



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO

ALESSANDRA SCHERMA SCHURIG

**SE A METAFÍSICA NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO? UM DIÁLOGO
ENTRE A VERDADE, O DIREITO E A CONTINGÊNCIA DIANTE DA PÓS-
MODERNIDADE.**

Salvador

2019

ALESSANDRA SCHERMA SCHURIG

**SE A METAFÍSICA NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO? UM DIÁLOGO
ENTRE A VERDADE, O DIREITO E A CONTINGÊNCIA DIANTE DA PÓS-
MODERNIDADE.**

Dissertação de Mestrado apresentada à
Banca Examinadora do Programa de Pós-
graduação em Direito da Faculdade de
Direito da Universidade Federal da Bahia,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Direito, na área de
concentração de Direitos fundamentais e
Justiça, sob a orientação do Prof. Dr.
Daniel Oitaven Pamponet Miguel

Salvador

2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

CAVALCANTE SCHERMA SCHURIG, ALESSANDRA
SE A METAFÍSICA NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO? UM
DIÁLOGO ENTRE A VERDADE, O DIREITO E A CONTINGÊNCIA
DIANTE DA PÓS-MODERNIDADE. / ALESSANDRA CAVALCANTE
SCHERMA SCHURIG. -- SALVADOR, 2019.
288 f.

Orientador: DANIEL OITAVEN.
Coorientador: WALBER ARAÚJO CARNEIRO.
Dissertação (Mestrado - MESTRADO EM DIREITO) --
Universidade Federal da Bahia, FACULDADE DE DIREITO,
2019.

1. teorias sobre a verdade. 2. hermenêutica. 3.
metafísica. 4. ironismo. 5. pós-modernidade. I. OITAVEN,
DANIEL. II. ARAÚJO CARNEIRO, WALBER. III. Título.

ALESSANDRA SCHERMA SCHURIG

**SE A METAFÍSICA NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO? UM DIÁLOGO
ENTRE A VERDADE, O DIREITO E A CONTINGÊNCIA DIANTE DA PÓS-
MODERNIDADE.**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração de Direitos fundamentais e Justiça, sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Oitaven Pamponet Miguel.

DATA DE APROVAÇÃO: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Daniel Oitaven
Universidade Federal da Bahia- UFBA

Professor Doutor Wálber Carneiro
Universidade Federal da Bahia-UFBA

Professor Doutor Rodrigo Kaufmann
Universidade de Brasília-UNB

À Catarina e Tolstói. Gratidão.

É interessante refletir acerca das idéias gerais sobre o Universo antes do século XX, quando ainda não tinha sido sugerido que o Universo estivesse a expandir-se ou a contrair-se. Era geralmente aceite que o Universo tinha permanecido imutável através dos tempos, ou que tinha sido criado num certo instante do passado, mais ou menos como o observamos hoje. Em parte, isto pode dever-se à tendência das pessoas para acreditarem em verdades eternas, bem como ao conforto que lhes dá o pensamento de que, embora possam envelhecer e morrer, o Universo é eterno e imutável. Hawking.

"Tudo é permitido", exclama Ivã Karamázov. Isso também denota seu absurdo. Mas com a condição de não o entender vulgarmente. Não sei se foi bem observado: não se trata de um grito de libertação ou de alegria, mas de uma verificação amarga. Albert Camus

Se você tentasse duvidar de tudo, você não chegaria a duvidar de nada. O próprio jogo de duvidar pressupõe a certeza. Wittgenstein.

A verdade é eterna e resistente, mas é difícil estar certo se é você quem a possui. A honestidade, tal como a liberdade, é temporal, contingente e frágil. Mas podemos reconhecê-las quando as temos. Richard Rorty.

RESUMO

Paradigmas filosóficos de sustentação para teorias jurídicas que versam sobre justiça adotam ora de forma evidente, ora camuflada, dualismos metafísicos representados por premissas como essencialismo, ponto arquimediano, intensa racionalização, negação do plano hermenêutico, utilização da linguagem como meio de representação, recusa do contextualismo e adoção do absolutismo transcendental e por isso acabam por utilizar teorias substancialistas sobre a verdade, desenvolvendo uma hermenêutica judicial orientada para a busca da verdade objetiva. Como contraponto da metafísica aplicada ao direito, o positivismo buscou afastar a esfera moral do direito, mas ainda tratou do tema verdade por meio de teorias substancialistas, possibilitando a conclusão da inadequação de ambas as vias para um direito a ser inserido na pós-modernidade, tomada como época policontextural e de fragmentação de metanarrativas com a evidência da liberdade e contingências, com múltiplos entendimentos sobre a questão da justiça. Propõe-se que diante desse quadro, o direito assuma a dissolução dos dualismos metafísicos através da adoção de uma teoria deflacionista sobre a verdade como a teoria da verdade como redundância, viabilizando a desconstrução da metafísica segundo o quanto realizado pela crítica ironista liberal que permite o desenvolvimento de uma teoria de justiça e de uma hermenêutica ironista-pragmática aliada à esfera moral, mas de cunho falibilista, contextualista e consequencialista, abandonando a busca pela verdade objetiva.

Palavras-chaves: Teorias sobre a verdade. Metafísica. Contingência. Ironismo. Pós-modernidade.

ABSTRACT

Philosophical paradigms of support for law theories adopt in a form sometimes evident, sometimes hidden, metaphysical dualisms like essentialism, Archimedean point, intense rationalization, negation of hermeneutic context, bad utilization of language, refusal of the contextualism and defense of absolutism transcendental, using substantialist theories about the truth and developing a judicial hermeneutics oriented to the search for objective truth. Facing postmodernity, taken as a epoch of fragmentation of metanarratives and visibility of freedom and contingencies, it was proposed that law assumes the dissolution of metaphysical dualisms through the adoption of a deflationary theory about truth, leading to deconstruction of the metaphysics made by the liberal ironist critique to the development of a theory of justice and an hermeneutic ironist-pragmatic, adept of fallibilism and consequentialist that leaves the search for objective truth.

Keywords: Truth. Contingency. Ironism. Postmodernity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: O HOMEM NÃO QUER LIBERDADE, QUER SEGURANÇA: UMA VISÃO DA ANGÚSTIA EM UM DIÁLOGO KARAMAZOVIANO.	10
1.1 COMO A BUSCA PELA VERDADE IMPACTOU UM DIREITO QUE NEGA CONTINGÊNCIAS.....	16
1.2 A LUTA SOBRE A VERDADE E O SENTIDO DE PÓS-MODERNO E UMA APRESENTAÇÃO SOBRE AS PRINCIPAIS MATRIZES FILOSÓFICAS UTILIZADAS.	20
1.3 PROBLEMAS, OBJETIVOS E OBSERVAÇÕES SOBRE A OBRA.....	30
2. O PLATONISMO MOSTRA COMO A VERDADE SE TORNOU META DE INVESTIGAÇÃO OU COMO IR AO INFINITO E ALÉM	35
2.1 O DIREITO NATURAL E O POSITIVISMO SEMPRE BUSCANDO SUFOCAR AS CONTINGÊNCIAS NUTREM O NEOCONSTITUCIONALISMO METAFÍSICO DO JUIZ HERÓI.	46
3. VOLTANDO À FILOSOFIA, APRESENTA-SE O ANTIPLATONISMO QUE COLOCA EM EVIDÊNCIA AS CONTINGÊNCIAS, TORNANDO IMPOSSÍVEL IGNORAR O ELEFANTE MUITO BEM VISTO POR HEIDEGGER NA SALA.	
69	
3.1 ESTAMOS CONDENADOS À COMPREENDER: <i>VERSTEHEN ALS GRUNDZUG DES DASEINS</i>	79
3.2 O DESENVOLVIMENTO DO PRAGMATISMO NO SEIO DO ANTIPLATONISMO.....	87
3.3 A FILOSOFIA NÃO ANALÍTICA DA LINGUAGEM E SUA LIGAÇÃO COM O NEOPRAGMATISMO: <i>L'OBJECTIVITÉ EST MORT, VIVEZ L'INTERSUBJETIVITÉ!</i>	94
3.4 RICHARD RORTY UNE O NEOPRAGMATISMO E A HERMENÊUTICA PARA CRIAR A <i>CRÍTICA IRONISTA LIBERAL</i>	100
4. REPENSANDO O DIREITO ATRAVÉS DAS LIÇÕES IRONISTAS LIBERAIS:	110
4.1 A PRUDÊNCIA, A MORAL E A JUSTIÇA REALIZAM UM DEBATE ENTRE LIÇÕES KANTIANAS E HUMEANAS ARREMATADAS POR UM POEMA.	113

4.1. PENSANDO NA POSTURA DO JUIZ DIANTE DA CRÍTICA IRONISTA LIBERAL E APELANDO AOS MITOS, COMO É DO GOSTO DE TODO JURISTA.	124
4.2 A VERDADE COMO JUSTIFICAÇÃO: A CRÍTICA DE RORTY SE DIRIGE À PROCEDIMENTALIZAÇÃO DA VERDADE.	138
4.3 PRAGMATISMO NÃO É REALISMO E NÃO, NÃO IMPORTA O QUE JUÍZES COMEM NO CAFÉ DA MANHÃ.	156
4.4 A IMPORTÂNCIA DA APRECIACÃO DAS CONSEQUÊNCIAS: BUSCANDO O EQUILÍBRIO ENTRE A LIBERDADE E O RESPEITO AOS PRECEDENTES.	163
5. OS DESCOMPASSOS DE UMA VALSA FILOSÓFICA: DWORKIN E RORTY DANÇAM EM MEIO AOS COMPASSOS DE UM PIANO POR VEZES, DESAFINADO.	175
5.1 PRIMEIRO COMPASSO: A AUSÊNCIA DE UM BEM OBJETIVO E A POSSIBILIDADE DE UMA HERMENÊUTICA DEMOCRÁTICA OU UM DESCOMPASSO: COMO DWORKIN CONSIDERA QUE PRAGMÁTICOS IRONISTAS SÃO MENTIROsos DÉSPOTAS CRIADORES DO CAOS.	178
5.2 SEGUNDO COMPASSO: FALIBILISMO NÃO É CETICISMO OU UM DESCOMPASSO FEITO POR UM IRONISTA LIBERAL USANDO UM MARTELO CONTINGENTE PARA REBATER A ACUSAÇÃO DE CETICISMO EXTERNO FEITA POR DWORKIN.	196
5.3 TERCEIRO COMPASSO EM UMA PERGUNTA: EXISTEM NAZISTAS SINCEROS? OU UM DESCOMPASSO QUANDO SE PERCEBE QUE DWORKIN CONFUNDE CONTEXTUALISMO COM CETICISMO.	209
5.4 QUARTO COMPASSO (QUE NEM DEVERIA EXISTIR PORQUE VALSAS, EM REGRA, SÓ TEM TRÊS COMPASSOS): RESPONDENDO AOS ESSENCIALISTAS QUE FIQUEM CALMOS, EXISTEM MONTANHAS OU UM DESCOMPASSO REPRESENTADO PELOS JURISTAS QUE NÃO ENTENDEM O NOMINALISMO E ACUSAR: QUER DIZER QUE NÃO EXISTEM ROSAS, NUVENS E TIROS? TUDO É LINGUAGEM?.....	228
7. CONCLUSÃO.....	239
REFERÊNCIAS	249

1. INTRODUÇÃO: O HOMEM NÃO QUER LIBERDADE, QUER SEGURANÇA: UMA VISÃO DA ANGÚSTIA EM UM DIÁLOGO KARAMAZOVIANO.

A busca pela verdade é um dos temas centrais para o homem que se atormenta questionando sobre como saber o que é real. Essa busca reflete o desejo de bases seguras para a construção da vida individual e da vida em sociedade e por isso há uma pergunta constante na vida dos homens: enfim, o que é verdade, o que é mentira e como é possível distinguir entre ambos?

Diante de um mundo indomável surgem dúvidas que atingem o homem dia após dia: como saber o que é correto sem saber o que é verdade? Como direcionar a civilização? Como se comportariam os homens? Se não se pode saber o que é verdade e o que é mentira, como conduzir uma sociedade? Os homens irão agir como lobos? Alçarão o egoísmo ao posto de única lei? E assim, destruiriam a justiça?

A justiça, o ideal moral que alimenta o direito, dependeria essencialmente de *Uma Verdade*? Então, se não existe *A Verdade*, tudo é permitido?

Pergunta similar foi feita por Dostoiévski quando escreveu a obra magistral *Os irmãos Karamázov*, onde apresenta a história dos três irmãos Karamázov: Alieksiêi, o mais jovem e bondoso, crente no amor e na Igreja, Ivan, o irmão do meio, descrente e angustiado e Dímitri, o mais velho, dissoluto, fraco, confuso e apaixonado.

Alieksiêi estuda teologia e pretende tomar votos sacerdotais, sendo um jovem bondoso e assustado com a dissolução moral de sua família e da sociedade russa, guardando em si um profundo amor pela humanidade que o protege de decepções definitivas e permite que ele siga tentando buscar *A Verdade* dentro do seio da Igreja.

Por sua vez, Ivan tinha sido uma criança rejeitada pelo pai e órfão de uma mãe que muito sofreu, tendo sido criado em uma família estranha e se tornado um jovem orgulhoso que dependia de favores dos outros para sobreviver. Nessa situação, Ivan revela aptidão extraordinária para os estudos e com extrema dificuldade consegue firmar-se como jornalista, retornando à casa paterna muitos anos depois para tratar de negócios com seu irmão mais velho, Dímitri, homem bom e desesperado, mas afundado na podridão por uma vida de desejos desatados.

Nesse ínterim, Ivan escreve um artigo no qual defende que seria melhor a Igreja tomar todo o Estado e isso deveria se transformar no maior objetivo de uma sociedade cristã. Ivan defende essa premissa não por ser cristão, mas por achar que se a Igreja substituir o Estado, o ladrão, o ímpio, o desonesto não teriam a desculpa de dizer que seus atos ferem apenas o Estado, pois acreditariam que seus atos feriam toda a Igreja e mais,

feriam o próprio Cristo, eram atos de inimigos de Cristo e Cristo era a base de uma noção de civilização que não podia nem devia ser ignorada.

Destarte, os atos dos inimigos de Cristo, *atos horrendos que demandariam um castigo natural, o único real, o único que atemoriza e apazigua, que consiste em ter se ter consciência da própria consciência.* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 96) eram o único meio de contenção do mal. E o castigo natural só poderia ser ofertado por um poder metafísico, consubstanciado na Igreja.

Enfim, Ivan acredita que a junção Igreja-Estado era a única forma de se obter justiça e proteção social. Ao aliar a justiça aos conceitos divinos, aquele que atentasse contra as regras da sociedade atentaria contra as regras divinas que seriam inquestionáveis. Se inquestionáveis, só poderiam ser justas e corretas, pois vinham de algo sobre-humano, algo que não estava sujeito aos erros e desacertos dos homens, algo que não era contingente.

Enfim, a verdadeira justiça só poderia vir de Deus, o que mostraria que a justiça só existe com a metafísica, com algo mais, a justiça é algo além das angústias e misérias humanas.

Esse pensamento angustia Ivan que acaba explanando suas aflições ao conversar com o *stárietz*¹ Zossima, protetor de Alieksiêi. Ivan encontra Zossima, o santo *stárietz* e esse santo sacerdote defende que *o que protege a sociedade, o que corrige e transforma o próprio criminoso em outro homem é a lei de Cristo, manifesta na conscientização da própria consciência.* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 110).

Para Zossima, o criminoso sente o chamado da angústia que seria o próprio chamado de Cristo e assim, poderia ser salvo. E quem punia poderia punir sem receios de cometer iniquidades porque a verdadeira justiça seria divina.

Zossima acredita na existência de uma noção profunda de justiça moral, do que é certo e do que é errado em cada cidadão que ao ouvir seu coração, saberia o que é o bem e o que é o mal.

Ao ouvir essa preleção, Ivan sente sua angústia aumentar porque deseja um mundo bom e correto, mas enxerga todas as dificuldades existente e chora pelas criancinhas que sofrem desgraças em toda a sua inocência. Porque Deus, se é todo-justiça, deixa criancinhas sofrerem? Angustiado, Ivan decide que se o preço a pagar para que haja justiça no mundo era o amor de Deus, melhor que a humanidade pagasse o preço.

¹ Seria um velho sacerdote peregrino de profunda sabedoria.

Ou seja, Ivan defende as verdades eternas da Igreja porque acredita que este é o único meio da humanidade não se estilhaçar para sempre, irremediavelmente, pois sem uma verdade metafísica, a sociedade não poderia seguir incólume.

Alieksiêi, apesar de todo o seu amor pela humanidade, não compreende a angústia de seu irmão Ivan. As coisas são simples, conta Alieksiêi que diz para Ivan: olhe os prados, olhe o sol, olhe as flores, a grandeza e a justiça divina estão em tudo. Deus é puro amor. A justiça é puro amor, basta olhar o mundo. Alieksiêi no começo não se revolta como Ivan por conta das criancinhas que sofrem porque acredita que o sofrimento tem um sentido maior, ofertado por Deus. Há uma redenção no sofrimento, acredita Alieksiêi.

Por sua vez, Zossima, mestre de Alieksiêi, oferta um entendimento complementar ao do seu pupilo². Para ele, o segredo *não estava no amor contemplativo que anseia por uma proeza imediata, que possa ser rapidamente realizada e que todos vejam* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 93) e sim no amor ativo, composto de trabalho árduo e autodomínio para quem o pratica.

É preciso construir, trabalhar duro e conter os desejos, dizia Zossima que alertava que não bastava olhar as flores e o céu, não se podia fechar os olhos para a dor, a fome, as guerras e os erros e dentre esses erros e dentre essa dor, procurar amar seus próximos de forma ativa e incansável. Zossima sabe que *o amor ativo comparado ao contemplativo, é algo cruel e apavorante*. (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 93) e sabe da dificuldade de sua ideia conseguir aceitação.

Certo é que a ideia de Zossima não é aceita por Ivan que zomba da ideia de amor ativo na sociedade. Ivan diz que não existe solidariedade, não há nada na existência que diga que os homens devam se amar e se respeitar.

Toda a virtude provém do medo de um castigo sobre-humano.

Apenas o medo poderia manter a sociedade coesa. Apenas o medo de um severo castigo que certamente seria dado por um ser superior caso suas leis fossem quebradas. Era preciso o medo para que as pessoas não errassem, não matassem, não se destruíssem.

² Essas são ideias muito próximas às palavras professadas por Liêvin, alter ego de Tolstói em *Anna Kariênina*. É curioso observar que logo depois de terminar essa obra prima, Tolstói passou por uma profunda crise existencial e depois fundou sua própria religião, rompendo com a Igreja Ortodoxa Russa e criando uma fé baseada no Sermão da Montanha. Camus diz que abandonar a metafísica é primeiro um grito de angústia, mas na medida em que o homem aceita a insegurança, há liberdade e alívio e muito dessa constatação está na jornada empreendida por Tolstói. Também é curioso observar que Wittgenstein teve acesso à obra religiosa de Tolstói enquanto lutava na Primeira Guerra e disse que foi isso que o manteve vivo e possivelmente foi uma das motivações que o levaram a abandonar a filosofia e buscar ser professor primário, em episódio ao qual se voltará mais adiante. (BARTLETT, 2013, pp. 318,362)

Sem o medo de que estariam infringindo um ideal, as pessoas seguiriam violentando, matando, roubando.

Se o único meio de estancar o sofrimento era fazer com que os homens acreditassem que eram almas imortais, se isso faria com que o sofrimento acabasse e houvesse redenção, compaixão e solidariedade, era preciso que a Igreja restaurasse seu poder.

Ivan defende que ao se destruir nos homens a fé na imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor, *mas também toda força para viver e não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Ao se descrer do eterno, fatalmente o homem converteria em lei o egoísmo* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 110).

Para Alieksiêi que segue os ideais de Zossima, há que trabalhar com o afeto mesmo diante do descaminho e assim algo de bom poderia surgir diante de uma decisão livremente tomada que enxergasse claramente o sofrimento. Já Ivan não acredita que afeto possa ser uma solução, pois a virtude teria origem no medo do castigo.

Ivan Karamázov é atormentado por não entender os “desígnios divinos.” Ele tem medo de sua própria liberdade e não sabe até onde pode ir. Sem que haja um castigo claro e definido, como ele e os demais podem ter a segurança de caminhar? Ele exclama:

... sei apenas que o sofrimento existe, que não há culpados, que todas as coisas decorrem umas das outras de forma direta e simples, que tudo transcorre e se nivela- ora, isso é apenas uma asneira euclidiana, e eu mesmo sei disso, e não posso concordar com viver segundo essa asneira! Pouco se me dá se não há culpados e eu sei disso; preciso do castigo, senão vou acabar me destruindo... (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 338).

É impossível viver sem acreditar em *Uma Verdade*, acredita Ivan haja vista que dizer que as coisas simplesmente decorrem umas das outras não seria princípio suficiente para se erigir uma vida. Uma vida precisa ser inspirada por *algo mais*. É preciso encantamento. É preciso metafísica.

Portanto, o que se tem aqui é uma luta não evidente.

A luta não se dá entre enxergar e não enxergar os erros, os desvios, os descaminhos, as perturbações, enfim, as contingências. O que se tem é o embate de duas posições que enxergam as contingências de forma clara, mas que divergem na forma de lidar. A posição de Alieksiêi poder-se-ia, em primeiro momento, tomar como metafísica e a posição de Ivan, como não metafísica.

