mesmo procedimento.²¹

Por oportuno, já que foi diferenciada a comunidade de trabalho do modelo de colaboração processual adotado por Daniel Mitidiero, para a comunidade de trabalho adotada por Dierle Nunes em sua teoria normativa da participação, é necessário demonstrar que ao contrário do afirmado pelo autor da primeira teoria, ambas não se diferenciam porque o “o modelo cooperativo prevê a existência de quatro deveres cooperativos, o modelo participativo originariamente se funda apenas no dever de consulta”.²² Pelo contrário, a

²⁰ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p, 64

²¹ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 70

²² Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 99 e 100. “Pelo menos não na sua primeira versão – que remonta Dierle Nunes. Processo Jurisdicional Democrático, Curitiba: Juruá, 2008. P. 201 p. 201/260. Após a reconstrução do sistema processual civil a partir da correntes europeias pré-liberais, liberais e sociais (p.55/140) e análise do impacto dessa ideais na doutrina brasileira (p. 141/176), Dierle Nunes critica o protagonismo judicial (p. 177/200) e propõe um modelo policêntrico e participativo de processo civil (p. 201/260). Esse modelo pressupõe a releitura do processo civil como comunidade de trabalho em uma perspectiva policêntrica e participativa (p.213/215), o que pressupõe a adoção do “contraditório como garantia de influencia e não surpresa” (p.224/239), isto é, do direito ao contraditório como dever de consulta do juiz às partes (p.226). nessa primeira versão não se propõe a estruturação do processo civil a partir dos demais deveres judiciais inerentes ao modelo cooperativo (deveres de esclarecimento, de prevenção e de auxílio). O modelo participativo e policêntrico, portanto limita-se a propor o dever de consulta. Apenas posteriormente o modelo participativo incorpora os deveres de esclarecimento, de prevenção e de auxílio – próprios do modelo cooperativo – ao dever de diálogo inicialmente proposto” Humberto Theodoro Júnior, Dierle Nunes, Alexandre Bahia e Flávio Pedron. Novo CPC - Fundamentos e sistematização. Rio de Janeiro: Forense, 2015. P. 72/128). É a partir daí que o modelo participativo começa a ser denominado de sistema participativo/cooperativo de processo.

teoria normativa da comparticipação também trabalha os deveres cooperativos do juiz no momento que entende que através do policentrismo processual deve haver a convivência de poderes diretivos e gerenciais do juiz com uma renovada autonomia privada das partes e dos advogados.

Mas nesse ponto encontra uma das principais diferenças. A teoria normativa da comparticipação ao contrário do modelo da colaboração não entende a cooperação processual através dos quatro deveres cooperativos do juiz e de sua dupla função (paritário no diálogo e assimétrico na decisão) vez que essa ótica que busca alcançar uma equilibrada participação dos sujeitos processuais, redesenhando o papel do juiz, acaba trabalhando numa vertente estatalista que acaba por estabelecer focos de centralidade, no juiz especialmente quando o permite essa assimetria na decisão.

Isso porque, “o estabelecimento de focos e de centralidade, seja nas partes, nos advogados, ou nos juízes, não se adepta ao perfil democrático dos Estados de Direito da alta modernidade”²³ e acaba que o modelo colaborativo não consegue fugir de um aporte valorativo de preferências do aplicador diante da assimetria adotada.

Dentro dessa premissa de dupla função do juiz no modelo cooperativo, e de que “a colaboração esperada pela ordem jurídica no processo civil é do juiz para com as partes – e jamais das partes entre si”, será que o artigo 6º²⁴ do NCPC deve ser interpretado como um cooperação processual advinda apenas do juiz?

Quando o texto deste dispositivo traz que “todos os sujeitos processuais devem cooperar entre si”, estaria remontando a uma impossível cooperação processual entre as partes, já que estas “não colaboram e não devem colaborar entre si simplesmente porque obedecem a diferentes interesses no que tange à sorte do litígio?”

25

²³HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 77

²⁴ Todos os sujeitos do processo devem cooperar entre si para que se obtenha, em tempo razoável, decisão de mérito justa e efetiva,

²⁵ MITIDIERO, Daniel. A Colaboração como Modelo e como Princípio no Processo Civil, p. 8.

Se conforme já exposto é incabível essa visão de solidariedade entre as partes, o modelo cooperativo desenvolvido por Daniel Mitidiero é falho ao explicar qual seria a interpretação para o art 6º do NCPC, vez que o trata como se a redação fosse uma cooperação do juiz com as partes, quando claramente foi estabelecida uma cooperação entre todos os sujeitos processuais (partes e juiz).

Exatamente para que se possa desenvolver uma interpretação do art. 6 com base em uma cooperação relida em perspectiva democrática, que Dierle Nunes entende que diante de um sistema processual em que prevalece os comportamentos não cooperativos de todos os sujeitos processuais, ao se vislumbrar essa situação “o Novo CPC impõe uma premissa forte (contra-fática) ao adotar de uma teoria normativa da participação (cooperação relida) que impõe, mediante vários dispositivos, a necessidade de se repreender comportamentos que não atendam a boa fé objetiva e, ao mesmo tempo, criam mecanismos de fiscalidade para as condutas não cooperativas dos sujeitos processuais”.

Ou seja, ao contrário do que defende Mitidiero ao se interpretar o art. 6º como uma colaboração do juiz com as partes, mesmo o dispositivo trazendo que “os sujeitos processuais devem cooperar entre si” , Dierle Nunes, demonstra que a cooperação trazida nesse dispositivo, através de uma visão contra-fática “impõe mediante vários dispositivos, a necessidade de reaperender, comportamentos que não atendam a boa fé objetiva e ao mesmo tempo cria mecanismos de fiscalidade para as condutas não cooperativas dos sujeitos processuais”.²⁶

O legislador, ao perceber que os comportamentos não cooperativos habitualmente adotados pelos sujeitos processuais geram uma série de vícios e descumprimentos à normatização, principalmente no Código de Processo Civil de 1973 ou até mesmo da Constituição “tenta, contra-faticamente, implementar comportamentos mais consentâneos com as finalidades de implementação de

²⁶ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC.

efetividade e garantia de nosso modelo processual constitucional”²⁷, através da correção problemas sistêmicos.

II - Da cooperação processual como modelo e princípio que resulta da superação dos modelos dispositivo e inquisitório

Fredie Didier ao dissertar sobre os fundamentos do princípio da cooperação no direito processual civil português identificou a existência de dois modelos tradicionais de estruturação do processo: o modelo adversarial também conhecido como dispositivo e o modelo inquisitorial.²⁸

O modelo adversarial seria aquele em que ocorre a competição ou disputa “desenvolvendo-se como um conflito entre dois adversários diante do órgão jurisdicional relativamente passivo, cuja principal função é a de decidir”,²⁹ sendo que a maior parte da atividade processual é desenvolvida pelas partes, preponderando o princípio dispositivo.

O segundo modelo, o inquisitorial o órgão jurisdicional é o grande protagonista do processo. Neste caso a atividade processual cabe ao órgão judicial.

Assim, quando o legislador atribui às partes as principais tarefas relacionadas à condução e instrução do processo, diz-se que está respeitando o denominado princípio dispositivo; tanto mais poderes foram atribuídos ao magistrado, mais condizente com o princípio inquisitivo o processo será. A dicotomia princípio inquisitivo- princípio dispositivo esta intimamente relacionada à atribuição dos poderes do juiz: sempre que o legislador atribuir um poder ao órgão judicial,

²⁷ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC

²⁸ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 42

²⁹ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 42

independentemente da vontade das partes, vê-se manifestação de inquisitividade; sempre que se deixe ao alvedrio dos litigantes a opção, aparece a dispositividade.³⁰

Então surge o terceiro modelo, o cooperativo em que “a condução do processo deixa de ser determinada pela vontade das partes (marca de do processo liberal dispositivo)”, e ao mesmo tempo “não se pode afirmar que há uma condução inquisitorial do processo pelo órgão jurisdicional, e posição assimétrica em relação as partes”. Fredie Didier destaca que o modelo cooperativo de processo “busca uma condução cooperativa do processo, sem protagonismos”.³¹

Daniel Mitidiero ao defender que o modelo cooperativo é um modelo que resulta da superação dos modelos isonômico e assimétrico, refuta Fredie Didier quando este defende que a cooperação é um modelo que resulta da superação dos modelos dispositivo e inquisitório, destacando que o NCPC traz traços dispositivos e inquisitórios:

Em primeiro lugar, porque “dispositivo” e “inquisitório” são modelos que retratam apenas o aspecto ligado as posições jurídicas das partes e do juiz no que tange à condução do processo, deixando na sombra outros elementos importantes de comparação entre os modelos (por exemplo, o papel da lógica jurídica no processo de interpretação e aplicação do direito e o papel da boa-fé ao longo do processo). trata-se, portanto, de uma perspectiva de análise incompleta. Em segundo lugar, porque o processo civil pautado pela colaboração conserva tanto traços dispositivos (como por exemplo, a possibilidade de formalização do julgamento pela aplicação das regras que regem o ônus da prova, art. 373 do CPC/2015) como traços inquisitórios (como por exemplo, a possibilidade de instrução de ofício pelo juiz, art. 370 do CPC/2015).³²

Contudo, discordamos do posicionamento de Daniel Mitidiero. Primeiro, porque “nada impede que o legislador, em relação a um tema, encampe o princípio dispositivo e, em relação ao outro, o princípio inquisitivo”.³³

³⁰ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 43

³¹ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 47

³² Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p 53,

³³ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 40

Difícil, portanto, estabelecer um critério identificador da dispositividade ou da inquisitorialidade que não comporte exceção. Não há sistema totalmente dispositivo ou inquisitivo: os procedimentos são construídos a partir de várias combinações de elementos adversariais ou inquisitoriais. O mais recomendável é falar em predominância em relação a cada um dos temas: em matéria de produção de provas, no efeito devolutivo dos recursos, na delimitação do objeto litigioso do processo etc.

³⁴

Segundo, porque no exemplo utilizado por Daniel Mitidiero para demonstrar traços inquisitórios no novo CPC (instrução de ofício pelo juiz – art. 370 Do CPC/2015) deve ser interpretado à luz da parte geral do novo Código, ou seja, das normas fundamentais art. 1º ao 12, uma vez que são premissas orientadoras para a interpretação de todos os dispositivos do Novo Código. É mais que necessário compreendê-lo e aplicá-lo sempre à luz e em conformidade com sua parte geral (premissas norteadoras), através de uma leitura em sua unicidade, pois “não será possível analisar dispositivos de modo isolado, toda a compreensão deve se dar mediante o entendimento pleno de seu sistema, sob pena de impor leituras apressadas e desprovidas de embasamento consistente”.³⁵

Portanto, o art. 370, assim como o art. 190 § único do CPC/2015 quando permitem ao juiz de ofício controlar a validade da negociação processual ou de ofício determinar as provas necessárias ao julgamento do mérito devem ser lidos com base no art. 10³⁶ vez que deve ser oportunizado as partes o direito de se manifestarem sobre determinada matéria ainda que se trate de matéria sobre a qual deva decidir de ofício.

Fredie Didier além de entender o modelo cooperativo como superação dos modelos adversarial e inquisitorial, entende que a cooperação também é um princípio e que para ele ser compreendido, deve-se entender suas duas veredas: o princípio da boa fé processual e a cooperação obrigacional.

³⁴ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 44

³⁵ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 19

³⁶ Art. 10. O juiz não pode decidir, em grau algum de jurisdição, com base em fundamento a respeito do qual não se tenha dado às partes oportunidade de se manifestar, ainda que se trate de matéria sobre a qual deva decidir de ofício.

O cabedal teórico construído para um e outro é indispensável à correta identificação do conteúdo dogmático do princípio da cooperação. Essas contribuições teóricas tornam o sistema jurídico mais flexível e aberto. O desenvolvimento do princípio da boa fé ao longo dos séculos, particularmente ao longo do XX demonstra isso. O princípio da cooperação deve ser examinado nesta perspectiva sintática (relação ente as normas): trata-se de um subprincípio derivado do princípio da boa fé, que como esse, também tem aptidão para gerar situações jurídicas ativas passivas atípicas.³⁷

Dessa ótica de transformar a cooperação em um princípio, Lenio Streck discorda completamente de Didier e acredita que estamos vivenciando um *panprincipiologismo* pois a cooperação não estaria dotada de densidade normativa e que a não cooperação das partes não invalidaria uma regra o que demonstraria a inexistência de autonomia ao princípio da cooperação e que “a cooperação processual nos moldes como vem sendo propalada vale tanto dizer que todo processo deve ter instrumentalidade ou que o processo deve ser tempestivo ou que as partes devem ter boa fé”.³⁸

Princípio da cooperação processual esse prêt-à-porter propicia que juízes e mandatários cooperem entre si, de modo a alcançar-se, de uma feição ágil e eficaz, a justiça no caso concreto. Mas se as partes não cooperam? Em que condições um standard desse quilate pode ser efetivamente aplicado? Há sanções o caso de não cooperação? Qual será a ilegalidade ou inconstitucionalidade decorrente da sua não aplicação? E: No que a cooperação processual – decantando como um novo princípio processual – pode invalidar uma regra ou determinar o rumo de uma decisão judicial? Ou, em que circunstancia uma regra sobrepõe a uma outra – no plano das antinomias *stricto sensu*- tem por base essa cooperação processual? A resposta parece óbvia. A cooperação processual não é um princípio; não esta dotada de densidade normativa; as regras que tratam dos procedimentos processuais não adquirem espessura ontológica face à incidência desse standard.³⁹

O modelo cooperativo defendido por Didier “impõe a observância do princípio da boa fé por todos os sujeitos processuais, inclusive o órgão jurisdicional, que devem agir em juízo com lealdade e em observância a confiança legítima”⁴⁰. Ou seja, para esse autor o princípio da cooperação é um corolário da boa fé objetiva sendo certo, que o princípio

³⁷ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 103

³⁸ STRECK, Lenio. Verdade e consenso. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, 3 ed., p.538-539.

³⁹ STRECK, Lenio. Verdade e consenso. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, 3 ed., p.538-539.

⁴⁰ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 97

(norma) da boa fé não pode ser confundido com a exigência de boa fé (elemento subjetivo) para configuração de alguns atos ilícitos processuais.

Isso porque a boa fé subjetiva “é elemento do suporte fático de alguns fatos jurídicos, é fato, portanto”. Já a boa fé objetiva “é uma norma de conduta: impõe e proíbe condutas além de criar situações jurídicas ativas e passivas”⁴¹. Distingue-se, pois, entre o princípio da boa fé e o estado ou situação de boa fé, o que faz o autor concluir que não existe princípio da boa fé subjetiva.

Diferentemente de Daniel Mitidiero e de Dierle Nunes que defendem a cooperação atrelada ao princípio do contraditório, Fredie Didier entende que o princípio da cooperação pode ser encarado como “um subprincípio do princípio da boa fé processual: a proteção da boa fé (estado de coisas a ser alcançado) passa pela efetivação de um processo cooperativo”.⁴²

Por isso, Camilo Zufelato, observou que a noção de cooperação no processo tem pontos de interface com outros temas também fundamentais do processo, quais sejam: “i) o princípio do contraditório e da ampla defesa; ii) o princípio da igualdade; e iii) o princípio da boa fé processual”.⁴³

A noção de participação/cooperação no processo civil pode ser catalogada sob pelo menos 03 perspectivas distintas: i) um princípio autônomo e independente de outros princípios; ii) uma faceta do princípio do contraditório, destacando-se a dimensão participativa das partes na cooperação com o juiz na produção do resultado do processo – por isso contraditório cooperativo; e iii) uma inter-relação com o princípio da boa fé processual, na medida em que os sujeitos processuais possuem um dever de colaboração recíproca visando a solução do conflito, o qual, se descumprido, pode gerar sanção.⁴⁴

Diante dessas 03 perspectivas distintas de cooperação processual, Camilo Zufelato defende que a cooperação como um direito de participação das partes na gestão e condução do processo “é mais consentâneo com as exigências do devido processo legal constitucional que

⁴¹ Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 81

⁴² Fundamentos do Princípio da Cooperação no Direito Processual Civil Português. Coimbra: Coimbra Ed., 2010 p. 54

⁴³ Análise comparativa da cooperação e colaboração entre os sujeitos processuais nos projetos de novo cpc. Camilo Zufelato

⁴⁴ Análise comparativa da cooperação e colaboração entre os sujeitos processuais nos projetos de novo cpc. Camilo Zufelato pg. 111

reduzi-la a dever processual”⁴⁵ em que estaria no campo da boa fé, aproximando a cooperação a esse dever que sujeita as partes e juiz a comportarem, participarem do processo, de forma cooperativa.

A noção mais ampla de participação por intermédio do processo – contraditório cooperativo-, distinta, portanto da correlação da colaboração exclusivamente com a boa-fé, permite ressaltar a dimensão política o processo, na qual a relação processual pode ser vista como arena de debates e tomada de posição de novos conflitos, com repercussão social que extrapola a dimensão exclusiva das partes envolvidas e alcança amplo espectro social, como é o caso de demandas de índole coletiva e também relativas ao controle judicial de políticas públicas.⁴⁶

III - Da teoria normativa da comparticipação (cooperação relida) – um contraponto a ótica publicista de cooperação por meio do policentrismo processual e da interdependência dos sujeitos processuais

Por meio da teoria procedimental do Estado Democrático de Direito de Habermas “que defende uma tensão entre os argumentos liberais e sociais apontando suas inconsistências teóricas e permitindo a busca de uma legitimidade alicerçada na relação interna entre os direitos fundamentais e soberania do povo”⁴⁷ que Dierle Nunes verificou que “a forma de estruturação do sistema jurídico guarda uma correção com a própria organização estatal implementada em determinada quadra histórica”.⁴⁸

Dentro dessa concepção, percebeu-se “que os dois principais paradigmas a obterem maior êxito na história são consubstanciados pelo Estado liberal-português, consolidado pela Revolução Francesa, e pelo Estado social, consolidado a partir das lutas sociais e do desenvolvimento teórico no final do século XIX e início do século XX”.⁴⁹

⁴⁵ Análise comparativa da cooperação e colaboração entre os sujeitos processuais nos projetos de novo cpc. Camilo Zufelato pg. 115

⁴⁶ Análise comparativa da cooperação e colaboração entre os sujeitos processuais nos projetos de novo cpc. Camilo Zufelato pg. 118

⁴⁷ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, 1ª ed. 4ª reimpr. Curitiba: Juruá. 2012 p. 52.

⁴⁸ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, 1ª ed. 4ª reimpr. Curitiba: Juruá. 2012 p. 68.

⁴⁹ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, 1ª ed. 4ª reimpr. Curitiba: Juruá. 2012 p. 70.

Diante disso, Dierle Nunes identificou que era necessário fazer o delineamento dessas ressonâncias paradigmáticas através de um dimensionamento técnico processual. O sistema processual baseado no liberalismo processual, consolidado pelo Estado liberal-burguês através da Revolução Francesa, era lastreado por princípios técnicos, quais sejam: “*a igualdade formal dos cidadãos, a escritura (mantida na fase pré-liberal e, especialmente o princípio dispositivo*”.⁵⁰ Era através do princípio da escritura (juiz julgava apenas com base nos escritos) que se evitava o contato direto do juiz com as partes e testemunhas, objetivando que ele não fosse parcial.

Sabe-se que no processo liberal o destino da causa ficava na dependência pura e simples do desempenho das partes na defesa de seus interesses e na produção de elementos de prova. O juiz exercia seus poderes máximos no momento de julgar e, como mero aferidor do resultado do duelo dos litigantes, ditava autoritária e solitariamente o seu veredicto. Levava em conta a prova de cuja formação não participara, aplicava a lei com frieza, fazendo incidir, até mesmo de ofício regras de ordem pública, sem qualquer debate prévio com os sujeitos interessados do processo.⁵¹

A socialização processual inicia no século XIX, sendo uma fase típica no século XX, que ganha força a partir do rompimento da perspectiva liberal e o delineamento de do paradigma de Bem- Estar Social, em que ocorre um agigantamento da atuação estatal com a “*a) a enorme preocupação com questões sociais; (b) fortalecimento do executivo no quadro de tripartição de funções; (c) defesa de um perfil clientelista do cidadão (cidadão hipossuficiente); (d) ingerência demasiada do Estado nas relações jurídicas*”.⁵²

A socialização processual foi idealizada e sistematizada por autores como Menger, Klein e Bulow, isso porque, Menger que propôs alterações profundas no sistema de administração da justiça civil mediante um reforço do papel judicial em que caberia “*ao juiz a assunção de duplo papel: educador extraprocessualmente, este deveria instruir todo cidadão a cercado direito vigente, de modo a auxiliá-lo na defesa de seus direitos*”⁵³ e também através

⁵⁰ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, p. 73.

⁵¹ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 73.

⁵² HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 73.

⁵³ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, 1ª ed. 4ª reimpr. Curitiba: Juruá. 2012 p. 80.

de um representante dos pobres em que “o juiz deveria, em contraste com a imparcialidade e com o princípio dispositivo, assumir a representação de uma classe mais pobre”.⁵⁴

A partir de Klein, que é acentuada a função social do processo sobre as demais, estruturando “um modelo técnico de procedimento oral em que se atribuí um reforço dos poderes do juiz, que deverá participar mais intensamente da direção do processo e, especificamente influir mais ativamente no accertamento dos fatos”⁵⁵ o que permitiu uma suposta função assistencial que o juiz desempenharia e refletiu na implementação do discurso do protagonismo judicial, a partir do modelo de seu modelo legislativo.

E por fim, Bulow que ao estruturar uma autonomia do estudo do Direito Processual mediante o delineamento da relação jurídico processual, fez com que essa relação publicista fosse “fosse lastreada primordialmente na figura do juiz, porque as partes se apresentavam como meros colaboradores”⁵⁶, afinal, o juiz para ele, seria “um porta-voz avançado do sentimento jurídico do povo, o protagonista do processo que criaria o direito mesmo contra legem”.⁵⁷

Já o neoliberalismo processual, surge na década de noventa quando alterações políticas no Brasil criaram um modelo estatal neoliberal. Esse modelo buscava assegurar “uma uniformidade decisional que não levaria em consideração as peculiaridades do caso concreto, mas asseguraria a alta produtividade decisória” e a “defesa da máxima sumarização da cognição que esvaziaria, de modo inconstitucional, a importância do contraditório”.

Nesse sentido, Dierle Nunes identificou que “o estabelecimento de focos de centralidade, seja nas partes, nos advogados ou nos juízes, não se adapta ao perfil democrático dos Estados de Direito da Alta modernidade”.⁵⁸

No pêndulo pró juiz, de um lado, e pro parte e advogado do outro, a comparticipação e o policentrismo buscam o dimensionamento e o equilíbrio de concepções liberais e sociais em face das nuances de aplicação normativa, de modo que a assunção de responsabilidade de todos os agentes processuais e a mudança de sua mentalidade no

⁵⁴ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, p. 80.