Mas a beleza está na forma de seguir olhando essas posições. Perceba-se que Alieksiêi começa, junto a Zossima, defendendo a religião e acaba falando em afeto, humanidade e Cristo. Não em Deus, mas em Cristo, deus encarnado, Cristo é homem e

sofre e em seu sofrimento há redenção porque ele escolhe sofrer por um ideal. Há liberdade e há uma escolha.

Já Ivan parte de uma posição de rejeição à metafísica e busca pela objetividade científica para acabar defendendo que a única coisa que pode salvar a humanidade é a Igreja. Não Cristo. A Igreja e seu poderio metafísico.

Para defender sua posição, Ivan conta uma estória sobre a vinda de Jesus Cristo ao mundo. Jesus Cristo desejou aparecer ao povo que O amava, e aparece no tempo da Inquisição, em Sevilha.

Jesus aparece em silêncio, mas o povo que O ama, reconhece-O e chora de emoção. Em certo momento, Jesus ressuscita uma pequenina morta e isso é o bastante para que Grande Cardeal Inquisidor apareça e o arraste de imediato, acorrentado nos pés e mãos.

Ao interrogar Jesus Cristo, o Grande Cardeal explica que Ele não tem o direito de contar mais nada sobre o mundo para os homens porque durante quinze séculos os homens se torturaram com a liberdade.

Isso estava terminado, agora as pessoas estavam convictas que eram livres, contudo, depositavam essa liberdade docilmente aos pés da Santa Igreja. O grande cardeal pergunta: *O homem foi feito rebelde, por acaso os rebeldes podem ser felizes?* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 349).

Para o Grande Inquisidor, o segredo da existência humana não está no viver, mas na finalidade do viver e sem uma sólida noção dessa finalidade, o homem prefere destruir-se. Mas não era cada homem que deveria definir seu fim, esse era o papel que cabia à Igreja que ofertaria a verdadeira finalidade do viver aos homens.

Para o homem, a tranquilidade seria mais cara que o livre arbítrio no conhecimento do bem e do mal.

Não existiria nada pior para o homem do que a liberdade de consciência que é sufocante e angustiante. Liberdade é angústia. Jesus Cristo queria dar liberdade aos homens *e os sobrecarregava de tormentos dizendo que ao invés da firme lei antiga, do Antigo Testamento, agora o homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si a sua própria imagem como guia.* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 353).

Jesus Cristo nada prometia aos homens além de deixá-los livres para escolher. E isso era insuportável, a liberdade era um fardo e uma dor. A liberdade não era um bem, por isso reverbera o Grande Inquisidor:

Quereis ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural sequer podem compreender, da qual tem medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade! (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 351)

O homem não quer liberdade. Quer segurança, diz o Grande Inquisidor. Sendo assim, essa segurança e essa paz só podem vir exatamente da perda da liberdade. É preciso ofertar aos homens verdades irrefutáveis, absolutas e incontestáveis:

... o homem procura sujeitar-se ao que já é irrefutável, e irrefutável a tal ponto que de uma hora para outra todos os homens aceitam uma sujeição universal a isso. Porque a preocupação dessas criaturas deploráveis não consiste apenas em encontrar aquilo a que eu ou outra pessoa deve sujeitar-se, mas em encontrar algo em que todos acreditem e a que se sujeitem, e que sejam forçosamente todos juntos. (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 352)

Viver em liberdade seria viver em intranquilidade, blasfêmia, desordem e infelicidade, essa era a sina dos homens livres. Por isso a Igreja decidiu intervir e o Grande Inquisidor diz *faz muito tempo que já não estamos contigo, mas com “ele”, já se vão oito séculos.* (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 356).

“Ele” não era o que se pode pensar em primeiro momento. “Ele” era o grande Estado teocrático tendo Roma como centro e que detinha todo o poder, sujeitando até os imperadores.

Os homens viverão numa mentira, mas morrerão serenamente e no além-túmulo só encontrarão a morte, mas o segredo dessa mentira será bem guardado pela Igreja que toma para si o fardo da mentira e do embuste para que os homens sejam felizes.

A Igreja guardaria o segredo de que não existe *A Verdade* para que os homens vivessem em paz e em segurança, confiando na justiça divina que daria as leis dos homens através das leis de Deus. E depois a Igreja se une ao Estado e segue firmemente defendendo os homens da liberdade. A liberdade é o perigo.

O que a posição de Ivan proclama é que apesar de clamarem por liberdade, o homem, ao fim, deseja segurança e está pronto a abrir mão de sua liberdade em prol de solidez.

Através da compreensão de que o direito se erigiu em torno dessa premissa: segurança, percebe-se que o direito adotou preceitos metafísicos e como forma de ofertar segurança e certeza, buscou sufocar as contingências. Essa concepção do direito foi transplantada para a hermenêutica judicial que passou a ser plena de fórmulas encantadas e métodos através dos quais soluções definitivas são ofertadas.

Contudo, diante da pós-modernidade, tal posição é possível de ser ainda seguida? É preciso que se abra mão da liberdade para se buscar *A Verdade*? E mais, existe *A Verdade*?

Diante dessa dúvida, ousa-se fazer a mesma pergunta já feita por Ivan Karamázov: se a metafísica não existe, tudo é permitido?

1.1 COMO A BUSCA PELA VERDADE IMPACTOU UM DIREITO QUE NEGA CONTINGÊNCIAS.

Como pode ser visto, a principal questão que rege a presente obra é o tema da verdade que atormenta o homem que vive angustiado, correndo em busca da verdade. Desde o nascedouro da filosofia o que se buscou foi chegar à realidade, à verdade, desvendar aparências e atravessar os véus.

Para isso, as contingências foram sufocadas e a história da humanidade foi contada como ora um caminho para a iluminação, ora um afastamento paulatino da iluminação. Ora o homem era iluminado em seus primórdios e se afastava da verdade através da tecnologia, da ciência, da criação de instituições, da urbanização, dentre outros fatores, ou ao contrário, cada um desses temas era um passo necessário em direção à *Verdade*.

Por um longo período, coube à algumas instituições guardarem *A Verdade*: Igreja, família, nação, sistemas econômicos. Finalmente, esse papel coube ao direito. Se antes, com o direito canônico era a Igreja que guardava o segredo sobre escolhas e liberdade, hoje o direito, laico, guarda para si o segredo e se diz defensor de *Uma Verdade* eterna, justificando seu agir através do mesmo temor de Ivan: a falta de segurança converteria em lei o egoísmo.

É através dessas concepções que é formada uma conceituação específica de Justiça, tida como a única possível. A *Justiça*, assim, com letra maiúscula, identifica-se com *A Verdade* e segue a metafísica, formando o reino do direito natural e defendendo a negação das contingências, do falibilismo, da temporalidade e da finitude, afirmando ser preciso agir assim porque *A Justiça Verdadeira* existiria para que os homens vivam em paz e tenham segurança.

O que se pode perceber é que tanto essa concepção de Justiça quanto a concepção da Verdade são construídas pela metafísica. Para entender essa afirmação, convém recordar brevemente as origens do pensamento metafísico sobre a questão da verdade.

Antes do surgimento da metafísica, é interessante perceber que para a mitologia grega a verdade era obra de *Alétheia* que se transforma na romana *Veritas*. Em grego,

Alétheia é uma justaposição de dois termos: *alfa* e *létheia*. *Létheia* é esquecimento, nome que vem do rio Léthe, um dos rios que percorriam os reinos de Hades e Perséfone, deuses que guardavam as almas dos mortos. E, por sua vez, *a* implica em negação, por isso, etimologicamente, *alétheia* significa não esquecer. Para os helenos, portanto, verdade é não esquecer, é recordar a trama de um passado.

Foi diante desse mundo mitológico povoado por ninfas, deusas, heróis, centauros e górgonas que ocorre o chamado *Milagre Grego*, a passagem do pensamento mítico para o pensamento filosófico, por volta do século IV A.C.

Em um primeiro momento a filosofia grega tentou compreender a natureza através de explicações que não recorressem aos mitos e nessa esteira surgiram os pré-socráticos, ou filósofos da natureza que se dedicaram a buscar o fundamento primeiro e originário, o princípio de todas as coisas que para eles era denominado *arché*: o princípio único da existência.

Os pré-socráticos acreditavam que tudo era o ser e o ser era o todo, havia interligações infinitas. Aristóteles chamava esses filósofos de *physiologói* ou estudiosos da natureza porque eles estavam sempre refletindo sobre o cosmo, sobre o todo e vendo entrelaçamentos.

Esse pensamento sobre o todo foi sendo abandonado quando desponta e se fortalece outra forma de abordagem que prefere decompor para analisar e dá origem ao chamado pensamento racional, suplantando a fase cosmológica e paulatinamente, passando a cunhar os grandes dualismos metafísicos, formando o que se chama de *metafísica* ou *filosofia da consciência* ou ainda *platonismo*, escola filosófica que é definida da seguinte maneira:

Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade (que a define), a Metafísica pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação de suas inter-relações e sua integração com base num fundamento comum. Essa era precisamente a situação que se verificava em Atenas em meados do séc. IV a.C. graças à obra de Platão e de seus discípulos, que contribuíram poderosamente para o desenvolvimento da matemática, da física, da ética e da política. (ABBAGNANO, 2007, p. 661)

Nessa breve definição, chama atenção em primeiro a ideia de buscar *um princípio que condiciona a validade de todos os outros*. E, do mesmo modo, chama atenção o papel de Platão no desenvolvimento da metafísica que por isso é também chamada de *platonismo*.

Um dos pontos mais significativos a se atentar é o fato de que o principal alicerce da filosofia da consciência, metafísica ou platonismo é a existência de dois mundos: há o mundo real e verdadeiro e há o mundo da mentira e das aparências. Ver o mundo real era uma tarefa complexa a ser realizada através de métodos pré-definidos e por isso a metafísica defende que a maioria vive em um mundo de aparências, tomando sombras por realidade.

Portanto, era preciso sair das sombras para descobrir *A Verdade* que revelava-se em toda a sua glória. Tratava-se aqui de uma verdade preexistente e encoberta por camadas de ignorância e será sobre tais pensamentos que se ergue a primeira teoria sobre a verdade que deve ser examinada: a *teoria da verdade como correspondência*. Tal teoria define que existe *A Verdade* e que ela deve ser revelada e alcançada por métodos racionais.

Para a teoria da verdade como correspondência, a verdade pode ser encontrada na asserção ou enunciado e será revelada quando ocorrer correspondência entre um estado de coisas externo ao sujeito e essa asserção ou enunciado, formando um encaixe.

A teoria da verdade como correspondência é uma teoria de base metafísica, o que significa que primeiro irá seguir os ensinamentos desenvolvidos por Platão em busca de objetividade e posteriormente adotará os ensinamentos de Descartes que faz uma espécie de transcendentalização do *eu*, criando a *metafísica subjetivista*. Séculos separam os pensamentos, mas a busca pela objetividade, pela segurança e certeza racionais seguiam firmes nas ideias desses dois filósofos.

Diante dessa construção filosófica metafísica, a verdade será vista como possuidora de objetividade imparcial e durante o caminho para alcançá-la seria preciso homogeneizar e negar qualquer contingência, qualquer movimento fora de uma ordem pré-definida. A verdade representava um ideal e uma essência absoluta e eterna com a qual tudo deveria ser comparado.

Serão essas as ideias sobre a verdade que acabam influenciando o direito, desenvolvendo uma determinada concepção de justiça que será identificada como base principal da chamada Escola de Direito Natural, em um primeiro momento e, mais tardiamente, influenciando concepções desenvolvidas pelo Positivismo Jurídico.

De fato, interessa destacar que os ideais metafísicos são unidos no direito natural em primeiro momento, mas quando as especulações metafísicas ficaram exaustivas, despontou o mesmo ideal de sufocamento das contingências, agora vestido em outras roupagens, agora cientificistas e que defendiam uma busca ainda maior por objetividade,

formando o positivismo científico, movimento que se pautando pela ciências naturais e defendia que bastaria às ciências humanas a adoção dos métodos corretos e científicos para que a objetividade fosse alcançada. A moral que fosse deixada de lado, pois sua fraqueza epistêmica impedia que fosse assunto importante para o direito.

Para o positivismo, o que salvaria a humanidade era o culto à técnica e à ciência. Era preciso ser *racional*. Ser *objetivo*. E isso significava, tanto quanto significava para o direito natural, negar contingências, alcançando um ideal de justiça racional fundado na certeza científica e na objetividade.

Positivismo, como explica Siltala, tem duas acepções que devem ser entendidas em separado para melhor compreensão: há o *positivismo científico*, baseado em uma concepção positivista da ciência e há o *positivismo jurídico* baseado numa concepção voluntarista do direito. (SILTALA, 2011, pp. 113). Em comum, compartilham *a forte rejeição em misturar fatos e valores em uma investigação científica*. (SILTALA, 2011, pp. 123) ou seja, desejam afastar especulações sobre a moral e rejeitam a metafísica.

Diante do positivismo há a construção de métodos firmes e de uma epistemologia bem delineada que permitisse chegar a um resultado seguro e objetivo, afastando especulações. Era preciso afastar a moral, subjetiva e perigosa para a estabilidade e segurança jurídica. E era aqui que o mundo se encontrava, cheio de certezas científicas e desprezo pelas ciências de espírito.

Enfim, o positivismo parecia ter suplantado o direito natural quando este último sofre um duríssimo revés na época da Segunda Guerra Mundial. O positivismo havia tentado defender uma concepção de justiça que se afastava da moral, mas o terror da 2ª Guerra Mundial resgatou um ideal de justiça voltado para valores morais.

Enfim, chega-se à pós modernidade. Se na modernidade o que importava era a segurança, na pós-modernidade o que importa é liberdade. Mas tanta liberdade traz angústia, tanto quanto o sufocamento da liberdade na modernidade também trazia angústia, tanto que Bauman aponta que *os mal-estares pós-modernos nascem da liberdade, em vez da opressão*. (BAUMAN, 1997, p. 156)

É o paradoxo: menos segurança, mais liberdade, mais segurança, menos liberdade, em ambos os casos, angústia. A angústia está sempre presente, tal qual as contingências. Basta parar e tentar enxergá-las.

Entre angústias e contingências, o que se percebe como maior mal é a insistência no absolutismo, no papel da Verdade revelada apenas para alguns, na profetização que é resultado do pensamento essencialista aplicado ao direito. É um direito solipsista,

formado por operadores heróis que buscam protagonismo e obediência à própria consciência e razão.

Mas existem problemas, problemas evidentes. O direito vem negando a sua inserção em um paradigma filosófico pós-moderno e por isso vem negando a intensa fragmentação e os múltiplos conceitos de justiça que pululam nessa pós-modernidade. E o direito precisa saber caminhar sem se ver às voltas com problemas metafísicos que retornam e impregnam a interpretação judicial.

Mas qual seria o caminho sem a metafísica? O positivismo? Afastar a moral em definitivo do direito e defender o formalismo extremo? Isso seria a volta do terror e das desgraças causadas quando o direito negou a moral?

Bem, até aqui o direito, tal qual um pêndulo, foi de um extremo ao outro: primeiro, Justiça Absoluta e moralizante. Depois, justiça sem qualquer preocupação moral para na época pós Segunda Guerra, voltar-se aos valores absolutos e intransigentes.

Mas, e se existir uma terceira via?

Que tal pensar que longe da moral representar um problema para o direito, o problema seria a metafísica que prega enxergar valores morais como absolutos e não contingentes, sendo essa uma situação incompatível com o presente momento da pós-modernidade? Quem sabe, se pode permitir pensar se a contingência, mais do que a segurança, teria muito a ensinar ao direito?

Quem sabe, recusar o absoluto não transforme em lei o egoísmo, mas somente represente uma via de superação dos arroubos metafísicos em prol de um direito que enxergue a contingência e o entorno, estando constantemente ciente de suas limitações.

É investigar essas possibilidades e responder à tais perguntas o que deu azo à presente obra.

1.2 A LUTA SOBRE A VERDADE E O SENTIDO DE PÓS-MODERNO E UMA APRESENTAÇÃO SOBRE AS PRINCIPAIS MATRIZES FILOSÓFICAS UTILIZADAS.

Após o sufocamento metafísico seguido pelo estrangulamento positivista, observou-se uma explosão filosófica, isso porque as contingências por tanto tempo sufocadas na história foram liberadas no que se chama de pós-modernidade.

Mas, é preciso aqui uma pausa para compreender o que se chama de pós-modernidade. É possível compreender esse período pensando em termos de oposição à modernidade, conforme o que explica Bauman que diz que na modernidade havia um

tempo-espaco rijo, sólido, durável que podia controlar a experiência humana passo a passo e assim, na modernidade, se sabia para onde caminhar. Já na pós modernidade, vive-se com a consciência de que não há solidez em um mundo indomável *e a única arte que há, é saber como jogar o jogo com as cartas que se tem e fazer o máximo com elas.* (BAUMAN, 1997, p. 112).

É assim que o pós-moderno, enquanto condição de cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela *incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes.* (LYOTARD, 2009, p. IX). É nesse sentido que se deve compreender pós-moderno no presente trabalho: no sentido de Lyotard, de desconfiança frente a metanarrativas:

A sociedade pós-moderna é aquela que foi afetada depois do final do século XIX com repentinas e significativas mudanças na ciência, na literatura e nas artes. Nessa sociedade, se requer que a ciência não apenas enuncie verdades, mas legitime suas regras de jogo porque será preciso legitimar o saber. Até a justiça e a verdade agora precisam ser legitimadas (LYOTARD, 2009, p. XV).

As queixas de desconfiança em relação a metanarrativas formuladas por Lyotard e também por Bauman, são replicadas por Teubner que enxerga a dissolução da certeza não apenas em níveis individuais, mas sociais, trabalhando com o conceito de policontextualidade que ele acredita ser *uma das mais desconcertantes experiências do nosso tempo, lança dúvidas fundamentais sobre se essas variantes do conceito kantiano de justiça ainda são cabíveis nos dias de hoje* (TEUBNER G. , 2005, p. 20).

Para Teubner, diante da policontextualidade, é imperiosa uma nova visão para o papel da justiça que não se atenha à troca entre atores individuais ou à abstração kantiana, havendo a necessidade de lidar com a questão entre fragmentação da sociedade e as diferenças entre ordenamentos jurídicos e seus particulares princípios de justiça.

Diante de todos esses questionamentos, cabe perguntar, onde se poderá buscar a legitimação e como é possível trabalhar com a questão da justiça? E mais, é possível ainda buscar legitimação ou se deve assumir uma atitude cética diante da impossibilidade de metarrelatos? É preciso aceitar o niilismo? É impossível falar em justiça ou em direito?

Para tentar responder a esses questionamentos angustiantes, foi preciso buscar uma matriz filosófica que não se adequasse àquelas normalmente utilizadas no direito que em regra trabalha com objetivação e defesa de verdades absolutas. E essa matriz foi oferecida por Richard Rorty, um pária, um “pragmatista vulgar”, “pós-modernista”, “niilista”, “anti-intelectualista”, “relativista”, “cético disfarçado”, “elitista”, “caricaturista” (ENGELKE, 2011, p. 59) que debateu sobre a verdade por toda a sua vida.

A angústia sobre a verdade que atormentava Ivan Karamázov atormentou Richard Rorty, tido como um dos maiores filósofos pós-modernos.

Rorty chama atenção para o fato de que em virtude das quebras sofridas na pós-modernidade, a justificação moral das instituições práticas de um grupo será *mais uma questão de narrativas históricas e menos uma questão de metanarrativas filosóficas*. (RORTY R., 1997a, p. 267).

Defensor do *ironismo*, forma de crítica filosófica que origina a teoria da *verdade como redundância* que defende que dizer *A asserção x é verdadeira* é apenas um uso de reforço, de endosso, Rorty foi um dos grandes estudiosos da pós-modernidade.

Para Rorty, o pós-modernismo no sentido usado por Lyotard é justamente a desconfiança nas metanarrativas, *narrativas que predizem as atividades de entidades como “Proletariado” ou “Espírito Absoluto” como numenal*. Rorty se ressentia do termo pós-moderno e sua super utilização e por isso deixa clara essa restrição: pós-moderno deve ser tomado como a desconfiança frente a metanarrativas. (RORTY R., 1999, p. 14).

Muitos querem chamar pós-modernismo de relativismo e sobre isso Rorty diz que acusar o pós-modernismo de relativismo é tentar colocar a metanarrativa na boca do pós-modernista, pois para Rorty, o pós-modernismo não é mais relativista que a sugestão de Putman de que paremos de buscar o ponto de vista do Olho de Deus e *que só podemos produzir uma concepção melhor de racionalidade ou moralidade se operarmos dentro de nossa própria tradição*. (RORTY, 1997a, p. 269).

E sendo assim, um pós-moderno não dirá que qualquer sociedade é tão boa quanto qualquer outra, que qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra porque essa visão só poderia ser tomada por um Deus, alguém de fora da história e fora de suas próprias tradições e comunidade.

Destarte, Rorty afirma que abdica de metanarrativa, mas que continuará a tecer uma narrativa edificante sem pegar em armas metafísicas. (RORTY, 1997a, p. 282). É o que se pretende construir aqui: uma narrativa jurídica edificante sem que seja preciso recorrer à metafísica.