⁵⁵ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, p.85.

⁵⁶ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, p. 100.

⁵⁷ NUNES, Dierle José Coelho. Processo Jurisdicional Democrático, p. 102.

⁵⁸ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 77.

exercício das respectivas funções venham representar um verdadeiro horizonte para a almejada democratização processual.⁵⁹

Por isso o autor defende que o processo seja estruturado em uma perspectiva participativa e policêntrica, pois seria através do policentrismo que se afastaria qualquer concepção de protagonismo, seja das partes, seja do juiz. Em sua teoria demonstra muita importância a comunidade de trabalho, pois esta deve ser revista em perspectiva policêntrica e co-participativa, afastando qualquer protagonismo e se estruturando a partir do modelo constitucional de processo:

A denominada comunidade de trabalho (*Arbeitsgemeinschaft*) entre juiz e partes (e seus advogados), idealizada pela doutrina tedesca, a que, levada a sério permitiu a Alemanha uma formação unitária dos futuros magistrados e advogados, impediu que a relação entre estes se transformasse em conflito de categorias, além de delinear na doutrina processual a idealização do policentrismo processual, que afasta qualquer concepção de protagonismo.

No modelo de participação a comunidade de trabalho é revista em perspectiva policêntrica e participativa, sendo certo que deve haver a convivência “dos poderes diretivos e gerenciais do juiz com uma renovada autonomia privada das partes e dos advogados (como v.g., na cláusula de negociação processual art. 190) mediante as balizas do contraditório (art. 10) e na fundamentação estruturada (art. 489)”.

O modelo de participação trabalha com os deveres de prevenção, esclarecimento, assistência das partes e culta das partes dos pontos fáticos e jurídicos que cercam a demanda. Contudo, o seu principal fundamento é contraditório como garantia de influência e não surpresa, sendo certo que o CPC/2015

Assim, parte da premissa de cooperação/participação entre o juiz e partes (e seus advogados), idealizada pela doutrina alemã e que, se levada a sério, conduzirá à idealização de uma nova forma de implementação da cognição ao se perceber que um debate bem feito conduz à redução do tempo processual e à formação de decisões mais bem construídas, com a decorrente diminuição das taxas de recursos. Esta visão normativa da participação ganha maior relevância na medida, como

⁵⁹ NUNES, Dierle José Coelho. *Processo Jurisdicional Democrático*, 1ª ed. 4ª reimpr. Curitiba: Juruá. 2012 p. 251.

tantas vezes pontuado, em que se percebe que o sistema processual é um ambiente propenso a comportamentos não cooperativos, em que se percebe uma animosidade latente (ou declarada) entre as profissões jurídicas; sem olvidar da própria realização de atividades isoladas por eles a partir do horizonte e do papel que desempenham dentro do aludido sistema.⁶⁰

Diante desses comportamentos não cooperativos, é necessário a criação de mecanismos de fiscalidade “ao exercício dos micropoderes exercidos ao longo do iter processual, além da criação de espaços de interação (participação que viabilizem consensos procedimentais” que tornariam viável através de um ambiente real de debate processual, “a prolatação de provimentos que representem o exercício do poder participado, com atuação e influência de todos os envolvidos”.⁶¹

Diante de um sistema processual em que prevalece os comportamentos não cooperativos de todos os sujeitos processuais, ao se vislumbrar essa situação, “o *Novo CPC impõe uma premissa forte (contra-fática) ao adotar de uma teoria normativa da comparticipação (cooperação relida) que impõe, mediante vários dispositivos, a necessidade de se reprimir comportamentos que não atendam a boa fé objetiva e, ao mesmo tempo, criam mecanismos de fiscalidade para as condutas não cooperativas dos sujeitos processuais*”.⁶²

Por meio da teoria normativa da comparticipação, é que se pode entender a importância das normas fundamentais do novo código (art.1º a12º), principalmente o seu art. 6º que trata da cooperação, pois através visão contra-fática, “*impõe mediante vários dispositivos, a necessidade de reprimir, comportamentos que não atendam a boa fé objetiva e ao mesmo tempo cria mecanismos de fiscalidade para as condutas não cooperativas dos sujeitos processuais*”.⁶³

⁶⁰ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 95.

⁶¹ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 99.

⁶² NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC.

⁶³ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC.

O legislador, ao perceber que os comportamentos não cooperativos habitualmente adotados pelos sujeitos processuais geram uma série de vícios e descumprimentos à normatização, principalmente no Código de Processo Civil de 1973 ou até mesmo da Constituição “*tenta, contra-faticamente, implementar comportamentos mais consentâneos com as finalidades de implementação de efetividade e garantia de nosso modelo processual constitucional*”⁶⁴, através da correção problemas sistêmicos.

Um bom exemplo dessa concepção normativa contra-fática do novo Código de Processo Civil ao adotar a teoria normativa da comparticipação, seriam os artigos 10º e 489, §1º, IV do NCPC⁶⁵, em que percebendo o legislador que o contraditório estava sendo tratado como mera bilateralidade, e o magistrado em muitas decisões demonstrava o não conhecimento das razões apresentadas pelas partes, determinou que o provimento somente será legítimo se for o resultado daquilo for produzido em contraditório no processo, para que efetivamente as partes possam contribuir para a construção do provimento em conjunto com o magistrado, o que para Álvaro de Oliveira geraria o “*fortalecimento dos poderes das partes mediante sua participação mais ativa e leal no processo de formação da decisão*”⁶⁶, o que não significa uma assimetria ou superioridade das partes, e sim um equilíbrio e interdependência dos sujeitos processuais.

Segundo Dierle Nunes, seria através dessas ferramentas de controle dos sujeitos processuais, que o Novo CPC “*traz preceitos normativos louváveis que viabilizarão um diálogo mais proveitoso entre os sujeitos processuais com a adoção por exemplo do dever do juiz levar em consideração os argumentos relevantes das partes, atribuindo o magistrado,*

⁶⁴ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC.

⁶⁵ Art. 10. O juiz não pode decidir, em grau algum de jurisdição, com base em fundamento a respeito do qual não se tenha dado às partes oportunidade de se manifestar, ainda que se trate de matéria sobre a qual deva decidir de ofício. Art. 489. São elementos essenciais da sentença: § 1º Não se considera fundamentada qualquer decisão judicial, seja ela interlocutória, sentença ou acórdão, que: I - se limitar à indicação, à reprodução ou à paráfrase de ato normativo, sem explicar sua relação com a causa ou a questão decidida; II - empregar conceitos jurídicos indeterminados, sem explicar o motivo concreto de sua incidência no caso; III - invocar motivos que se prestariam a justificar qualquer outra decisão; **IV - não enfrentar todos os argumentos deduzidos no processo capazes de, em tese, infirmar a conclusão adotada pelo julgador**; V - se limitar a invocar precedente ou enunciado de súmula, sem identificar seus fundamentos determinantes nem demonstrar que o caso sob julgamento se ajusta àqueles fundamentos; VI - deixar de seguir enunciado de súmula, jurisprudência ou precedente invocado pela parte, sem demonstrar a existência de distinção no caso em julgamento ou a superação do entendimento.

⁶⁶ ALVARO DE OLIVEIRA, Carlos Alberto. Poderes del juez y visión cooperativa de proceso. Cadernos do Programa de Pós Graduação em Direito. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, n. 2, set. 2004, p. 139.

*não apenas o dever de tomar conhecimento das razões apresentadas, como também considera-las séria e detidamente”.*⁶⁷

Destaca-se ainda, o art. 234, § 2º⁶⁸ como outro exemplo da aplicação da concepção normativa contra-fática que delimita ferramentas de controle de todos os sujeitos processuais, principalmente em um ambiente de não cooperação processual, o legislador percebeu que os advogados não estavam devolvendo os autos quando os retirava fora de cartório, dentro do prazo estabelecido em lei (Código de Processo Civil de 1973), simplesmente porque não resultava para eles em nenhum prejuízo ou sanção. Então, através do art. 234, § 2º restou determinado que caso os advogados não devolvessem os autos conforme prazo estipulado por lei pagariam multa correspondente a metade do salário mínimo e perderão a vista fora de cartório.

IV - Da aplicação do modelo cooperativo no NCPC

Conforme dispõe o art. 321 do NCPC⁶⁹, diferentemente do CPC/73, o juiz agora quando determinar que o autor emende ou complete a inicial, terá que obrigatoriamente através do “dever de indicação e do dever de esclarecimento”⁷⁰ advindos da cooperação processual, indicar com “precisão o que deve ser corrigido ou completado”.

⁶⁷ NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado. Disponível em https://www.academia.edu/12752172/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_Direito_e_o_Novo_CPC.

⁶⁸ Art. 234. Os advogados públicos ou privados, o defensor público e o membro do Ministério Público devem restituir os autos no prazo do ato a ser praticado. § 1º É lícito a qualquer interessado exigir os autos do advogado que exceder prazo legal. § 2º Se, intimado, o advogado não devolver os autos no prazo de 3 (três) dias, perderá o direito à vista fora de cartório e incorrerá em multa correspondente à metade do salário-mínimo.

⁶⁹ Art. 321. O juiz, ao verificar que a petição inicial não preenche os requisitos dos arts. 319 e 320 ou que apresenta defeitos e irregularidades capazes de dificultar o julgamento de mérito, determinará que o autor, no prazo de 15 (quinze) dias, a emende ou a complete, indicando com precisão o que deve ser corrigido ou completado.

⁷⁰ Ocorre que só se legitima o indeferimento da petição inicial após o juiz ter dialogado com a parte a respeito do problema por ele verificado (dever de diálogo), determinando a emenda da petição inicial (art. 321 do CPC/2015), inclusive indicando precisamente o que deve ser esclarecido pela parte (dever de indicação e dever de esclarecimento). A paridade na condução do processo pelo juiz esta justamente em que esse dialoga a respeito da sua visão do material do processo com o demandante antes de decidir assimetricamente. A propósito, em nenhum dos casos previstos em nossa legislação como suficientes ao indeferimento da petição inicial mostra-se possível, em uma estrutura de processo civil cooperativo, indeferimento da petição inicial sem prévio debate do demandante. E tal se aplica inclusive no que concerne às questões que tem o juiz o dever de conhecer de ofício (art.10 do CPC 2015). Há aí inequívoco dever de esclarecimento, de diálogo e de prevenção do órgão jurisdicional para com as partes próprios de um processo civil cuja a pedra “angular e exponencial” encontra assento na ideia de colaboração entre todos aqueles que participam do processo. Não havendo debate, a decisão é ineficaz. MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo Civil –pressupostos sociais, lógicos e éticos.

Com isso, evita-se o que acontecia muitas vezes, quando advogados não conseguiam identificar qual o problema havia em suas petições iniciais e o juízes não informavam o que deveria ser corrigido. Diante dessa situação, o legislador para coibir essa conduta, de forma contra-fática deixou expresso neste artigo que agora o juiz deve indicar o que será corrigido.

Como um dos artigos mais importantes do novo CPC/2015, o art. 357, § 3º⁷¹, quando a causa tiver complexidade em matéria de fato ou de direito, será marcada uma audiência para que as partes façam o saneamento em cooperação com o juiz. Ou seja, as os sujeitos processuais através da cooperação processual irão delimitar as questões de fato e as questões de direito. Mas será que esse saneamento cooperativo através de audiência, somente correrá quando houver complexidade na matéria de fato ou de direito?

Devido à importância dessa audiência de saneamento e organização do processo⁷² em cooperação com as partes, que o Fórum Permanente dos Processualistas Cíveis aprovou o enunciado 298 que estabelece “A audiência de saneamento e organização do processo, em cooperação com as partes, poderá ocorrer independentemente de a causa ser complexa.

Além do mais, essa cooperação dos sujeitos processuais para delimitação das questões de fato e de direito poderá ocorrer através de uma delimitação consensual das partes, conforme art. 357, §2º do CPC/2015.⁷³

⁷¹ Art. 357. Não ocorrendo nenhuma das hipóteses deste Capítulo, deverá o juiz, em decisão de saneamento e de organização do processo: I - resolver as questões processuais pendentes, se houver; II - delimitar as questões de fato sobre as quais recairá a atividade probatória, especificando os meios de prova admitidos; III - definir a distribuição do ônus da prova, observado o art. 373; IV - delimitar as questões de direito relevantes para a decisão do mérito; V - designar, se necessário, audiência de instrução e julgamento. § 3º Se a causa apresentar complexidade em matéria de fato ou de direito, deverá o juiz designar audiência para que o saneamento seja feito em cooperação com as partes, oportunidade em que o juiz, se for o caso, convidará as partes a integrar ou esclarecer suas alegações.

⁷² “A organização da causa opera em um duplo sentido: retrospectivamente, apanha tudo que possa atrasar ou impedir a resolução do mérito da causa, pré-excluindo eventuais vícios nos atos processuais ou propiciando desde logo a extinção do processo sem a resolução do mérito, Prospectivamente, providencia para que a instrução da causa tenha um endereço certo, com o que visa a informar todos os participantes do processo a respeito da repartição do encargo probatório e das provas a serem produzidas” MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos, p. 124.

⁷³ Art. 357. Não ocorrendo nenhuma das hipóteses deste Capítulo, deverá o juiz, em decisão de saneamento e de organização do processo: I - resolver as questões processuais pendentes, se houver; II - delimitar as questões de fato sobre as quais recairá a atividade probatória, especificando os meios de prova admitidos; III - definir a distribuição do ônus da prova, observado o art. 373; IV - delimitar as questões de direito relevantes para a decisão do mérito; V - designar, se necessário, audiência de instrução e julgamento. § 2º As partes podem apresentar ao juiz, para homologação, delimitação consensual das questões de fato e de direito a que se referem os incisos II e IV, a qual, se homologada, vincula as partes e o juiz.

Destaca-se a importância de que nessa fase as partes tenham advogados diligentes, para que através da cooperação processual delimitem junto com o juiz as questões de fato e de direito, pois este artigo 357 do NCPC funcionará como o filtro para o art. 489, §1º, IV do CPC/2015.⁷⁴

Isso porque o inciso IV, do §1º do art. 489 ao dispor que não será considerada fundamentada a decisão judicial que “não enfrentar todos os argumentos deduzidos no processo capazes de, em tese, infirmar a conclusão adotada pelo julgador”, será entendido como argumentos deduzidos no processo, as questões de fato e de direito que foram delimitadas em saneamento cooperativo dos sujeitos processuais do art. 357 §2º e 3º do CPC/2015.

Nessa ótica, somente será nula a decisão que não enfrentar as questões que foram delimitadas e estabelecidas no saneamento, demonstrando de forma efetiva que a audiência para que o saneamento seja feito de forma cooperativa é de extrema importância no decorrer do processo, e na análise se as decisões do juiz estão efetivamente fundamentadas com base no art. 489 do CPC/2015.

A indicação preventiva dos pontos relevantes da controvérsia constitui instrumento insubstituível para uma decisão correta. Porém, tal risco é bastante reduzido quando se leva a sério a fase técnica de preparação do procedimento e quando se impõe a necessidade de demonstração pela parte sucumbente do dano e da potencialidade de manifestação em sentido que altere o conteúdo da decisão. Assim, o Novo CPC potencializa a fase preparatória da fase de conhecimento no seu art. 357 (saneador compartilhado), de modo a induzir o juiz a promover a fixação extenuante das questões objeto da cognição, de modo predominantemente escrito, diante da ausência de proximidade do profissional brasileiro com a oralidade (apesar da absorção normativa do sistema oral, na lei, desde o CPC de 1939), no qual as

⁷⁴ Art. 489. São elementos essenciais da sentença: I - o relatório, que conterá os nomes das partes, a identificação do caso, com a suma do pedido e da contestação, e o registro das principais ocorrências havidas no andamento do processo; II - os fundamentos, em que o juiz analisará as questões de fato e de direito; III - o dispositivo, em que o juiz resolverá as questões principais que as partes lhe submeterem.

§ 1º Não se considera fundamentada qualquer decisão judicial, seja ela interlocutória, sentença ou acórdão, que: I - se limitar à indicação, à reprodução ou à paráfrase de ato normativo, sem explicar sua relação com a causa ou a questão decidida; II - empregar conceitos jurídicos indeterminados, sem explicar o motivo concreto de sua incidência no caso; III - invocar motivos que se prestariam a justificar qualquer outra decisão; IV - não enfrentar todos os argumentos deduzidos no processo capazes de, em tese, infirmar a conclusão adotada pelo julgador;

margens de surpresa futura cairão exponencialmente; permitindo até um gerenciamento do litígio (case management) pelo magistrado.⁷⁵

Na fase recursal, restou determinado o dever de prevenção através do processo cooperativo, quando o novo Código “consagrou em várias passagens a necessidade de que o órgão jurisdicional – em toda e qualquer instância – viabilize a sanção de vícios processuais pela parte antes de declarar a inadmissibilidade recursal”.⁷⁶

Dentro dessa ótica, no antigo código o relator considerava inadmissível o recurso por ausência de documentação ou representação. Contudo no CPC/2015 isso não será mais possível (art. 932, parágrafo único do CPC/2015)⁷⁷ pois deve o relator antes de inadmitir os recursos, oportunizar às partes a correção desses vícios.⁷⁸

A doutrina brasileira tem pontuado que não há razão para decretar qualquer invalidade processual sem a demonstração do não preenchimento da finalidade legal do ato processual e sem a demonstração de prejuízo atendível aos interesses das partes. Nos domínios do direito positivo, notadamente em seara recursal, essa orientação encontra-se expressamente albergada no art. 932, parágrafo único, do CPC/2015, verdadeira norma geral em tema de recursos.⁷⁹

Destaca-se ainda o art. 1007, §4º⁸⁰ que dispõe que na hipótese de o recorrente não comprovar o recolhimento do preparo no ato de interposição do recurso, deverá o juiz intima-

⁷⁵ HUMBERTO THEODORO, Júnior. NUNES, Dierle José Coelho. BAHIA, Alexandre Melo Franco. PEDRON, Flávio Quinaud. Novo CPC: Fundamentos e sistematização. 2ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 113-114.

⁷⁶ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 164.

⁷⁷ Art. 932. Incumbe ao relator: (...) Parágrafo único. Antes de considerar inadmissível o recurso, o relator concederá o prazo de 5 (cinco) dias ao recorrente para que seja sanado vício ou complementada a documentação exigível.

⁷⁸ Este também é o entendimento do Enunciado n. 82 do Fórum Permanente de Processualistas Civis (FPPC): (art. 930, parágrafo único; art. 936, § 1º) É dever do relator, e não faculdade, conceder o prazo ao recorrente para sanar o vício ou complementar a documentação exigível, antes de inadmitir qualquer recurso, inclusive os excepcionais. (Grupo: Ordem dos Processos no Tribunal, Teoria Geral dos Recursos, Apelação e Agravo). Salvador, 2013.

⁷⁹ Colaboração no processo civil – pressupostos sociais, lógicos e éticos. p. 165.

⁸⁰ Art. 1.007. No ato de interposição do recurso, o recorrente comprovará, quando exigido pela legislação pertinente, o respectivo preparo, inclusive porte de remessa e de retorno, sob pena de deserção. (...) § 4º O recorrente que não comprovar, no ato de interposição do recurso, o recolhimento do preparo, inclusive porte de remessa e de retorno, será intimado, na pessoa de seu advogado, para realizar o recolhimento em dobro, sob pena de deserção.

lo para recolher em dobro, e não considerar de imediato o recurso deserto, como corre atualmente.⁸¹

V- Conclusão

O Modelo processual de colaboração/cooperação processual advinda de uma superação dos modelos isonômico e assimétrico defendida por Daniel Mitidiero traz diversos avanços na defesa de um modelo processual cooperativo, principalmente quando visa dividir de maneira equilibrada as posições jurídicas do juiz e das partes no processo civil, estruturando-o como uma verdadeira comunidade de trabalho (*Arbeitsgemeinschaft*), e quando entende que ao contraditório deve recuperar um papel de destaque na construção da organização do processo, gravando todos os seus participantes.

Contudo, este modelo de colaboração processual advém de uma vertente axiológica e estatalista. Isso porque para redefinir o sistema processual através de um modelo cooperativo parte de pressupostos sociais, lógicos e éticos o que dá um cunho muito valorativo ao modelo, não conseguindo blindar o discurso processual de possíveis decisionismos. E também porque ao definir uma dupla posição para o juiz (paritário no diálogo e assimétrico na decisão), mantém o discurso socializador, onde a força da decisão judicial mudaria o ambiente cooperativo exatamente devido a sua assimetria.

O modelo de cooperação processual que resulta da superação dos modelos dispositivo e inquisitório defendido por Fredie Didier ao entender a cooperação também como através de suas duas veredas (o princípio da boa fé processual e a cooperação obrigacional) cria um panprincipiologismo pois a cooperação não estaria dotada de densidade normativa, além de partir do mesmo equívoco do primeiro modelo quando considera a dupla função do juiz, principalmente a assimétrica na decisão.

⁸¹ “as mesmas razões que impõe ao órgão jurisdicional o dever de dialogar com a parte recorrente a fim de integralizar-se o instrumento do agravo, igualmente suportam idêntico dever no que tange à eventual não comprovação de preparo recursal no quando da interposição do recurso (art. 1007, §§2º e 4º, do CPC/2015) ou eventuais equívocos no preenchimento de guias de custas judiciais (art. 1007, §7º, do CPC//2015). A tanto suporta a ideia de que o direito material não pode soçobrar em face de questões de ordem formal, confortada ainda pela diretriz da colaboração como instrumento para viabilização de uma decisão de mérito justa e efetiva (at. 6º do CPC/2015 – uma das dimensões da tutela dos direitos no processo civil.

O terceiro modelo exposto de cooperação processual, a comparticipação (cooperação relida) defendido por Dierle Nunes, ao partir de uma comunidade de trabalho revista em perspectiva policêntrica e comparticipativa, afastou qualquer protagonismo seja das partes ou do juiz, se estruturou a partir do modelo constitucional de processo.

Portanto, ao entender que o sistema processual é um sistema em que prevalece os comportamentos não cooperativos de todos os sujeitos processuais, e por isso o Novo CPC impõe uma premissa forte (contra-fática), mediante vários dispositivos, é a única teoria capaz de trazer uma interpretação coerente ao art. 6 do NCPC quando diz que todos os sujeitos deverem cooperar entre si.

Isso porque entende ser necessário a criação de mecanismos de fiscalidade ao exercício dos micropoderes exercidos ao longo do iter processual, além da criação de espaços de interação que viabilizem consensos procedimentais que tornariam viável através de um ambiente real de debate processual, a prolação de provimentos que representem o exercício do poder participado, com atuação e influência de todos os envolvidos.