E por isso é conveniente usar as armas de Rorty, armas que desejam derrubar a metafísica. Ao começar a desenvolver sua tese sobre a verdade, Rorty assume o extenuante papel de desconstrução de conceitos platônicos e da rejeição à metafísica,

afirmando com clareza a necessidade de abandonar o conforto proporcionado por tais ideias:³

Necessidades emocionais profundas são preenchidas pela Tradição Racionalista Ocidental, mas nem todas devem ser preenchidas. Necessidades emocionais profundas foram preenchidas pela crença em juízes não-humanos e em sanções não-humanas. Essas foram as necessidades evidenciadas por Dostoiévski ao dizer que, se Deus não existe, então tudo é permitido. Mas essas necessidades devem ser, e de algum modo tem sido sublimadas ou substituídas em lugar de satisfeitas. (RORTY R., 1994b, p. 81)

Rorty diz que acreditar em questões metafísicas é ainda uma busca por proteção sobre humana, mas que isso não é necessário, pois podemos, na hora certa, superar a necessidade de acreditar em divindades que se preocupam com nossa felicidade e do mesmo modo abandonar a crença na possibilidade de ligar-nos a um poder não-humano chamado *Natureza Intrínseca da Realidade* até finalmente superar a necessidade de escapar do relativo para o absoluto, *aceitando que se podemos confiar uns nos outros, não precisamos acreditar em outra coisa.* (RORTY R., 1994b, p. 89).

Para entender como chegou a esse pensamento, convém entender quem foi Richard Rorty que conta de si mesmo que seu maior desejo era ser ao mesmo tempo um intelectual e um amigo da humanidade. Foi com essa motivação que se mudou para Chicago em 1946 aos 15 anos para ultimar seus estudos em filosofia.⁴

Quando chegou na universidade foi imediatamente advertido contra o pragmatismo e escutou atentamente alertas sobre o pragmatismo ser vulgar, relativista e autorrefutador.⁵

Os professores de Rorty alertavam que o pragmatismo defenderia que o próprio crescimento era o único fim moral e isso era uma prova de seu relativismo, porque dessa forma tornava-se impossível avaliar o crescimento em termos morais. Como refutar que a Alemanha havia crescido sob o comando de Hitler sem pensar em questões morais? (RORTY R., 1997, p. 03).

³ Essa observação foi feita com a análise de obras do autor, nas quais fica evidente seu grande intuito de abalar conformidades e certezas, se lançando rumo à liberdade. É uma observação que é compartilhada com outros leitores de Rorty, como Engelke, que diz é *inegável que o viés da filosofia de Rorty é quase que exclusivamente desconstrutivo.* (ENGELKE, Relativismo e Ceticismo na obra de Richard Rorty, 2013, p. 183).

⁴ Rorty inicia contato com a filosofia muito cedo, e consegue ter uma formação relevante muito jovem. Vide sua biografia disponível em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Richard Rorty, publicado em 03 de fevereiro de 2001, disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/>, acesso em 18 de dezembro de 2018.

⁵ Ou seja, os mesmos alertas que um estudante de direito ouvirá hoje quando sentar nos bancos das faculdades de Direito, tanto que houve a necessidade de separar toda uma parte da presente obra para refutar críticas.

Enfim, o pragmatismo e sua defesa de que dizer que a verdade é o que funciona, de dizer que uma ideia não tem valor em si, mas que seu único valor é ser um guia para uma ação concreta no mundo, reduziria tudo à busca pelo poder.

Os professores do jovem Rorty acusavam os pragmatistas de serem pessoas que usam estratégias e retórica para conseguir realizar seus objetivos, por isso pragmatistas eram pessoas nefastas que acreditavam que tudo poderia ser defendido desde que houvesse persuasão.

Rorty ouviu que seria uma temeridade dizer que a verdade não existe. Retirar o status de absoluto da verdade traria malefícios sociais graves e em último caso, poderia trazer a destruição da sociedade ocidental pautada pelos valores do Estado Democrático.

Todos iriam querer defender qualquer coisa, uma crença seria tão boa quanto qualquer outra. Sem *A Verdade*, seria possível defender o nazismo, o fascismo, o comunismo, enfim, todos os regimes totalitários. Não existiriam guias, não haveria um direcionamento para onde seguir. Não se respeitaria o passado em busca de algo significativo para o presente e o futuro.

Enfim, alertavam os professores de Rorty, a adoção do pragmatismo e suas ideias sobre a verdade implicaria em relativismo, em ceticismo, em caos, em desgraça social.

Rorty decide ler os livros “proibidos” do pragmatismo e pensar por si mesmo e de alguma forma, percebe que a ideia sobre a verdade e objetividade serem indispensáveis para a sociedade é um discurso encharcado de uma metafísica perigosa. Ele percebe que o problema não está na concisão e humildade pragmática, está no domínio metafísico tão reiterado, tão profundo, que parece não existir outra forma de pensar.

Desejoso de acabar com a metafísica, paulatinamente Rorty desenvolve a sua *crítica filosófica ironista liberal* ou *ironismo*, teoria filosófica de base neopragmática, hermenêutica, falibilista e contextualista que tem por um dos pontos a serem destacados a revolta contra a sufocação das contingências.

A contingência se torna um ponto fulcral para a compreensão de suas teorias, principalmente de seus estudos sobre a verdade. Richard Rorty se debruça sobre o campo dos estudos sobre a verdade pois entende que esse campo sofreu mudanças disruptivas nos tempos pós-modernos, momento no qual buscar *A Verdade* virou uma espécie de obsessão contemporânea.

De forma peculiar, diante da multiplicidade de relatos, da dificuldade em achar um consenso, da massificação advinda das redes sociais, do questionamento de tudo e das

teorias da conspiração, aqueles que buscam *A Verdade* acreditam que podem tomar a si mesmos como defensores de algo superior e único.

Ou seja, paradoxalmente, a falência das metanarrativas e a descrença, o debater das contingências levaram a um forte apelo pela Verdade e um intenso debate sobre como alcançá-la, como assevera Pascal Engel, em um severo debate com Richard Rorty:

Porque, se não se crê mais na verdade, há, entretanto, tanta sede de verdade? Seria esse um daqueles paradoxos familiares que fazem que, tendo perdido a religião, procuremos sempre algum substituto para ela, ou ainda que, apesar de já não aceitarmos mais a autoridade, não queiramos renunciar totalmente a ela? (RORTY R. Para que serve a verdade? 2007, p. 13)

Pascal levanta a hipótese de que apesar das pessoas não quererem mais a verdade como valor intrínseco e fim último, podem querer a verdade como valor instrumental a serviço de outro fim, como a liberdade ou felicidade. E isso leva a pergunta sobre qual conceito de verdade seria preciso reter.

Respondendo a essa pergunta, Rorty diz que se é parar reter algum conceito de verdade, que seja um conceito livre, pois a verdade não deve ser vista como uma questão de revelação metafísica, não deve ser vista como *A Verdade*, não deve ser tomada como algo metafísico que liberta os que a vêem, não deve ser algo especial e único, mas simplesmente tomada como recomendação de um caminho aceitável para ser seguido em um contexto determinado. Apenas isso.

Deste modo, as crenças que ficam e atravessam as contingências seriam apenas crenças que se mostraram úteis para a preservação da humanidade ao longo da história e que fornecem explicações plausíveis em nossa busca incessante por sentido. Não são amostras de uma natureza humana, não são amostras de um conhecimento metafísico e não são eternas nem garantias de sucesso e será preciso estar aberto às contingências, compreendendo que qualquer visão que defina a história como uma marcha para a iluminação ou para o desespero não se sustenta.

Destarte, tudo é contingente, mas ao longo do tempo foi sendo tecida uma tapeçaria que busca esconder as contingências, *encobrir a ilegível confusão do transe humano com uma limpa e inteligível aparência de sentido*. (BAUMAN, 1997, p. 148). Mas, tanto o caos quanto a luz não são previsíveis. Não adianta prever utopias nem distopias.

Bauman, grande sociólogo polonês e admirador de Rorty, diz que este é o filósofo que apresenta uma visão mais complexa da vida ocidental sem recorrer a visões binárias, pois não nega a tecnocracia da qual se queixava Heidegger, mas ao mesmo

tempo não nega Auschwitz, defendendo que se é certo que o Ocidente é racista, imperialista e sexista, é também uma cultura que se preocupa por ser assim e o que se deve fazer é colocar todo o legado em evidência e ver as coisas diante de um contexto amplo.

É assim que Bauman apresenta a obra de Rorty como uma vigorosa afirmação no sentido de que essa descrição da história como a *marcha irrefreável do erro para a verdade e da insensatez e superstição para o império da razão*, essa descrição que era, explícita ou implicitamente, adotada e colocada em ação por todos os filósofos modernos, que teriam “tecido tapeçarias” de modo a esconder a confusão, as discontinuidades e os erros em favor de uma utopia de progresso, pode ser revista e reformulada para uma atitude que adote o contextualismo e o falibilismo. (BAUMAN, 1997, p. 89).

Recusando o ceticismo, ou relativismo no sentido forte, Rorty discorre sobre a impossibilidade de neutralidade ou alcance de um ponto de julgamento neutro que ensejasse a defesa de uma posição cética e por isso defende a importância do falibilismo e, portanto, da aceitação das contingências das crenças porventura defendidas. Essa postura, segundo Rorty, deve ser a base da política e da democracia, pois possibilita a construção de diálogos mais produtivos e tendentes a conservação de boas condições de vida para a humanidade.

Nesse ponto, cabe observar que essa postura sustentada por Rorty é descrita como fortemente romântica por Habermas, com quem Rorty compartilha a defesa do pragmatismo, mas dissente em muitos temas, pois Habermas queixa-se da forma como Rorty oblitera seu sucesso como filósofo analítico, valorizando tão somente sua virada antiplatônica.

Pascal Engel compartilha a posição de Habermas e diz que a herança como filósofo analítico é forte em Rorty, tanto que ele consegue discutir amplamente com filósofos dessa tradição, ao contrário de, por exemplo, Derrida, que considerava a filosofia analítica perfeitamente estrangeira. (RORTY R., 2007, p. 16).

Como explica Savidan no prefácio de *Para que serve a verdade?* Rorty desenha sua tese ironista sobre a verdade do seguinte modo: o debate realismo/ anti-realismo teria sido ultrapassado porque se encaminharia para uma concepção do pensamento e da linguagem que admite a possibilidade de se considerar ambos como não contendo representações da realidade. E esse fim do realismo permite que se ultrapasse a problemática cartesiana do sujeito e do objeto e a liberação da problemática aparência/ realidade. (RORTY R., 2007, p. 09).

Enfim, Rorty defende que se pare de acreditar na *Verdade* revelada, que se pare de falar sobre *Uma Realidade como Ela É Em Si Mesma* ⁶porque isso é nada mais que um desses nomes reverentes dados a Deus, é a versão moderna, iluminista, da necessidade religiosa de se ajoelhar diante de um poder não humano. (RORTY R., 2007, p. 10).

Para Habermas, o tripé que sustenta a filosofia de Rorty é formado por Dewey, Heidegger e Wittgenstein. Habermas cita ainda como grandes influências nas ideias veiculadas por Rorty a inspiração na tradição anglo-saxônica, do empirismo, de Hume e Mill, do positivismo lógico de Carnap, da filosofia analítica e de sua virada linguística. Após começar nessa linha, Rorty encaminhou-se para a dissolução parcial da filosofia analítica, caminhando para longe dos empiristas positivistas, no mesmo movimento feito por Quine, Sellars, o segundo Wittgenstein e Davidson. (HABERMAS J., 2005, p. 56)

Habermas aponta algo relevante. Para ele, Rorty defende *um tipo de filosofar que quer despedir-se de si mesmo* (HABERMAS J., 2003, p. 160). Como defensor do Iluminismo e da razão, Habermas teme alguns movimentos formulados por Rorty. Em sua defesa, Rorty explica que seu desejo é implementar uma filosofia simples, voltada à resolução de questões práticas da vida cotidiana, à consecução dos objetivos que cada sociedade elege para si.

É por isso que Rorty sugere o abandono de jogos de linguagem que pressupõem entendimentos metafísicos em favor da adoção de novos jogos de linguagem que possibilitem a resolução dos problemas apresentados por uma nova época sem que seja preciso qualquer busca por objetividade.

A ação é importante para Rorty, no mesmo sentido que era para James, no pragmatismo original, que dizia que a verdade é um verbo. Nesse sentido, Rorty propõe que a ideia de auxiliar na realização de objetivos passe também a ser tarefa da filosofia, em uma visão radicalmente diversa da visão prosaica, onde a tarefa da filosofia era a de guardião do conhecimento verdadeiro.

Em 1967 Rorty edita uma coletânea de textos chamada de *A virada linguística*, mostrando a grande ruptura que havia ocorrido na filosofia como até então concebida.

⁶ Como se verá por todo o presente trabalho, Rorty é adepto do uso de metáforas e de uma linguagem fluida que busque representar quase que visualmente mesmo os pontos argumentados. Dworkin se revolta muitas vezes contra essa ideia rortyana. Inclusive Rorty defende que a metáfora, junto a inferência e percepção, como meios de mudança das redes de crenças e desejos válidos na sociedade. Vide Ensaio sobre Heidegger. (RORTY R., 1999, p. 27 em diante)

Rorty passa a fazer uma filosofia que denomina como pós-analítica e se vincula à Heidegger, Wittgenstein e Waismann. (HABERMAS J., 2003, p. 162) o que permite uma nova compreensão do pragmatismo e uma entrada definitiva no que será denominado de *neopragmatismo*.

Foi por esse caminho que ele ingressou no rumo pragmatista marcado pela primazia do ponto de vista do agente e pelo reconhecimento da inarredável dimensão linguística envolvida na apreensão do mundo, consubstanciado na adoção da virada linguística então, como explica Crisóstomo:

(...) a partir daí Rorty pode se declarar contextualista, pragmatista e seguidor de John Dewey e James, bem como se aproximar das posições “continentais” de Heidegger e dos “pós-modernos” – sempre no tom, menos apocalíptico e mais prosaico, além de mais claro e mais modesto, da tradição inglesa e norte-americana. (SOUZA, 2005, pp. 28).

Destarte, Rorty acredita na possibilidade de deixar *A Verdade* como meta de investigação e suas teses serão tomadas como base para o enfrentamento dos problemas no campo jurídico, fornecendo o campo necessário para o questionamento sobre se o direito estaria pronto para abandonar a metafísica.

Após o necessário aporte filosófico ofertado por Richard Rorty, que demandou consigo a vinda de Heidegger, Gadamer e David Hume, além dos fundadores do pragmatismo filosófico, Dewey, James e Peirce, outra preocupação se impôs, e essa preocupação era entender o motivo do desprezo do direito brasileiro em relação a Richard Posner, jurista e economista, conhecido por seu papel como integrante da Corte de Apelação dos Estados Unidos⁷, professor da Universidade de Direito de Chicago, figura chave nas intersecções entre economia e direito e que busca levar à sério a eficácia e efetividade do direito.

Posner é um liberal político,⁸ com decisões que não se pautam pela defesa de princípios morais metafísicos e sim procuram dialogar com outras áreas sociais, negando-se a ver um direito completamente estanque e separado das demais áreas de uma sociedade.

⁷ De onde se aposentou em 2017.

⁸ Vide Chicago Tribune, *Richard Posner announces sudden retirement from federal appeals court in Chicago*, publicado em 01 de setembro de 2017
Disponível em <https://www.chicagotribune.com/news/local/breaking/ct-judge-richard-posner-retires-met-20170901-story.html>, acesso em 12 de dezembro de 2019.

Na primeira parte de sua carreira, Posner pareceu por vezes defender que o raciocínio jurídico fosse substituído pelo econômico, mas com o passar dos anos, passou a considerar como mais efetivo o diálogo constante entre diversas áreas da sociedade.

Conhecido como um antigo conservador, hoje é visto como decididamente liberal⁹ e escreveu sobre lei e literatura, sexo e razão, direito e economia, problemas eleitorais, privacidade e outros temas em mais de quarenta livros, sendo famoso pela defesa do que chama de *pragmatismo cotidiano*.

O pragmatismo no sentido mais simples, cotidiano, como diz Posner, é uma atitude de querer realizar mudanças, é um modo de ver as coisas que ele descreve como um modo americano, *típico de uma sociedade que tem a ênfase em trabalhar duro e avançar, espicaçada pela brevidade da vida*. (POSNER, 2010, p. 39).

Posner explica que um caso no fundo é uma disputa e tem horas que é melhor esquecer o direito e pensar qual a solução mais razoável para aquela disputa. Apenas depois deve-se pensar no direito, em precedentes e na legislação, buscando compatibilizar as duas áreas.¹⁰

Enfrentando duras e constantes críticas, Posner divide seus críticos em dois lados: o primeiro composto por aqueles que acham que juízes devem apenas aplicar as leis, incluindo a Constituição. Posner acredita na sinceridade dessas pessoas e convive bem com essas críticas, tentando manter um diálogo construtivo.

A dificuldade está no outro lado, constituído por aqueles que ele chama de *feras reacionárias* que querem manipular a legislação e a Constituição do modo que acham adequado para alcançar *A Verdade*.¹¹

Para Posner, esse segundo lado faz com que geralmente as cortes se tornem mais políticas e menos jurídicas e isso é um problema que deve ser enfrentado.¹² e essas são

⁹ É o que mostram suas decisões sobre aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo, legalização de drogas.

¹⁰ New York Times, Adam Liptak, *An Exit Interview With Richard Posner, Judicial Provocateur*, publicado em 11 de setembro de 2017, disponível em <https://www.nytimes.com/2017/09/11/us/politics/judge-richard-posner-retirement.html>, acesso em 10 de dezembro de 2018.

¹¹ Algo que infelizmente se tornou comum. Juízes que se enxergam como profetas da verdade são juízes dispostos a fazer qualquer coisa para alcançar o que querem pois se colocam como superiores a qualquer dilema moral já que estariam “do lado da verdade”.

¹² *He's also been an outspoken critic of the current state of the U.S. Supreme Court, telling a Hyde Park gathering in an appearance last year that he thought the country's high court was "awful" and the result of a process that had become too political*. Vide Chicago Tribune, *Richard Posner announces sudden retirement from federal appeals court in Chicago*, publicado em 01 de setembro de 2017, disponível em <https://www.chicagotribune.com/news/local/breaking/ct-judge-richard-posner-retires-met-20170901-story.html>, acesso em 12 de dezembro de 2018.

palavras que vem de um homem que reconhece que o poder exercido pelo juiz é um poder político.

O contraponto das teorias pragmáticas apresentadas será ofertado por diversos autores, com foco no mais admirável adversário de Rorty e Posner: Ronald Dworkin, brilhante jurista americano e um dos maiores influenciadores das teorias neoconstitucionalistas. Optou-se por Dworkin não apenas por sua acirrada e caudalosa discussão com Rorty e Posner, mas também por perceber a alta qualidade e a solidez inabalável de suas teorias. Dworkin não sofre a angústia que devora Ivan Karamazov e devora Rorty e Posner.¹³

De fato, Ronald Dworkin acredita que os movimentos do pós-modernismo, antifundacionalismo e neopragmatismo fortaleceram uma posição que ele classifica como cética e que provocaria um auto de fé (DWORKIN, 1996, pp. 86) sobre a verdade, comprometendo discussões públicas, políticas e acadêmicas e por isso nada poderia ser construído sobre tais premissas. Os que duvidam buscam o caos e a destruição. Essa é a herança de suas angústias.

Ao olhar para Rorty e Posner, Dworkin exclama: *Quereis ir para o mundo e estás indo de mãos vazias*. E essa é uma crítica que será mantida bem em frente aos olhos ao longo de toda a presente obra. É uma crítica constante e um espinho permanente. E a angústia que causa é o motor que nos move a respondê-la.

1.3 PROBLEMAS, OBJETIVOS E OBSERVAÇÕES SOBRE A OBRA.

O primeiro problema a ser abordado é a questão da importância da busca pela verdade tanto na filosofia quanto no direito. Qual seria a importância entre a teoria sobre a verdade adotada e a teoria jurídica que irá guiar o posicionamento judicial?

O que se pretende com este questionamento é deixar evidente que decisões e teorias jurídicas são pautadas por escolhas filosóficas que nem sempre são deixadas à mostra, mas estão lá e podem ser encontradas.

A análise que se pretende realizar no presente trabalho opta pelas teorias sobre a verdade como paradigmas filosóficos desenvolvidos diante de uma teoria da linguagem não analítica ou pós-analítica, abordando o paradigma da linguagem sob a tutela de Heidegger e será diante dessa perspectiva de filosofia não analítica que serão tecidos os entrelaçamentos da presente obra.

¹³ E devora a autora, como está evidente.

Diante da premissa citada, defende-se que existem teorias que substanciam a verdade, a tomam como uma propriedade real e importante dos elementos linguísticos aos quais se aplica o predicado “verdadeiro”: essas são as *teorias substancialistas da verdade*. Do outro lado, estão as chamadas *teorias deflacionistas da verdade que não colocam o assunto verdade em termos substantivos*. (GHIRALDELLI, 1999, p. 34).

Existem três principais teorias substancialistas sobre a verdade: a primeira teoria é a *teoria sobre a verdade como correspondência* que trabalha com a correspondência entre uma asserção linguística e um estado de coisas no mundo, já a segunda teoria sobre a verdade é a *teoria da verdade como coerência* que enxerga a verdade como uma qualidade que pode ser aplicada a relações mutuamente convergentes entre um conjunto de asserções linguísticas.

Por fim, existe a *teoria da verdade pragmática*, teoria que abrange uma infinidade de posicionamentos que criticam as teorias tradicionais sobre a verdade, rejeitando tanto a teoria da verdade como correspondência como a teoria da verdade como coerência e é uma das influências para o posterior desenvolvimento da *teoria da verdade como redundância*.

Contudo, importa explicar que a teoria da verdade como redundância, é integrante das *teorias deflacionistas sobre a verdade*, ou seja, está situada em um campo oposto ao campo das teorias substancialistas sobre a verdade.