Referências

ALVARO DE OLIVEIRA, Carlos Alberto. Do formalismo no processo civil. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. Poderes do juiz e visão cooperativa do processo. Revista da Ajuris. n. 90. Porto Alegre: s\ed., 2003.

DIDIER JÚNIOR, Fredie. Curso de direito processual civil – teoria geral do processo e processo de conhecimento. v I, 12. ed. Salvador: Jus Podivm, 2010.

_____. Fundamentos do princípio da cooperação no direito processual civil português. Coimbra: Coimbra Editora, 2010.

_____. Os três modelos de direito processual: inquisitivo, dispositivo e cooperativo. In: Revista de Processo, ano 36, vol. 198, agosto 2011, p. 213-225.

_____; OLIVEIRA, Rafael; BRAGA, Paula Sarno. Curso de Direito Processual Civil. V.2, 10 ed. Salvador: Jus Podivm, 2015.

MITIDIERO, Daniel. Colaboração no processo civil: pressupostos sociais, lógicos e éticos. São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2015.

____. Colaboração no processo com prôt-à-porter? Um convite ao diálogo para Lenio Streck. In: Revista de Processo, ano 36, vol. 194, abril 2011, p. 55-67.

NUNES, Dierle. Processo jurisdicional democrático. Curitiba: Juruá, 2008.

NUNES, Dierle. THEODORO JÚNIOR, Humberto; BAHIA, Alexandre; PEDRON, Flávio. Novo CPC – Fundamentos e sistematização. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

NUNES, Dierle José Coelho. A função contra-fática do Direito e o Novo CPC. Revista do Advogado Disponível em <https://www.academia.edu/10431262/A_fun%C3%A7%C3%A3o_contraf%C3%A1tica_do_direito_e_o_Novo_CPC> Acesso em 25 de jul. 2015

OLIVEIRA, Carlos Alberto Alvaro. Do formalismo no processo civil. São Paulo: Saraiva, 2. Ed., 2003.

SOUZA, Miguel Teixeira. Estudos sobre o novo processo civil. 2. Ed., Lisboa: Lex, 1997.

STRECK, Lenio. O que é isto: decido conforme minha consciência? Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

____. Por que agora dá para apostar no projeto do novo CPC! Consultor Jurídico, 10 de janeiro de 2016. Disponível em <http://www.conjur.com.br/2013-out-21/lenio-streck-agora-apostar-projeto-cpc>.

____. Verdade e consenso. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, 3 ed., p. 538-539.

ASPECTOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

José Carlos Henriques ⁸²

Resumo

Este trabalho esboça o perfil biográfico do pensador português Eduardo Silvério Abranches de Soveral. Apontam-se as principais atividades acadêmicas do autor e aspectos destacados de seu pensamento. Conclui-se pela relevância das contribuições de Soveral em numerosos campos do saber filosófico, com especial destaque para a reflexão metafísica, ética e gnosiológica. Ainda, é destacado o valor metodológico de suas contribuições para a pesquisa da história das idéias, no âmbito das filosofias nacionais, portuguesa e brasileira.

Palavras-chave: Eduardo Abranches de Soveral - Pensamento – Ética personalista – Método fenomenológico – Fenomenologia.

ASPECTS OF PHILOSOPHICAL THINKING OF EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

Abstract

This work outlines the biographical profile of the Portuguese thinker Eduardo Silvério Abranches de Soveral. The main academics activities of the author and prominent aspects from his thinking are pointed. It confirmed by the results, the relevance of the contributions of Soveral in many fields of philosophical thinking, with particular emphasis to the metaphysical, ethical and gnoseological reflection. Still, it highlighted the methodological value of Soveral's contributions to the research of the history of ideas, in the context of national - Portuguese and Brazilian - philosophies.

Keys words: Eduardo Abranches de Soveral – Thinking – Personalist Ethics – Phenomenological Method - Phenomenology.

1. Introdução: traços acadêmico-biográficos

Eduardo Silvério Abranches de Soveral nasce em agosto de 1927, em Mangualde, Viseu, Beira Alta, Portugal. Interessa-se pela filosofia e, em 1965, conclui o doutorado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com uma tese voltada para o estudo da fenomenologia, que recebeu o título: *O método fenomenológico: estudo para a determinação do seu valor filosófico. I – O valor do método para a Filosofia.*

⁸² Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. Mestre em filosofia e em direito. Professor de direito constitucional, filosofia e filosofia do direito na Faculdade Presidente Antônio Carlos de Itabirito. Coordenador do Curso de Direito, na mesma instituição: jcarloshen@yahoo.com.br.

Permaneceu, por mais de uma década no Brasil, entre os anos 70 e os anos 80, do século passado. Neste período, muito contribuiu para a filosofia pensada entre nós e, por isto é, por muitos, considerado filósofo luso-brasileiro.

Nos anos 50 atuou como membro do corpo diplomático de Portugal.

No Brasil, foi professor nas universidades Católica de Petrópolis, Gama Filho e Estadual do Rio de Janeiro, tendo integrado a Academia Brasileira de Filosofia.

Em Portugal, pertenceu à Academia de Ciências de Lisboa. Já nos anos 60, tendo assumido o caminho formal da vida acadêmica, durante longo período, atuou como docente e foi coordenador do Curso de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, dirigindo ainda ali atividades de organização de curso de pós-graduação.

Além disto, foi membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e da Sociedade Científica da Universidade Católica do Porto.

Eduardo Abranches de Soveral faleceu em 29 de julho de 2003, na cidade do Porto.

2. Interesse pela obra de Soveral e aspectos gerais de seu pensamento

Partindo, em grande medida, de provocações já anunciadas em sua tese doutoral, o Prof. Dr. Eduardo Abranches de Soveral enveredou por diversificados caminhos filosóficos, interessando-se por filosofia da cultura, história das ideias, ética, antropologia e metafísica. Seus escritos, em grande parte constituída de ensaios, comumente breves e profundos, alcançam variadas áreas das ciências filosóficas, com especial destaque para a ética, a metafísica, a gnosiologia e, seguindo denominação própria do pensamento de Soveral, a teologia filosófica.

De acordo com Ricardo Vélez Rodriguez, “Eduardo Soveral elaborou uma antropologia filosófica com rigorosa base metafísica, mas levando em consideração a vivência humana (graças à utilização que fez do método fenomenológico)”.⁸³

Em justo juízo, bem concluiu o mesmo autor, acerca da atuação do prof. Soveral no Brasil, ao destacar que “colaborou, de forma eficiente, para a formação de uma geração de pesquisadores da Filosofia luso-brasileira (cerca de 30 teses de doutorado foram defendidas na Universidade Gama Filho, entre 1979 e 1989). A sua influência foi definitiva para a consolidação do rigor acadêmico no estudo dos pensadores luso-brasileiros. É memorável o método monográfico que o nosso pensador desenvolveu, consistente em identificar os problemas (chamados por Soveral de “filosofemas”), objeto da meditação de cada pensador”.⁸⁴

Dá-nos conta, ainda, Ricardo Vélez de que “dada a importância da obra de Soveral no contexto da meditação filosófica brasileira, foi dedicado ao estudo do seu pensamento o 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, que teve lugar em Londrina (Paraná), de 23 a 25 de setembro de 1993. Ao ensejo desse evento, foram estudados os seguintes aspectos do pensamento do nosso autor: introdução à obra filosófica, a concepção metafísica, a epistemologia, a Filosofia da história, bem como o estatuto ético-jurídico da sociedade. Os trabalhos apresentados no evento foram publicados nos respectivos *Anais*, organizados por Leonardo Prota”.⁸⁵

Mais recentemente, realizou-se na Universidade do Porto, um significativo colóquio dedicado ao estudo da obra de Soveral, com a presença de dezenas de conferencistas interessados no estudo de seu legado, resultando na publicação, em 2009, de uma coletânea de textos, intitulada “Eduardo Abranches de Soveral. O pensador. O filósofo. O humanista”.

Ressaltando a importância da meditação filosófica de Soveral em torno da especial temática da modernidade, Antônio Paim assim se expressou: “Soveral procedeu a certo

⁸³ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 4.

⁸⁴ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 5.

⁸⁵ PROTA, Leonardo (organizador). *Anais do 3º Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I. O volume reúne os textos de conferências apresentadas no evento, referentes ao estudo da obra de Soveral. O vol. II se refere a outras temáticas, também objeto daquele Encontro.

ordenamento da temática moderna e tem se detido na análise de cada um de seus aspectos. Resumidamente, a temática em apreço seria: *gnoseológica*, abrangendo a inquirição sobre a natureza humana e seus limites, que suscita a questão da sobrevivência ou não da metafísica e também do desinteresse ontológico da parte da ciência ou do encontro de fundamentos para esta última, aparecendo, também, de forma renovada, o problema das relações entre fé e razão; *metafísica*, – dizendo respeito notadamente ao Absoluto mas também à fundamentação da moral e da fixação de suas relações com a religião; e, finalmente, *ético-jurídica*, – abrangendo o problema da liberdade, o comportamento individual e coletivo e ainda a Filosofia da história ou da cultura, a par do estudo que vem realizando dos principais filósofos portugueses a partir do século passado”.⁸⁶

Soveral dedicou-se, ainda, a pensar sobre a educação, destacando-se neste campo sua compreensão acerca do papel diretivo e criador do mestre, contra os dogmatismos e, ainda, o relevante papel da filosofia como crítica das ideologias. É o que se pode ver nesta lúcida passagem: “[...] para que, na ação docente, se não verifiquem um dogmatismo pedagógico nem a imposição de uma determinada ordem de valores, é necessário que o mestre comece por criar, socraticamente, um saudável e estimulante clima de liberdade crítica, que desmistifique os falsos mitos e problematize os preconceitos mais arraigados, e as mais respeitáveis convicções; isso, tendo o cuidado de afastar desde o início a suspeita de uma oculta intenção apologética; será necessário, para tanto, que o professor comece por se apresentar, identificando-se criticamente, ou seja, expondo, com lealdade e isenção, as suas mais profundas e autênticas opções valorativas; só tal exemplo despertará ou fomentará, nos alunos, uma paralela e interior necessidade de autoconhecimento, que está no início também de um processo educativo que enriqueça e aperfeiçoe a sua personalidade. Depois disso, é fácil desenvolver o amor da verdade, com todas as suas indispensáveis exigências éticas, e interessar os alunos no exercício rigoroso das próprias faculdades cognitivas; e, possível até, que optem, criticamente, por essa ou aquela posição metafísica ou religiosa. (...) Na verdade, só o espírito filosófico é capaz de dissolver os bloqueios ideológicos e libertar as inteligências”.⁸⁷

⁸⁶ Antônio Paim. “Introdução à obra filosófica de Eduardo Soveral”. In: Leonardo Prota (editor), *Anais do 3º Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, vol. 1, p. 16.

⁸⁷ SOVERAL, Eduardo Abranches de. “A vocação pedagógica da Filosofia”. In: *Humanidades*, Brasília, I, no. 3 (1983): p. 91

Tratando-se de obra um tanto volumosa, que se espalhou por amplos campos da meditação filosófica e, ainda, aliando-se ao fato de que a obra do Dr. Eduardo Soveral tem sido objeto de variados estudos, optamos por identificar e desenvolver apenas algumas temáticas de que se ocupou, renunciando a pensar, por exemplo, especificamente, quanto a suas relevantes contribuições no campo da história das ideias, no Brasil e em Portugal, isto em razão de nossas limitações. A seguir, então, salientaremos algumas posições filosóficas adotadas pelo Prof. Soveral. Os critérios de escolha, neste caso, recaíram sobre temáticas que também são alvo do interesse deste expositor. De se reconhecer, contudo, que o recorte empobrece uma visão mais geral sobre as contribuições de Soveral, mas favorece algum aprofundamento de temáticas especiais.

3. Uma concepção de filosofia

Concordamos com Ricardo Vélez para quem “coerente com a sua formação epistemológica, Soveral caracteriza a Filosofia, basicamente, como método, ao mesmo tempo crítico e hermenêutico”.⁸⁸

Quanto ao fato de ser a filosofia “expressa e deliberadamente, *metódica*”, diz Soveral: “em nosso entender, o que caracteriza uma obra filosófica não são os temas nem os conteúdos doutrinários, mas a exigência crítica e problematizadora e a fundamentação das soluções propostas; além disso (e depois disso), a integração sistemática dos conhecimentos, orientada no sentido de uma unificação de todo o saber possível. Assim, a Filosofia começa por ser, expressa e deliberadamente, *metódica*”.⁸⁹

Já quanto ao aspecto hermenêutico, lembra Vélez que, para Soveral, a Filosofia deve ser expressão da dualidade sujeito-objeto, e que a expressão desta dualidade deve se manifestar “(...) em termos que expressem todas as variantes das relações intersubjectivas, embora partindo e regressando à relação fundamental”, também “(...) a revelação e a

⁸⁸ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 9.

⁸⁹ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Notas sobre o conhecimento*. In: “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 77. Publicação parcial deste texto, como diz o autor, fora primeiramente publicado na Revista Portuguesa de Filosofia, em 1985, com o título “*Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento*”, admitindo que o texto atual teria acrescentado significativas modificações no texto de origem.

linguagem passariam a ser o terreno fenomenológico por excelência, os místicos e os poetas os interlocutores privilegiados, e a Filosofia, fundamentalmente, uma hermenêutica”.⁹⁰

Ademais, a filosofia comparece no pensamento de Eduardo Soveral como um esforço racional de compreensão de tudo quanto constitua o mundo, ou seja, tudo aquilo que, de algum modo, tocando as fronteiras existenciais, humanas, mereça e deva ser compreendido pelo homem.

E, posto que a filosofia comporta um caráter prático, a razão filosófica será diretiva da ação, eis porque uma gnosiologia deva emprestar fundamentos à ética. Aliás, esta prioridade dos aspectos gnosiológicos, enquanto fundamento para uma ética, é apontada por António Braz Teixeira como passo importante e apto a diferenciar o pensamento de Eduardo Soveral daquele desenvolvido por seu mestre, em Coimbra, Miranda Barbosa. Ou seja, enquanto para Miranda Barbosa a gnosiologia seria propedêutica para a ontologia e a psicologia, para Soveral a gnosiologia, não somente “será a primeira disciplina filosófica como deverá ser entendida como propedêutica para a ética”.⁹¹

Descrevendo a concepção geral de filosofia defendida por Soveral e sua pretensão de emprestar fundamentos diretivos à *práxis*, o Prof. António Braz Teixeira registra: “para Eduardo Soveral, a filosofia configura-se como apreensão exclusivamente racional e, conseqüentemente, unitária e coerente de tudo o que existe, animada por uma exigência crítica e fundamentadora, apresentando-se, por isso, pelo menos intencionalmente, como um conhecimento e pretendendo constituir-se como um sistema de verdades. Sendo embora predominantemente teórica, a filosofia não só não renuncia a orientar a ação e a conduta livre do homem, como visa, precisamente, dirigi-la. Assim, a razão filosófica é, de sua natureza, simultaneamente, metafísica, e prática, tem uma substantiva dimensão antropológica e existencial, implicando uma intrínseca relação entre a liberdade humana e o Ser..”⁹²

O início do filosofar estaria, para Soveral, no reconhecimento da dualidade eu-mundo, ou seja, posto o sujeito, a ele se contrapõe algo, o mundo, que o desafia como problema.

⁹⁰ SOVERAL, Eduardo Abranches de. “Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento”. In: *Ensaios filosóficos 1978-1992*. (Organização e apresentação de Antônio Paim). Vitória: 1992, p. 26

⁹¹ TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 9.

⁹² TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 9.

Neste sentido, advoga o Prof. António Braz Teixeira que “para Eduardo Soveral, na raiz do filosofar, mais do que o espanto, a admiração ou a curiosidade, encontra-se a verificação de que o mundo é algo que se nos contrapõe e que, nessa medida, se nos apresenta como problema, i. é., como o que se não enquadra no contexto dos nossos conhecimentos, convicções e procedimentos habituais”. [...] E, conclui, “se a raiz do filosofar está na consciência da dualidade eu-mundo, o problema essencial do conhecimento, que é também o problema filosófico fundamental, virá a ser o de saber ou esclarecer se o objeto intencional do conhecimento é imanente ou transcendente ao sujeito que o pensa”.⁹³

Enquanto comporta uma dimensão crítica e outra hermenêutica, estas se ligam, essencialmente, vez que a filosofia se apresenta como autônoma, não se reduzindo a seu passado, mas se inscreve na tradição, inventariando e valorando os conteúdos axiológicos nela contidos, apontando, finalmente, um caminho ético para o homem em seu presente. Ou seja, muito embora se deva reconhecer que a filosofia não se reduz a seu passado, a sua história, somente pela visita à tradição, recuperando-se esta em termos críticos, atingimos uma correta hermenêutica do pensar no presente, diretivo para a ação, para a ética. Se não nos enganamos, é o que se colhe da seguinte passagem: “só quando é inventariado o conteúdo axiológico da tradição é possível recuperá-la, positiva ou negativamente, em termos críticos instituindo um itinerário ético que verdadeiramente seja novo, mas nos inscreva no real”.⁹⁴

Enfim, a filosofia é um conhecimento unitário e coerente do real, que aponta, criticamente, um caminho ético, prestando-se, portanto, a reger as ações, apossando-se da tradição, valorando-a no contexto existencial do presente em que nos inscrevemos.

Deste modo, a filosofia não é prisioneira de sua história, mas lança-se à peculiar tarefa de “instaurar a verdade”, exigindo-se de si mesma, na execução desta tarefa, lucidez. É como, de modo admirável, descreve Soveral a relação da filosofia com sua história, traçando para aquela um verdadeiro itinerário de uma busca incansável, assentes alguns pressupostos.

Eis, neste sentido, uma passagem exemplar: “é certo que tem uma história (a filosofia), mas que essa história não a relativiza nem aprisiona; que parte necessariamente de um *cogito*,

⁹³ TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. pp. 10-11.

⁹⁴ Soveral. “Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento”. Ensaio citado. In: *Ensaaios filosóficos 1978-1992*. p. 5.

mas que não absolutiza a imagem imediata que este se dá de si mesmo; que aceita a presença irrecusável de fenômenos gratuitos frente à consciência, mas que não elege, por isso, sem reservas e dúvidas, a *exterioridade* como modelo do real; que está atenta e interessada nas estruturas transcendentais do conhecimento, mas que não resigna a ser mera gnosiologia. Finalmente, é certo que tem a vocação do Absoluto, mas que recusa mediações fáceis, e está mesmo disposta a arriscar-se nas vias negativas sugeridas pela *ausência* desse mesmo Absoluto”.⁹⁵

4. Fenomenologia e metafísica

Tendo freqüentado, desde sua tese doutoral (1965), amplas temáticas ligadas à meditação típica do movimento fenomenológico, segundo nos parece, com especial atenção dedicada a Edmund Husserl e a Max Scheler, Eduardo Soveral em um denso ensaio, intitulado “Fenomenologia e metafísica”, pretende articular ideias em torno de uma inicial convicção segundo a qual o problema do *sentido*, gnosiologicamente falando, resulta “no plano cognitivo, volitivo ou afetivo, da apreensão de algo de qualitativo”. E, continua “é claro que o primeiro momento determinante do sentido é dado na apreensão pura de uma unicidade qualitativa, mas o segundo consiste na sua referência ao homem, que o enquadra nas suas estruturas cognitiva, afectiva e volitiva”.⁹⁶

Ou seja, se bem compreendemos, o tratamento da problemática da constituição do sentido, a um só tempo, exige do filósofo que pense a especial temática da consciência, do *cogito* e, ainda, que avance para a compreensão de uma existencialidade, que é inerente ao aparecimento do sentido, uma vez que este se referirá ao homem, a suas estruturas, cognitiva, afetiva e volitiva. Por certo, constituído o sentido e valorado este, positiva ou negativamente, eis que, então, este comparecerá como diretivo/normativo no plano da ação. Evidenciam-se os dividendos éticos de todo o processo de conhecer.

Merece destaque o exame feito por Soveral da forma como se mostra o sentido, em termos afetivos e volitivos.

⁹⁵ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *A filosofia e as ciências*. In: *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 31. Grifos do original. O ensaio, em sua primeira aparição, data de 1997.

⁹⁶ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e metafísica*. In: *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. pp. 11-12. Conservou-se a grafia original.

Em primeiro lugar, verifica-se que há uma bipolaridade nas vivências afetivas, a denunciar o caráter axiológico do real. Como, exemplarmente, registra “as vivências afetivas, de transfinita variedade, são imediata e autonomamente significativas, na bipolaridade em que se desdobram (prazer-dor, apetecível-repugnante, etc.), revelando-nos a dimensão axiológica do real, e despertando um originário impulso activo. Qualquer um o verificará em si mesmo”.⁹⁷

Ora, aqui se agiganta uma problemática especial. A partir de Husserl, sabe-se que a “estrutura básica da consciência é sempre adjetiva”, a consciência é sempre “consciência de”.⁹⁸

Posto que se reconheça que “a afetividade situa-se nas zonas-limite da consciência, e quase anula a diferenciação operada por essa sua intencionalidade básica”, torna-se relevante “distinguir entre os casos axiologicamente positivos e aqueles que são negativos”, na determinação do sentido.⁹⁹

E aqui se funda, para Soveral, segundo nos parece, um direcionamento metafísico das vivências afetivas que, ao se aproximarem, por intensa afetividade, das fronteiras da consciência, anulando-as, analogamente, apontariam para um possível ultrapassamento da consciência, em um mergulho na realidade divina, curando-se o vazio da subjetividade.

As intensas vivências afetivas, positivas e/ou negativas, tenderiam a promover a anulação da consciência, anulando-se esta em seus conteúdos.

Segue-se densa passagem que, além das direções apontadas acima, se bem compreendemos, funda esta inegável perspectiva metafísica que, negativamente, levaria a consciência às fronteiras de sua dissolução, ou ao menos a almejar negar-se, em favor e reconhecimento de uma sua plenitude.

⁹⁷ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e metafísica*. In: *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. p. 12. Conservou-se a grafia original.

⁹⁸ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e metafísica*. In: *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. p. 12.

⁹⁹ As expressões grifadas comparem em SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e metafísica*. In: *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. p.12. Conservada a grafia original.

Escreve Soveral: “Nas vivências de quase plenitude em que experimentamos a mais intensa afectividade positiva, a consciência tende a anular-se nos seus próprios conteúdos. Serão esses os momentos máximos do misticismo e da poesia [...] À luz desta breve experiência limite, tomada na sua mais alta e abrangente expressão, se acreditará que o destino da consciência é dissolver-se no inultrapassável esplendor da realidade divina, renunciando de vez à vazia subjetividade de que seria o frustrado núcleo irradiante. Em contrapartida, o sofrimento insuportável tende a possuir toda a consciência, assim se aniquilando como conteúdo objectivável; e a consciência, pelo seu lado, aceita e deseja a sua anulação, mas para fugir a um conteúdo que a dilacera, paralisa e degrada”.¹⁰⁰

Assim, partindo da consciência e de suas vivências, somos alçados aos píncaros metafísicos de afirmação do Absoluto, lugar de plenitude, sempre desejável, pela própria consciência.