Adotando essas premissas, Rorty delinea a *crítica ironista liberal* que está abarcada pelo o que se chama de *teorias deflacionistas sobre a verdade* que também abarca a *teoria da verdade como redundância*.

As *teorias deflacionistas* se contrapõem frontalmente à *teoria da verdade como correspondência* que é uma teoria substancialista sobre a verdade e defende que a verdade é representada pela correspondência entre um enunciado e um estado de coisas no mundo, fundando-se no dualismo realidade/aparência: uma sentença “p” é verdadeira, se “p” corresponde a “p” no mundo.

Por sua vez, a teoria deflacionista sobre a verdade defende que a verdade não tem natureza e que a questão sobre a verdade deve ser observada em razão da *utilidade* do predicado verdade, rejeitando qualquer possibilidade de diferenciação ontológica.

Cabe ressaltar que uma teoria deflacionista sobre a verdade é quase uma *não teoria*, de fato. Logrando desenvolver-se a partir de influências da teoria de verdade pragmática, a teoria da verdade como redundância desenvolvida por Richard Rorty acredita que quando se deseja ir além de uma verdade contextual, o pragmatismo oferta

conceitos como “verdade é assertabilidade garantida” ou “assertabilidade ao fim da investigação.

Para Rorty, todas essas expressões são meramente efeitos retóricos que no fim evocam que qualquer verdade que se defenda sempre, sempre será uma verdade contextual, temporária, falibilista e fruto de uma dialética ou confrontação.

Adotando as ideias de Rorty, Bauman explica que James, um dos fundadores do pragmatismo, em 1912 já dizia que o *verdadeiro é somente um expediente na nossa maneira de pensar*. (BAUMAN, 1997, p. 142) e Rorty explicou que esse expediente seria o uso elogioso ou endossador de certas crenças visando indicar uma certa atitude que se considera correta, elogiável e que se espera que outros adotem e não uma relação de correspondência com a realidade. Rorty acrescenta à ideia de James a ideia do uso descitacional e a função admonitória: uma função de alertar, como a da palavra perigo.

Bauman associa a ideia de Rorty um conceito muito importante: a função de controvérsia do termo verdade. Para Bauman, a noção de verdade pertence à retórica do poder e só ganha sentido na oposição, no desacordo, quando se torna uma disputa entre quem está certo e quem está errado e quando é preciso insinuar que o outro lado está contra “a verdade”. Por isso Bauman diz:

Sempre que a veracidade de uma crença é asseverada é porque a aceitação dessa crença é contestada, ou se prevê que seja contestável. A disputa acerca da veracidade ou falsidade de determinadas crenças é sempre simultaneamente o debate acerca do direito de alguns de falar com a autoridade que alguns outros deveriam obedecer, a disputa é acerca do estabelecimento ou reafirmação das relações de superioridade e inferioridade, de dominação e submissão, entre os detentores de crenças. (BAUMAN, 1997, p. 143)

É por isso que Bauman esclarece que uma teoria sobre a verdade trata de estabelecer superioridade sistemática e portanto, constante e segura *de determinadas espécies de crenças, sob o pretexto de que a elas se chegou graças a um determinado procedimento confiável, ou que é assegurado pela espécie de pessoa em que se pode confiar que o sigam*. (BAUMAN, 1997, p. 143). Para Bauman, essa situação de oposição é essencial na questão de se vislumbrar o que motiva uma teoria sobre a verdade.

Diante dessas três grandes teorias sobre a verdade citadas, a correspondentista, a coerentista e a pragmática, buscou-se compreender quais dessas teorias tiveram influência nos movimentos jurídicos do Direito Natural e Positivismo Jurídico, e por fim, qual seria a teoria adotada por Ronald Dworkin, um dos principais expoentes do neoconstitucionalismo, que com a sua *teoria do direito como integridade*, define

coerência como uma interpretação construtiva das decisões do passado, e constrói uma concepção de direito extremamente ligada à questão de princípios.

Dworkin observa que não existe situações inteiramente discricionárias em sentido forte no direito, estando o julgador sempre limitado pelo corpo de princípios jurídicos. (SILTALA, pp. 78), mesma razão pela qual ele acredita que não existem situações lacunosas no direito já que princípios podem ser estendidos para todas as áreas.

Defende-se na presente obra que por vezes Ronald Dworkin flerta com a metafísica e a defesa da verdade como correspondência, alimentando um desejo por objetividade que pode levar à crença de que haveria asserções de base inquestionáveis em sua cadeia coerentista, como se ao fim e ao cabo ele rejeitasse a justificação circular.

Considerando que essa rejeição tem uma base metafísica e absolutista, questionou-se se, diante da premissa da pós-modernidade como época de falência de metanarrativas, é possível manter uma teoria de justiça e uma hermenêutica neoconstitucional que não recaia em abismos metafísicos, aceite a contingência e rejeite o essencialismo e mesmo assim *não converta em lei o egoísmo*.

Caminhando entre Dworkin, Rorty, Posner, Heidegger e Gadamer, busca-se defender no presente trabalho a possibilidade de rejeição de qualquer absolutismo para o direito, utilizando-se como premissa filosófica da teoria da verdade como redundância que nega a existência de qualquer asserção de base inquestionável.

Assim, qualquer questão, inclusive questões consideradas inquestionáveis como a dignidade humana serão analisadas através de uma visão histórica acumulativa, contextual e falibilista, o que permite uma ampla rejeição da metafísica e uma aceitação da contingência como algo a se lidar diuturnamente na lida jurídica.

Deste modo, é pertinente destacar que a base filosófica desta obra é antiplatonista, no sentido destacado por Habermas que explica que o antiplatonismo veio para *fazer justiça às contingências reprimidas pelo platonismo e ofertar um novo esquema de interpretação que ensine a lidar de um novo modo com a ideia de contingência*. (HABERMAS J., 2005, p. 57).

Diante da ideia da pós-modernidade como uma época de evidenciação de contingências, quer-se entender as contingências como parte do processo de busca pela verdade e parte do processo jurídico.

Enfim, quer-se trabalhar sobre o solo das contingências e não tentar sufocá-las.

Diante desse desejo de aceitação das contingências, analisou-se o antiplatonismo, donde despontaram dois movimentos que são detidamente analisados: a hermenêutica e

o pragmatismo que serão mais tarde unidos nas teorias formuladas por Richard Rorty que criticam fortemente a metafísica através do que pode ser chamado de crítica ironista liberal erigida com forte influência do pragmatismo e da hermenêutica filosófica.

Por conta do pragmatismo foi exigido um exame da teoria da verdade pragmática que está ligada a dois pilares principais: um auditório que aprove ou desaprove a crença ou asserção, ou seja, uma comunidade pertinente e também aos efeitos externos verificáveis dessas asserções e crenças, ligando-se ao consequencialismo e à retórica de Aristóteles e ao convencionalismo jurídico, em razão de sua ênfase na aceitação ou reconhecimento de práticas sociais.

Amplamente, é a teoria de verdade pragmática que é adotada pelo *pragmatismo*, movimento filosófico e jurídico que rejeita tanto a teoria da verdade como correspondência como a teoria da verdade como coerência.

O pragmatismo consegue abandonar completamente as aporias da metafísica quando realiza a passagem para o neopragmatismo através da adoção da virada linguística, dentro de uma corrente não analítica ou pós analítica.

É diante desse contexto que se desenvolve a linha de pensamento de Richard Rorty que compõem o quadro da teoria da *verdade como redundância* que faz parte do campo deflacionista de teorias sobre a verdade.

Será através da noção de verdade como redundância que serão tecidas as críticas e visualizadas as proposições para o tratamento do direito na pós-modernidade tomada como época de dissolução de metanarrativas, mudanças constantes e multiplicidade de opiniões.

Diante disso, acredita-se que uma forma de manutenção da importância do direito e da justiça e uma possibilidade de manutenção de sua autonomia passa por mudar a forma de enxergar essas estruturas, não mais apoiadas em abstrações racionalistas, mas de uma forma diversa, pois na pós-modernidade, época de segundo desencantamento com a crença na razão, na técnica e na segurança, está sempre presente a angústia com a liberdade de não se ter mais um caminho definido, plano e seguro para trilhar.¹⁴

É através da retirada de qualquer rede de segurança e do lançamento ao abismo que se deseja perceber onde se pode chegar sem qualquer ponto que fosse inquestionável e representasse *A Verdade*.

¹⁴ É o mesmo grito desesperado de Ivan Karamázov.

A grande pergunta é: seria possível construir uma teoria filosófico-hermenêutica sem qualquer crença de base inquestionável e que partisse do falibilismo e da negação d'A Verdade? Ou se está apenas *caminhando de mãos vazias*?

2. O PLATONISMO MOSTRA COMO A VERDADE SE TORNOU META DE INVESTIGAÇÃO OU COMO IR AO INFINITO E ALÉM

Buscando entender os meandros do direito, da hermenêutica e da justiça, é preciso olhar para a filosofia e entender suas mudanças. A filosofia está implícita no direito, mesmo que de forma não evidente, sob a forma de paradigmas.

Importa explicitar que um paradigma é o que permite a interpretação do conteúdo científico produzido por aquela comunidade em particular, permitindo que haja uma compreensão mútua através de conceitos pré-estabelecidos e compartilhados entre todos.

Segundo Kuhn, um paradigma irá definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa para as gerações posteriores de praticantes da ciência. (KUHN, 2013, p. 54).

Kuhn ¹⁵elege duas questões principais que formarão um paradigma:

(...)suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica dissimilares e (...) suas realizações eram suficientemente abertas para deixar que toda espécie de problemas fosse resolvida pelo grupo redefinido de praticantes da ciência. (KUHN, 2013, p. 54).

É o paradigma que possibilita a formação de uma percepção geral daquela comunidade sobre como lidar com certos temas considerados relevantes. Será o paradigma dominante que determinará o que é relevante ou irrelevante para a pesquisa dentro daquele campo científico e o modo como irá ocorrer a interpretação dos fenômenos.

Enfim, é o paradigma que vai permitir a interpretação de todo o conteúdo científico produzido por aquela comunidade, permitindo uma compreensão mútua através

¹⁵ Para Rorty, Kuhn foi uma das melhores coisas que aconteceu ao pragmatismo. Rorty diz que Kuhn conseguiu mostrar que o raciocínio moral não é distinto do raciocínio científico e *desmitologizou a escolha da teoria científica do mesmo jeito que Posner desmitologizou a escolha na decisão judicial.* (RORTY R. , Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress, 2005, pp. 923, tradução nossa). Em outra importante passagem, Rorty diz que *Kuhn provou que critérios denominados como científicos e racionais são na verdade normas sociais. Normas que serão modificadas, seja para o bem, seja para o mal e seguirão mudando, mas nunca poderemos provar se essas mudanças são boas ou ruins no presente porque para fazer isso teríamos que encontrar um ponto de vista neutro do qual pudéssemos comparar nossas crenças com o que as fariam falsas ou verdadeiras e o pragmatismo nega que haja essa relação entre ser verdadeiro por causa de... e também nega que possa haver esse ponto de vista neutro.* (RORTY R. , Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress, 2005, pp. 927, tradução nossa)

de conceitos pré-estabelecidos e compartilhados, possibilitando a formação de uma percepção comunitária sobre certos temas considerados relevantes.

A comunidade que abraça aquele paradigma dita a sua formação e por isso um paradigma contém as marcas da comunidade e do tempo em que foi gerado. Há uma simbiose constante entre o paradigma e o meio social, uma constante troca de informações e um ciclo ininterrupto, no qual os fatos são interpretados pelo paradigma e o paradigma é alimentado pelos fatos.

E tudo corre dentro da ordem estabelecida pelo paradigma, até que os métodos legitimados pelo paradigma não consigam enfrentar as anomalias, gerando crises e crises contínuas, até que uma nova realização vai redirecionar a pesquisa e formar um novo paradigma que novamente irá delimitar o campo científico.

Quando o foco se volta para a interpretação no direito e da tessitura da decisão judicial, percebe-se o direito como fenômeno não estático e aberto a mudanças e possibilidades de redefinição pelos que estão inseridos no meio jurídico e a filosofia tem um papel essencial nesse cenário.

Como explica Carneiro, a questão é a *filosofia no direito* e não *filosofia do direito*. Houve uma cisão entre ciência e filosofia que alimentou a criação de um direito que acredita que deve ser operado cientificamente e criticado filosoficamente, afastando a filosofia, portanto, pois se vê como um direito já posto, um direito dado. (CARNEIRO W. , 2011, p. 173)

Cada teoria jurídica tem critérios distintos e nunca se parte de um lugar neutro, não se parte de “lugar nenhum” como diz Siltala que explica que *sempre se parte de uma premissa ideológica e filosófica que definirá qual será a metodologia adotada para análise jurídica* (SILTALA, 2011, pp. 273, tradução nossa).

É por isso que não se pode prescindir da filosofia quando se fala em direito, pois um paradigma filosófico é de suma importância, como explica Carneiro:

O pensamento científico para ser considerado racional depende de um paradigma; caso contrário, o padrão de racionalidade ficará solto em afirmações dogmáticas e, necessariamente, metafísico-despóticas. A racionalidade científica será, portanto, relativa ao paradigma adotado. Como falar em racionalidade científica se não for estabelecido um padrão para essa racionalidade? Como falar em conhecimento, sem uma teoria do conhecimento? Como falar em verdades, sem pressupor uma teoria da verdade? E todas essas questões não podem ser respondidas pela própria ciência, sob pena de não passarem de uma tautologia perversa que se põe estrategicamente a serviço do mascaramento dos verdadeiros fatores que condicionam seus postulados. (CARNEIRO W. , 2011, p. 175)

Destarte, deve-se entender que haverá um paradigma filosófico interpretativo que poderá ser explicitado ou não nas decisões judiciais. Esse paradigma inspira a concepção de justiça e a interpretação judicial que será realizada e por isso, ao tratar de escolas de interpretação jurídica, é conveniente compreender os paradigmas filosóficos que fundamentam as interpretações.

É por isso que é preciso entender, na medida em que se trabalha com a questão da hermenêutica judicial, qual o paradigma filosófico que rege a interpretação realizada. Essa interpretação trará as marcas de seu tempo, de seu paradigma, das crenças daquela comunidade e estará sempre em constante mutação.

Para entender de forma mais didática essa mudança entre paradigmas filosóficos, é possível questionar sobre a evolução da filosofia através de seu trato em relação às contingências que perpassam o conhecimento. É através dessa questão chave que Habermas entende que o primeiro amplo movimento filosófico a surgir como base da filosofia ocidental é o chamado *platonismo*, seguido pelo período denominado como *antiplatonismo*, e depois pelo período do *anti antiplatonismo*.^{16 17}

A dialética habermasiana escolhida para debater sobre paradigmas filosóficos tem por foco principal compreender como tais paradigmas lidaram com a contingência quando formularam suas teorias sobre verdade. Procuram encobrir as contingências? Teorizaram sobre elas? É interessante perceber como a filosofia evoluiu através de seu trato em relação às contingências que perpassam o conhecimento, possibilitando a percepção da dialética existente entre paradigmas filosóficos.

Antes de seguir, é preciso compreender o que significa contingência. Essa é uma noção que começa a se disseminar a partir da obra de Boutroux denominada A

¹⁶ O anti anti platonismo, para Habermas, é levar o anti platonismo até as últimas consequências, o que geraria uma destruição irreversível na filosofia como guardião dos valores do Iluminismo.

¹⁷ Habermas acreditava que Rorty defendia que não teria ocorrido uma dialética em relação aos paradigmas filosóficos. Contudo, Rorty não acredita que os paradigmas sejam arbitrários, mas que há um aprendizado, conforme explica: *Concordo inteiramente com Habermas quando diz que “os paradigmas [filosóficos] não formam uma sequência arbitrária, mas uma relação dialética”. Lamento ter dado a ele a impressão de que creio que os modos das coisas, ideias e palavras são incomensuráveis entre si. Penso neles como tendo sucedido uns aos outros como resultado da necessidade de uma “revolução” kuhniana, a fim de superar anomalias acumuladas. A observação de Habermas de que, do mesmo modo que a disputa escolástica sobre os universais conduziu à desvalorização da razão objetiva, “a crítica da introspecção e do psicologismo, ao final do século XIX, contribuiu para abalar a razão subjetiva” é uma apresentação admirável das anomalias relevantes. Concordo com Davidson quando afirma que o uso de “incomensurável”, por Kuhn, para descrever a diferença entre o discurso pré e pós-revolucionário, foi infeliz. As revoluções na ciência, como em toda parte, são experiências de aprendizado, não pulos no escuro.* (RORTY R., Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana), 2003)

contingência das leis da natureza editada em 1874 quando contingente passou a ser sinônimo de não-determinado, de livre e imprevisível.

Nesse sentido, note-se que contingência é termo identificado com liberdade e se opõe à ideia de algo necessário:

O uso do termo "contingência" nesse significado caracteriza as correntes do chamado indeterminismo contemporâneo: doutrinas filosóficas que interpretam a natureza em termos de liberdade e de finalidade, isto é, em termos de espírito. A esse significado também se reporta o uso desse termo por Sartre, para quem contingência é o fato de a liberdade "não poder não existir". Contingência, portanto, é a liberdade na relação do homem com o mundo (ABBAGNANO, 2007, p. 201)

Note-se que *contingente* é um conceito ligado ao que não é necessário, ao que é livre e *verdade*, por sua vez, é um conceito relacionado à estabilidade e necessidade. E isso é dessa forma justamente em razão do domínio do platonismo na filosofia, tendo sido o platonismo o primeiro grande paradigma filosófico.

Habermas aponta que o que pode ser chamado de pensamento metafísico ou platonismo começou com o idealismo filosófico originado em Platão e desenvolvido posteriormente em diversas vertentes, *passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano, Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel.* (HABERMAS J., 1988, p. 38).

O caminho em busca da verdade é longo e guarda especial relação com o início da filosofia ocidental. Se até ali as explicações para os fenômenos e fatos da vida passavam por mitos, a partir da grande mudança ocorrida na Grécia, berço da filosofia ocidental, as explicações se modificam.

Na busca por entender o mundo, a humanidade começou a se explicar pelo mito e a filosofia em suas origens helênicas cria o *Logos* e a *Theoria* como resposta aos mitos, iniciando a chamada transição do mito ao Logos.

Primeiramente há uma tentativa de entendimento do todo com os pré-socráticos. Mas esse movimento é obliterado pelo pensamento metafísico objetivista que molda o platonismo.

Heidegger liga o nascimento da filosofia à própria concepção de verdade dizendo que *o homem busca a verdade primeiro nos mitos, depois na fé em um Deus uno, depois na sua razão e no cogito, e então pensa na exatidão.* (HEIDEGGER, 1987, p. 99).¹⁸

¹⁸ Os mitos, a religião monoteísta, a metafísica objetivista e subjetivista e por fim o positivismo.

Foi desse modo que a busca pela verdade se entremeou à filosofia, tornando a filosofia guardiã dos métodos que visavam alcançar a verdade além da aparência. Esse papel especial influenciou a visão que a filosofia ocidental tem de si mesma e sua relação com as demais áreas de conhecimento, posto que a filosofia defende que cabe a ela definir o que seria o verdadeiro conhecimento e os métodos para alcançá-lo:

Os filósofos referem-se à legitimação de reivindicações a conhecer e estão cristalizados em questões envolvendo os fundamentos do conhecimento. Assim, a filosofia como disciplina vê a si mesma como a tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas por ciência, moralidade, arte ou religião. (RORTY R., 1995, p. 10)

O platonismo possui pilares de sustentação muito claros: essencialismo ou fundacionismo, crença no ponto neutro, também chamado de ponto arquimediano ou metanível, visão da linguagem como instrumento de representação e demonstração exata de estados de coisas no mundo, além da defesa do absolutismo da razão e da busca pela objetividade.

Tais pilares são unificados diante da visão de defesa de uma essência absoluta perpassando todos os contextos, tempo e espaço lançando a ideia do essencialismo ou fundacionismo. Partindo dessa premissa, a questão passa para o domínio dos métodos que permitam a retirada dos véus para a descoberta do intrínseco, daquilo que se mostra como independente a qualquer contexto.

Essa é a posição essencialista que define que a meta de uma investigação é *A Verdade*. Retirados os véus, *A Verdade* poderia resplandecer em toda a sua grandeza. Preso no dualismo realidade/aparência, o platonismo acredita que *A Verdade* perpassa espaço e tempo, sendo única e atemporal e, portanto, negando a possibilidade de contingência.

Isso porque segundo o platonismo existiriam dois mundos: o mundo real e o mundo das aparências. O sábio lutava para conhecer *A Verdade* e buscava a essência para estar livre de ilusões e quimeras. O principal dualismo da teoria sobre a verdade cunhada pela metafísica será o chamado dualismo aparência versus realidade. A verdade e a realidade, estariam “lá fora da caverna”, encobertas por véus que precisam ser atravessados para que a essência seja revelada.

Há, portanto, essa forte premissa permeando toda a visão da tradição platônica-cartesiana desdobrada até Kant: a defesa de um incondicionado, de uma essência, a defesa de uma coisa em si, como explica Heidegger:

Essa coisalidade, que torna-coisa uma coisa já não pode ser coisa, quer dizer, um condicionado (Bedingtes). A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado: Com a questão “que é uma coisa?” perguntamos pelo incondicionado (Unbedingten). Questionamos acerca do palpável que nos rodeia e, com isto, afastamo-nos ainda e cada vez mais das coisas que nos estão próximas, como Tales, que via até às estrelas. Devemos ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que já-não-é-coisa, aí onde já não há mais coisas que dêem um fundamento e um solo. (HEIDEGGER, 1987, p. 20).