5. A especial problemática da fundamentação do conhecimento e da ética

Segundo Soveral, desde a modernidade, apresentaram-se quatro paradigmáticas formas de fundamentação do conhecimento: a cartesiana, a defendida por Espinosa, a kantiana e a husserliana.

Quanto à primeira, explicita Soveral: “A partir do ato gnóstico por excelência que é o juízo, constitui-se uma das formas radicais de fundamentar o conhecimento: a *evidência racional*. É ela que confere ao enunciado judicativo uma veracidade necessária. Não é possível negá-la, nem conceber, sequer, a sua negação. Descartes foi o seu grande teorizador”.¹⁰¹

O modo de proceder de Espinosa, para a fundamentação do conhecimento, é caracterizado como uma variante da fórmula cartesiana da evidência racional. A respeito, afirma Soveral: “Como variante imediata dessa fundamentação pela evidência racional, que é, por essência, dedutiva, temos a fundamentação típica dos geômetras que partem da afirmação

¹⁰⁰ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e metafísica*. In: *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. pp. 12-13. Conservou-se a grafia original.

¹⁰¹ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Notas sobre o conhecimento*. In: *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 84. O autor esclarece que o ensaio reproduz parcialmente, e com significativas alterações, o artigo publicado na Revista Portuguesa de Filosofia, 1985, Braga, com o título “Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento”. Grifo do original.

ou proposição de teses que depois demonstram, algumas vezes de maneira negativa, reduzindo ao absurdo as teses opostas”. E, em seguida, aponta para um limite, um desvio, desta forma de proceder, que deve despertar especial atenção do filósofo, para evitar equívocos: “supor-se que a refutação polêmica das teses divergentes servirá de fundamento, para além do caso bem preciso, e o único legítimo, em que se demonstra o absurdo da afirmação *contraditória*”.¹⁰²

A forma kantiana, por sua vez, também inserida como variante da formulação da evidência racional é assim caracterizada por Soveral: “Uma segunda variante, menos radical, (que foi usada por Kant na segunda edição da *Crítica da razão pura*) consiste em partir dos problemas gnosiológicos iminentes a determinada zona, ou nível, do conhecimento, ou de determinada área da vida cultural, e considerar que a hipótese explicativa que os soluciona lhes servirá de fundamento, desde que se demonstre ser ela a única possível, ou a mais segura e direta, no caso de haver várias. Naturalmente que esta fundamentação, de tipo hierárquico e indutivo, terá tanto maior valor filosófico quanto mais, na escala ascendente e dialética dos problemas e das soluções se aproximar da radicalidade da evidência, que marca o termo de toda a problematização”.¹⁰³

A forma husserliana de fundamentação do conhecimento que, de resto, para Soveral, encontraria variantes nos “métodos genericamente chamados de experimentais”, se ocuparia do fenômeno puro, como esclarece: “Partindo da sensibilidade (em sentido kantiano), ou seja, da abertura do sujeito ao aparecimento de *dados*, de *fenômenos*, de algo de exterior que tenha o poder e a iniciativa de uma presença irrecusável - configura-se uma outra forma radical de fundamentação cognitiva. Trata-se agora de constituir toda a experiência, desde a zona originária em que não há obstáculos nem intermediários entre o sujeito que experimenta e aquilo que é experimentado; trata-se de captar o fenômeno puro”.¹⁰⁴

Para Soveral, estas formas de fundamentação do conhecimento, com suas variantes, são compatíveis, mas não suficientes para a fundamentação do conhecimento, uma vez que é possível avançar da forma transcendental para uma abertura metafísica.

¹⁰² SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Notas sobre o conhecimento*. In: *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 84. Grifado no original.

¹⁰³ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Notas sobre o conhecimento*. In: *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 84.

¹⁰⁴ SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Notas sobre o conhecimento*. In: *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 84. Grifado no original.

A respeito, lúcida a conclusão de Ricardo Vélez, quando registra: “importa destacar que Soveral – seguramente influenciado pela sua formação fenomenológica – confere à forma transcendental apenas um valor metodológico e transitório, o que lhe permite concluir ser possível uma abertura metafísica em direção a uma primordial subjetividade inteligente, ou a uma objetividade irracional. Parece-me que Soveral se inclina pela primeira alternativa, ao afirmar que, após as investigações gnosiológicas *é possível e legítima uma segunda navegação de sentido inverso, que aprofunde dialecticamente as exigências críticas do conhecimento, até que se considere fundada uma conclusão quanto ao estatuto ôntico do cogito e dos fenômenos*”.¹⁰⁵

E, prossegue, uma vez mais, parece-nos, acertadamente: “Nesse ponto, a meu ver, Soveral situa-se além da perspectiva transcendental kantiana, não só pelo fato de tê-la reduzido a simples recurso metodológico na fundamentação do conhecimento, mas também – e primordialmente – ao postular a possibilidade da sua superação, no conhecimento de realidades metafísicas”.¹⁰⁶

Como se vê, a defesa de uma abertura metafísica, no caso, não implica em um retorno acrítico a alguma metafísica de feição dogmática, que apresente configuração anterior aos dividendos oferecidos pela crítica Kantiana.

Neste sentido, Ricardo Vélez, bem conclui, lembrando as lições de António Paim: “a gnosiologia de Eduardo Soveral caracteriza-se, assim, pelo fato de ser uma ontognosiologia axiológica, fato que o aproxima dos culturalistas brasileiros, notadamente da feição assumida pela concepção ontognosiológica de Miguel Reale. Tanto para o autor português quanto para os culturalistas brasileiros destacando-se, além de Reale as figuras de António Paim e Nelson Saldanha – as questões epistemológicas repousam no contexto aberto por Kant, que, a partir da rigorosa delimitação da perspectiva transcendental, abriu a Filosofia ocidental à denominada “metafísica do sujeito”, ou da tematização do “espaço humano”, que já tinha sido postulado por Pufendorf no século XVII. Em Soveral, acontece a ontologização do

¹⁰⁵ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 12. O trecho em destaque, citação de texto de Soveral, comparece também no ensaio, já mencionado, “Notas sobre o conhecimento”.

¹⁰⁶ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 12.

formalismo kantiano, de modo análogo a como, em Reale, se perfaz essa mesma variável, a partir da crítica axiológica e histórica ao legado do pensador de Königsberg. A posição adotada pelo filósofo português não implica em uma volta pura e simples à metafísica dogmática criticada por Kant. ‘Ao contrário disto – frisa com propriedade Antônio Paim – Soveral está longe de encampar tudo quanto se fez em nome da preservação do realismo antigo no ciclo de predominância da escolástica’”.¹⁰⁷

Portanto, em conclusão, a posição de Soveral, muito embora se resolva em uma base metafísica, nem por isto, se compadece com a aceitação ou retomada de uma metafísica dogmática, pré-crítica. Aliás, este o ponto de chegada, e de partida, do que Soveral vem a denominar *teologia filosófica* que, segundo nos parece, decorre de sua posição fenomenológica, a culminar na possibilidade do Absoluto, a partir da análise das transfinitas formas de experienciar.

Quanto à ética, esta necessita de um fundamento metafísico ou Absoluto. Este, o Absoluto, é uma ‘realidade infinita, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes’. Interpretando esta noção, esclarece Antônio Braz Teixeira, o Absoluto é “Hiper-Pessoa e Hiper-Consciência, Ser-em-Si-para-Si, ou Sujeito que em Si mesmo É, porque a Si mesmo Se conhece e Se quer, Acto Puro criador do Homem e do mundo, que não pode deixar de, jubilosamente, coincidir eternamente consigo mesmo, de se amar e de identificar em si a Realidade e o Bem, constituindo, na sua racionalidade, o mais seguro fundamento para a determinação do valor supremo”.¹⁰⁸

Ou seja, trata-se de Deus, aquele da tradição cristã que, para Soveral, é evidente realidade, como explicita, uma vez mais, o Prof. Antônio Braz Teixeira: “... a não ser que se ponha a hipótese de que nada existe ou que os existentes foram gerados pelo Nada – hipótese comprovadamente absurda, já que, no primeiro caso, seria negada no próprio acto da sua formulação, pois teria que existir quem a admitisse, enquanto que, no segundo, o Nada, seria necessariamente dotado de um potência criadora, deixando, por isso, de ser Nada, para passar

¹⁰⁷ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009, p. 16. O texto de Antônio Paim, segundo indicação do autor, pode ser encontrado no ensaio “A Filosofia da cultura de Eduardo Soveral”, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 40, n. 165 (1992): p. 37.

¹⁰⁸ TEIXEIRA, Antônio Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 18.

a ser algum ser ou modo de ser -, forçoso será admitir que, se existe o menos, existe o mais, se existe o relativo, existe o Absoluto”.¹⁰⁹

Quanto ao conhecimento do Absoluto, Soveral defende que deva ser sempre reconhecida uma nossa ‘douta ignorância’, como a mais sábia atitude filosófica de chegada, pois este permanecerá para nós, como *Absconditus*, como bem pontua, uma vez mais, António Braz Teixeira: “... não só todas as ideias que sobre ele logramos ter são sempre necessariamente negativas, só Ele se podendo conhecer positivamente a Si mesmo, como todas as tentativas feitas para o conceber por via de comparações analógicas levadas ao infinito conduzirão, inevitavelmente, a uma infinitização negativa”.¹¹⁰

Neste passo, parece-nos, Soveral tematiza sua teologia filosófica, à maneira da clássica teodiceia, como um esforço racional máximo para alcançar, positivamente, a ideia de Absoluto, mas negativamente, para definir-lhe características, a não ser pela analógica dicção daquilo que ele não é. Trata-se, em termos, de uma teologia negativa, apofática, no entanto, desta se distancia por ser um esforço racional de alcançar o Absoluto, pela via negativa.

Não é difícil compreender porque Soveral defenda uma metafísica criacionista, e nela encontre os fundamentos para uma ética personalista, conduzindo esta a uma progressiva aproximação do Absoluto, até uma fruição tendencialmente de completude, bem à maneira de um filósofo de pronunciada têmpera cristã.

6. Outras contribuições

Consideramos complexa a obra legada por Eduardo Soveral. De fato, em termos temáticos seu legado percorre amplas paisagens filosóficas, abrangendo, com destreza, terrenos áridos da filosofia, como a metafísica, a ética, a gnosiologia, dentre outros.

No campo da história da ideias, de se ressaltar a importância de seus trabalhos, que vão desde estudos sobre figuras exemplares do pensamento português, a começar por seus

¹⁰⁹ TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. pp. 18-19.

¹¹⁰ A respeito, conferir: TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. Especialmente p. 19.

mestres, até atingir seus contemporâneos; além das análises sobre pensadores brasileiros, mormente os ditos culturalistas.

Por isto, muito embora tenha já recebido atenção dos estudiosos, a obra de Soveral prosseguirá, ainda, a exigir maior dedicação, porque fecunda e surpreendentemente corajosa ao discursar em favor de uma metafísica, em tempos de uma dita pós-modernidade desconstrutiva.

Segundo o próprio Soveral, - lição, aliás, de ampla valia ao historiador das ideias -, de um ponto de vista filosófico, para a análise da relevância e da originalidade de uma obra deveríamos nos pautar por alguns critérios: a “avaliação interna de sua coerência e fecundidade”; o exame dos seus fundamentos e princípios, feito, necessariamente, a partir de perspectivas que lhes sejam exteriores, o que implica explicitar e justificar os parâmetros críticos em que o próprio estudioso se situa; em terceiro lugar, “repor (...) os problemas da (...) relação (da obra) com a história, com os condicionamentos sociais da época e com a personalidade do Autor”.¹¹¹

Em relação a Soveral, em razão da complexidade e abrangência de seu legado, uma completa análise, seguindo estes exigentes critérios, por ele mesmo indicados, ainda deve prosseguir.

Mas a atenção que já recebeu é suficiente para considerá-lo integrante do rol dos mais importantes pensadores luso-brasileiros da história recente, ao lado de Barbosa Miranda, seu reconhecido mestre, Leonardo Coimbra e outros tantos, em Portugal. Entre os brasileiros, concordamos em contar suas contribuições no âmbito maior do movimento culturalista.

Consideramos, por fim, de extrema valia os ensinamentos metodológicos legados por Soveral acerca dos procedimentos a serem adotados no campo de trabalho da história das ideias filosóficas nacionais. Eis os passos que aponta como essenciais: a) a determinação de problemas ou filosofemas; b) o estudo das formações históricas desses filosofemas; c) a análise do desenvolvimento lógico historicamente dado às soluções desses filosofemas; d) a consideração do desenvolvimento histórico dado à vigência dessas soluções nos vários

¹¹¹ SOVERAL, Eduardo Abranches de. “Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento”. In: *Ensaaios filosóficos*. ob. cit., p. 4. citado por Ricardo Vélez, no ensaio já referido.

contextos sociais; e) a explicitação das novidades que implicou a formulação de novos filosofemas e/ou a reformulação de filosofemas já existentes; f) a explicação das articulações lógicas que determinaram os novos filosofemas ou a sua reformulação; g) a determinação da vigência dos novos filosofemas e/ou suas modificações.¹¹²

Neste e em outros tantos passos, inegável e irrenunciável a contribuição do pensamento de Eduardo Abranches de Soveral.

6. Referências bibliográficas

A obra de Soveral é consideravelmente vasta, tendo sido publicada em várias coletâneas, de ensaios e outros textos. Para uma mais adequada e completa informação bibliográfica, podem ser consultadas as referências abaixo, que nos serviram de norte para a elaboração desta comunicação. Consulte-se, sobretudo, o texto de autoria do Prof. Ricardo Vélez Rodrigues, para as obras aparecidas até 2002.

Obras de Eduardo Abranches de Soveral

A situação de Amorim Viana (1822-1901) na história da Filosofia portuguesa. Porto: Revista da Faculdade de Letras, 1990.

Educação e cultura. Lisboa: Instituto Superior de Novas profissões, 1993.

Ensaios filosóficos 1978-1992. (Antologia de ensaios de E. Soveral organizada por Antônio Paim). Vitória, 1992.

Ensaios filosóficos: meditação heideggeriana, o que é afinal compreender? O real e o possível. Porto: ELCLA Editora, 1995.

Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

Ensaios sobre ética. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

Fenomenologia e metafísica. Porto: Faculdade de Letras/Centro Leonardo Coimbra, 1997.

Imaginação e finitude e outros ensaios. (Prefácio de António Braz Teixeira). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

Meditação heideggeriana. Porto: Faculdade de Letras, 1993.

¹¹² Soveral. “Epistemologia da história: o caso particular de uma história nacional das ideias”. In: *Presença filosófica*, Rio de Janeiro. Citado por Ricardo Vélez, no ensaio já referido.

Modernidade e contemporaneidade. Porto: ELCLA Editora, 1995. Ensaio publicado também in: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I, p. 117-184.

O método fenomenológico: estudo para a determinação de seu valor filosófico. I – O valor do método para a Filosofia. Porto: Universidade do Porto, 1965 (Tese de doutorado em Filosofia).

O pensamento de António Sérgio – Síntese interpretativa e crítica. Porto: Granito Editores e Livreiros, 2000.

Pascal, filósofo cristão. 1ª edição. Porto: Tavares Martins, 1968. 2ª edição, Porto: ELCLA Editora, 1995.

Pedagogia para a Era Tecnológica. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2001.

Pensamento luso-brasileiro. Estudos e ensaios. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

Sobre a racionalidade, a ética e o ser. Porto: Revista da Faculdade de Letras, 1989.

Bibliografia sobre Eduardo Abranches de Soveral

AA. VV. (editores: Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira e Renato Epifânio). *Eduardo Abranches de Soveral. O Pensador, o Filósofo, o Humanista*. Porto: Zéfiro, 2009. Reunião de textos de colóquio, realizado na Universidade do Porto, para estudo da obra de Soveral.

FRAGA, Gustavo de. “Soveral (Eduardo Silvério Abranches de)”. In: *Lógos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, vol. IV, 1992, p. 1272-1275.

LARA, Tiago Adão. “A metafísica em Eduardo Soveral: o Absoluto como fundamento da moral, alicerçada na religião”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I, p. 37-53.

PAIM, Antônio. “A Filosofia da cultura de Eduardo Soveral”. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 40, no. 165 (janeiro/março 1992).

PAIM, Antônio. “A Filosofia portuguesa contemporânea: Eduardo Soveral”. In: Antônio Paim, *As Filosofias nacionais*, Londrina: UEL, 1997, p. 126-149.

PAIM, Antônio. “Introdução à obra filosófica de Eduardo Soveral”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/ CEFIL, 1994, vol. I, p. 15-35.

RIOS, José Arthur. “Soveral: Notas para um estudo”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I, p. 107-116.

SILVA, Marilúze Ferreira de Andrade e. “A epistemologia em Eduardo Soveral: relação entre natureza e verdade e a carência do estatuto ontológico para a ciência”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I, p. 75-81.

TEIXEIRA, António Braz. “As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral”. Prólogo à obra de Eduardo Abranches de Soveral, *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999, p. 7-20.

TEIXEIRA, António Braz. *As posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral*. Prefácio escrito para a coletânea “*Imaginação e finitude e outros ensaios*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 9.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo. “A epistemologia em Eduardo Soveral”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/ CEFIL, 1994, vol. I, p. 55-74.

ZANCANARO, Antônio Frederico. “O estatuto ético-jurídico da sociedade: a proposta de democracia cristã em Eduardo Soveral”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/ CEFIL, 1994, vol. I, p. 91-105.

ZANCANARO, Lourenço e Maria Christina de Oliveira Espínola. “Filosofia da história em Eduardo Soveral”. In: Leonardo Prota (organizador). Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, vol. I, p. 83-90.

RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003): filósofo luso-brasileiro*. Carta Mensal. Rio de Janeiro, v. 55, n. 654, set. 2009.

O MOVIMENTO FEMINISTA SOB O OLHAR EPISTEMOLÓGICO DA FILOSOFIA RETÓRICA

João Maurício Leitão Adeodato¹¹³

Thaís Machado de Andrade¹¹⁴

A palavra é metade de quem a pronuncia, metade de quem a ouve

(Michel de Montaigne)

RESUMO

O artigo propõe uma análise retórica acerca dos discursos presentes nas ondas em que se constituíram os Movimentos Feministas. A retórica é um método epistemológico que surge na Grécia Antiga e, em sua gênese, trabalhava a partir da oratória sofista, nos discursos políticos. Apresenta-se sobre três vertentes: o *logos*, o *pathos* e o *ethos* e pode ser considerada uma ciência quanto ao fato de compor as ciências filosóficas ou uma técnica, quando se tratar do discurso como uma arte. Dessa forma, a retórica é evidenciada pelo estudo da variação linguística conhecida por *estilística* e, assim, importando esteticamente essas variações conforme o contexto em que serão aplicadas.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Método Epistemológico; Retórica; Movimentos Feministas; Mulher; Conceito; Construção Social.

¹¹³ Graduado pela Faculdade de Direito do Recife (1977), mestrado (1980), doutorado (1986) e livre docente (2011) pela Faculdade de Direito da USP e pós-doutorado na Universidade de Mainz pela Fundação Alexander von Humboldt (1988-1989). Fez outros pós-doutorados de curta duração (três a quatro meses) como professor convidado nas Universidades de Mainz (1991), Freiburg (1995), Heidelberg (2000, 2003, 2006, 2009 e 2011) e Hagen (2014). Doutor Honoris Causa pelas Faculdades Metropolitanas Unidas de São Paulo (2009). Professor assistente (1983) e titular (1990) da Faculdade de Direito do Recife, da qual se aposentou em 2016. Pesquisador do CNPq desde 1984. Pesquisador I desde 1990 e Pesquisador I-A desde 1997. Professor Permanente da Faculdade de Direito de Vitória/ES. Professor Colaborador da Faculdade Damas de Instrução Cristã. Professor e consultor do Grupo Ser Educacional. Professor Colaborador da Escola Paulista de Direito. Consultor ad hoc da CAPES para reconhecimento de programas de pós-graduação (1990-1998), seleção de pesquisadores, bolsas no país e no exterior (desde 1990). Representante da Área de Direito no Comitê de Ciências Sociais Aplicadas do CNPq (1992-1995 e 2000-2003). Presidente do mesmo Comitê e membro do Conselho Diretor do CNPq (1994-1995). Consultor ad hoc de diversas Fundações Estaduais de Amparo à Pesquisa, tais como Pernambuco, Rio de Janeiro, Pará, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Paraná, Santa Catarina, Minas Gerais e Alagoas, dentre outras (desde 1990). Avaliador do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) para a área de direito (2003-2004). Membro da Comissão de Educação Jurídica do Conselho Federal da OAB (1995-2000, 2005-2007, 2010-2015). Coordenador da Comissão de Implementação das Disciplinas do Eixo Fundamental no Exame de Ordem (2011-2012). Membro honorário do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI (2009). Membro do Comitê Executivo da Associação Internacional de Filosofia Jurídica e Social (IVR) (2011-2015, reeleito até 2019).

¹¹⁴ Advogada. Especialista em Direito Ambiental. Mestre e Doutoranda em Direitos e Garantias Constitucionais Fundamentais pela FDV. Professora de História do Direito da Universidade Vila Velha-UVV. Pesquisadora na área de gênero, etnia e classe.

THE FEMINIST MOVEMENT UNDER THE EPISTEMOLOGICAL VISION OF RHETORICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

The article proposes an analysis of rhetoric in speeches in waves that constituted the feminist movements. The rhetoric is an epistemological method that appears in Ancient Greece and, in its genesis, worked from the oratorio sophist, in political speeches. Reporting on three strands: the *logos*, *pathos* and *ethos* and can be considered a science about the fact that compose the philosophical sciences or a technique, in the case of the speech as an art. In this way, the rhetoric is evidenced by the study of linguistic variation known for stylistic and thus matter aesthetically these variations according to the context in which they will be applied.

KEYWORDS: Philosophy; Method Epistemological; Rhetoric; Feminist Movements; Woman; Concept; Social Construction.

1. INTRODUÇÃO

O artigo proposto, metodologicamente, volta-se a um estudo bibliográfico que se fará importante para o esclarecimento e fundamentação do trabalho, mediante uma abordagem epistemológica de fundamentação retórica, explorando as construções conceituais acerca da mulher e dos discursos temporais representados pelos movimentos feministas que manifestaram-se por três grandes ondas que se sucederam no final do séc. XIX e a partir do séc. XX onde cada uma delas deu-se no sentido de lutar por questões pertinentes à sua época.

Nesse prisma, o feminismo surge na luta por uma sociedade de iguais, face ao tratamento dado à mulher ao longo dos tempos, ou seja, a vida sob uma condição patriarcal, tendo como referencial o reconhecimento com base na família, na beleza ou na condição de objeto e, assim, historicamente, numa sociedade naturalmente patriarcal, a família foi um dos lugares que, acompanhada da escola, da igreja e da vizinhança, exerceu de forma eficiente o controle social informal sobre a mulher (ANDRADE, 2012).

E, nessa perspectiva, percorrendo todos os campos sociais, o movimento feminista vem demonstrar como a personalidade feminina fora construída voltada para o lar (campo privado) baseada na maternidade, na obediência e na submissão, enquanto a masculina, no

campo público, surge como parâmetro para a divisão das funções socialmente pré-determinadas.

2. A RETÓRICA COMO UM MÉTODO EPISTEMOLÓGICO

O termo conhecimento vem do latim *cognoscere* e significa ato de conhecer. O conhecimento no campo científico se caracteriza por um conhecer sistematizado dos fatos, ou seja, que de forma lógica e ordenada possa ser retratado num sistema organizado de ideias.

O estudo do conhecimento é a *gnoseologia*, terminologia grega “*gnosis*” e “*logos*”, que significam “conhecimento” e “teoria”, respectivamente; representa uma parte da Filosofia que se fundamenta sobre o conhecimento humano, refletindo a consonância sujeito x objeto, nas palavras do Douto Professor João Maurício Adeodato, “cuida, em suma, de investigar este tipo de relacionamento bem peculiar que o ser humano estabelece com o mundo e que chama conhecimento” (2013, p. 35). E ainda, explica que “muitas vezes é possível encontrar, empregada nesse mesmo sentido, a palavra epistemologia” (2013, p. 35).

A filosofia teve sua origem na Grécia Antiga por volta do séc. VI a.C. como uma forma de se promover um conhecimento racional das experiências vividas a partir da compreensão do mundo. Não obstante sua vasta lista de definições expostas ao longo da história, podemos dizer que trabalha sistematicamente com conceitos teóricos que procuram uma fundamentação crítica acerca do seu objeto de estudo.

Prado Jr., nesse sentir, entende que “a filosofia é Conhecimento, e que de certa forma se ocupa dos mesmos objetos que as ciências em geral” (1984, p.09). E, em razão disso, “ela não está preocupada em ditar normas, em fazer recomendações (...) sua preocupação, ou seja, a intensão filosófica é a de ver o que a coisa é (coisa aqui no sentido de objeto)” (ULHÔA, 2002, p.08).

O estudo do conhecimento, portanto, pode ser entendido de várias formas, sendo estas científicas ou não, como aquele proveniente do senso comum. Assim, “(...) a teoria do conhecimento, que se construiu com base na distinção sujeito-objeto, embora criticada modernamente, ainda é a baseada relação entre o ser humana e seu meio, tanto para a filosofia e a ciência quanto para o senso comum”. (ADEODATO, 2013, p.38)

Nesse pensar, também o conhecimento pela filosofia pode ser científico ou não. Como podemos perceber nas palavras de Pontes de Miranda,

A função da filosofia é compreensiva, e não extensiva. Filosofar cientificamente é co-exaurir. A função da filosofia científica é uma exaustão. A filosofia científica explicita-se no ligar o conhecimento científico à hora que passa (na vida do espírito humano)e, portanto, na revelação da coerência dos resultados científicos e da interpretação construtiva que o momento aponta como a melhor. (MIRANDA, 2005, p.56)

Na visão do Professor Adeodato, constituiria “um tipo especial de conhecimento, que se pretende verdadeiro, racional, sistematizável, transmissível etc” (2013, p. 36), onde:

Há questões já tradicionais na filosofia, como a de se há um conhecimento correto e outro falso do meio circundante ou se toda forma de conhecimento é igualmente ilusória; o que é realidade e em que consiste o mundo ideal; se há formas decentes e outras ímprobos de se agir ou se tudo resulta na mesma inutilidade; se há um fim e um destino para a humanidade ou se voltarão todos para o pó, independente de sua conduta... E assim por diante. (2013, p.38)

E ainda, acerca da relação filosófica com o conhecimento científico, escreve que:

Para as filosofias ontológicas, essencialistas, claramente dominantes na tradição ocidental e na filosofia do direito atual, a linguagem é mero instrumento, um meio para a descoberta da verdade, que pode ser aparente, para umas, ou se esconder por trás das aparências, para outras, com todas as combinações e ecletismos. O comum é a idéia de que, com método, lógica, intuição, emoção e todo seu aparato cognoscitivo competentemente aplicado, é possível aos seres humanos chegar à verdade, assertiva que coagiria todos a aceitá-la (“racionalidade”). (2008, p.55)

Nesse contexto, sob o olhar filosófico, Platão e Aristóteles já determinavam modos de verificação do conhecimento (que posteriormente também será abordado metodologicamente), seja pela via *anamnese*, seja pela via *do mundo real do ser*.

A via da *anamnese* se dá pela recordação, que conforme Miguel Reale “são as recordações de verdades desde sempre conhecidas pela alma e que reemergem de vez em quando na experiência concreta” (2003, p. 149), ou seja, o conhecimento se constrói a partir do movimento intelectual de rememoração que vai conduzir a uma forma de abordagem desse

conhecimento com base no plano da ideia - a dialética – explicada por Reale como o “processo pelo qual o intelecto passa de idéia para idéia” (2003, p.49).

Já a via *do mundo real do ser* é representada pelas experiências vividas, divergindo da teoria aristotélica do dualismo platônico, que gira entre dois mundos: o sensível e o das ideias, que conforme os ensinamentos de Pontes de Miranda:

À hipótese platônica, de uma ousadia ontológica que nele mesmo não poderia perdurar com tanta energia, opôs Aristóteles a origem do universal nas coisas sensíveis. Restaurava-se a compenetração entre inteligível e sensível, que Parmênides e Platão haviam rompido. Em vez de transcendência, imanência. Mas outro duo se inseria: a inteligência assimila o elemento formal da coisa, porque essa, ao materializando-se, se “desindividualiza”, se universaliza. (2005, p.127)

Dessa forma, o conhecimento científico, propriamente dito, percorre um caminho ordenado por ideias ou teorias num propósito objetivo. Para isso, necessário se faz a utilização de um método, do grego *methodos*, que significa percurso ou caminho para chegar a um fim, que será definido conforme a natureza do saber que estará sendo produzido, já que, segundo GALLIANO, “as ciências fáticas não se distinguem entre si apenas pelo objeto de sua investigação, mas também pelos métodos específicos que utilizam para investigá-lo”. (1979, p. 28)

Acerca dos métodos de investigação científica, LAKATOS e MARCONI (1991), elencam: (i) *Método indutivo*, que vai de um fato particular para uma teorização de caráter geral, (ii) *Método dedutivo*, que parte do geral para o entendimento de fenômenos particulares, (iii) *Método hipotético-dedutivo*: com as lacunas nos conhecimentos, tem-se uma hipótese e, pelo processo dedutivo, verifica os fenômenos e sua ocorrência, (iv) *Método dialético*: estabelecendo uma relação dos fenômenos e suas mudanças e contradições.

Galliano (1986), nessa perspectiva, afirma que podem ser incluídos no campo do saber científico os seguintes métodos: dedutivo, indutivo, hipotético- dedutivo, dialético e fenomenológico. E, para tanto, Antônio Carlos Gil, nesse pensar, também aduz que:

São, pois, métodos desenvolvidos a partir de elevado grau de abstração, que possibilitam ao pesquisador decidir acerca do alcance de sua investigação, das regras de explicação dos fatos e da validade de suas generalizações. Podem ser incluídos neste grupo os métodos: dedutivo, indutivo, hipotético-dedutivo, dialético e fenomenológico. Cada um deles vincula-se a uma das correntes filosóficas que se propõem explicar como se processa o conhecimento da realidade. O método dedutivo relaciona-se ao racionalismo, o indutivo ao empirismo, o hipotético-

dedutivo ao neopositivismo, o dialético ao materialismo dialético e o fenomenológico, naturalmente, à fenomenologia. (2009, pp.8-9)

Assim, seja qual for o método escolhido, haverá uma hipótese a ser alcançada, preocupada uma verdade cientificamente construída ou desconstruída para a proposição de outra, seja no campo social, econômico, jurídico, filosófico etc. No entanto, o conhecimento científico pode ser formulado sem a intenção de ser chegar a uma verdade (ou despreocupado com ela), bastando para tal a análise dos argumentos, ou melhor, das teorias da argumentação que foram adotadas, como foram trabalhadas e daquele que, então, nas palavras do Prof. João Maurício Adeodato, saiu como relato vencedor - a Retórica:

(...) o pensamento não é sempre, talvez infelizmente, demonstrativo, racionalmente cogente, asséptico, “científico”. A unidade temática é o dualismo entre as teses “esta é a verdade” e “não creio em qualquer verdade”, com suas matizes, ou, como será chamado aqui de modo mais técnico, as *ontologias* versus as *retóricas*. (2013, p.39)

Todavia, para o douto professor, a retórica, como um método científico filosófico, nasceu na Grécia antiga mas, diferente desta, não está ligada à questão do poder relacionado ao discurso/persuasão uma vez que com a superação do mito pela filosofia, da crença pela racionalidade, marcou-se a divisão da filosofia entre as sofísticas e as ontologias da verdade (ADEODATO, 2008). De acordo com ele, a atitude retórica pode ser entendida pela concepção da retórica aristotélica que trabalha a partir da análise do *Ethos*, *Pathos* e *Logos* como:

(...) meios de persuasão na comunicação e compõem a auto-apresentação dos oradores: “A primeira espécie depende do caráter pessoal do orador; a segunda, de provocar no auditório certo estado de espírito; a terceira, da prova, ou aparente prova, fornecida pelas palavras do discurso propriamente dito. (2008, p.60)

Um dos grandes representantes desse pensar retórico foi o filósofo Aristóteles, no sentido de que a Poética, a Retórica, a Dialética e a Lógica Analítica constituiriam uma ciência una, baseada em princípios que serviriam a todas, como explica Olavo de Carvalho:

O discurso humano é uma potência única, que se atualiza de quatro maneiras diversas: a poética, a retórica, a dialética e a analítica (lógica). Dita assim, a idéia não parece muito notável. Mas, se nos ocorre que os nomes dessas quatro modalidades de discurso são também nomes de quatro ciências, vemos que segundo essa perspectiva a Poética, a Retórica, a Dialética e a Lógica, estudando modalidades de uma potência única, constituem também variantes de uma ciência única. (CARVALHO, 1996, p.26)

E, dessa forma, descreve que:

Possibilidade, verossimilhança, probabilidade razoável e certeza apodíctica são, pois, os conceitos-chave sobre os quais se erguem as quatro ciências respectivas: a Poética estuda os meios pelos quais o discurso poético abre à imaginação o reino do possível; a Retórica, os meios pelos quais o discurso retórico induz a vontade do ouvinte a admitir uma crença; a Dialética, aqueles pelos quais o discurso dialético averigua a razoabilidade das crenças admitidas, e, finalmente, a Lógica ou Analítica estuda os meios da demonstração apodíctica, ou certeza científica. (CARVALHO, 1996, p.41)

A retórica não se preocupa com a verdade, e, assim, possui três características fundamentais (ADEODATO, 2008): (i) historicismo que representa a prática do discurso sofístico e sua alteração ao longo do tempo, mas sem pretensão de determinar critérios temporais passados e futuros, é sisífico porque não se tem como prever o destino das coisas, das ideias, das teorias; o tempo histórico é construído conforme cada momento; (ii) **ceticismo** que trabalha na perspectiva da *Isostenia ou seja, os argumentos possuem* igual força, e assim ficam dispensam quaisquer juízos valorativos que sejam determinantes ou definitivos e da *Ataraxia* que representa a moderação ou relativismo acerca dos acontecimentos da vida; (iii) o humanismo, onde a qualidade do discurso e do orador, em todas as suas fases, importa à retórica.

Todavia, o Prof. Adeodato escreve que a retórica, além de um método, também pode ser trabalhada sob a forma de uma metodologia ou de uma metódica. Como método, trata-se de uma retórica material, ou seja, “é a maneira pela qual os seres humanos efetivamente se comunicam, suas artes e técnicas sobre como conduzir-se diante dos demais, tecendo o próprio ambiente em que acontece a comunicação” (2008, p.70) A retórica como metodologia parte da retórica prática ou retórica estratégica que “precisa de uma doutrina, uma teoria, aquele conjunto de regras, construídas a partir da observação da retórica dos métodos, que tem por objetivo influir sobre eles e possibilitar sucesso a quem deles se utiliza” (2008, p.73) e por fim, como metódica ou retórica analítica que “analisa a relação entre como se processa a linguagem humana e como as pessoas acumulam experiências e desenvolvem estratégias para utilizá-la de modo mais eficiente” (2008, p.74), ou seja, o observador analisa o fato desprovido de valores.

Assim sendo, acerca da temática então proposta, esse artigo trabalhará a análise do movimento feminista a partir da retórica como metodologia, com base nos discursos feministas e em como os mesmos modificaram fatos relativos a mulher e suas perspectivas.

3. O MOVIMENTO FEMINISTA E A TEMPORALIDADE DOS DISCURSOS

O feminismo se propõe então na defesa de uma sociedade sem hierarquia entre os sexos, manifestando-se por três grandes fases ou ondas, que trouxeram consigo discursos afinados com as necessidades vivenciadas pela mulher em cada um desses momentos.

A Primeira Onda Feminista ocorreu no século XIX e início do século XX, principalmente no Reino Unido e nos Estados Unidos, na procura de se romper com o modelo tradicional historicamente vigente, de opressão feminina face aos direitos masculinos.

Logo, votar e eleger seus representantes, casamento e educação foram pleitos dessa primeira onda, como podemos perceber no que foi a realidade pátria, onde “paralelamente ao crescimento da imprensa feminina, ainda na segunda metade do século XIX, as mulheres brasileiras tiveram participação importante nos dois principais movimentos sociais do período: as lutas contra a escravidão e pela República.” (BELTRÃO, K.I; ALVES, J.E.D., 2004, p. 132). E, ainda:

Mesmo no papel de coadjuvantes desses movimentos, suas ações não podem ser ignoradas. No início do século XX, apesar dos avanços ocorridos com a instituição do trabalho livre e a República, as mulheres brasileiras não conseguiram mudanças fundamentais capazes de reverter o quadro de subordinação existente desde o descobrimento do país (Pena, 1981). Portanto, o ambiente social e político não era favorável a uma melhoria significativa no quadro educacional do país. Somente após a Revolução de 1930 a situação começaria a mudar substancialmente. No plano político, sem dúvida, o direito de voto, obtido por meio do Decreto-lei do Presidente Getúlio Vargas, de 24 de fevereiro de 1932, contribuiu para resgatar uma parte da cidadania feminina. (BELTRÃO, K.I; ALVES, J.E.D., 2004, pp.132-133).

A par da primeira onda, o direito sobre o próprio corpo, como o aborto, juntamente com questões político-sociais foram apontamentos da Segunda Onda, na década de 70 onde, no Brasil, por exemplo, “apenas nos anos de 1970 o movimento de mulheres se constituiria em um sujeito coletivo capaz de marcar presença na cena política nacional, especialmente

através das mobilizações contra a carestia, pela anistia e pela redemocratização do país”. (BELTRÃO, K.I; ALVES, J.E.D., 2004. p. 134).

A terceira onda, início da década de 90, não obstante a luta desenvolvida sob o prisma da democracia e igualdade de direitos, volta suas forças para a discussão da micropolítica, como explicam os professores Kaizô Iwakami Beltrão e José Eustáquio Diniz Alves:

Nos anos de 1990, o movimento feminista brasileiro conseguiu outras vitórias importantes. As mulheres tiveram um papel de destaque na organização da Conferência Internacional de População e Desenvolvimento realizada no Cairo, em 1994, e na IV Conferência Mundial das Mulheres, realizada em Pequim, em 1995. Nas eleições de 1996, regidas pela Lei 9.100/95, passou a vigorar a primeira experiência de ação afirmativa visando aumentar a representação parlamentar feminina, que chegou a 42 deputadas federais em 2002 (Araújo, 2005). O século XX terminou de forma completamente diferente do que começou, e entre todas as conquistas femininas, a reversão do hiato educacional de gênero foi uma das mais significativas. (BELTRÃO, K.I; ALVES, J.E.D., 2004, p. 135).

Assim, a partir do movimento feminista, as questões de gênero começaram a ser vislumbradas e, dessa forma, a serem debatidas com o objetivo de pontuar algumas diferenças como: gênero, sexo, sexualidade e ainda, identidade de gênero e orientação sexual.

No topo desta questão está a pensadora Simone de Beauvoir com o livro “O Segundo Sexo”, obra que marca o feminismo radical. O livro começa com estas palavras:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o universo. O drama do nascimento, o da desmama desenvolvem-se da mesma maneira para as crianças dos dois sexos; têm elas os mesmos interesses, os mesmos prazeres; a sucção é, inicialmente, a fonte de suas sensações mais agradáveis; passam depois por uma fase anal em que tiram, das funções excretórias que lhe são comuns, as maiores satisfações; seu desenvolvimento genital é análogo; exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma indiferença; do clitóris e do pênis tiram o mesmo prazer incerto; na medida em que já se objetiva sua sensibilidade, voltam-se para a mãe: é a carne feminina, suave, lisa, elástica que suscita desejos sexuais e esses desejos são preensivos; é de uma maneira agressiva que a menina, como o menino, beija a mãe, acaricia-a, apalpa-a; têm o mesmo ciúme se nasce outra criança; manifestam-no da mesma maneira: cólera, emburramento, distúrbios urinários; recorrem aos mesmos ardis para captar o amor dos adultos. (1967, pp. 9-10)

E, nesse pensar, continua:

Até os doze anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles. Se, bem antes da puberdade e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada. (1967, pp. 9-10)

Portanto, as definições sobre sexo, sexualidade e gênero são construções retóricas assim como as próprias ondas relativas ao movimento feminista, onde a par das suas fases históricas, podemos entendê-las como discursos temporários, descompromissados em atender a uma verdade absoluta, onde cada uma delas foi, ao seu tempo, a significação de um relato vencedor.

Sobre o discurso, sua temporariedade e o alcance da finalidade ora pretendida, explica Olavo de Carvalho, a partir do discurso poético:

O discurso *poético* parte do gosto ou dos hábitos mentais e imaginativos do público e, jogando com as possibilidades que aí se encontrem, procura criar uma aparência, um simulacro, levando o público a aceitar provisoriamente como verdadeiro, por livre consentimento, algo que se admitiu de antemão ser apenas uma ficção ou uma convenção. (CARVALHO, 1996, p. 95)

Assim, o discurso inicial na década 70, no episódio *Bra-Burning* (a queima dos sutiãs), ocorrido durante o concurso de Miss América em 1968, em Atlantic City-EUA, onde ativistas não queimaram e sim jogaram ao chão objetos representantes da beleza, como sutiãs, cílios, cintas e sapatos, protestando contra à visão comercial e fútil da mulher, hoje já não faria mais nenhum sentido para a luta feminina por seu espaço na sociedade.

4. O FEMINISMO COMO UM MOVIMENTO RETÓRICO

Inicialmente, o próprio conceito de mulher é uma construção retórica, haja vista que traz consigo uma ideia retórica, ou seja, não ontológica, como descreve a autora Judith Butler (2003, p. 213), “Mulheres é um falso e unívoco substantivo que disfarça e restringe uma experiência de gênero variada e contraditória. A unidade da categoria ‘mulheres’ não é nem pressuposta nem desejada, uma vez que fixa e restringe os próprios sujeitos que liberta e espera representar”.

Desconstruir o conceito determinista “feminino”, segundo Costa (2002, p.71), “significa apenas que ‘mulher’ é uma categoria histórica e heterogeneamente construída dentro de uma ampla gama de práticas e discursos, e sobre os quais o movimento de mulheres se fundamenta”.

Assim, também explica Butler que “o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (2003, p. 25) e, portanto, segundo a autora (2001, p. 161), “a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos ‘humano,’ o inumano, o humanamente impensável”.

Em razão disso, “uma dificuldade, comum a todos os que contactam com estes temas é a multiplicidade de orientações e de movimentos que, sob a designação de femininos ou de feministas, se digladiam entre si ou pelo menos sustentam, sobre temáticas comuns, posicionamentos diferentes” (FERREIRA, 2009, p. 65). E, dessa forma,

A base que sustenta as teorias feministas é crítica, argumentativa e racionalmente fundamentada. As pretensões defendidas assentam (ou deveriam assentar) numa reflexão sobre problemas inequivocamente filosóficos, poderíamos mesmo dizer problemas clássicos da tradição ocidental, como por exemplo a questão antropológica do que é um ser humano, ou as temáticas metafísicas da essência ou natureza, ou da identidade e da diferença (FERREIRA, 2009, pp. 63-64)

O feminismo como significação de um movimento retórico, pode ser entendido sobre várias vertentes; pode ser vislumbrado como um movimento liberal, onde as diferenças compõem uma construção, decorrendo de uma questão gênero e não do sexo. Ou pode ser entendendo ainda como um movimento *radical* com a luta pela emancipação estritamente da mulher no sentido de se combater, na verdade, todas as formas de opressão masculinas.

Tem-se ainda o *feminismo socialista* na defesa da igualdade como um paradigma da democracia e o *feminismo cultural* e *pós-moderno* acentuam a diferença. O *feminismo socialista* que não possui um grupo ou escola específica, mas procura dar mais força às mulheres, realçando as características enquanto membro participativo da sociedade (FERREIRA, 2009).

Ainda o feminismo pode ser entendido como um “*movimento negativo*”, haja vista que na visão das próprias mulheres, é um movimento que não lhes representa no sentido de que traz um discurso além de demagogo, racial, já que a mulher negra, por exemplo, não teria participado desse processo.

Enfim, para cada classe feminista, cada época e cada discurso, tem o que foi, nessa perspectiva, um relato vencedor, conforme as necessidades temporais que se verificaram em cada uma delas.

5. CONCLUSÃO

A submissão feminina frente à sociedade e, conseqüentemente, sua ausência historiográfica acerca dos fatos, acontecimentos e relatos de mundo culminaram em meados do séc. XX em ondas de resistência feminina à tais condições de inferioridade impostas pela construção social a partir do universo masculino.

O próprio conceito de “feminino” representou um determinismo biológico que, muito além das características e restrições impostas quanto à identificação sexual, representou a identificação social quanto à função a ser exercida: a mulher (ou o ser feminino) nasce para o lar e para a maternidade / âmbito privado; homem (ou o ser masculino) nasce como o ser pensante, nasce para o trabalho e para ser o provedor / campo público.