Então, é primordial para a filosofia da consciência ou platonismo essa concepção de essências das coisas, essências que constituem a verdade, a realidade. A coisalidade, o essencialismo, a essência da coisa era uma visão sedimentada na filosofia da consciência ou platonismo.

Era preciso alcançar o que não era afetado pelo espaço e pelo tempo, como Heidegger observa ao explicar que o platonismo adota a visão de espaço e tempo como única entidade, *usando a expressão espaço-tempo, como modo de designar algo que seria uma unidade inseparável e que serviria apenas de moldura para as coisas, que teriam uma essência independente, absoluta e eterna.* (HEIDEGGER, 1987, p. 27).

Por conseguinte, as essências atravessariam o tempo e o espaço. Recordando que o platonismo nasceu e se desenvolveu em paralelo com as grandes religiões, há uma influência recíproca que não pode ser desconsiderada.

Em sua evolução par e passo com as grandes religiões, o platonismo organiza-se em torno de dualismos estritos que dividem o mundo entre o que é físico e o que é mental, entre aparência e realidade, entre sujeito e objeto, entre emoção e razão, dividindo o mundo entre o que é físico e o que é mental, entre o material e o imaterial, classificando e definindo quais características aproximavam o sujeito da verdade e quais deveriam ser sufocadas.

Explicações sobre questões como a criação do Universo eram fundadas na metafísica, definindo o Universo como eterno e imutável, pois conforme explica Hawking, quando a maior parte das pessoas acreditava num universo essencialmente estático e imutável, *a questão de saber se havia tido um começo no Universo era questão do domínio da metafísica ou da teologia.* (HAWKING, 2012, p. 17).

Desse modo, em um Universo eterno e imutável, as essências eram eternas e imutáveis. Acreditava-se que o Universo não estava sofrendo modificações, não havia expansão ou contração, o Universo era fixo e as coisas desse Universo tinham essências fixas e essas essências eram descobertas pela razão.

Diante do dualismo essência/existência, defendia-se que a existência se processava no lado físico. O lado mental era capaz de enxergar as essências e a verdade

estava localizada ali, na essência das coisas, devendo ser contemplada pelo sujeito através do uso da razão.

Rorty esclarece que para o platonismo, a teoria do conhecimento é formada com base no ato da visão, *sendo classificada como uma teoria imagética, consubstanciada na metáfora do Olho da Mente que “olha” e contempla a verdade.* (RORTY R., 1995, p. 51).

A metáfora do Olho da Mente criada por Rorty para definir o platonismo representa essa concepção do conhecimento como contemplação de essências observadas pelo olho da mente que é a razão, *porque se as representações estavam alojadas na mente, eram observadas pelo olho interno que examina buscando encontrar sinais da fidelidade daquela representação.* (RORTY R., 1995, p. 58).

Assim, para o dualismo físico e mental, é a mente que tem capacidade de enxergar a verdade, pois para a mente ficavam o pensamento, os sonhos, as alucinações, os desejos, as intenções e se devia perceber que *a mente era separada do cérebro, que estava no lado físico junto às contrações de estômago, processos nervosos e tudo que tivesse uma localização concreta dentro do corpo.* (RORTY R., 1995, p. 16).

Ao vislumbrar a essência através da razão, o sujeito deveria se preocupar em representar fielmente o que viu e assim se cunha o *representacionismo*. Percebe-se a criação de um método: o véu das aparências deve ser atravessado para se enxergar a essência absoluta e atemporal a ser representada pelo sujeito.

Ora, se a ideia é o representacionismo, e o conhecimento se baseava na correspondência, Rorty chama atenção que o objetivo será polir a mente, refinar suas análises visando chegar à uma representação mais verdadeira possível. Diante do paradigma do platonismo que busca a resposta eterna, segura e a priori, *o que fundamentaria as convicções filosóficas seriam as representações ou imagens, tomando-se a mente como um espelho que poderá refletir a realidade.* (RORTY R., 1995, p. 36).

O representacionismo alimentava o ideal de neutralidade e descrição isenta, mostrando-se como uma tentativa de escapar da história e das contingências. Essa é a base da crença no que é chamado de *ponto arquimediano* ou *metanível*: o sujeito teria condições de fazer uma descrição isenta de qualquer particularidade desde que utilizasse de sua razão.

A crença no ponto arquimediano ou metanível é outro pilar da metafísica que gera o representacionismo, buscando encontrar condições que mostrassem um conhecimento independente e livre de qualquer condição histórica, como se acreditava que a razão seria.

Veja-se, portanto, que até aqui o platonismo se funda na busca pela essência atemporal que seria contemplada pela razão em busca da objetividade. Contudo, essa metafísica objetivista será transformada com o advento da filosofia moderna que começa com Descartes e sua visão de *penso, logo existo*.

Heidegger chama atenção que o *cogito (...) reflete o padrão por excelência da matemática aplicada à filosofia, ou seja, da cientifização, da necessidade de aplicação dos métodos das ciências naturais*. (HEIDEGGER, 1987, p. 103).

Descartes adota as ideias de Platão e inicia a filosofia moderna e a metafísica objetivista torna-se *metafísica subjetivista* em suas mãos, porque Descartes retrata a ideia do sujeito transcendental e transcendentaliza o “eu”.

Penso, logo existo eis o *cogito*, a máxima cartesiana que define que primeiro encontra-se a razão, a mente, com representações absolutas e ditas como “naturais” e do outro lado a existência com o lado físico, dependente do espaço e tempo.

Foi Descartes quem liberou a filosofia da teologia, nos conta Heidegger, que conta ainda que a filosofia cartesiana começou pela dúvida:

Descartes começou a duvidar de tudo; mas esta dúvida encontrou, finalmente, qualquer coisa que já não podia ser posta em dúvida, porque quem duvida, enquanto dúvida, não pode duvidar de que ele próprio existe e que tem que existir para que possa, em geral, duvidar. (HEIDEGGER, 1987, p. 102).

Note-se que com Platão havia uma essência em todas as coisas, agora com Descartes, há a ideia de um “eu” que subjaz aos objetos porque Descartes toma o pensar como colocar para si mesmo o que é representável e o pensar coloca para si esse “eu” que está em todas as representações. Como novamente explica Heidegger:

Portanto, até Descartes, tinha valor de “sujeito” qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o “eu” tornou-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam, porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com o “eu” dotado da razão. (HEIDEGGER, 1987, p. 108).

Com Descartes a noção de “eu” se tornou transcendental, na medida que seria esse “eu” quem determinaria as coisas que o circundam. Até Descartes as coisas tinham valor por si mesmas, a partir dele, as coisas passaram a manter uma relação fundamental e transcendental com o homem, pois é o homem que daria às coisas sua coisalidade.

E ressalte-se a questão da *indubitabilidade* para Descartes: quem duvida não pode duvidar de sua própria existência e assim, o que se torna fora de qualquer dúvida será o “eu”. Heidegger, ao discorrer sobre Descartes, explica que dotado da razão, estaria o “eu” que pensa, pois *penso, logo existo...na medida em que duvido, devo ao mesmo tempo*

admitir que “sou”, o “eu” é, portanto, aquilo que é indubitável (HEIDEGGER, 1987, p. 102).

Penso, logo existo, eis o cogito e dele não se pode duvidar e assim Rorty conclui que para Descartes, a consciência baseava-se na indubitabilidade e por isso *dores, pensamentos, crenças deveriam seguir o critério de indubitabilidade para serem classificadas como essenciais e não como mera aparência*. (RORTY R., 1995, p. 66).

A indubitabilidade seria, portanto, a base para *A Verdade* e serviria de critério para distinção do que estava sob domínio do mental que tinha sob sua proteção as ideias inatas, indubitáveis, a essência das coisas.

Perceba-se que Descartes reforça o dualismo interno versus dualismo externo ao defender que a mente deve ser pura e etérea, imaterial, separada do cérebro e assim fortalece o dualismo mente versus corpo e a necessidade de acessar as propriedades da mente para visualizar as representações internas das essências externas.

Para visualizar as representações internas, usa-se a razão e quanto mais refinada a razão, melhor será a representação, quanto mais etérea fosse a mente, mais capacitada para apreender a essência das coisas. *A Verdade* está nessa correspondência com essa essência universal e atemporal.

É nessa linha que se pode recordar o sentido de “coisa” usado por Kant, generalizado na filosofia do século XVIII. Kant fala de *coisa em si* e a diferencia da *coisa para nós*, que seria o fenômeno. Como explica Heidegger:

Uma coisa em si é aquela que não é acessível para nós homens, através da experiência, tal como uma pedra, uma planta ou um animal. Qualquer coisa para nós é também, enquanto coisa, uma coisa em si, quer dizer, torna-se conhecida de modo absoluto no conhecimento divino absoluto; mas nem toda a coisa em si é uma coisa para nós. Uma coisa em si é, por exemplo, Deus, tomada a palavra, tal como Kant a entende, no sentido da teologia cristã. Quando Kant chama a Deus uma coisa, não quer dizer que Deus seja uma gigantesca formação gazeiforme, que oculta algures a sua essência. Coisa significa aqui, apenas, segundo um rigoroso uso da linguagem, o mesmo que “qualquer coisa”, aquilo que é o contrário do nada. (HEIDEGGER, 1987, p. 17).

Portanto, vê-se que Kant, seguindo a linha da tradição platônica-cartesiana, defendia a existência dessa coisa em si, da essência, do incondicionado que não pode ser acessada pelos homens através da experiência.

O que podemos ter acesso seriam apenas às *coisas para nós*, o fenômeno ou *erscheinung* que é o que aparece como objeto da experiência dos homens. A coisa em si, o núnemo, se opõe ao fenômeno. Certo é que se enxerga em Kant uma tentativa de superação da ideia de se espelhar a realidade através de verdades a priori porque Kant

viabiliza não mais a pergunta sobre o conhecimento além da aparência, mas uma pergunta sobre como ultrapassar a suposta certeza sobre as coisas que ocorre através da experiência e se fazer de forma indutiva o caminho em direção ao conhecimento verdadeiro.

Esse caminho indutivo ocorreria através da razão que faria a intermediação entre o externo e o interior do observador.

A ideia da razão perpassa as duas grandes fases da metafísica platonista. Defende-se a mente como suporte da razão que tudo julga e tudo pode conhecer. Por conseguinte, o platonismo estava fundado nesse modelo epistemológico, tomando o conhecimento como uma fundação racional.

Ao se falar de fundação racional, é interessante recordar de Hegel que tem a enorme contribuição de ter levado a verdade para o fluxo da história, mas defendia o absolutismo da razão e a subjetividade e não obstante ter discutido e rebatido a concepção positivista de mundo, manteve uma compreensão da história como uma espécie de caminho para o esclarecimento e iluminação através da defesa da razão subjetivista.

Marcuse explica que Hegel defendia que *a substância das coisas depende do observador, do intérprete, porque o entendimento nada encontraria senão a si mesmo quando buscava a essência escondida sob a aparência das coisas.* (MARCUSE, 2004, p. 105).

Hegel dizia que o conhecimento empírico gerava uma falsa noção de certeza que padecia de uma pretensão enfática de objetividade, impedindo que fosse vista a contradição que ele achava que era um aspecto essencial para se compreender o mundo:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. (HEGEL, 2012, p. 06).

Destarte, Hegel defendia que através da razão buscava-se um sentido de absoluto que fazia com que o sujeito não almejasse permanecer detido no processo de compreensão da coisa porque teria a necessidade de representar o absoluto.

O sujeito servia-se de proposições tais como: "Deus é o eterno" ou "a ordem moral do mundo" ou "o amor" etc e em tais proposições, o verdadeiro seria posto como sujeito diretamente, mas não seria representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. (HEGEL, 2012, p. 16)

Será explicado por Hegel que essa suposta ordem superior para a qual se volta o conceito das regras, estabelecendo que o absoluto ou a universalidade derivam de algo exterior ao indivíduo não existe, porque a verdade estaria no próprio sujeito e mais, não está eterna e imutável, mas está em constante movimento, podendo ser encontrada no curso da história, no fluir da vida:

Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo; só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação – de que o absoluto é sujeito - longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento. (HEGEL, 2012, p. 15).

Na concepção hegeliana, haveria um absoluto, o erro estaria em acreditar que o absoluto é exterior ao sujeito, porque aquilo que está fora do sujeito refletiria tão somente o próprio sujeito e sua concepção de mundo.

Enfim, Hegel defende que o que está expresso na representação que exprime o absoluto como espírito, é que *o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito e que o mais elevado era o ser para si, em si, mesmo através da história.* (HEGEL, 2012, p. 28).

Após entender as concepções de Hegel, é possível compreender o que explica Habermas: não importa que a razão seja acionada de modo fundamentalista, ou que seja compreendida dialeticamente como um espírito que caminha através da natureza e da história, em ambos os casos, a razão *surge como reflexão e ao mesmo tempo como totalizadora e autorreferente, assumindo a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da ideia frente à matéria.* (HABERMAS J., 1988, p. 41).

Portanto, até mesmo a contribuição hegeliana está impregnada de metafísica e dos dualismos metafísicos, tais como a crença na realidade/aparência, experiência/essência, mental/físico.

Será essa metafísica, erigida sobre os pilares do essencialismo, no domínio da razão, no representacionismo formou a *teoria da verdade como correspondência*, defendendo a existência de *Uma Verdade* que seria revelada através do uso da razão.

2.1 O DIREITO NATURAL E O POSITIVISMO SEMPRE BUSCANDO SUFOCAR AS CONTINGÊNCIAS NUTREM O NEOCONSTITUCIONALISMO METAFÍSICO DO JUIZ HERÓI.

A metafísica ou platonismo foi o paradigma filosófico de sustentação do direito natural construído sobre os dualismos metafísicos e que exige uma interpretação feita através da crença na separação entre sujeito e objeto, com forte fundamento na razão e acreditando no essencialismo.

Firme nos dualismos, o direito natural acredita que a verdade deve ser buscada na essência que só pode ser alcançada com o uso da razão e por isso irá gerar um conceito de justiça baseado em absolutos e uma interpretação judicial fortemente moralizante e defensora da *Verdade*.

Para compreender a amplitude do direito natural, Siltala o divide em quatro fases principais: o direito natural clássico vigente na Grécia Antiga e Roma, o direito natural escolástico da Idade Média, o direito natural racionalista dos séculos dezessete e dezoito e por fim o direito natural moderno desde 1950. (SILTALA, 2011, pp. 201).

Também é possível formar uma divisão ampla entre direito natural clássico e moderno, com a primeira fase vindo da Antiguidade até a Idade Média e a segunda fase compreendendo os séculos XVII até o tempo presente. Sobre todas essas divisões paira, em regra, a ideia principal do absoluto, do essencial, do imutável e do atemporal.

Na Antiguidade Clássica, o direito natural não buscará o absoluto metafísico, haja vista se inspirar nas ideias de Aristóteles: o homem só alcança a plenitude na vida em comunidade e cabe ao legislador organizar a vida de modo a que todos possam ter uma vida virtuosa e tomar parte das preocupações comunitárias.

Mas na Idade Média o foco será o absoluto, uma vez que será Tomás de Aquino quem divide o direito em quatro partes: a lei eterna, a lei natural, a lei humana e a lei divina. A lei eterna organiza o mundo e é feita por Deus sendo que a lei natural é parte dessa lei eterna que define as obrigações do homem ao viver entre as criações divinas cabendo a lei humana positivar esses deveres. A lei divina são as expressões e revelações do Deus onipotente.

Após Tomás de Aquino, desenvolve-se a filosofia do direito natural racionalista com preceitos que são inferidos da natureza humana e observados pela razão humana, baseando-se na ideia de uma natureza humana imutável e essencial que teria padrões morais absolutos, intrínsecos. A base da escola do direito natural racionalista é a defesa de uma natureza humana comum.

Por fim, o que se chama de direito natural moderno refere-se à postura pós Segunda Guerra Mundial, com as correntes que repartem a convicção de que a força do direito não pode estar apenas em sua origem e nem no direito em ação, mas no conteúdo do direito e na aprovação da comunidade jurídica. Esse é um movimento com fortes raízes morais e que inspira os movimentos que tratam de justiça pós Segunda Guerra Mundial e são base do neoconstitucionalismo.

Observe-se que seguindo a interessante dialética explicitada sobre os paradigmas filosóficos conforme dita por Habermas ao discorrer sobre platonismo e antiplatonismo, é possível observar a mesma situação na seara jurídica.

Sendo assim, ao direito natural em sua fase racionalista ocorrida por volta dos séculos XVIII e XVIII sucedeu-se, por volta do século XIX, o *positivismo jurídico* baseado no paradigma filosófico do *positivismo científico* que rejeita a metafísica que dominava o paradigma filosófico inspirador do direito natural.

Na área filosófica, o *positivismo científico* é o movimento que pode ser considerado o ápice da busca pela objetividade e neutralidade, buscando o conhecimento científico baseado apenas em observações empíricas que serão moldadas na forma de leis, explicações e predições da ciência natural.

Será sobre o paradigma do positivismo científico que será edificado o positivismo jurídico, definido com base em sete características principais: (SILTALA, 2011, p. 119):

1. O direito é tomado como fato social e não como um valor.
2. O conceito do direito é definido através da coação.
3. A fonte principal do direito é a legislação.
4. Uma norma jurídica para o positivismo é um comando ou um imperativo.
5. O sistema jurídico é definido como internamente coerente e completo.
6. A interpretação jurídica é definida em termos formalistas, devendo haver aplicação mecânica para impedir a discricionariedade judicial.
7. Além disso, o positivismo valoriza a obediência à lei válida.

Ressalta Siltala que o uso do atributo *validade* abriga precedentes, leis, decisões judiciais que tenham sido inicialmente criadas, subsequentemente alteradas, aplicadas e anuladas através do ato de um legislador, uma corte de justiça ou outro oficial da lei.

O positivismo científico busca afastar as especulações metafísicas, intuições, asserções a priori e buscar o conhecimento *puro*, racional. O termo positivismo foi introduzido por Auguste Comte em 1830 como parte de sua agenda que visava formar

uma ciência completamente livre de toda religião ou predisposição metafísica, visando o domínio da técnica, da ciência, do método e da objetividade.

Siltala explica que o positivismo científico se reparte em diversos movimentos. Foi o Círculo de Viena quem levou o positivismo até seus máximos limites, desenvolvendo o positivismo lógico de Carnap, Waismann, Otto Neurath, Kurt Gödel, e Moritz Schlick, dentre outros. (SILTALA, 2011, pp. 113).

Dentro da análise da dialética entre paradigmas filosóficos, o positivismo se iniciou como reação à filosofia idealística de base metafísica, valorizando o conhecimento empírico e a lógica e buscando os métodos das ciências naturais como meio de alcançar objetividade.

Através dessas premissas, paulatinamente se constrói um padrão para as ciências de espírito dominado pelo modelo das ciências da natureza, padrão este que predomina durante todo o século XIX e boa parte do século XX e esse padrão de dominação das ciências de espírito pode ser resumido nos seguintes termos:

(...) acredita-se que a ciência aspira pelo conhecimento puro e é movida pelo desejo uma crença fundamentada em evidências adequadas que permita o domínio dos fatos naquele contexto relevante, sendo da mais alta importância a objetividade e a busca pela verdade, porque mentes investigativas querem saber, não apenas acreditar – nem mesmo acreditar verdadeiramente. Elas querem o conhecimento dos “fatos”, ao menos os fatos em um domínio relevante. (MOSER, 2008, p. 117).

Defendia-se a possibilidade de uma descrição fiel da realidade formulada de modo neutro, objetivo e claro e por isso ganha força uma divisão entre as chamadas ciências naturais e as ciências de espírito porque estas deveriam reforçar a racionalidade para alcançar o verdadeiro conhecimento. Assim se entende que *o direito moderno é o direito positivo, e não algo que possa ser descoberto pela razão humana ou habita na ordem divina das coisas* (SILTALA, 2011, pp. 120, tradução nossa).

Portanto, o foco volta-se para o direito posto, positivado e se entende o direito outras manifestações jurídicas como inexatas e inseguras.

Já em relação à moral, é preciso destacar que o positivismo busca separar as esferas do direito e da moral e define que deve ser feita uma distinção clara entre a validade formal do direito e seu mérito ou demérito moral, tanto que para o positivismo uma lei má ainda é uma lei, ou seja, ainda é direito.¹⁹

Exemplificando, para o positivismo, o ordenamento jurídico nazista não deixaria de ser um ordenamento jurídico não obstante sua perversidade, desde que tivesse sido produzido de forma válida.

Assim, o ordenamento jurídico não depende, para o positivismo, da satisfação de qualquer critério moral ou valores universais ou concepções morais metafísicas. A existência do direito para o positivismo é um fato social, ligado diretamente à existência do direito positivo válido

Há muitas similitudes entre o realismo e o positivismo, posto que ambos consideram o direito um fato social, mas a diferença é que o positivismo define o direito com referência a uma regra geral, abstrata e o realismo foca em decisões judiciais (SILTALA, 2011, p. 122).

No mais, o positivismo se divide em diversas correntes, tais como o *positivismo jurídico moderno*, que comporta o chamado *positivismo jurídico analítico*, inspirado na filosofia linguística analítica, com foco no afastamento da metafísica que não possa ser validada ou corroborada empiricamente.

Para o *positivismo legal analítico*, o conceito de direito deve seguir quatro critérios: primeiramente, direito moderno é por definição, direito positivo baseado em um ato de vontade do legislador ou outro corpo institucional organizado. Em segundo, leis válidas são identificadas pela fonte de origem na legislação ou decisões judiciais e assim podem ser diferenciadas de regras morais, religiosas e de etiqueta. Em terceiro, a validade ou normatividade do direito é baseado em última instância na coerção e em quarto, o positivismo jurídico analítico é comprometido com um conceito do direito baseado em regras, expurgando da esfera do direito o impacto de normas valorativas. (SILTALA, 2011, pp. 124-125.).²⁰

Por sua vez, ainda dentro que pode ser considerado positivismo moderno, estaria o *positivismo jurídico institucional* elaborado por Mac Cormick e Weinberger e baseado na filosofia linguística de Anscombe, Austin e Searle (SILTALA, 2011, pp. 130). Para o positivismo jurídico institucional, comprometido com uma ontologia real, o direito é visto como um fenômeno institucional que pode ser criado, alterado, ter sua execução exigida

²⁰ Siltala chama atenção para uma falha do positivismo jurídico analítico em providenciar uma teoria de interpretação judicial clara, pois autores associados a esse movimento, como John Austin, Hans Kelsen, H. L. A. Hart, e Jerzy Wróblewski tratam temas de interpretação judicial de passagem, mantendo o foco em outras questões como a definição de características do direito positivo, por exemplo. (SILTALA, Law, Truth and Reason A treatise on legal argumentation, 2011, pp. 125, tradução nossa.).

e por fim derogado por atos de fala de um legislador, uma corte de justiça ou outra instituição oficial. O foco é a linguagem, o mundo e a relação entre ambos.

Para essa teoria, a realidade consiste em dois tipos de fatos: os brutos e os fatos institucionais. Os fatos brutos são crus, são fenômenos observáveis empiricamente e sem influências de uma linguagem anterior, cultura ou convenções sociais. Por sua vez, fatos institucionais dependem de um conjunto de convenções sociais, linguísticas ou culturais para sua própria existência. (SILTALA, 2011, pp. 130.).

Destarte, para o positivismo jurídico institucional, fatos institucionais, empíricos e normativos estão conectados. É interessante observar que aqui não há uma teoria forte de interpretação judicial, pois o foco está mais em um projeto ontológico de precondições para a criação inicial, modificação, imposição e derrogação de normas jurídicas por uma autoridade legitimada.

Ainda é preciso considerar brevemente a importância ainda de duas variantes recentes do positivismo analítico: *o positivismo inclusivo* e *o positivismo exclusivo*, cuja divisão é baseada na distinção entre valores sociais definidos em regras de reconhecimento que define se uma ordem jurídica é válida ou não. (SILTALA, 2011, pp. 123). O positivismo jurídico exclusivo define a noção de validade jurídica com referência ao critério de pureza, buscando a fonte original da norma jurídica.

O direito é definido com referência a um ato de vontade de um legislador ou outra fonte legítima e nenhum critério moral externo pode ser imposto ao direito. Kelsen e sua Teoria Pura pode facilmente estar representado como positivista jurídico exclusivo. Perceba-se que há uma divisão clara entre a validade jurídica e seu conteúdo substantivo.

Por sua vez, o positivismo jurídico inclusivo é comprometido com a ideia de *regra de reconhecimento*. A regra de reconhecimento pode implicar referência a alguns critérios inerentemente orientados para algum conteúdo específico, mas tal referência não é necessária, mas meramente contingente.

Assim, segundo explica Hart em *O conceito de Direito*, não há um critério externo para dizer se a norma é válida ou não. Pode haver uma regra de reconhecimento por dentro do sistema que diga que as normas têm que ser morais, mas pode não haver.

Enfim, Hart diz que é contingente a presença de critérios contedutísticos na regra de reconhecimento. Podem existir ou não. Hart separa o que está positivado do que está na seara moral e logo na introdução de sua obra citada Hart explica que o direito, a coerção e a moral são fenômenos sociais diferentes, mas relacionados. (HART, 2007, p. 07).

Hart busca desenvolver uma teoria descritiva do sistema jurídico, buscando uma espécie de neutralidade que foi bastante atacada por Dworkin. Hart realmente acreditava ser possível descrever e tentar compreender o ponto de vista de outros participantes a partir de uma avaliação neutra e não compreende as críticas de Dworkin a essa pretensão de neutralidade.

Em relação à regra de reconhecimento que seria vigente para o direito moderno, Hart fala sobre a constituição, legislação e precedentes, referindo-se a fontes institucionais e sociais do direito cujo impacto normativo na discricionariedade do juiz é reconhecido pelo sistema.

A interpretação judicial para Hart divide-se em uma área já estabelecida e uma área nebulosa. Enfim, Hart não nega a existência de textura aberta no direito, ao contrário, para ele é preciso encarar a existência dessa área nebulosa, pois o direito deixa um vasto e importante domínio para o exercício do poder discricionário dos tribunais:

(...) áreas de conduta em que muitas coisas devem ser deixadas para serem desenvolvidas pelos tribunais ou pelos funcionários, os quais determinam o equilíbrio, à luz das circunstâncias, entre interesses conflitantes que variam em peso de caso a caso. Seja como for, a vida do direito traduz-se em larga medida na orientação, quer das autoridades, quer dos indivíduos privados, através de regras determinadas que, diferentemente das aplicações de padrões variáveis, não exigem deles uma apreciação nova de caso para caso. (HART, 2007, p. 154).

Havendo atividade criadora dos juízes, diz Hart, é preciso verificar que os juízes não estão confinados aos precedentes, nem a uma escolha arbitrária e cega, nem a dedução mecânica de regras, de fato, a escolha será guiada pela consideração de que a finalidade das regras que estão a interpretar é razoável, de tal forma que não se pretende com as regras criar injustiças ou ofender princípios morais assentes. (HART, 2007, p. 226).

Para Hart, a justiça na aplicação do direito é justamente tomar a sério a noção de que a norma será aplicada a uma multiplicidade de pessoas diferentes e por isso não deve aceitar desvios causados por preconceitos, interesses ou caprichos. É a busca por imparcialidade. E essa busca por imparcialidade e neutralidade que deve ser o ponto fulcral de uma boa hermenêutica jurídica.²¹

Após a descrição dos diversos movimentos jurídicos embasados pelo positivismo, torna-se fácil perceber a presença de pontos em comum entre esses movimentos: a crença

²¹ E para Hart isso tem um lado de direito natural. (HART, 2007, p. 223). O que é peculiar. Siltala explica que para Hart existe um conjunto de verdades auto evidentes da natureza humana e da sociedade que podem ser vistas como um testemunho do bom senso da doutrina de direito natural. (SILTALA, Law, Truth and Reason A treatise on legal argumentation, 2011, p. 213).

no *voluntarismo* consubstanciado na ideia de que os limites do direito são definidos por uma autoridade legitimada que definirá esses limites de forma livre, vendo o direito como o produto de uma intenção de determinada autoridade. (SILTALA, 2011, pp. 135).

Essa noção da autoridade do direito é um resultado direto da separação entre direito e moral levada a cabo pelo positivismo jurídico. Tradicionalmente, o positivismo jurídico encontra-se ligado às regras e ao direito civil, sendo de ampla utilização no âmbito do direito privado. E se estabeleceu por algum tempo como uma forma correta e imparcial de interpretação jurídica, inclusive no Brasil, onde o foco era ainda o Estado de Direito, com a preocupação voltada às liberdades individuais.

Como explica Tércio Ferraz, o Estado de Direito era mais baseado na proteção de liberdades individuais, na postura individualista abstrata, o primado da liberdade no sentido negativo de não impedimento, a presença da segurança formal e da propriedade privada.

Por outro lado, o Estado Democrático de Direito abarca esse pensamento, mas se expande *em direção às exigências das necessidades de democratização da própria sociedade (que há de ser fraterna, pluralista, sem preconceitos, fundada na harmonia social etc.)*. (FERRAZ, 1988, p. 02).

O surgimento da visão do Estado Democrático de Direito modifica todo o panorama interpretativo-hermenêutico até então delineado. Recorrendo novamente à Tércio Ferraz:

O que se propôs na Constituinte de 87 foi um processo de transformação do Estado. E com essa noção não se exprime apenas a sujeição do Estado a processos jurídicos e a realização não importa de que idéia de direito, mas a sua subordinação a critérios materiais que o transcendem, principalmente a interação de dois princípios substantivos. O princípio da soberania do povo e dos direitos fundamentais, que está no Artigo 1º. parágrafo único, incisos I, II e III, é conjugado com o da realização da chamada democracia econômica, social e cultural como objetivo da democracia política, que está também no Artigo 1º, nos incisos IV e V, e no Artigo 3º, incisos I, II, III e IV. (FERRAZ, 1988, p. 05)

Sendo proposta uma nova forma de Estado em conjunto com um resgate de critérios materiais para o direito, ofertando foco para a parte contudística do ordenamento jurídico, foi exigida um novo tipo de interpretação judicial.

Essa exigência conduz ao modo neoconstitucionalista de interpretação e decisão. Não é mais o caso de apenas se preocupar com liberdades individuais, o problema agora é como realizar mudanças concretas e auxiliar na realização do Estado Democrático previsto na Constituição de 1988.

Por conseguinte, está montado o palco para o surgimento da interpretação judicial neoconstitucionalista, pois se era certo que o positivismo buscava diferenciar entre o que era validade formal e o que era validade moral do direito e por outro lado, o direito natural de base metafísica não estava interessado em classificar como direito qualquer ordenamento que não tivesse presente critérios conteudísticos, será o direito natural moderno teve uma significativa influência na construção dos direitos humanos constitucionais dos sistemas jurídicos ocidentais, explica Siltala, (SILTALA, 2011, p. 205) o que inclui a Constituição de 1988 no Brasil.

Como explica Siltala, a filosofia do direito natural está afastada do positivismo e também do realismo uma vez que *define que o direito deve estar subordinado a critérios absolutos, sejam religiosos, sociais ou de justiça política.* (SILTALA, 2011, pp. 201).

Deste modo, o neoconstitucionalismo recebe forte influência do padrão defendido pelo direito natural e rejeita o positivismo jurídico, também em razão de ter sido construído como modelo interpretativo pós Segunda Guerra Mundial.

Observe-se, para efeito de compreensão que *constitucionalismo* é um termo que se refere à existência de uma Constituição, sendo um movimento que já passou por diversas fases ao longo da história humana, desde a Antiguidade, o constitucionalismo dos Estados de Direito, o constitucionalismo social e por fim o movimento constitucional pós Segunda Guerra Mundial.

O *constitucionalismo antigo* situa-se entre a Antiguidade e o final do século XVIII, destacando-se o Estado Hebreu, Grécia, Roma e Inglaterra. O *constitucionalismo moderno* divide-se em *constitucionalismo clássico*, ligado ao Estado de Direito e aos direitos civis ou políticos de primeira geração, destacando-se a experiência americana e francesa e *constitucionalismo social* que começa antes do fim da Primeira Guerra em 1918, por conta de dificuldades socioeconômicas, destacando-se nesse período a Constituição Mexicana e a Constituição de Weimar²².

Ainda dentro do *constitucionalismo moderno*, está situado o *constitucionalismo contemporâneo ou neoconstitucionalismo* situado no pós Segunda Guerra Mundial.

Barroso explica sobre o tema que *o Estado constitucional de direito se consolida, na Europa continental, a partir do final da II Guerra Mundial. Até então, vigorava um modelo identificado, por vezes, como Estado legislativo de direito* (BARROSO, 2014, p.

²² Note-se que foi em 1920 que surge na Europa o controle concentrado de constitucionalidade concebido por Hans Kelsen e incorporado na Constituição Austríaca de 1920. Kelsen acabou expulso do Tribunal Constitucional dez anos depois.

03). Antes do Estado Constitucional, no citado Estado Legislativo de Direito, a Constituição era um documento político e suas normas não deviam ser aplicadas diretamente. Havia centralidade da lei e supremacia do parlamento. (BARROSO, 2014, p. 03).

Tudo isso se modifica perante o Estado Constitucional que busca fazer da Constituição uma composição de normas jurídicas e dá origem ao neoconstitucionalismo que é um movimento de grande amplitude e difícil conceituação, repartindo-se em diversas vertentes.

Para Kaufmann, em tese a qual se adere, neoconstitucionalismo é uma etapa posterior à expansão da teoria dos direitos fundamentais e que encontra dificuldades em agregar autores que *ensem dentro de uma linha unitária*. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 165).²³

Havendo dificuldade em se perceber uma linha mestra, pode-se definir em tintas amplas que neoconstitucionalismo seria uma postura que *pretende agregar as posições teóricas que se formaram no bojo de uma leitura mais principiológica e axiológica da Constituição*. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 156).

Ressalte-se que essa leitura pode ser uma leitura não metafísica que defenda do mesmo modo os direitos fundamentais como frutos de uma história, sendo essa postura adequada de uma análise sócio histórica, mas também pode ser realizada uma leitura metafísica do tema constitucional e através dessa leitura, a Constituição não é um documento que consubstancia conquistas históricas relevantes, mas um documento que consubstancia ideais de verdade defensores da natureza humana.

Mesmo diante dessas duas possibilidades de leitura, podem ser destacadas algumas premissas: é o neoconstitucionalismo quem alça a *dignidade da pessoa humana* como núcleo central do ordenamento jurídico e essa dignidade também sofre de duas leituras: a metafísica e a sócio histórica. Na mesma linha, é o neoconstitucionalismo que organiza a *rematerialização constitucional* através da imposição de diretrizes, que serão colocadas em normas vagas e imprecisas: os princípios que também podem sofrer essas duas leituras, metafísica ou a sócio histórica, bem como o *transbordamento da Constituição* ao ordenamento jurídico e a importância das normas de direitos fundamentais que passam a ter eficácia vertical e horizontal.

²³ Mas Kaufmann adverte que não há necessidade de se fazer amplas distinções entre movimentos, pois o foco é saber que eles *representam emblematicamente o atual momento do discurso constitucional no Brasil*. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 157)

Toda essa mutação exigiu a implementação de políticas positivas por parte dos três poderes para concretizar prerrogativas vigentes no texto constitucional. Paulatinamente, o movimento neoconstitucionalista sofre expansão, sendo considerado por doutrinadores um novo paradigma que enfrenta a legalidade estrita até então vigente na interpretação jurídica brasileira e a Constituição passa a ter um papel de centralidade.

Há diante do neoconstitucionalismo um novo modelo para o direito e esse modelo preconiza que as transformações ditadas nas constituições devem ser realizadas e defendidas, através da valoração dos direitos fundamentais como forma de preservação da humanidade, com a obrigação moral de defesa da Constituição vista como fonte suprema do ordenamento jurídico.

Sobre tais premissas que ocorrerá a valorização do papel do Poder Judiciário para a efetivação dos direitos protegidos nas constituições. Kaufmann explica que ocorreu *a busca por uma teoria ou técnica de aplicação normativa no âmbito do Judiciário que garantisse a efetividade da Constituição* e que essa busca resume a mentalidade dos juristas do período pós-88. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 136).

Esse ponto é destacado sobretudo por Barroso que afirma que para o Estado Constitucional *vigora a centralidade da Constituição e a supremacia judicial, como tal entendida a primazia de um tribunal constitucional ou suprema corte na interpretação final e vinculante das normas constitucionais* (BARROSO, 2014, p. 03).

No Brasil, a interpretação judicial feita pelo paradigma do neoconstitucionalismo subverte todos os padrões seguidos até então e uma das áreas de destaque dessa mudança pode ser vista na questão de regras e princípios. Se antes a importância era das regras, agora passam a ser dos princípios, vistos como uma das facetas de uma necessária construção de pontes entre direito e moral.

Para o neoconstitucionalismo os valores morais entram nas constituições por meio de princípios constitucionais e direitos fundamentais, os quais constituem a ponte necessária entre as duas esferas. Ou seja, os princípios morais são incorporados pelo direito e assim se abre a possibilidade de uma interpretação mais ampla do que sob as regras e ao discorrer sobre princípios, dois autores, por vezes dissonantes, representarão um manancial de inspiração para as novas teses constitucionais: Robert Alexy e Ronald Dworkin.²⁴

²⁴ A influência de Dworkin é citada por Barroso (BARROSO, 2014, p. 20), que também cita a influência de Alexy (BARROSO, 2014, p. 45). Por sua vez Kaufmann também alude à influência de Dworkin e Alexy no movimento. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 165.)

Alexy, autor recorrente no neoconstitucionalismo empreende a busca de objetividade através de um padrão de intensa formalização e racionalidade. É preciso, prega Alexy, expurgar a irracionalidade e alcançar padrões objetivos para se achar uma resposta.

Um dos autores chaves para a inspiração do neoconstitucionalismo, Alexy cria a *teoria da argumentação jurídica racional* e diz que *o juiz deve atuar sem arbitrariedade, sua decisão deve ser fundamentada em uma argumentação racional*. (ALEXY, 2011a, p. 39). Para Alexy, a racionalidade do discurso se extrai da observação das regras do discurso e o foco da criação da teoria de argumentação racional é levar à redução da existência da irracionalidade, buscando a razão objetiva, porque, segundo Alexy, *se há algo que pode livrar ao menos um pouco a ciência dos direitos fundamentais da retórica política e das idas e vindas das lutas ideológicas é o trabalho na dimensão analítica*. (ALEXY, 2011a, p. 49).

Junto a Alexy, há Ronald Dworkin, grande jurista e inspiração do movimento neoconstitucionalista, que se proclamava inspirado pela tese da verdade como coerência. Nesse sentido, é preciso compreender que para a teoria da verdade como coerência, o conhecimento deve ser baseado numa coerência interna entre um conjunto de ideias, crenças e asserções expressas em linguagem. Assim, a verdade é vista como uma qualidade interna e será julgada em relação às outras sentenças concernentes a um campo de conhecimento. (SILTALA, 2011, p. 71). Coerência deriva do latim *cohaerentia*, e significa a qualidade de certas coisas, objetos e fenômenos que são conectados ou interrelacionados.

Para Siltala, as ideias de Dworkin são ideias oriundas de uma teoria sobre a verdade como coerência. Siltala explica que os pilares de Dworkin e sua noção de direito como integridade, baseada na estrutura jurídica e política de uma comunidade, bem como sua ideia utópica do super juiz Hércules e a metáfora da interpretação em cadeia são exemplos da busca pela coerência total no direito. (SILTALA, 2011, pp. 88).

Existem outros autores tão significativos quanto estes para o neoconstitucionalismo, contudo, optou-se por esses autores como representantes do fortalecimento do movimento neoconstitucional em virtude da importância de ambos no desenvolvimento e construção das teorias que passaram a ser utilizadas no Brasil.

Entretanto, é preciso destacar que seja em razão da falta de tradição constitucional e interpretativa legítima no país, seja em razão das circunstâncias materiais brasileiras, a

interpretação do neoconstitucionalismo no Brasil acabou por gerar condições muito específicas, formando o que pode ser chamado de *neoconstitucionalismo metafísico*.

Apesar das boas intenções da Constituição de 1988 e das tentativas dos intérpretes de realizar um discurso constitucional que buscasse modificar a pauta de decisões judiciais até então utilizada, as boas intenções não lograram transformar-se em resultado, conforme é salientado por Kaufmann:

Em outras palavras, o discurso de valores e princípios que apontava no passado para um novo e promissor paradigma de leitura da Constituição, mecanizou-se e “tecnicizou-se”, convolvendo-se em uma ilusória busca de uma metodologia que esclareça a forma mais objetiva e imparcial de se trabalhar com princípios (a ponderação). O escopo, que deveria ser aberto e democrático, passou a se apresentar como fechado e cientificista. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 147)

Kaufmann explica que inclusive os argumentos colocados para a defesa do neoconstitucionalismo, tais como necessidade do poder contramajoritário, defesa das minorais, garantia da observância das regras constitucionais, necessidade de proteção de um núcleo principiológico essencial que limitasse o Poder Legislativo, enfim, todos esses argumentos acabam por serem desenvolvidos com base numa espécie de metafísica:

(...)uma metafísica constitucional como se houvesse algo fora das contingências do mundo em relação ao qual somente a Corte Constitucional teria acesso privilegiado por meio de sua racionalidade político-jurídica, como se houvesse um modelo, um padrão “correto” e a priori de organizar e defender uma democracia. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 149)

Para compreender como isso ocorreu, cabe voltar-se à história e um dos principais pontos para compreender como o neoconstitucionalismo brasileiro começa se dizendo defensor da teoria da verdade como coerência e depois acaba em Platão, Descartes e falando de Kant às mancheias será entender a falta de tradição hermenêutica do Brasil.

No Brasil, quando o movimento do neoconstitucionalismo decidiu que as normas constitucionais deveriam ser efetivadas de modo a levar à implementação do Estado Democrático de Direito, ninguém sabia exatamente como isso deveria ser feito.

Isso porque o Brasil não tinha uma tradição constitucional democrática histórica e vinha de um período de instabilidade política e democrática nos anos anteriores à Constituição de 1988, inclusive com as fortes suspeitas de parcialidade do Poder Judiciário.