Foram três principais ondas representando o movimento feminista, primeiramente pela igualdade e direitos políticos que continuou pela segunda onda e, enfim, a terceira onda, que se contrapondo à segunda, tratou das questões envolvendo também as mulheres negras, já que o movimento até então era de mulheres brancas da classe média, assim como a discussão acerca da desconstrução dos conceitos sexuais, trazendo a tona questões de gênero e sexualidade.

Portanto, nessa construção retórica sobre o conceito de mulher e do que se remete ao “feminino”, também os movimentos sociais feministas construíram-se sob essa lógica. Isto porque a retórica está desvinculada com a verdade, representando o discurso que será reconhecido como válido num determinado tempo e espaço, conforme as condições dadas para isso, quais sejam: o *ethos*, o *logos* e o *pathos*.

Assim, importa para o discurso vencedor (que é temporário) a figura de quem vai proferir o discurso à época e suas características e valores pessoais (*ethos*); a temática levantada, entendida e reconhecida como significativa para as angústias vivenciadas nessa determinada conjuntura (*logos*) e, por fim, a sensibilidade do público participante desse movimento, que vai se sentir representado e parte desse processo (*pathos*). Como o fora com o movimento feminista a partir das mulheres que o representaram, das mulheres que se sentiram representadas e das bandeiras levantadas conforme o momento e angústias em que elas sem encontravam.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **Retórica como metódica para estudo do direito**. Revista Sequência, nº 56, p. 55-82, jun. 2008.

_____. **Filosofia do Direito - Uma Crítica A Verdade na Ética e na Ciência**. São Paulo: Saraiva, 2013.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher**. Texto apresentado no painel “O Sistema de Justiça criminal no tratamento da violência contra a mulher”, no 9º Seminário Internacional do IBCCrim – Instituto Brasileiro de Ciências Criminais.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BELTRÃO, K.I; ALVES, J.E.D. **A reversão do hiato de gênero na educação brasileira no século XX**. ABEP, 2004. Disponível em: <<http://www.metas2015.unb.br/Documentos/Educacao%20Universal/Reversao%20d%20hiato%20de%20genero%20na%20educacao.pdf>>. Acesso em 10 mai. 2015.

BUTLER, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, Olavo. **Aristóteles em Nova Perspectiva: Introdução à Teoria dos Quatro Discursos**. Rio de Janeiro. TopBooks, 1996.

COSTA, C. L. (2002). O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, 19, 59-90.

DIAS, Maria Berenice. **A escravidão feminina**. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br/uploads/a_escravidao_feminina.pdf>. Acesso em 20 Jun. 2015.

DIAS, Maria Berenice. **Gênero, o público e o privado**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008.

- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **As Mulheres na Filosofia**. Lisboa: Colibri, 2009.
- GALLIANO, A. G. **O Método Científico**: Teoria e Prática. São Paulo: Harbra, 1986.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2009.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Atlas, 1991.
- MIRANDA, Pontes de. **O Problema Fundamental do Conhecimento**. São Paulo: Bookseller, 2005.
- PERROT, Michelle; BRESCIANI, Maria Stella Martins. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1992.
- PRADO JR, Caio. **O que é filosofia**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCOTT, Joan. **GÊNERO: UMA CATEGORIA ÚTIL PARA ANÁLISE HISTÓRICA**. Disponível em: <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acesso em: 02 de Jul. 2015.
- ULHÕA, Joel Pimentel. **Filosofia: para que serve?** *Revista Fragmentos de Cultura*. Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás; Sociedade Goiana de Cultura/Universidade Católica de Goiás (UCG) V.12. Especial. Goiania-GO: Editora da UCG, out. 2002.
- VERUCCI, Florisa. **O direito da mulher em mutação**: os desafios da igualdade. Belo Horizonte, MG: Del Rey, 1999.

ANOTAÇÕES SOBRE O ESTRANHAMENTO RELIGIOSO EM GYÖRGY LUKÁCS

Ramon Mapa da Silva¹¹⁵

Resumo: O presente trabalho pretende tratar brevemente do estranhamento religioso como abordo pelo pensador húngaro György Lukács. Sabendo que Lukács funda uma ortodoxia marxista, trabalhando, a partir de Marx, alguns conceitos filosóficos fundamentais, como alienação, consciência e estranhamento, busca-se compreender sua análise do estranhamento religioso. Se a crítica da religião já está resolvida em nossa época, como o estranhamento religioso permanece um problema?

Palavras-chave: Estranhamento, religião, marxismo

O objetivo do presente trabalho é delinear algumas vias para a compreensão do problema do estranhamento religioso em Lukács. O problema será abordado, majoritariamente, a partir das ideias desenvolvidas pelo filósofo húngaro em sua *Para Uma Ontologia do Ser Social*, mais especificamente no capítulo IV do volume 2, intitulado justamente *O Estranhamento*.

Ainda que o tema do estranhamento tenha sido tratado de maneira mais bem acabada na *Ontologia*, o próprio Lukács nos recorda que o estranhamento não é uma questão ontológica. Ele não pertence a uma condição do humano, mas é um fenômeno que se localiza histórica e socialmente:

Visando evitar isso, deve ser dito logo de início que examinaremos o estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma *condition humaine* universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica. (LUKÁCS, 2014, p.577)

O estranhamento pode não ser parte de uma condição ontológica do humano, contudo, ele não pode e não deve ser tratado como um problema de mera subjetividade individual. O estranhamento envolve todas as dimensões do indivíduo, inclusive aquelas que são subjetivas, mas percorre todas as relações em que esse indivíduo se encontra, sobretudo aquelas que envolvem os demais indivíduos. Ele possui fortes traços ontológicos. De fato, o

¹¹⁵ Doutorando pela UFMG, professor da Unipac Itabirito.

“estranhamento de todo homem singular brota diretamente de suas inter-relações com a vida cotidiana” (LUKÁCS, 2014, p.461).

A religião, assim, deve ser pensada como parte da vida cotidiana, como determinação presente na sociedade e que adquire contornos próprios na ordem social burguesa. Ela ocupa uma posição arquetípica dentre as relações estranhadas. Tal se revela, por exemplo, nas tentativas de integrar religião e filosofia que marcaram o pensamento filosófico até Marx e sua crítica. Se essa é uma verdade em Kant, Hegel e em todo o idealismo, que ao mesmo tempo em que negam à religião qualquer autonomia de conteúdo, se esforçam por sua integração à filosofia, também não deixa de ser em autores como Feuerbach, apesar de seu pioneirismo em denunciar o estranhamento do homem de si mesmo na filosofia hegeliana, e nos “adeptos de Marx que ficaram presos ao idealismo” (LUKÁCS, 2014, p. 462). Nesses e em Feuerbach, a crítica à religião resulta em uma negação quase ingênua de seu peso social.

Na superação de Marx da religião não há uma negação da religião enquanto fenômeno social, mas seu reconhecimento enquanto forma de mediação entre o indivíduo e a sociedade e a expressão da falta de um controle consciente das condições de vida. Há uma extrapolação do problema do estranhamento e de sua superação, extremamente rigorosa, para “o ser e o devir-social-material dos homens” (LUKÁCS, 2014, p. 464).

Por isso mesmo a religião é estranhamento, ela é um obstáculo para que o indivíduo supere sua condição particular. A liberdade que ela traz e permite é apenas a liberdade de seu exercício, nunca de sua superação. O estranhamento religioso, assim como o do direito, domina a vida cotidiana no interesse de uma determinada classe. Ele se integra à forma social de tal maneira que se torna uma de suas determinantes:

O direito quer, por exemplo, dominar a vida cotidiana dos homens no interesse de uma determinada classe, num determinado estágio de desenvolvimento econômico, sobretudo mediante a ameaça geral de punições; a simples observância ampla desses preceitos e dessas proibições pela maioria das pessoas é plenamente suficiente para que essa finalidade seja cumprida. Ora, é perfeitamente possível e, na maioria dos casos, corresponde à realidade que a regulação religiosa pretenda resolver os mesmos problemas e – em última análise – do mesmo modo que o direito. Porém, os seus meios receberão acentos qualitativos específicos que muitas vezes ultrapassarão em muito a esfera do possível de ação do direito. (LUKÁCS, 2014, p. 472)

Também é na religião que o profundo descompasso entre o indivíduo e o gênero humano se revela mais flagrantemente. No capitalismo, mais que em outras estruturas de produção, o

estranhamento se torna mais explícito e sua presença em todas as relações humanas mais claro, justamente pela nitidez desse descompasso. Aos avanços sociais não corresponde necessariamente um avanço individual. Enfrentar o estranhamento pressupõe diminuir o ritmo desse descompasso, o que não significa que o rompimento com o capitalismo e a implantação de uma nova forma de produção dará cabo das relações estranhadas. A inserção social do indivíduo não é artificial, e os construtos sociais, a cultura que nasce dessa inserção responde a demandas determinadas que não podem simplesmente ser resolvidas através da imposição artificial de novas relações sociais:

Lukács em vários momentos expressou-se de maneira direta e categórica a respeito de uma determinação ontológica fundamental, que, na verdade, perpassa toda a sua reflexão sobre o ser social: “O homem é um ser que responde” (Lukács, 1978, p. 5; 1981, p. 464). Um ser prático que reage às demandas postas pela realidade objetiva, um ser prático que trabalha a natureza como resposta a necessidades determinadas. Isso significa, ontologicamente, que o “homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e, quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bem articuladas” (Lukács, 1978, p. 5). Assim, um ser que dá respostas é um ser que reage a alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva, retendo certos elementos que nesta existem e transformando-os em perguntas, para as quais procura a melhor resposta possível. Em outras palavras, o homem é um ser que responde ao seu ambiente e, ao fazê-lo, ele próprio elabora os problemas a serem respondidos e lhes dá as respostas possíveis naquele momento. Essas respostas podem, no momento subsequente, transformar-se em novas perguntas, e assim sucessivamente, de tal modo que tanto o conjunto de perguntas quanto o conjunto de respostas vão formando gradativamente os vários níveis de mediações que aprimoram e complexificam a atividade do homem, bem como enriquecem e transformam a sua existência. Lukács, em outro texto, assim se posiciona a respeito: “tudo que a cultura humana criou até hoje nasceu não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato de que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, pp. 170-1). (VAISMAN, 2010, p. 14)

Justamente por não considerar as demandas que levam às respostas do homem, entre essas respostas, a religião, que mesmo o materialismo de Feuerbach recai no idealismo e é inócua por não criticar as contradições materiais que geram as imagens sacras e celestes que compõem o mundo religioso. Ainda que ele perceba que esse mundo é a imagem invertida do mundo material, ele não avança muito mais que isso. Pensar a religião como mera

representação falseada corresponde a ignorar o peso das ideologias burguesas na vida cotidiana.¹¹⁶ Nas *Teses sobre Feuerbach* Marx, de forma aguda, trata disso:

Feuerbach parte do fato de que a religião torna o homem estranho a si mesmo e duplica o mundo em um mundo religioso, objeto de representação, e um mundo profano. Seu trabalho consiste em reduzir o mundo religioso à sua base profana. Ele não vê que, uma vez realizado esse trabalho, o principal ainda está por fazer. O fato, principalmente, de que a base profana se desliga dela própria e se fixa nas nuvens, constituindo assim um reino autônomo, só pode se explicar precisamente pelo auto-rompimento e pela autocontradição dessa base profana. É preciso portanto primeiro compreender essa base na sua contradição para depois revolucioná-la praticamente, suprimindo a contradição. Portanto, uma vez que se descobriu, por exemplo, que a família terrestre é o segredo da família celeste, é da primeira que doravante se deve fazer a crítica teórica e é ela que se deve revolucionar na prática. (MARX, *Tese IV*, 2008, p. 100)

Feuerbach, portanto, compreende mal o problema. Ainda que o diagnóstico do estranhamento, limitado, é certo, ao estranhamento religioso, esteja correto, a forma de lidar com o fenômeno conduz, no máximo, à uma análise dos conflitos entre o mundo “real” e os conceitos teológicos. Sua denúncia da forma religiosa termina, nesse sentido, por fortalecê-la já que Feuerbach não critica propriamente a realidade social da qual ela é representação e inversão: “É por isso que Feuerbach não vê que o “espírito religioso” é ele próprio um *produto social* e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada (MARX, *Tese VII*, 2008, p. 102)”.

Subestimam-se, com isso, os estranhamentos, entre eles o estranhamento religioso, que constituem, “em seu tipo de ser social, poderes brutal e maciçamente reais da vida, e não simplesmente deformações ideológicas da imagem humana do mundo” (LUKÁCS, 2014, p. 466)

A superação do estranhamento religioso, portanto, não se dá apenas no plano da crítica. Enquanto força que age brutalmente sobre a vida cotidiana é somente através da construção de uma *práxis* social que se torna possível superar o estranhamento. Apenas a *práxis* humana, e isso é decisivo, pode transformar o ser social em outro ser (LUKÁCS, 2014, p. 467). Se esse novo ser, surgido dessa mudança na *práxis* humana, estaria à voltas com, também novas, formas de estranhamento, é difícil afirmar, mas é importante lembrar da

¹¹⁶ “Chega-se à seguinte conclusão: a própria falsidade da ideologia burguesa é parte constitutiva da verdade que essas representações visam negar; trata-se, pois, de determinações de existência integradas à sociabilidade capitalista e, como tais, determinações alienadas.” (SARTORI, 2010, p. 20)

espontaneidade da inclusão social do indivíduo e que o estranhamento não se resolve apenas pela imposição de uma nova estrutura de sociedade.

Contudo, Lukács não perde de vista, a partir de sua leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que o domínio consciente das condições de vida trazido pelo socialismo possibilita uma verdadeira superação do estranhamento religioso, muito mais do que uma simples opção por um ateísmo consciente, mas a compreensão pelo homem de sua própria gênese e formação. Ele permite uma “refutação concreta do Deus criador a partir de uma perspectiva histórico-mundial” (LUKÁCS, 2014, p. 468).

O redimensionamento dessa perspectiva pressupõe pensar o papel da teoria e da *práxis* na base da ontologia de uma vida cotidiana, de modo que a superação do estranhamento, seja ele religioso ou secular, se coloque como uma consequência da superação das condições miseráveis da vida cotidiana e não uma luta isolada que se desenrola em um campo teórico e idealizado. Se a religião é, como quer Marx, simultaneamente expressão da dor real e revolta contra ela, é contra a dor real que as forças de uma nova *práxis* social devem se direcionar, na construção de uma nova vida cotidiana.

Bibliografia

- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélcio Schneider, Boitempo Editorial, São Paulo, 2014.
- MARX, Karl. Teses Sobre Feuerbach in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2008.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a crítica ontológica ao direito*. Cortez Editora, São Paulo, 2010.
- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica in *Verinotio – Revista Online de Educação e Ciências Humanas*, n. 12, ano VI, 2010.

A RAZÃO SOB O ASPECTO FENOMENOLÓGICO

José Carlos Henriques¹¹⁷

RESUMO

O presente texto, escrito como roteiro de leitura, pretende se apresentar como uma paráfrase compreensiva da Parte IV, da obra *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, de Jean Hyppolite, prestando-se a orientar discussões em torno da temática da “Razão sob o aspecto fenomenológico”. Trata-se de acompanhar o percurso dialético que se dá entre a consciência, a consciência de si e a Razão, no pensamento hegeliano. Em seguida, busca-se a compreensão da Razão e de sua trajetória na história do espírito.

1. A razão e o idealismo

De início, é necessário apontar o movimento dialético que nos conduz à noção de Razão (*Vernunft*) que, no pensamento de Hegel, comparece como síntese dialética da consciência e da consciência de si.

Em exemplar passagem, Hyppolite descreve a dialética – consciência, consciência de si, Razão - observando que Hegel, desde a FE até a Enciclopédia, sempre se refere a este mesmo movimento dialético, que se exprime naqueles três momentos:

A consciência no sentido estrito do termo, considera o objeto um outro distinto do eu, o ser-em-si. O desenvolvimento da consciência, porém, conduz à consciência de si, para a qual o objeto é somente o próprio eu. De início, a consciência de si é singular sendo somente para si de modo imediato; ela exclui o objeto da consciência para poder colocar-se a si mesma em sua independência e liberdade. A educação da consciência de si é o movimento pelo qual ela se eleva dessa singularidade exclusiva até a universalidade. A consciência de si singular se torna consciência de si universal. O eu desejante se torna eu pensante. É então que o conteúdo da consciência é tanto em si quanto para a consciência. O saber de um objeto é saber de si e o saber de si é saber do ser-em-si. Tal identidade do Pensamento e do Ser se chama Razão (*Vernunft*), é a síntese dialética da consciência e da consciência de si; a síntese, porém só é possível se a consciência de si tiver se tornado verdadeiramente, em si mesma, consciência de si universal.¹¹⁸

¹¹⁷ Doutorando em Direito pela UFMG, mestre em Filosofia e em Direito. Professor da Unipac Itabirito.

¹¹⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 233.

Adverte Hyppolite que a noção de Razão, assim compreendida, corresponde ao idealismo no sentido mais geral do termo, isto porque, considerado o movimento dialético que resulta na Razão, o eu é em si mesmo universal, mas deve passar a sê-lo para si, de modo que suas determinações se manifestem como as próprias determinações das coisas, que seu pensamento de si mesmo seja, ao mesmo tempo, pensamento do objeto.¹¹⁹

Na FE, Hegel considera a noção de Razão de modo algo diverso àquele sentido que esta assume na *Propedêutica* e na *Enclíclopedia*. Nestas últimas, “a razão é Verdade em si e para si, de modo que, com razão, a fenomenologia tem seu acabamento e nasce um novo elemento, o do conceito. O mesmo não corre na *Fenomenologia do Espírito*: nesta obra, a razão é considerada tal como ela se manifesta na história do saber.”¹²⁰

Na *Propedêutica*, a idéia de uma verdade em si, se liga necessariamente à idéia de uma pluralidade de eus singulares, que devem se comunicar entre si.

Então, se compreende porque haveria a necessidade de que a consciência se eduque, elevando o homem encerrado em si mesmo até a consciência de sua universalidade. Ou seja, um momento da verdade é o reconhecimento recíproco dos eus. Eis porque “a razão aparece, portanto, como o primeiro resultado da mediação exercida pelas consciências de si umas sobre as outras, mediação que constitui a universalidade da consciência de si; e sem a mediação – ainda abstrata nesse nível – não haveria verdade possível.”¹²¹

Aqui comparece, segundo Hyppolite, uma característica fundamental do idealismo de matiz hegeliano, que marca sua distinção em relação ao pensamento de Kant. De fato, para o autor, “em Kant, o ‘eu penso que deve poder acompanhar a todas as minhas representações’ está, de algum modo, suspenso no vazio. Em Hegel, trata-se por certo do eu concreto, mas que se elevou à universalidade por meio de sua relação com os outros eus. A verdade – embora superando o homem – é uma verdade humana, não separável da formação da consciência de

¹¹⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 233.

¹²⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 234. O texto comparece na nota 1, os grifos constam do original.

¹²¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 234.

si”.¹²² Não sendo o ser-em-si da consciência mas, ao mesmo tempo, verdade (objetiva) e certeza (subjéitiva), a verdade é sujeito, “é saber de si, certeza subjéitiva ao mesmo tempo que realidade objetiva.”¹²³

Mas a Razão não é, ainda, o Espírito – ‘o Eu que é um nós, o nós que é um Eu’. O Espírito não se encontra na passagem da consciência de si universal à Razão, “o Espírito é o resultado do desenvolvimento da razão que se sabe a si mesma e que é para si mesma.”¹²⁴ O movimento dialético conduz à emergência do Espírito, como resultante do desenvolvimento da Razão.

Estas fundamentais distinções comparecem na *Propedêutica* e na *Enclíclopedia*, mas são ainda mais importantes na FE, segundo Hyppolite:

A razão é encarada com o um momento particular do desenvolvimento da consciência no sentido amplo do termo. A razão corresponde à *forma* da substância; o espírito, porém, é a substância que se torna sujeito; tal forma da substância é atingida quando a consciência de si se tornou universal para si, quando trouxe consigo o elemento do saber que é a identidade do ser-em-si e do ser-para-a-consciência; esse elemento, porém, foi engendrado por toda a dialética anterior, aquela do senhor e do escravo, do estoicismo e do ceticismo, da consciência infeliz.”¹²⁵

Enfim, são bem marcantes as diferenças entre as noções de Razão, na FE e no Sistema. Após registrar que a FE “é uma verdadeira história concreta da consciência humana”, Hyppolite, em esclarecedora nota, pontua que “no *Sistema*, a razão é verdadeiramente a identidade do em-si e do para-si, de modo que, a partir dela, a consciência fenomênica é superada. Na *Fenomenologia* de 1807, a razão é o *aparecimento fenomenológico* da razão, de modo que a unidade do em-si e do para-si é encarada tal como (ainda) ela aparece *para si* à Consciência humana.”¹²⁶

¹²² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 235.

¹²³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 235.

¹²⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 236.

¹²⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 236. Grifos do original.

¹²⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 236-237.

Na FE, a história da consciência tem seu próprio ser-aí objetivo como história do mundo. Eis porque Hegel, na FE, encara a passagem da consciência infeliz à razão como a passagem da Igreja da Idade Média ao Renascimento e aos tempos modernos. [...] Por intermédio da Igreja - que constitui uma comunidade universal, que fala um língua nem sempre compreendida pelos indivíduos, que reúne os dons particulares e forma uma vontade geral nascida da alienação das vontades singulares -, o eu singular se eleva verdadeiramente à universalidade.¹²⁷

Tendo sido suprimido o Singular que é, então, o Universal, permanece a consciência em sua mera negatividade, a consciência se anuncia como “certeza de ser toda a verdade”, eis a Razão: “a certeza que tem a consciência de ser toda a realidade, toda a verdade; a certeza de que a verdade não se encontra além, mas se apresenta de modo imediato à consciência.”¹²⁸

A Razão, portanto, é um momento particular no desenvolvimento geral da consciência, que corresponde, no curso histórico, ao Renascimento e aos tempos modernos. Como esclarece Hyppolite, “sucede às Cruzadas e ao cristianismo da Idade Média. O mundo, então, se oferece à consciência como mundo presente, não mais como um aquém ou como um além. Nesse mundo, a consciência sabe como pode encontrar-se a si mesma, empreenderá a conquista e a ciência de tal mundo.” E, continua, lembrando que Hegel fala de uma ‘reconciliação da consciência de si com a presença’, [...] anteriormente, a consciência procurava salvar-se do mundo: trabalhava o mundo ou procurava refugiar-se dele em si mesma. Sua preocupação essencial era a própria salvação, que para ela estava sempre além da presença. Agora, quer encontrar-se neste mundo e nele buscar sua própria infinitude. O conhecimento do mundo será, para ela, um conhecimento de si.”¹²⁹

Por tudo, a emergência da Razão, como é próprio do pensamento dialético de Hegel, enraíza-se nos momentos anteriores, consciência e consciência de si, suprassumindo-os e, assim, a Razão aparecerá como reconciliação destes mesmos momentos.