A professora Câmara explica que as suspeitas sobre a parcialidade do Poder Judiciário e sobre as dificuldades na tradição hermenêutica brasileira podem ser vistas na forma dos problemas enfrentados pelo Supremo Tribunal Federal, tendo ocorrido uma

série de alterações e modificações autocráticas na composição do Tribunal. A situação poderia ser visualizada justamente analisando as alterações na composição do Supremo:

(...) a análise das alterações artificiais realizadas no STF pelo Poder Executivo Federal, começando em 1931, com o Decreto 19.656 de Getúlio Vargas, que reduziu o número de ministros e criou turmas, seguindo-se vários decretos que continuaram o processo de alteração no STF e do Poder Judiciário brasileiro no Estado Novo, seguindo pelos próximos anos de tal modo a motivar a realização de um sem número de palestras e conferências para tratar da crise no Poder Judiciário pelas décadas de 40 e 50, culminando com a palestra de Buzaid intitulada A Crise do Supremo Tribunal Federal já em 1960. (CÂMARA, 2017, pp. 113-118)

Segundo Câmara, será a partir dessas alterações artificiais que o regime militar, através de seus juristas, *apropria-se da narrativa da crise do STF (e do papel do próprio direito) para propor alterações que permitissem ampliar sua ingerência na própria definição de sentidos constitucionais.* (CÂMARA, 2017, p. 119), tanto que o STF não reagiu à tomada de poder pelos militares, como explica a autora.

Nesse sentido, Câmara explica que na formação legalista brasileira, é comum que sejam feitas alterações constitucionais em momentos de conflitos políticos, e por isso, seria importante observar que existia e existe uma espécie de constitucionalismo mesmo nos períodos de exceção e que isso seria simplesmente parte da nossa formação constitucional.

A importante tese da autora é que o período pré 1988 não foi uma exceção na história constitucional brasileira, não foi um desvio acidental e sim que:

(...) a existência de constitucionalismo em períodos autoritários era algo corrente na história constitucional do Brasil e por isso é necessário saber que (...) o constitucionalismo é uma doutrina de limitação do poder, mas que, paradoxalmente, pode conviver com regimes autoritários. Logo, assume-se uma visão em que constitucionalismo não somente não é o antípoda de regimes autoritários, mas podem retroalimentar-se (CÂMARA, 2017, p. 16).

Assim, foi com essa perspectiva autoritária que se manteve a vigência da Constituição de 1946 até o novo texto de 1967 no que é chamado pela autora de *legalismo autoritário no qual se pretendeu a apropriação e ressignificação do direito, o qual pode ser usado de forma contraditória e divergente* (CÂMARA, 2017, p. 41).

Destaque-se a importância da tese da autora: movimentos autoritários podem se apropriar do direito e buscar justamente sua ressignificação seja através de direito positivo seja através da hermenêutica judicial e tudo isso ocorre sob o manto de uma constituição.

E justamente a falta de uma tradição paulatina de construção constitucional no Brasil auxilia a manutenção desse deserto hermenêutico. Não houve a implementação das fases anteriores ao neoconstitucionalismo de forma a serem geradas as condições necessárias para a construção desse Estado Democrático Constitucional.

O que houve foi o desejo de construir um país a partir de palavras e foi diante desse cenário que surgiu a Constituição Federal de 1988 pretendendo implantar um sonho utópico sem que houvesse qualquer tradição de interpretação democrática que pudesse amparar o entendimento e a compreensão do papel do Poder Judiciário.

Nem tinha ocorrido de forma concreta o Estado de Direito quando se passou para o Estado Democrático de Direito e todas as expectativas de sua realização. Enfim, não houve um processo paulatino de esclarecimento democrático na população e nas instituições, muito menos no Poder Judiciário e isso impactou gravemente a hermenêutica judicial brasileira.

Aliás, nos moldes previstos por Kuhn sobre mudanças paradigmáticas, a mudança trazida pela Constituição de 1988 foi muito mais uma revolução do que uma evolução, conforme explica Câmara, pois esta ressalta que a forma de transição para a democracia foi sobretudo, conflituosa:

Se, por influência da literatura sobre transição e democratização poderia parecer que alcançar a democracia e um sistema regido pela constituição era uma questão de tempo, hoje podemos perceber que transição para democracia não é algo automático. Ao contrário, seja em países que suspendam normas constitucionais, seja em países não democráticos, temos diversos exemplos atuais da relação conflitiva entre regimes autoritários, a maioria com constituições que alegadamente tratam de limitação do poder e direitos fundamentais. Estas pesquisas sincrônicas da situação de outros países apresentam importantes elementos para compreendermos a situação brasileira entre 1964-1968, pois nos mostram que a relação entre o constitucionalismo e seus “outros” não se dá em um molde pré-determinado, mas comporta variações de acordo com a tradição jurídica, o momento político e as instituições existentes. (CÂMARA, 2017, p. 40).

Esse é um ponto relevante que deve ser explicitado: quando se faz uma abordagem histórico-constitucional no Brasil, há uma tentativa frustrada de tentar buscar uma espécie de natureza universalizante jurídica, um caminho paulatino de ordem e progresso que levaria a sociedade até o grande ideal da Constituição Cidadã, como se o Brasil tivesse passado por todas as fases do constitucionalismo e finalmente tivesse chegado a época do Estado Democrático de Direito ser realizado por todos, em uma espécie de signifiante primeiro, ou seja, primeiro haveria ocorrido a situação e depois as palavras do texto constitucional iriam se referir a essas situações de esclarecimento.

Mas não foi isso que ocorreu e acreditar nisso é apenas um reflexo da tradição epistemológica baseada na metafísica e sua constante busca por segurança e pela negação de rupturas, buscando sempre engendrar a ideia de uma constante evolução e acumulação de conhecimento paulatina e ordeira.

O quadro perante o qual surgiu a Constituição de 1988 e seu ideal democrático e humanista foi o de conflitos terríveis e da inexistência de uma tradição democrática de interpretação constitucional e por isso a desejada “realização da Constituição” não sabia nem por onde começar.

Não havia uma tradição que possibilitasse diálogo e por isso o que acabou sendo visto como saída possível foi a busca na tradição do direito comparado. (KAUFMANN R. D., 2011, p. 132) que gerou a importação de teorias, conforme também explicado por Streck:

Esse importante passo para afirmação da força normativa da Constituição na Europa Continental, no Brasil acabou por incentivar uma recepção acrítica da jurisprudência dos valores, da teoria da argumentação de Robert Alexy (que cunhou o procedimento da ponderação com instrumento pretensamente racionalizador da decisão judicial) e do ativismo judicial norte-americano (STRECK L. , 2014, pp. 03”).

Por conseguinte, como elucida Kaufmann, ocorre essa importação *de um modelo de discurso estranho às circunstâncias do Brasil e a pretensão de oferecer um padrão de verdade ou de justiça, ou mesmo de moralidade*. (KAUFMANN R. D., 2011, p. 20).

Mas como esse processo de importação de teorias foi feito de modo açodado, muitas vezes através de uma doutrina originada de “traduções de traduções”, nunca houve estudo prévio e detalhado. Todavia, isso era visto como algo menor, haja vista que o objetivo era grande: realizar os ideais constitucionais que se pautavam pelo respeito aos direitos humanos compilados na Constituição Cidadã.

E aqui já se abraça forte o primeiro ideal metafísico: pouco importavam as condições específicas do Brasil, porque afinal, baseado nas tradições essencialistas do direito natural, a verdade é uma só.

Como explica Kaufmann, o universalismo platônico obteve ali sua primeira vitória, com a negação do contextualismo:

Em realidade, para a consolidação de um regime democrático, não há nenhum modelo prévio ou padronizado – geralmente indicado pelas democracias ocidentais - que necessariamente precise ser seguido. Esse “fetichismo estrutural” denuncia a ilusão de que há algo fora dos contextos históricos de cada comunidade política que apenas pode ser alcançado por meio de um método racional (KAUFMANN R. D., 2011, p. 186)

De modo trágico, essa importação açodada de teorias e o fato do Poder Judiciário não ter se mantido como parte de uma tradição democrática fez com que o neoconstitucionalismo brasileiro pervertesse as teorias e recaísse em uma mixórdia de teorias e experimentos que fomentam uma absurda pregação moral e a defesa de *Uma Verdade* em um direito descolado das reais condições do país e sem qualquer apreço pelas

consequências advindas das decisões, com tribunais que deixam de ser jurídicos para serem políticos.

Importante doutrinador brasileiro, Streck acredita que o problema do neoconstitucionalismo é um problema paradigmático:

(...)pois seria possível perceber a imbricação dos paradigmas metafísicos clássico e moderno no interior da doutrina brasileira (e estrangeira). Trata-se, pois, de um problema paradigmático. Alguns autores colocam na consciência do sujeito-juiz o locus da atribuição de sentido (solipsista). (STRECK L. L., 2010, p. 162).

Implementa-se uma confusão absoluta nessa tentativa de “realizar a Constituição”. Tenta-se obter objetividade e segurança e evitar a liberdade na decisão judicial e se camufla o discurso composto por absolutos. Perceba-se que no fim o que ocorre é apenas o resgate de todos os velhos vícios da teoria da verdade como correspondência nascida na metafísica.

Veja-se a dialética: se o positivismo tentava afastar a especulação metafísica e guiar-se pelas ideias de objetividade, o neoconstitucionalismo ao tentar afastar o positivismo abraça a metafísica e realiza uma interpretação judicial que ao tentar realizar a Constituição Federal de 1988, entrega ao sujeito-juiz o poder de revelar *A Verdade* ao fim do processo judicial.

Enfim, mais um passo em direção ao abraço da metafísica pelo neoconstitucionalismo brasileiro. Porque, de fato, o Brasil acaba por glorificar o solipsismo como modo de interpretação judicial, com juízes metafísicos que acreditam dever respeito à sua consciência e que o processo representa mais um jogo de encaixe, um quebra cabeça entre o que a consciência daquele juiz pede e os fatos apresentados nos autos.

Ou seja, haveria um estado de coisas no mundo e uma asserção correspondente, cabendo à consciência do juiz resolver esse encaixe, esse juiz que é pleno de razão. Buscar a verdade utilizando-se da razão é um processo de essência solipsista, porque a finalidade passa a ser refinar as representações através do uso da razão que deve alcançar a essência e representar essa essência de modo claro e preciso, tudo conforme defende a teoria da verdade como correspondência.

Recorde-se que a teoria da verdade como correspondência adota uma relação de correspondência ou encontro entre uma asserção linguística e um estado de coisas, veiculando o fundacionismo, a separação entre sujeito e objeto e, portanto, uma definição

da relação dessa maneira, entre sujeito e objeto e não sujeito-sujeito, onde o alcance da verdade se dá principalmente por meio da razão solipsista.

Portanto, devem os juízes neoconstitucionalistas metafísicos utilizarem-se de sua consciência, de sua racionalidade, para encontrar a única resposta correta para a situação, resposta inclusive que já estaria pronta no “reino das ideias”, precisando apenas ser revelada por esse corajoso sujeito-juiz.

E como explana Kaufmann, essa noção parte do pressuposto de que há *algo transcendental no neoconstitucionalismo democrático, de que existe um núcleo essencial que somente pode ser descoberto a partir de uma postura “científica”, racional e universalista* (KAUFMANN R. D., 2011, p. 184).

Esse ideal de que devem os juízes neoconstitucionalistas metafísicos descobrir verdades, vai se reforçando e tornando-se cada vez mais robusta, corroendo de dentro para fora o Poder Judiciário que defende a crença em um intérprete capaz de alcançar *A Verdade* utilizando-se de sua consciência, de sua razão, acreditando que existe uma resposta correta e que essa resposta pode ser alcançada de modo solipsista, sem que haja diálogo com a tradição, com o passado e com a comunidade.

É assim que é criado o mito do juiz herói que carrega o estandarte da verdade sozinho, curvando-se sobre o grande peso que recai sobre suas costas cansadas de carregar *A Verdade* e a razão:

O jurista enxerga nesses casos meramente um problema teórico ou de insuficiência teórica e, ao invés de resolver a questão com base em um esforço criativo para encontrar uma solução política mediana ou consensual, enfurna-se em seu escritório, tentando reconstruir a teoria de maneira que seu novo formato seja mais sólido e, agora, abranja esse novo problema. Age dessa maneira com a ilusão de que a ele está reservado um papel de “revelador” da verdade ou da “resposta correta” (KAUFMANN R. D., 2011, p. 177)

E essa visão do herói solitário segue em julgamentos singulares e colegiados, onde ministros e desembargadores se vêem como dotados do poder de resolução de todos os problemas, porque são os “reveladores da verdade”, os heróis que irão realizar a Constituição, através do uso da razão que possibilitaria representações mais e mais límpidas da realidade, possibilitando que se alcance *A Verdade* ao fim do julgamento.

Se para o platonismo, qualquer proposição que quisesse ser mais do que *doxa*, qualquer proposição que tivesse desejos de ser vista como conhecimento ou crença verdadeira justificada deveria refletir a realidade da essência do objeto e rejeitar visões superficiais, perante o neoconstitucionalismo, o sujeito-juiz que precisa proferir uma decisão judicial acredita em perseguir a essência de *Uma Verdade* que lhe será revelada.

Ou seja, o pronunciamento judicial que busca *A Verdade* não deve ser abalado por circunstâncias externas, por noções contextuais²⁵. O paradigma neoconstitucionalista metafísico inspira juízes a considerar debate, diálogo, visão das consequências do julgamento como questões desnecessárias e superficiais, frente à grande revelação d'A Verdade.

Livre e utilizando-se de sua razão suprema, o sujeito-juiz, diante de seu objeto que é o caso concreto, utiliza de seus potentes mecanismos da razão para produzir uma decisão que reflete a vontade da norma.

Tudo isso culmina na adoção da busca solipsista pela verdade no direito, implicando em acreditar que o magistrado, quando da aplicação da decisão judicial, está imbuído do propósito de descobrir qual a vontade da norma e aplicá-la de modo fiel.

Por óbvio que esse solipsismo interpretativo acabaria em discricionariedade judicial. Se apenas o sujeito-juiz que pode encontrar *A Verdade*, como poderia ser diferente?

Ao juiz bastaria dizer *fiat veritas, et pereat mundus*, e aplicar o que ele tomaria como uma obrigação moral autônoma e realizar o que ele entende que a Constituição quer dizer, o que ele entende ser necessário, sem observar qualquer contexto ou historicidade.

E assim caberia ao sujeito-juiz, portador da verdade revelada, utilizando de métodos científicos e de sua razão, cioso de sua consciência, efetivar o ideal constitucional, realizá-lo.

A aposta de realização do Estado Democrático fica realmente centrada no Poder Judiciário, tomado como aquele que poderia alçar o país ao ideal constitucional porque o neoconstitucionalismo na interpretação judicial é, de fato, uma exclusão e uma vulneração à separação de Poderes.

Importa destacar que sob a égide do neoconstitucionalismo caberá aos operadores jurídicos trabalharem em prol do Estado Democrático de Direito juntos aos demais Poderes.

²⁵ Como destaca Kaufmann inclusive em relação a um problema hoje recorrente no Brasil que enfrenta uma grave crise econômica e por isso enfrenta a impossibilidade de enfrentar a manutenção da *proibição do retrocesso* ou *efeito cliquet*: o discurso “técnico” da “teoria dos direitos fundamentais” é autorreferente e tende a se ampliar para searas cujas impressões e sensibilidades políticas deveriam dar a tônica da análise. O melhor exemplo dessa irradiação ampla da teoria se refere ao problema fundamental da eficácia dos direitos sociais no qual se multiplicam, na linha do mesmo raciocínio, conceitos e princípios objetivos e juridicamente puros como a tese da “reserva do financeiramente possível” e o mais recente princípio da “proibição do retrocesso”. Tais cânones de interpretação permanecem na mesma estratégia da “teoria dos direitos fundamentais” de encobrir os reais fatores e interesses legítimos que estão por detrás das questões, dando uma conotação meramente jurídica e abstrata a um problema político e democrático grave. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 161)

O Poder Judiciário após 1988 podia realizar o controle de constitucionalidade das leis, tanto de forma concentrada como do modo difuso e com a vigência da chamada Constituição Democrática, construiu-se um novo discurso de interpretação judicial e uma nova visão sobre o Poder Judiciário, a quem agora se atribuía o relevante papel de trabalhar na realização da democracia, através da adoção de uma teoria de interpretação que tornasse reais as promessas da Constituição.

Aos poucos, esse ideal que começou com bons auspícios, foi sendo corroído, quiçá em virtude de suas próprias grandes esperanças.

Perceba-se que essa nova visão sobre o Poder Judiciário que requeria que os operadores do direito realizassem juntos aos demais Poderes o Estado Democrático de Direito era uma visão interessante e bem orientada. Se buscava um novo papel para o Poder Judiciário que agora estaria na linha de frente de combate à iniquidade e deformações na preservação da vida e história humana.

Mas essa mesma visão nova do Poder Judiciário, agora na linha de frente também e não mais visto como simple executor das diretrizes do Poder Legislativo alimentou a visão de que a revolução ocorreria principalmente através dos operadores do direito.

Ou seja, frente à derrocada dos outros Poderes, seria o Poder Judiciário quem deteria inspiração suficiente para “realizar a Constituição.” É esse o pensamento que leva à centralidade do sujeito-juiz que através de suas decisões poderia realizar a Constituição e modificar o mundo a sua volta através de suas decisões judiciais, ou seja, se antes a diretriz era manter um a visão ampliada visando a realização dos ideais constitucionais, mas ao mesmo tempo oferecer uma direção para o juiz, visto como defensor da própria Constituição e, por conseguinte, da democracia, aos poucos a situação se deteriora.

Há uma relevância do Poder Judiciário que pode ser percebida no aumento da judicialização de questões e na confiança do próprio sujeito-juiz de que ele seria o único instrumento de resolução de externalidades e deficiências.

Nesse sentido, é importante destacar que a judicialização, como explica Barroso, é um fato, mas o ativismo é uma atitude. Uma atitude que opta por:

(...) um modo específico e proativo de interpretar a Constituição, expandindo o seu sentido e alcance. Normalmente, ele se instala – e este é o caso do Brasil – em situações de retração do Poder Legislativo, de um certo descolamento entre a classe política e a sociedade civil, impedindo que determinadas demandas sociais sejam atendidas de maneira efetiva. (BARROSO, 2014, p. 09).

Esse, frise-se, é um ponto de extrema importância para Barroso que defende o fato de que através do neoconstitucionalismo ocorreu a *judicialização da política e das relações sociais*. Ele explica:

Judicialização significa que questões relevantes do ponto de vista político, social ou moral estão sendo decididas, em caráter final, pelo Poder Judiciário. Trata-se, como intuitivo, de uma transferência de poder para as instituições judiciais, em detrimento das instâncias políticas tradicionais, que são o Legislativo e o Executivo. (BARROSO, 2014, p. 04)

Barroso defende que esse fenômeno da judicialização foi causado por diversas circunstâncias: reconhecimento da necessidade de um Poder Judiciário fortalecido e independente, uma *certa desilusão com a política majoritária, em razão da crise de representatividade e de funcionalidade dos parlamentos em geral*, e por fim, o fato de que para Barroso, os atores políticos preferem que seja o Judiciário quem decida questões polêmicas para evitar desgaste. (BARROSO, 2014, p. 06).

Além disso, Barroso corretamente aponta que a judicialização também se deve à assunção de um modelo de constitucionalização abrangente e analítica e ao sistema de controle de constitucionalidade, misto do americano e europeu, haja vista que todo juiz ou tribunal pode pronunciar a inconstitucionalidade da norma no caso concreto e também existe a admissão de ações de controle abstrato. (BARROSO, 2014, p. 07).

Barroso explica que a expressão *ativismo judicial*, foi *cunhada nos Estados Unidos e que foi empregada, sobretudo, como rótulo para qualificar a atuação da Suprema Corte durante os anos em que foi presidida por Earl Warren, entre 1954 e 1969* (BARROSO, 2014, p. 08).

Nessa época nos Estados Unidos ocorreram uma série de transformações sem a ingerência do Executivo ou do Legislativo, situações de *fortalecimento do Poder Judiciário*, tais como o julgamento da ilegitimidade da segregação racial, a consagração do direito a não auto-incriminação, decisões sobre liberdade de imprensa e direitos políticos, todas, enfim, em extremo relevantes para a sociedade americana. (BARROSO, 2014, p. 08).

De modo mais do que razoável, Barroso explica que essa participação mais efetiva do Poder Judiciário se devia à necessidade de sua atuação mais ampla e intensa e afirma que a interferência do Poder Judiciário no espaço dos demais Poderes no mais das vezes era uma questão de ocupar *espaços vazios* e não de confrontar os demais Poderes. (BARROSO, 2014, p. 08).

Ou seja, havia um vácuo de questões que precisavam ser resolvidas e os demais Poderes se abstinham de decidir, seja por receio do desgaste, como explicou o mesmo autor, seja em razão de outras circunstâncias e esse vazio decisório abria espaço para atuação do Poder Judiciário, quando provocado.

Diante de tudo que foi exposto, é preciso deixar claro que em primeiro lugar, judicialização e ativismo são situações diferentes, apesar de decorrerem de causas similares. A judicialização é um fato. Já o ativismo é uma postura.

Barroso define ativismo como uma postura por vezes positiva e diz que o ativismo judicial legitimamente *exercido procura extrair o máximo das potencialidades do texto constitucional, inclusive e especialmente construindo regras específicas de conduta a partir de enunciados vagos (princípios, conceitos jurídicos indeterminados)*. (BARROSO, 2014, p. 09).

Conforme pode ser percebido, a postura ativista representa uma postura distinta de ofertar a necessária importância e relevância ao Poder Judiciário. Uma atuação mais firme do Poder Judiciário em busca da defesa dos direitos fundamentais é desejável mas existe um problema na degradação consistente no *neoconstitucionalismo metafísico* e no *ativismo judicial solipsista do juiz herói*.