¹²⁷ HYPOLITE, Jean. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 237-238.

¹²⁸ HYPOLITE, Jean. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 238.

¹²⁹ HYPOLITE, Jean. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 239.

Considerando-se o curso da história, no Renascimento e nos tempos modernos, a Razão vencerá cisões anteriores e procurará encontrar-se neste mundo, agora em uma busca imanente de sua infinitude: ao conhecer o mundo, a consciência conhecerá, dialeticamente, a si mesma.

Eis porque o idealismo é um fenômeno do Espírito, já que a consciência do mundo é consciência de si e a consciência de si é consciência do mundo, compreende-se o sentido dos dizeres de Hegel “o Eu é toda a realidade” e “toda a realidade é o Eu”.

Neste caso, a expressão “mundo”, adverte Hyppolite, “talvez corresponda exatamente ao novo estágio da experiência. Anteriormente, o ser-para-a-consciência ainda não era um mundo e, para a consciência de si, não era senão uma realidade estranha a ser evitada.” O idealismo, para Hegel, é “expressão do novo comportamento da consciência diante do mundo. [...] nada há de opaco ou de impenetrável para o eu”. Quão distante estamos de Kant! Ademais, a novidade trazida por Hegel, e que o eleva sobremaneira, registrando sua inegável originalidade, é o “fato de apresentar esse idealismo como um ‘fenômeno na história do espírito’”.¹³⁰

Aliás, esta inovação marca, com clareza, as diferenças do pensamento hegeliano em relação a outros idealismos. Atribuindo a Nicolai Hartmann os méritos de ter salientado este traço original do pensamento de Hegel, Hyppolite registra:

Foi Nicolai Hartmann que, em seu belo livro sobre o *Idealismo Alemão*, notou a originalidade de tal apresentação. Enquanto os filósofos alemães anteriores, um Fichte e um Schelling, apresentaram o idealismo como uma tese filosófica – um deles recorrendo a uma intuição fundamental da consciência de si, outro a um princípio originário da identidade –, Hegel encontra o idealismo no caminho histórico da consciência humana que se desenvolve para si mesma. Trata-se aqui do idealismo não como teoria ou sistema, mas como um *fenômeno* do espírito [...]. A consciência faz a experiência daquilo que é a razão e tal experiência elevada ao saber é justamente o idealismo. Hegel tem consciência da originalidade de sua apresentação, e por isso mostra as deficiências de um idealismo que se oferece de pronto como uma tese filosófica, negligenciando seus pressupostos históricos.

¹³⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 240.

Hegel, portanto, ao contrário de outros idealistas, compreende a história como o solo dialético no qual, considerado o fluxo da suprassunção de momentos, se gesta o Espírito. Eis porque seu idealismo não se apresenta como uma tese filosófica, oferecida de pronto, sem mais. Trata-se de reconhecer o percurso histórico que, em seu desenvolvimento dialético, marca o caminho da autoformação do Espírito.

Não há dúvidas quanto ao fato de que Hegel, precisamente ao apontar os fundamentos históricos da autoconstituição do Espírito, venha a ultrapassar outras concepções idealistas.

De fato, os idealismos, como em Fichte ou Schelling, partindo ainda do “eu penso” em suas diversas configurações, se apresentam, de pronto, como uma leitura filosófica do mundo, mas sem contemplar o que de essencial há na própria história das mundividências: é na história que o Espírito se constitui, nela se movimenta, por ela e nela se faz o que é, dialeticamente, sendo.

A história é mesmo o desenrolar contínuo da autoconstituição dialética do Espírito. Com razão Hyppolite dirá que Hegel nos oferece aqui o que “há de mais original em sua filosofia, reconciliando a história do pensamento como o próprio pensamento”.¹³¹

Convém insistir que o idealismo, tal como pensado por Hegel, como idealismo absoluto, em muito se distingue de outros idealismos, que se apresentam como filosofia da Razão. De fato, o caráter de imediatez da certeza da razão, ou do idealismo que será sua filosofia, constitui sua deficiência e o conduzirá a uma contradição em si mesmo. Em vez de ser idealismo absoluto, será um idealismo unilateral, que já não será capaz de justificar, em seu conjunto, o conhecimento e a experiência; assim, por exemplo, o semi-idealismo de Kant ou o idealismo subjetivo de Fichte.¹³²

Novamente, aqui, o ambiente que circunda a severa crítica hegeliana dirigida a outras formas de idealismo, passa por sua compreensão da história. A posição idealista deve resultar de um laborioso trabalho de compreensão do desenvolvimento histórico, concreto, da Razão.

¹³¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 242.

¹³² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 241.

Enquanto as posições idealistas se negarem a este trabalho compreensivo, seguirão sendo, como foram, uma “pretensão vazia”. O mesmo não ocorrerá se a consciência for seguida no desenvolvimento de suas experiências, no solo da história, “para dar um caráter de verdade à sua certeza, conhecendo efetivamente o mundo (saber da natureza e individualidade humana, assim como de suas relações), ou realizando-se no mundo como consciência certa de poder se pôr e reencontrar a si mesma no ser.”¹³³

O idealismo não se põe, para Hegel, como uma tese filosófica imediata, portanto, como já se firmou. Para aquele que pensa a *Fenomenologia*, enquanto ‘ciência da experiência da consciência’, “o idealismo é o resultado de um longo caminho de formação que constitui os pressupostos históricos indispensáveis a essa tese filosófica.”¹³⁴

Hegel evidencia a relação entre a verdade e sua história. Isso porque, “no combate da libertação cética e da consciência infeliz, o eu renuncia a uma representação, que não seria senão para a consciência singular, e se eleva a um pensamento que tem caráter universal.”¹³⁵

A história do pensamento é, agora pensada, revelando-se como caminho de autoconstituição pensante do Espírito. A Razão se perfaz na história e, ali mesmo, ao percorrer seus vários momentos, dialeticamente, se mostra, aparece como o que é, consciente de si, se sabe não de maneira singular, mas universal.

A verdade e sua história se entrelaçam, entretecendo-se. Neste sentido, uma elucidativa passagem de Hegel, lembrada por Hyppolite: “a consciência determinará sua relação com o ser-outro ou com seu objeto de modos diversos, conforme se encontre nessa ou naquela etapa do espírito do mundo que se torna consciente de si. O modo como o espírito do mundo se encontra e se determina imediatamente, como determina seu objeto em cada grau ou como ele é para si, isto depende daquilo em que se tornou e daquilo que já é em si.”¹³⁶

¹³³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 241.

¹³⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 241.

¹³⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 241.

¹³⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 242-243.

Não há Razão sem história, sem sua história. Na história, a Razão se desenvolve e se sabe, se reconhece como Espírito: tendo sido, sendo e, antecipando-se como o que, de algum modo, virá a ser. Tudo que há é história, é Razão na história.

A verdade é obra do Espírito, na história. A coisa em si não é impenetrável, descortina-se no horizonte de seu ser e vir-a-ser históricos. Nem, tampouco, a verdade resta aprisionada no espaço insondável e idêntico do eu.

A este respeito, Hyppolite lembra uma significativa passagem da FE: “assim se sucediam esses dois lados: um no qual a essência ou o verdadeiro tinha para a consciência a determinação do ser; outro no qual a essência tinha a determinação de ser somente para ela. Porém, ambos os lados se reduziam a uma única verdade: o que é, ou o em-si, somente é enquanto é para a consciência; e o que é para ela, é também o em-si” E, com isto, arremata Hyppolite, “a coisa em si impenetrável e a solidão subjetiva do eu estão igualmente superadas.”¹³⁷

Então, certamente, restam fundadas as críticas dirigidas por Hegel a Kant, que concebia como impenetrável pela razão a coisa em si, bem como a Fichte, cujo idealismo subjetivo promovia a solidão do eu, na identidade consigo mesmo.

Enfim, o Idealismo não poderá ser uma mera asserção filosófica. Será preciso que encontre seus efetivos fundamentos históricos, que se funde no próprio movimento dialético da história, sabendo-se, conhecendo-se a si e ao mundo, como Espírito.

O idealismo subjetivo, tal como o pensara Fichte, é vazio. Não encontra mediação entre o eu e o mundo, resolvendo-se na identidade do $Eu = Eu$. Assim, mantém uma dualidade irreconciliável, a despeito de parecer resolver-se em uma identidade, quando pretende absorver toda a realidade no Eu. Por isto, ausente a dialética, aqui, ainda estamos no registro da consciência infeliz, em uma espécie de caminho moderno da via cética. Hyppolite pontua os traços da severa crítica de Hegel ao idealismo subjetivo:

O idealismo – sem a dialética que deixamos para trás – corre o risco de se pôr como uma tese frente a uma antítese igualmente válida; será,

¹³⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 242.

então, presa de uma contradição semelhante à do ceticismo, que abandonamos ao longo de nosso caminho. Sem dúvida, a despeito de sua pretensão em absorver toda a realidade no Eu, o idealismo de Fichte não é senão uma forma moderna daquele ceticismo, ou melhor, daquela consciência infeliz que oscila sem repouso entre dois termos irreconciliáveis. É, porém, uma consciência infeliz que ignora sua infelicidade. Com efeito, enquanto o ceticismo se exprime negativamente, esse idealismo se enuncia como uma verdade positiva; nele, porém, encontra-se novamente a mesma contradição que no ceticismo. A verdade é para ele a unidade da apercepção, o Eu = Eu; condena-se, entretanto, a um saber do Outro que é um saber não verdadeiro.¹³⁸

Em Fichte, comparecem como irreconciliáveis o Eu, que pretende ser toda a realidade, e a própria realidade como não-Eu. Ou seja, “o ponto de partida do sistema – o Eu é toda a realidade, é igual a si mesmo – não coincide com o ponto de chegada, segundo o qual o Eu deve (*soll*) ser igual ao Eu. Frente a tal exigência vazia, a realidade brota como um não-Eu que jamais será completamente absorvido.”¹³⁹ Permanece, então, no idealismo fichteano, uma contradição, que não se suprassume, exatamente, porque falta a Fichte a via dialética.

Na *Fenomenologia*, agora sob a regência da dialética, a verdadeira Razão não mais restará aprisionada nesta insuperável contradição. Contradição que, em última análise, alimentaria uma oscilação, sempre persistente, entre a identidade do Eu consigo mesmo e a realidade como não-Eu, como Outro: aqui, a identidade pretendida seria formal, o pensamento, vazio.

A Razão, tal como pensada por Hegel na FE, não se deixa emaranhar nesta dualidade irreconciliável, nem mesmo se contenta com a pretensão de uma unidade contingente entre eu e não Eu, como queria o idealismo subjetivo de Fichte.

Hyppolite bem esclarece que a Razão, na FE, “sabe que não é senão a certeza (subjetiva) de ser toda a realidade, e ainda não toma tal certeza como verdade. Não obstante, procura experimentá-la, eleva-la à verdade. Para tanto, põe-se a conhecer o mundo, a dar-se um autêntico conteúdo.” A Razão, portanto, sabe que o passo idealista de Fichte é insuficiente. O caminho há de prosseguir. Neste sentido, continua Hyppolite, “a razão

¹³⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 243.

¹³⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 244.

concreta vai da certeza de ser toda a realidade até sua verdade, até o conhecimento da realidade; edifica uma ciência da natureza, observa essa natureza para nela encontrar-se a si mesma e com isso promover, à verdade, o que de início não era senão uma certeza subjetiva.”¹⁴⁰

Há, como se vê, uma distinção evidente entre a razão de um certo idealismo, que toma como verdade uma certeza que, ainda, é subjetiva e aquele *outro idealismo em que a Razão experimenta a verdade, concretamente, no chão da história*, justificando-se a si mesma e encontrando-se, em cada um de seus momentos, como totalidade e como saber desta totalidade, o idealismo absoluto, de Hegel.

As distâncias aqui são incomensuráveis, já que o idealismo subjetivo quedou-se estacionado, esquecido do movimento que a história sempre é, movimento dialeticamente empenhado, somente no qual a verdade se evidencia, como Espírito.

O idealismo de Fichte, pensado a partir da perspectiva hegeliana, é formal, abstrato porque, mesmo ao defender a unidade do ser e do eu, não avança para o saber do Espírito, pois não conhece seu desenvolvimento, que se dá, uma vez mais, no acontecer dialético da história, este lugar privilegiado que permite ao Espírito saber de si.

É neste sentido que, ao contrário, o idealismo hegeliano é concreto, e seu saber não é vazio, já que “a razão efetivamente engajada no saber da natureza e da ação será capaz de encontrar-se a si mesma e de substituir, a um idealismo formal, um idealismo concreto em que o eu e o universo serão adequados um ao outro, ou seja, em um monismo do espírito.”¹⁴¹

2. A observação da natureza

Não permanecendo no puro eu, a Razão, engajando-se na história, realiza um saber do mundo. Assim, o desenvolvimento das ciências, interessando-se pelo conceito no sensível, coloca em ação a Razão, já que esta interroga a experiência, “põe questões à natureza e assim,

¹⁴⁰ As passagens citadas encontram-se, todas, em HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 244.

¹⁴¹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 245.

nessa experiência, chega a descobrir um conceito que não é outra coisa senão a presença da própria razão no seio desse conteúdo. O que a razão descobre no mundo que a ela se oferece é ela mesma. O saber da experiência é um saber de si.”¹⁴²

Certamente, para além das ciências, avança-se em direção a “uma filosofia da natureza que é um primeiro espelho do eu”.¹⁴³ Mas seria necessário, ainda, passar além da filosofia da natureza, fazendo com que a razão teórica ceda o passo a uma razão prática “em que o eu se ponha em vez de se encontrar, se faça em vez de se constatar.”¹⁴⁴ No entanto, se deve passar adiante, a uma razão que seja não teórica ou prática, mas “simultaneamente teórica e prática, objetiva e subjetiva, que, tendo se tornado consciente de si mesma, tendo por fim se tornado seu próprio mundo, será o espírito.”¹⁴⁵

A Hegel interessará investigar em que medida a natureza pode oferecer à razão um reflexo de si mesma, uma vez que a razão busca a si mesma na natureza, “a razão se busca nas coisas quando as observa”. Ao fim, a natureza se encontrará, ainda, como “uma certa expressão do eu”, como coisa. Mas será necessário “superar o Absoluto como natureza para pôr o Absoluto como espírito.” Não se trata, portanto, de meramente observar, descrever. Suprassumindo a posição da razão observadora, deve sobrevir uma filosofia do espírito, “no elemento do saber absoluto, poderíamos então pensar a razão para si mesma.”¹⁴⁶

A Razão, portanto, por meio deste rodeio que é a observação das coisas, busca ali se encontrar e, como resultado, “a razão observadora vai encontrar-se imediatamente a si mesma como uma coisa.” Há, ainda, movimentos posteriores e, dentre estes, aquele que conduzirá a Razão da observação das coisas à observação do orgânico.

A primeira e mais elementar forma do saber empírico é a descrição da natureza. Aqui, “o objeto é inicialmente aquilo que permanece igual a si mesmo.” Contudo, mesmo que

¹⁴² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 244.

¹⁴³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 244-245.

¹⁴⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 248.

¹⁴⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 248.

¹⁴⁶ Todas as citações do parágrafo, comparecem em HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 250.

procure conhecer o universal, permanece a Razão atrelada a uma “extração superficial do universal a partir do sensível”.

De se destacar o papel da linguagem vez que, “ao nomear as coisas, elevamo-nos do sensível ao pensamento.” Hyppolite, reconhecendo o valor que Hegel atribui à linguagem, escreve: “a linguagem é, verdadeiramente, o ser-aí do espírito. Que as coisas possam ser ditas, que sua existência exterior possa exprimir-se numa descrição, isto já é o signo de que são em si conceitos, de que o *Logos* humano é simultaneamente o *Logos* da natureza e o *Logos* do espírito.”¹⁴⁷

Mas a descrição é, de si, um modo superficial de saber e, como tal, logo se evidenciam seus limites. Eis porque, suprassumindo formas descritivas da natureza, avança a Razão para uma ciência das leis. De fato, “o que é pensável não é mais o termo separado, mas a relação, e assim passa-se de uma ciência que busca somente classificar, descobrir *tipos* e diferenças específicas, a uma ciência das leis.”¹⁴⁸

É neste sentido que podemos compreender que o “instinto da razão pretende descobrir a lei na experiência”, ou seja, mesmo reconhecendo a contingência dos processos indutivos, que conduzem a uma probabilidade, “a razão conhece ao mesmo tempo a necessidade da lei; e a universalidade imediata, na experiência, conduz à universalidade do conceito”.¹⁴⁹

Já que o conceito é relação mas também unidade, “retorno a si a partir do ser-outro”, tal unidade aparecerá à consciência como um novo objeto, o Orgânico. Como esclarece Hyppolite: o orgânico já não será a lei como relação de termos que se perdem um no outro, mas a lei como unidade de um processo que se conserva a si mesmo em seu vir-a-ser-outro. Se a lei nos fornecia a diversidade no conceito, o orgânico nos fornecerá, como finalidade, interioridade, a unidade do conceito, sem poder exprimi-lo numa exterioridade nem numa verdadeira separação dos termos.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Todas as citações aparecem em HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 252. Grifado no original.

¹⁴⁸ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 253.

¹⁴⁹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 254.

¹⁵⁰ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 255.

Por isto, em Hegel, no orgânico, o conceito se torna para si, já que “o progresso no objeto corresponde a um progresso na consciência que é consciência do objeto.” Sobrelevam-se, também aqui, as distinções entre a compreensão kantiana da natureza e aquela trazida por Hegel.

Para Hegel, o conceito é imanente à natureza orgânica e o fim desta não se posta fora, nem da natureza nem do entendimento. Já para Kant, muito embora reconheça a impossibilidade de se explicar a natureza vivente sem a finalidade, concebe tal finalidade fora da natureza e só pertencente à nossa reflexão subjetiva.

Hegel se esforçará por mostrar a existência da razão na natureza, mas reconhecerá que tal existência seja imperfeita, isto porque “a razão que se observa a si mesma, se encontrará parcialmente na natureza, mas só parcialmente”.

Na FE, Hegel já concebe a natureza como “uma queda da Idéia, um passado da razão”, não como uma manifestação absoluta da razão. Aqui comparecem as distinções em relação ao pensamento de Schelling. De fato, “Schelling pensa diretamente a natureza, mas Hegel a pensa por meio do saber da natureza”, neste sentido, Hegel busca encontrar “o conceito, a ipseidade, na natureza”, e se afastando sempre mais da filosofia da natureza tal como pensada por Schelling, encontrará a natureza posta somente como um ser-para-outro. Daí resulta a “contingência da razão na natureza.”¹⁵¹

Em Hegel, a natureza é entendida como um primeiro reflexo da razão. Nela, o fim não se distancia do real, a necessidade está oculta e se mostrará, ao final, como imanente. No orgânico, a natureza se reflete a si mesma. Compreende-se porque, diferentemente do kantismo, em Hegel, a “lei buscada pela razão observadora será então de um novo tipo e será assim enunciada: *o exterior é a expressão do interior*”. Aqui, “o interior é o conceito da vida orgânica, dado à razão observadora; o exterior é a mesma vida no elemento do ser, como conjunto dos seres viventes ou como sistemas anatômicos.”¹⁵²

¹⁵¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 260-261.

¹⁵² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 264-266. Grifo consta do original.

Hegel também se opõe a uma filosofia matemática da natureza, afastando-se de um Newton, bem como se recusa a conceber a natureza, da mesma maneira que o fizeram Schelling e Goethe, como manifestação da verdadeira razão.

A este respeito, reconhecendo a dificuldade dos textos da FE neste particular, Hyppolite traça um quadro geral das intenções de Hegel, quanto ao movimento do conhecimento da natureza e seus resultados, sobretudo, quando escreve:

de uma parte, segue um caminho que conduz progressivamente a razão observadora da observação das coisas inorgânicas à observação do todo da natureza e, em seguida, da própria consciência; de outra parte, mostra o caráter imperfeito da observação que fixa no ser o que observa e reduz o vir-a-ser a uma realidade permanente; enfim, aproveita para denunciar os erros de uma certa filosofia da natureza, e talvez até de toda filosofia da natureza que pretendesse exprimir adequadamente o Absoluto na natureza.¹⁵³

Deve ser salientado ainda que, para Hegel, “somente a consciência tem uma história e apresenta o gênero, o conceito para si”. Neste sentido, é impossível uma filosofia da vida como filosofia do conceito que “se nega e se conserva em seu desenvolvimento.” Ao elevar-se ao conceito de meta, a razão observadora pode entrever a finalidade na vida, enquanto sentido da vida, mas a vitalidade do orgânico nos remete à consciência, “que é a única a torná-lo manifesto; ademais, a natureza inteira só poderia apresentar à razão um reflexo inconsciente de si mesma.”¹⁵⁴

A este respeito, firmando que, para Hegel, a vida não tem história, Hyppolite recolhe uma passagem esclarecedora da FE: “De seu universal, ela se precipita imediatamente na singularidade do ser-aí, e os momentos unificados nessa realidade efetiva produzem o vir-a-ser como um movimento contingente”.

Em suma, a vida orgânica não é, como a vida do espírito, uma história que une a singularidade à universalidade em uma singularidade universal. Por isso, o instinto da razão

¹⁵³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 268.

¹⁵⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 271.

que se busca a si mesmo no ser deve abandonar a observação da natureza orgânica para passar à observação da consciência humana.¹⁵⁵

3. A observação da individualidade humana

Observando o mundo, a razão procura justificar sua convicção de que o mundo exprime a si mesma. Este o instinto da razão, base das ciências empíricas.

Mas, aqui, ainda comparece uma atitude que vicia o conteúdo positivo das ciências. Isso porque a razão observa, “ou seja, imobiliza e fixa o conteúdo que pretende apreender”.¹⁵⁶ Deste modo, a observação não alcança a compreensão nem da vida, nem do pensamento.

Daí que, quanto mais se aprofundam na observação, mais as ciências radicalizam uma limitação que lhes é própria: descrevem uma lógica do ser, não uma lógica da essência.

Por isso, a observação deve ceder lugar à construção de uma lógica do conceito, que concebe em vez de observar, ou seja, que busca “apreender no próprio conteúdo o movimento da inteligência, a produção não o produto.”¹⁵⁷ Interessa, portanto, não a natureza, tomada como objeto, mas o saber da natureza; não a observação fixa do orgânico, mas antes o movimento da consciência que sabe a natureza, pensando-se nela.

O princípio a que conduzira a observação da vida, de forma fixa, como objeto – “exterior exprime o interior” – se mostrará inadequado e estéril, considerada agora a observação da individualidade humana. Isto porque, como esclarece Hyppolite,

Nesse campo se verá melhor do que em outros que o interior e exterior não podem ser tomados como duas determinações fixas, simultaneamente idênticas e distintas. Com isso, vão se medir a ambigüidade do verbo “exprimir”, que se substitui à relação dos diversos momentos da lei, e a ilusão que consiste em pôr aqui um interior para si, ali um exterior igualmente para si. É na Fisiognomia e

¹⁵⁵ Conferir HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 274. No mesmo lugar, comparece a citação do texto da FE.

¹⁵⁶ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 275.

¹⁵⁷ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 275.

na Frenologia, duas falsas ciências muito em voga na época, que Hegel denunciará as conseqüências inaceitáveis deste princípio.¹⁵⁸

Antes de analisar as radicais críticas hegelianas a estas falsas ciências, passemos às interessantes idéias acerca das relações entre a individualidade consciente e o meio.

Inicialmente, de se ver que “a essência da individualidade humana é a universalidade do espírito”. De um lado, comparece o meio, o ser-em-si; de outro a individualidade, como ser-para-si. Mas esta separação é ambígua, uma vez que “a individualidade não reflete passivamente o mundo”. Isto porque o mundo que age sobre a individualidade não é o mundo em si, mas já o mundo tal como é para essa individualidade, isto é, “o mundo que de fato age sobre nós já é ‘nosso mundo’”. Para ser mundo de uma individualidade, este deve já comparecer como “mundo-deste-indivíduo”. A Razão deverá observar a individualidade, não mais como “reflexo do mundo ambiente e supostamente dado mas como um *todo concreto* nela mesma”.¹⁵⁹

Na época de Hegel, a Fisiognomia e a Frenologia¹⁶⁰, ganharam importância, após a publicação dos trabalhos de Lavater (*Fragments fisiognômicos*, de 1775) e da divulgação que Gall fazia das doutrinas da fisiognomia. Esse último, muito embora não houvesse publicado obra de fôlego, divulgara seu trabalho em amplos meios, “propagando sua doutrina de cidade em cidade”.

A crítica hegeliana a estas pseudociências é contundente e se posta em um nível mais ampliado, não se limitando a combatê-las no próprio campo de observação destas pretensas ciências.

¹⁵⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 276.

¹⁵⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 279-280.

¹⁶⁰ Segundo a Fisiognomia ou fisiognomonía, os traços do rosto expressariam, como marcas corporais, a individualidade. Assim, seria possível conhecer as determinações de personalidade de alguém, seguindo as indicações destes traços. A tese central parece ser: o interior se expressa no exterior, a subjetividade se marca, nos traços da face, como objetividade. Segundo parece esta idéia é antiga, sendo muito comum na Índia e China, não exatamente ali como uma ciência, mas como auxílio em diagnósticos, ou seja, para a identificação de hábitos individuais que, por serem patológicos, deveriam ser tratados. Quanto Frenologia é o estudo da estrutura do crânio de modo a determinar, por via deste estudo, o caráter da pessoa e sua capacidade mental. A tese parece ser: as faculdades mentais estão localizadas em órgãos cerebrais, mais exatamente na superfície destes, por isto o caráter e capacidade mental de alguém poderiam ser detectados por inspeção visual do crânio.

A crítica hegeliana é filosófica, na mais ampla e enraizada acepção do termo: trata-se de pensar as relações entre a individualidade espiritual e sua expressão mais imediata, o corpo. Isto porque, a Fisiognomia e a Frenologia pretendem buscar determinar as leis do conhecimento objetivo da individualidade. E, para tanto, pensam poder ver refletir o “espírito invisível” na “presença visível” do corpo.

De saída, lembre-se que a atitude da observação supõe a fixação, a imobilização daquilo que é observado. Em razão disso, a observação vê o externo como produto fixo e dado, que seria a expressão de uma interioridade. Mas falta-lhe conhecer “a ação enquanto ação”. É preciso notar que “o corpo é o exterior da individualidade em um duplo sentido: exprime a natureza originária do indivíduo, ‘aquilo que ele próprio não fez’ e aquilo pelo que ele é um ‘ser-em-si’, tendo aptidões e funções inatas; porém, exprime igualmente o ser-para-si do indivíduo, o que é e o que faz enquanto consciência operante. O corpo é simultaneamente a expressão do inato e do adquirido.”¹⁶¹

Por isto mesmo, o corpo aparece como a “expressão total da individualidade dada e ativa, *aquilo que ela é para outrem*”.¹⁶² No contexto da crítica à fisiognomia, os órgãos corporais ganham novo sentido, se oferecem como um termo médio entre a interioridade e a exterioridade. Por isto, se pode dizer que “a mão é o órgão do trabalho, mas pode-se também considerar que apresenta a estrutura desse trabalho, os traços individuais que correspondem às disposições inatas e aos hábitos adquiridos. A interioridade individual se manifestaria na forma do corpo, esta a suposição fundamental de Lavater: os traços do rosto, por exemplo, são “a expressão direta da reflexão da individualidade nela mesma: dão a conhecer o homem, não enquanto age, mas enquanto tem uma opinião íntima sobre sua ação, eles constituem o traço exterior da mais profunda interioridade”.¹⁶³

Hegel lança contra uma fisiognomia assim pensada duas severas críticas e que, como tal, atingem a raiz mesma desta que, agora, se mostra como uma falsa ciência, empobrecida e fundada sobre frágeis pressupostos.

¹⁶¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 281.

¹⁶² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 281.

¹⁶³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 282.

Para Hegel, é contingente a correspondência “entre as intenções da individualidade e esses múltiplos traços do rosto”. De fato, a linguagem da expressão pode ou não traduzir o pensamento, ou seja, pode expressar o pensamento como tal, enquanto é, ou mesmo falseá-lo, por dissimulação. Enfim, não há uma correspondência necessária entre a interioridade e sua expressão corporal.

Esta crítica, por si, já seria suficiente para lançar uma enorme suspeição contra a fisiognomia e nos parece irretocável, na medida em que não é possível crer, ingenuamente, que toda expressão, exterioridade, corresponda exatamente a uma necessária interioridade individual, é sempre possível enganar e, com isto, decai esta suposição ingênua de uma necessária correspondência entre interioridade e exterioridade.

Outra crítica, dita por Hyppolite mais profunda, diz respeito ao fato de que a observação “toma como exterior inessencial o ato já realizado, e como interior essencial a conjectura do sujeito sobre sua ação”. Para Hegel, as conjecturas do indivíduo sobre si mesmo não se dão a conhecer assim, de pronto, em uma expressão externa, do rosto. Enfim, por mais nuançadas que sejam as expressões externas estas restariam, ainda, insuficientes para dizer o interior como tal. Sobretudo, porque “por sua própria natureza, o interior conjecturado é o inefável e o inexprimível. Esse interior puro é maleável e determinável ao infinito, *só transcende sua falsa indeterminação por meio da operação.*”¹⁶⁴

A crítica à fisiognomia expõe, segundo Hegel, os vícios de uma razão observadora “que isola o exterior e o interior e pretende em seguida fazer com que se correspondam”.¹⁶⁵

O vício da razão observadora vai se tornar mais claro e absurdo na crítica à Frenologia. A este respeito, Hyppolite registra, de forma magistralmente sintética:

Com a frenologia, a razão observadora descobrirá seu erro. Melhor que a fisiognomia, essa falsa ciência revelará o impasse no qual se engajou. O crânio, com suas bossas e cavidades, não é mais um signo expressivo da individualidade consciente: é uma pura coisa (*Ding*), e todavia é nessa coisa que a razão observadora pretende descobrir a própria exterioridade do espírito. A absurdidade, que não saltava aos

¹⁶⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 284. Grifos do original.

¹⁶⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 285.

olhos na fisionomia, é agora manifesta. O instinto da razão vai apresentar o resultado de todas as suas *démarches* sob a forma do juízo infinito: “A realidade do espírito é um osso”¹⁶⁶.

Enfim, resta claro o vício, o sério equívoco da razão observadora que, “ao isolar o interior e o exterior, acaba por identificá-los imediatamente”¹⁶⁷.

Por isto, deverá o instinto da razão ceder lugar a um juízo de reflexão, elevando-se da imediatez, à mediação, “a uma consciência de si contemplativa sucederá uma consciência de si ativa. [...] É apenas a unidade concreta dos dois momentos, a consciência de si existindo em si e para si, que realizará verdadeiramente a razão e a sublevará ao espírito”¹⁶⁸. Trata-se da razão ativa, que vem a seguir.

4. A razão ativa

Em Hegel, é a história humana que fornece o modelo da síntese entre a teoria e a prática, entre a natureza e a liberdade. Também sob este aspecto, Hegel se distancia, uma vez mais, de Kant, Fichte e Schelling.

De fato, em Kant “há uma filosofia prática que é, essencialmente, uma filosofia da liberdade, e uma filosofia teórica que, sendo obra do entendimento, nos conduz ao conhecimento fenomênico da natureza”. Mas, embora tida como necessária, na *Crítica do juízo*, a síntese entre os dois domínios “é dificilmente realizável”¹⁶⁹. É por isso, precisamente, que suscita as diferentes soluções que virão a seguir, com Fichte e Schelling.

Para Fichte, prevalece o eu prático, o esforço infinito para pôr-se a si mesmo absolutamente, enquanto a natureza, o não-eu, permite apenas “que o eu se afirme ao negar

¹⁶⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 285. Grifos do original. A expressão final comparece na FE e foi devidamente referenciada por Hyppolite.

¹⁶⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 286.

¹⁶⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 286-287.

¹⁶⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 289.

sua negação”. Em Schelling, a natureza e a liberdade vão se reconciliar em uma intuição do Absoluto.¹⁷⁰

Já para Hegel, a compreensão do homem individual somente é possível se este for reatado “à vida da Cidade da qual ele é membro”. Na história do mundo, em seu vir-a-ser, a “substância ética é o povo, e esse povo é dito livre quando reina uma harmonia entre o Todo e as partes, entre as vontades individuais e a vontade geral”.¹⁷¹ Ora, este todo é um povo individual, que se pensa como espírito universal, com o que se eleva a si mesmo, acima de seu ser singular. Eis porque, restaura-se a concepção de felicidade tal como fora pensada entre os gregos: ela é possível apenas na organização social, na vida ética, na qual o espírito aparecerá “como realidade do Nós”.¹⁷²

Quanto à temática das figuras da consciência, passa-se da razão observadora, que busca encontrar-se como coisa, à razão ativa, que quer produzir-se a si mesma. Na fase da razão observadora, a consciência acreditava buscar a coisa mas, nela, buscava-se a si mesma. Após, com a razão ativa, já se tornou consciente desta busca, portanto, “já não quer se encontrar, mas fazer-se”.¹⁷³ Mas também a razão ativa se mostrará parcial, “e será preciso encarmos uma nova síntese, a da *individualidade*, que reconciliará o em-si e o para-si, o ser e a negação do ser, na operação efetiva”.¹⁷⁴

Inicialmente, a razão ativa se apresentará como consciência de si mesma, somente como de um indivíduo, e deve produzir sua realidade no Outro. Em seguida, porém, eleva-se à universalidade e pensa a essência espiritual. Aqui, “a experiência feita pela consciência singular termina em uma reconquista reflexiva da substância ética”.¹⁷⁵

¹⁷⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 289.

¹⁷¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 290.

¹⁷² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 292

¹⁷³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 292

¹⁷⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 294

¹⁷⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 297

Para além do individualismo, enquanto experiência da consciência singular que se opõe à realidade, “nos elevaremos ao pensamento da individualidade que transpõe a oposição entre sua meta e a realidade que lhe é oposta, individualidade que, no movimento da operação, é em si e para si”.¹⁷⁶

Nas relações entre a individualidade e a ordem do mundo – a realidade social, a ordem humana – possível verificar o desenvolvimento da consciência de si ativa que, em um primeiro momento, busca pôr a si mesma no ser e gozar de sua singularidade para, em seguida, elevar-se a si mesma à universalidade. É aqui que o Outro, em um primeiro momento, parece se opor à consciência de si. Por isto, “em busca de sua felicidade nesse mundo, a individualidade humana busca-a em outros Sís que quer assimilar”.¹⁷⁷

Trata-se de um individualismo do gozo, no qual a individualidade busca atualizar “o prazer de se reencontrar em uma outra individualidade”, em uma espécie de hedonismo refinado: a individualidade só se encontra a si mesma em uma individualidade complementar. Na unidade de si mesma com outra consciência de si, a consciência de si singular torna-se “objeto de si mesma como singular suprimido ou como Universal”. Eis porque, “em todo gozo, nossa singularidade como tal é aniquilada e nós morremos, nos consumimos a cada instante”.¹⁷⁸

O Universal se apresenta como potência aniquiladora da singularidade, ou seja, se apresenta como necessidade, como destino. Mais: tal necessidade, ao se apresentar ao homem como incompreensível, é trágica: para o homem, as seqüências de seus atos são “enigmas insolúveis”.¹⁷⁹ Será preciso suprassumir as *formas individualistas do prazer e da necessidade*, para que a consciência venha a se reencontrar a si mesma como seu destino, destino este que não mais apareça como inexorável e exterior à consciência de si.

De fato, a necessidade interioriza-se, graças à reflexão, a consciência “sabe imediatamente seu desejo de felicidade como um desejo necessário. Tal desejo tem um valor universal”. Eis porque a consciência de si pode elevar-se acima de sua singularidade primeira.

¹⁷⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 297

¹⁷⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 299.

¹⁷⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 300.

¹⁷⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 301.

Mesmo incluindo em *seu desejo* a própria idéia de lei, que vale de direito para todos, ainda seria preciso ao homem reconciliar-se consigo mesmo. Isto porque, há uma contradição entre a *lei do coração*, o regime das intenções, e a realidade. “A realidade é o contrário do que deve ser realizado, quer dizer, é a separação da lei do coração, sua contradição viva”.¹⁸⁰ Não se trata de opor os homens uns aos outros, mas de reconciliá-los: “meu bem é o bem da humanidade e só se apresenta, se considerado em sua relação imediata com minha intenção”.¹⁸¹ Mas, ainda, será preciso suprassumir a contradição, que insiste em permanecer, entre a *lei do coração* e a ordem do mundo, na figura da virtude, “a consciência que quer aniquilar os egoísmos individuais para permitir que a ordem apareça tal como é em sua verdade”.¹⁸²

Não se trata de pensar a virtude como externa à ordem do mundo, o que tornaria o “cavaleiro da virtude” um presunçoso, pregando uma “virtude privada de essência e que se exterioriza apenas em discursos pomposos e vazios”.¹⁸³ Lembra Hegel que uma individualidade assim concebida “vale perante si mesmo como um ser excelente; ele infla sua cabeça e a dos outros, mas isso é uma flatulência vazia”.¹⁸⁴ No caso, a virtude se engajaria em uma luta vã, erroneamente opondo o ideal ao real “de maneira que o ideal não possa jamais se atualizar, e por conseguinte sempre permaneça no âmbito do discurso”.¹⁸⁵

Pensada a virtude sob a forma de “dons, capacidades, forças”, se perceberá que tais potencialidades somente podem se atualizar por obra da individualidade. Neste sentido, “o grande homem - aquele que faz história, como César ou Napoleão – é uma atualização do Universal”.¹⁸⁶

¹⁸⁰ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 303.

¹⁸¹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 301.

¹⁸² HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 307.

¹⁸³ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 308.

¹⁸⁴ Passagem da FE citada em HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 308.

¹⁸⁵ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 308.

¹⁸⁶ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 311.

Compreende-se, neste passo, a célebre divisa hegeliana: “O movimento da individualidade é a realidade do Universal”.¹⁸⁷ Comentando, Hyppolite, bem registra: “A ação do homem no mundo supera este homem individual que crê agir para si mesmo, mas é apenas por meio dele que a superação é possível; é preciso pensar a unidade da individualidade, que em sua operação é simultaneamente em si e para si. Sua própria operação é o vir-a-ser do Universal, inseparável de sua manifestação”.¹⁸⁸ E, com isso, atinge-se uma nova síntese concreta: a da operação efetiva da individualidade, que já não opõe sua meta à realidade.

Neste passo, Hyppolite se refere ao “realismo hegeliano”: “Todo idealismo do *Sollen*, toda separação da idéia e da realidade efetiva, deve ser afastado, o que não significa que a realidade desprovida de significação se substitua a um ideal desprovido de realidade, mas que é preciso pensar que ‘a idéia busca a realidade, assim como a realidade busca a idéia’, e que só é concreto o vir-a-ser do homem em sua operação efetiva”.¹⁸⁹

5. A obra humana e a dialética da ação

Agora, a individualidade não toma a realidade como uma resistência por ser vencida, trata-se da individualidade “real em si e para si”, já que “sua existência como ato é somente a atualização de sua essência”, mundo objetivo e individualidade consciente compõem “uma única realidade concreta, e tal realidade é a da operação”.¹⁹⁰ A operação concreta da individualidade reproduz a unidade da subjetividade e da objetividade, da razão observadora e da razão ativa.

Não mais se sustenta a oposição entre o mundo objetivo e o ideal da razão ativa, já que “os dons, as capacidades, as forças que estavam em potência no curso do mundo se realizam pela eficácia da individualidade ativa, ao fazer com que passem da potência ao ato. [...] O Si operante é simultaneamente o ser e o Si, é a *categoria que veio a ser consciente de si mesma*”.¹⁹¹

¹⁸⁷ Passagem da FE citada em HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 312.

¹⁸⁸ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 312.

¹⁸⁹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 313.

¹⁹⁰ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 315.

¹⁹¹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 317.

Enfim, no estágio da Razão, a operação é, a um só tempo, a essência da individualidade e da realidade, já que “não há um mundo sendo em si e uma individualidade sendo para si, mas o mundo é o da individualidade, e a individualidade é, por seu turno, o sentido e a expressão desse mundo”.¹⁹² Assim, a realidade é a própria obra da consciência de si, de uma consciência de si universal, ‘obra de todos e de cada um’, que supera a individualidade. Essa a nova compreensão de objetividade, que corresponde ao *pragma* grego e que faz emergir o ‘mundo da razão realizada’, que é o espírito.¹⁹³ A respeito, Hyppolite, sinteticamente, registra: “Quando o mundo da individualidade tiver se tornado um Nós (um Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu), quando a mediação entre as consciências for efetiva, a obra será obra de todos e de cada um; como coisa, a realidade objetiva será dissolvida em uma nova realidade, na essência espiritual”.¹⁹⁴

Eis, então, os estágios dialéticos que presidem à emergência do espírito: o primeiro momento é a obra; o segundo, a Coisa mesma, isto é, a objetividade espiritual no nível da operação; o terceiro a Coisa mesma como obra de todos e de cada um. Indicando a precisão da terminologia utilizada por Hegel, Hyppolite assim descreve os momentos dialéticos deste percurso: “A coisa opaca da consciência (*Ding*) – que veio a ser o mundo (*die Welt*) no nível da razão, porém mundo que é o da individualidade ativa (*Sache*) – se transforma, ao término da dialética que ora estudamos e após a essência espiritual (*das geistige Wesen*), na razão que é ela própria seu mundo: o espírito (*Geist*)”.¹⁹⁵

A obra se mostra como verdade da individualidade. Verifica-se uma dialética do agir que vai do em si, do ser, que é uma determinação, ao para si, o vir-a-ser que, na operação, é o próprio movimento da negatividade. “É impossível agir sem se determinar, mas o agir é aquilo que determina”. A individualidade torna-se, então, “real em si e para si”: “é uma natureza e ao mesmo tempo, nessa natureza, uma consciência de si, que não faz outra coisa senão ser para si mesma o que ela já é em si. Há somente uma transição da potência ao ato

¹⁹² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 318.

¹⁹³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 319.

¹⁹⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 319.

¹⁹⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 319.

que é todo o mistério da operação”. Compreende-se porque, para Hegel, “o agir é o vir-a-ser do espírito como consciência”.¹⁹⁶ A obra é a expressão da individualidade, sua obra é ela mesma, é sua verdade, a individualidade real em si e para si.

Mas, ‘a obra é a realidade que a consciência se dá’, por isto, ‘a consciência se ultrapassa enquanto obra’: ao transcender sua obra, a consciência se torna o meio universal em que a obra é algo de particular. O agir implica em um movimento de mediação, de passagem necessária de um possível ao ser e, no ser o possível, uma vez mais, se torna uma determinação. Neste sentido, a obra exprime a individualidade, nela a individualidade não somente se opõe a si mesma, mas se opõe, ainda, às outras individualidades, instaurando uma dialética da intersubjetividade. De fato, o mundo do espírito exige a consideração não de uma individualidade, mas da interação, do “jogo das individualidades”.¹⁹⁷ É neste jogo que será operada a passagem ao Si universal.

A respeito, em uma síntese admirável, diz hyppolite:

A dupla contradição, entre o conteúdo (Coisa em geral e minha Coisa particular) e a forma (ser-para-si, ser-para-outrem), deve por fim se resolver numa síntese superior, por meio da qual a Coisa mesma se eleva de predicado abstrato a sujeito concreto; então, torna-se a Coisa que, enquanto minha Coisa, é também a Coisa de todos, que é para mim enquanto é para outrem e que, em seu ser-para-outrem, é o ser-para-mim; tal Coisa é a Coisa de todos e de cada um, a obra comum enquanto comum, em que as individualidades e seu jogo de engano mútuo estão superados, mas em que cada uma delas se reencontra como Si universal. Essa coisa é a essência espiritual”.¹⁹⁸

Aqui, “o Universal já não se opõe às consciências singulares, mas nelas encontra o seu conteúdo concreto”.¹⁹⁹ Assim compreendida, a consciência é “consciência da substância ética: ela é a consciência ética”. Nela “a essência é consciência de si e a consciência de si é

¹⁹⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 323-324.

¹⁹⁷ Conferir HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 332.

¹⁹⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 334.

¹⁹⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 335.

consciência da essência. O espírito é atingido enquanto é a substância concreta, a razão posta como o próprio ser – ‘o indivíduo que é um mundo’”.²⁰⁰

De se lembrar, como faz Hyppolite, em nota, que o Espírito, “só será ele mesmo por sua *mediação*, ao *alienar-se* para se reconquistar: ‘Esse vir-a-ser do espírito como tal será a *história*’”.²⁰¹ Como ensina Prof. Salgado “o Espírito assim se produz na história, no seu próprio elemento espiritual, e produzindo-se a partir de si mesmo para chegar a ‘perfazer a sua liberdade’ é o começo e fim de si mesmo, é o absoluto: convergência do saber da razão e do agir da vontade”.²⁰²

6. Referências bibliográficas

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

²⁰⁰ Conferir HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 338-339.

²⁰¹ Conferir nota 53 em HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 339.

²⁰² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 227.