Se é certo que o neoconstitucionalismo tinha premissas louváveis, parte dos operadores se ocultou sob o manto neoconstitucionalista para adotar premissas incorretas e ignorar pontos relevantes, ignorando o alerta de Barroso, dentre tantos outros, quando aquele afirma que o fortalecimento e independência do Poder Judiciário seriam condições para *um governo de leis e não de homens. De leis, e não de juízes, fique bem entendido*. (BARROSO, 2014, p. 19).

Ora, há um papel relevante a ser exercido pelo Poder Judiciário, mas certamente, encontrar ou defender *A Verdade* não está entre eles. Veja-se que para o platonismo *A Verdade* poderia ser alcançada por alguns, mas não por todos e a meta da filosofia era chegar nessa realidade através de enunciados cada vez mais puros, elevados, para o neoconstitucionalismo metafísico é o juiz- profeta que apartado da comunidade revelará *A Verdade*.

A vida para esse sujeito juiz não é algo importante, porque ele vê a vida apenas o teatro do real. Há algo além dessa existência e esse “algo mais” é a meta desse juiz solipsista. A sociedade, então, divide-se entre aqueles que podem alcançar *A Verdade* e os que não podem. Então, aqueles que podem alcançar merecem loas, são especiais, enquanto os demais devem submeter-se àquilo que o juiz-profeta-herói proclamar.

Essa defesa da revelação da *Verdade* através do sujeito-juiz solipsista acaba por mostrar a defesa da possibilidade de um ponto neutro ou metanível, no qual seria possível uma análise sem viés interpretativo, o que se mostra em si um verdadeiro absurdo, haja vista que a postura do juiz adepto desse ativismo é justamente tentar implementar valores constitucionais de acordo com a sua interpretação particular.

O juiz-profeta-herói seria capaz de se alçar a um ponto neutro que possibilitaria uma visão justa e rigorosa de todo o horizonte. Será desse ponto que o juiz descobrirá a vontade da lei e revelará *A Verdade*. É assim que se percebe que o operador do Direito ainda fala em descobrir o sentido da norma.

Eis o juiz-profeta-herói, neutro, isento, fora do mundo, dotado da perspectiva do Olho de Deus citado por Putnam, do Olho da Mente segundo o termo cunhado por Rorty. Esse juiz determinado a realizar a Constituição e resolver os problemas sociais tem por guia um padrão universal de racionalidade advindo de uma moral autônoma, percebendo o direito como portador de verdades substanciais, festejando a tecnicidade e os métodos que serão usados para encontrar *A Verdade*.

Destarte, ao aplicador do direito cabe aplicar a lei e “fazer justiça”, expressões correntes no vocabulário do neoconstitucionalismo que abusa da recorrência não só às metanarrativas, como às grandes palavras que consubstanciam em si os ideais humanos: liberdade, verdade, justiça...²⁶

Por conseguinte, “fazer justiça” é um pensamento que se entrelaçou com a busca pela verdade. É a verdade refletida na Constituição que deve ser buscada e aplicada, uma Constituição que reflete direitos que seriam inatos ao homem.

Veja-se a crença em uma natureza humana purificada que estaria refletida no ideal constitucional consubstanciada nos direitos fundamentais que seriam regidos por um ideal absoluto, não contingente.

É por isso que se pode afirmar que o neoconstitucionalismo metafísico é avesso à viragem linguística e toma a linguagem como instrumento para exposição dos estados de coisa já existentes no mundo, seguindo o ideal da linguagem como meio de representação em algo que há muito já foi debatido na filosofia, mas que tarda em alcançar o direito.

²⁶ Conveniente recordar das palavras de Faria: *Quando o Direito toma para si o significado de palavras como liberdade, que possuem encerradas em si um alto conteúdo valorativo, nada faz além de usar de um expediente de dissimulação retórica que faz do liberalismo jurídico-político e de sua ênfase à noção de liberdade tutelada pela lei, um dos mais importantes estereótipos políticos do mundo moderno e contemporâneo.* (FARIA, JOSÉ EDUARDO. O modelo liberal de Estado. Serie Fundamentos. Número 48, fls. 04)

Na medida em que o neoconstitucionalismo metafísico defende a existência *d'A Verdade* transcendental, universal e que vale para toda e qualquer coisa, representada pela essência absoluta e atemporal, os esforços se voltam para representar de maneira universal o que possui validade universal.

Heidegger explica que lidar, de maneira pensante, com a linguagem significaria, nesse sentido, *fornecer uma representação da essência da linguagem, distinguindo-a com pertinência de outras representações*. (HEIDEGGER, 2003, p. 8). Ou seja, uma volta do representacionismo metafísico já debatido.

Perceba-se que diante do platonismo era defendida a necessidade de fidelidade na representação e o representacionismo tornou-se o núcleo duro da epistemologia, cuja preocupação é cuidar para que nossas crenças representem a realidade com exatidão. (HABERMAS J. , 2005, p. 48).

Então, o platonismo via a linguagem segundo o ideal kantiano de autonomia e racionalidade, como um instrumento que organiza processos regulados pela razão, com palavras como signos das representações já inseridas na mente e que precisavam ser organizadas pela razão.

E o neoconstitucionalismo quando decide adotar a metafísica acredita que há uma realidade apartada a ser representada pela linguagem dominada pelo juiz-profeta-herói e por isso, como lamenta Streck, no campo jurídico brasileiro, *a linguagem ainda tem um caráter secundário, uma terceira coisa que se interpõe entre o sujeito e o objeto, enfim, uma espécie de instrumento ou veículo condutor de essenciais e corretas exegeses dos textos legais*. (STRECK L. 2007, p. 18).

Destarte, ao tentar realizar a passagem do Estado de Direito para o Estado Democrático de Direito, sem o sustento de uma forte tradição jurisdicional democrática, o neoconstitucionalismo adota os ideais da metafísica e abraça a teoria da verdade como correspondência, incorrendo em todos os dualismos metafísicos: separação sujeito/objeto, crença no metanível, linguagem como veículo do representacionismo, recusa do contextualismo, absolutismo transcendental.

Enfim, apesar de declarar aos quatro ventos sua inspiração na tese da verdade como coerência, os juízes que se abrigam sob o neoconstitucionalismo metafísico desenterram os ideais do direito natural e caminham para uma interpretação judicial que caminha de acordo com a consciência de cada juiz-profeta-herói.

Obviamente isso não poderia acabar bem.

3. VOLTANDO À FILOSOFIA, APRESENTA-SE O ANTIPLATONISMO QUE COLOCA EM EVIDÊNCIA AS CONTINGÊNCIAS, TORNANDO IMPOSSÍVEL IGNORAR O ELEFANTE MUITO BEM VISTO POR HEIDEGGER NA SALA.

Portanto, paramos no neoconstitucionalismo metafísico do juiz herói e esse é o paradigma vigente no Brasil recente. Já filosoficamente, não se está mais na metafísica, se está às voltas com os problemas da pós-modernidade.

Ou seja, se é certo que os questionamentos tardam a chegar até o direito que está em plena pós modernidade preso à dogmas metafísicos, é oportuno observar que a filosofia já enfrentou a metafísica em múltiplos momentos e através de múltiplos movimentos agrupados em um grande leque denominado por Habermas de *antiplatonismo* de onde partiram questionamentos severos e toda uma tradição de desconstrução do platonismo ou metafísica.

De fato, o mote principal do antiplatonismo é justamente dissolver os dualismos metafísicos, questionar o platonismo e suas incoerências e deixar à mostra as contingências. Habermas diz que o antiplatonismo tem duas ideias mestras: *fazer justiça às contingências reprimidas pelo platonismo e ofertar um novo esquema de interpretação que ensine a lidar de um novo modo com a ideia de contingência.* (HABERMAS, 2005, p. 57).

É a partir dessas duas ideias mestras que devem ser observados os movimentos denominados como antiplatônicos que apesar de muitas diferenças irão compartilhar a evidenciação das contingências e ao mesmo tempo construir teorias que a partir dessa evidenciação, possam lidar de forma clara com a questão antes reprimida.

É interessante observar que Habermas destaca que o antiplatonismo tem raízes tão antigas quanto o platonismo, pois o antiplatonismo está baseado em correntes *materialistas, sofistas e cétricas ainda na Grécia antiga, passando pelo nominalismo medieval tardio e se estendendo pelo empirismo moderno por todo século XIX, até mais tarde com Nietzsche, o pragmatismo norte americano e historicismo alemão.* (HABERMAS J., 2003, p. 167).

Ressalte-se que um dos fundamentos dos movimentos que questionam o platonismo é justamente a percepção da complexidade de fenômenos que caminham muito além de qualquer esquemas interpretativos gerado pelo platonismo.

Abrigados sob o antiplatonismo, podem ser citados como os mais relevantes os movimentos filosóficos do existencialismo, a desconstrução, o holismo, o pragmatismo,

o pós-estruturalismo, o pós-modernismo, o wittgensteinianismo, o anti-realismo e a hermenêutica. (RORTY R.,2000a, p. 57.).

Serão esses movimentos filosóficos que se insurgem em relação à metafísica vigente no platonismo e são agrupados por Habermas sob a denominação de *antiplatonismo* ou pela denominação de *movimentos filosóficos não metafísicos* por Rorty.

Em suma, são movimentos que protestam contra o platonismo e seu regime de absolutismo da razão. O antiplatonismo se propõe a desencavar todos os erros encobertos, marginalizados e esquecidos pelo platonismo, inclusive em relação à temporalidade e finitude, rejeitadas pela metafísica e que perante o antiplatonismo ressurgem e impactam diretamente no entendimento sobre a questão da contingência aplicada às teorias sobre a verdade.

Sob essa amplitude do movimento do antiplatonismo os movimentos filosóficos buscam questionar os dualismos do platonismo e trabalhar com visões não dualistas, substituindo as visões clássicas sobre dualismos por uma visão mais fluida, que observe mudanças e as contingências, buscando questionar o essencialismo fundacionista, derrubando a noção de uma essência atemporal que atravesse espaço e tempo a ser refletida pelos mecanismos da razão.

Na presente obra são eleitos dois movimentos em especial: a hermenêutica e o pragmatismo. Focando-se no período moderno do antiplatonismo e discorrendo sobre a origem de um dos principais movimentos antiplatonistas, a *hermenêutica*, é necessário verificar uma de suas origens mais significativas: o pensamento de Heidegger que questiona a metafísica e traz contribuições absolutamente originais para a filosofia que podem ser aproveitadas pelo direito de forma relevante.

Buscando contrapor-se ao raciocínio matemático do *cogito* segundo formulado por Descartes, Heidegger traz um novo pensamento sobre a temporalidade que abalará os fundamentos da metafísica.

Partindo do ponto mais inicial, percebe-se que o platonismo classificava o espaço e o tempo como molduras para essências que seriam imutáveis. O próprio tempo e espaço eram tomados como fixos em um Universo imutável, conforme explana Hawking:

Até 1915, pensava-se que o espaço e o tempo eram um palco fixo onde os acontecimentos ocorriam, mas que não era afetado por eles (...) nas décadas seguintes, esta nova compreensão de espaço e tempo iria revolucionar a nossa concepção do Universo. A velha idéia de um Universo essencialmente imutável, que podia ter existido e podia continuar a existir para sempre, foi substituída pela noção de um Universo dinâmico e em expansão, que parecia

ter tido início há um tempo finito no passado, e que podia acabar num tempo finito no futuro. (HAWKING, 2012, p. 44)

As palavras do genial físico mostram que se até o século XX o Universo era tomado como fixo e, portanto, a ciência natural reforçava o essencialismo defendido pela filosofia numa relação de retroalimentação.

Mas em 1915 quando Einstein propõe a teoria da relatividade geral e em 1929 quando Edwin Hubble apresentou teorias que reforçavam a relatividade, iniciou-se uma nova era para a física e a noção de unicidade e imutabilidade do Universo foi questionada de forma implacável.

A partir desse ponto percebeu-se que seja para onde for que se olhe *as galáxias distantes afastam-se velozmente o que implica que o Universo está em expansão, o que significa que nos primeiros tempos os corpos celestes encontrar-se-iam mais perto uns dos outros.* (HAWKING, 2012, p. 18).

Afirmar que o Universo está em expansão implicava em entender que primeiramente o Universo estava concentrado e algum dia tinha existido uma união dos corpos celestes em um só ponto de alta densidade o que é a síntese da teoria do Big Bang.

A partir dessa ideia de um Universo em expansão e não mais um Universo fixo, imutável e composto de essências passa a ser debatida. E com isso foi revolucionada a noção de temporalidade, *pois se percebe que a noção do tempo começa com a criação do Universo. Não há qualquer sentido na noção de um tempo anterior à criação.* (HAWKING, 2012, p. 17).

Perceba-se que para o até então vigente paradigma que regia as ciências naturais, havia um tempo absoluto, ou seja, acreditavam *que se podia medir sem ambiguidade o intervalo de tempo entre dois acontecimentos, e que esse tempo seria o mesmo para quem quer que o medisse, desde que utilizasse um bom relógio* (HAWKING, 2012, p. 27).

Contudo, após a teoria do Big Bang e dos cálculos sobre a velocidade da luz, percebeu-se que o tempo não é uma entidade fixa e imutável e isso implicava em abandonar as ideias anteriores à teoria da relatividade, que modificou o que se sabia sobre tempo até ali, como explica Hawking:

Na teoria de Newton, se um impulso de luz for enviado de um local para outro, diferentes observadores estarão de acordo quanto ao tempo que essa viagem demorou (uma vez que o tempo é absoluto), mas não quanto à distância que a luz percorreu (uma vez que o espaço não é absoluto). Como a velocidade da luz é exatamente o quociente da distância percorrida pelo tempo gasto, diferentes observadores mediriam diferentes velocidades para a luz. Em relatividade, por outro lado, todos os observadores têm de concordar quanto à velocidade de propagação da luz. Continuam ainda, no entanto, a não concordar quanto à distância que a luz percorreu, pelo que têm também de

discordar quanto ao tempo que demorou. O tempo gasto é apenas a distância— com que os observadores não concordam— dividida pela velocidade da luz— valor comum aos observadores. Por outras palavras, a teoria da relatividade acabou com a idéia do tempo absoluto! Parecia que cada observador obtinha a sua própria medida do tempo, registrada pelo relógio que utilizava, e que relógios idênticos utilizados por observadores diferentes nem sempre coincidiam. (HAWKING, 2012, p. 30)

Nessa linha, é preciso compreender que a teoria da relatividade de Einstein ²⁷ impactou de forma profunda toda a noção de espaço e tempo até ali defendida. E essa revolução no âmbito das ciências naturais reverberou para todas as áreas do conhecimento, mostrando que a noção do tempo como algo imutável e absoluto não poderia ser coordenada com o que se observava em novos experimentos formulados pela física.

Enfim, como explica Hawking, *uma consequência igualmente notável da relatividade é a maneira como revolucionou as nossas concepções de espaço e tempo.* (HAWKING, 2012, p. 30). E revolucionou porque não havia mais sentido em falar de tempo eterno, universo fixo e imutável.

Essa revolução da física acaba por atingir as ciências de espírito de algum modo e Heidegger reconheceu a possibilidade de as ciências naturais terem compreendido a questão do tempo sob um novo viés.²⁸ É oportuno explicar que Heidegger teve contato com o pensamento de Einstein, conforme menciona Santos:

Em seu ensaio *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, lido em Freiburg em 1915, Heidegger exibe conhecimentos da Física de sua época, cita textualmente Max Planck, Galileu e Einstein, e, partindo de uma descrição precisa do método experimental, esforça-se por esclarecer o conceito de tempo com o qual opera a Física (utilizando, inclusive, equações), tendo em vista uma

²⁷ É importante chamar atenção para o seguinte: Importa dizer que *a relatividade citada na Teoria da relatividade não versa sobre relativismo no sentido filosófico. o que a teoria da relatividade diz é que uma medida por certo é relativa, não ao homem nem ao sujeito cognoscente, mas ao sistema de referência, podendo também ser expressa com base em outros sistemas. Tampouco se pode dizer que a teoria da R. seja mais subjetivista ou idealista que a física clássica. A lição mais importante que a filosofia pode aprender com ela diz respeito ao método, e pode ser inferida das seguintes palavras de Einstein: Para o físico, um conceito só tem valor quando é possível estabelecer se ele convém ou não. Portanto, precisamos de uma definição da simultaneidade que forneça o método para reconhecer por meio de experiências se dois relâmpagos foram simultâneos ou não. Enquanto essa condição não se realizar, eu, como físico (e também como não físico), estarei me iludindo se achar que posso atribuir significado à expressão de simultaneidade. Essas palavras expressam a exigência geral de que, para ser válida, qualquer proposição deve poder ser confirmada ou comprovada por métodos hábeis.* (ABBAGNANO, 2007, p. 845)

²⁸ É conveniente aludir ao mito de que Heidegger era contra as ciências. Isso não encontra amparo em sua formação e história de vida. Vide: *Podemos dizer que os conhecimentos de Heidegger no campo das ciências naturais não eram, de modo algum, medíocres, se dermos crédito ao testemunho de um professor da Faculdade de Teologia de Freiburg, Engelbert Krebs: Heidegger “domina perfeitamente toda a alta matemática (cálculo infinitesimal e integral, teoria dos grupos) e outras coisas similares” – anotou Krebs, em seu diário, na época em que Heidegger ainda era estudante* (cf. OTT, 1992, p. 91). (SANTOS, 2017, p. 12)

contraposição com conceito de tempo próprio das Ciências Históricas. (SANTOS, 2017).

Heidegger buscava entrelaçar as novidades da física ao campo filosófico e consegue, de modo magistral, revolucionar as ciências de espírito ao chegar à ideia de que o próprio ser é tempo, possibilitando uma nova compreensão sobre a questão das contingências e dando um golpe severo na teoria da verdade como correspondência de base metafísica.

Agora a ciência natural dizia que não era possível prever o futuro com exatidão e não era possível nem ao menos, através de cálculos da física, medir com precisão o estado atual do Universo. (HAWKING, 2012, p. 65).²⁹³⁰.

Então Heidegger começa a questionar o dualismo realidade/aparência, percebendo que *se Kant defendia que o mental é temporal, mas não espacial, enquanto o imaterial – o mistério para além dos limites do sentido- não é espacial, nem temporal*. (RORTY R., 1995, p. 34), Kant estava veiculando a construção de um modo de pensar que não fosse afetado pelo espaço nem pelo tempo, construindo sua teoria sobre dualismos que veiculava a grande preocupação sobre realidade/aparência.

Como consequência desse dualismo kantiano surgia a pergunta: como chegar nessa realidade, constituída por coisas com essências fixas?

Heidegger chama esse essencialismo de *coisalidade* e percebe que ele era a base principal da metafísica que se desenvolvia em torno dessa busca por essências, pela coisalidade. Por isso, Heidegger explica que a coisalidade é uma derivação do incondicionado:

A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado: Com a questão “que é uma coisa?” perguntamos pelo incondicionado (Unbedingten). Questionamos acerca do palpável que nos rodeia e, com isto, afastamo-nos ainda e cada vez mais das coisas que nos estão próximas, como Tales, que via até às estrelas. Devemos ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que já-não-é-coisa, aí onde já não há mais coisas que dêem um fundamento e um solo. (HEIDEGGER, 1987, p. 20).

²⁹ É interessante citar que após o desenvolvimento da teoria dos quanta, se mostrou ainda mais difícil prever qualquer futuro. Ideia que não deixava Einstein animado, é bom que se diga: *Einstein protestou fortemente contra esta idéia* (a teoria dos quânta), *apesar do papel importante que desempenhou no seu desenvolvimento. Recebeu o prêmio Nobel pelo seu contributo para a teoria dos quânta e, no entanto, nunca aceitou que o Universo fosse governado pelo acaso. Os seus sentimentos ficaram resumidos na sua famosa afirmação: "Deus não joga aos dados"* (HAWKING, 2012, p. 65). Deus agora parece estar jogando ou apenas ainda não entendemos as regras de Deus. Seja o que for, não vale a pena perder tempo com isso, diria Rorty, é melhor focar em melhorar as condições de vida.

³⁰ Um assunto curioso é o fato que Hawking alerta que *a teoria da relatividade geral de Einstein parece governar a estrutura do Universo a grande escala. É uma teoria clássica, ou seja, não faz caso do princípio da incerteza da mecânica quântica, como devia, para consistência com outras teorias. O motivo pelo qual isto não leva a qualquer discrepância com a observação é que todos os campos gravitacionais que normalmente encontramos são muito fracos*. (HAWKING, 2012, p. 71)

Por meio desse pensamento de raiz platônica, pensava-se que uma coisa era somente um suporte para a incidência de diversas propriedades. A coisa era o centro, em volta do qual giram propriedades mutáveis., mas a coisa em si não mudava. Ou seja, a coisa era fixa e espaço e tempo eram molduras e Heidegger questiona essa noção do platonismo:

(...) são espaço e tempo apenas um quadro para as “coisas”, um sistema de coordenadas que instalamos provisoriamente, apenas para alcançar indicações rigorosas sobre as “coisas”, ou são espaço e tempo algo de diferente? A relação da “coisa” com eles é esta relação exterior? (HEIDEGGER, 1987, p. 27)

A verdade para o platonismo era revelada porque *A Verdade* estava ali na essência que sempre existiu e que poderia, ou melhor, deveria ser alcançada. E essa ideia era definida como uma concepção natural: se deixava compreender por si, sem que fossem necessárias mais explicações. Todavia, Heidegger questiona esse suposto modo de pensar “natural” e diz que ele é simplesmente resultado da disseminação do platonismo.

Para Heidegger, o dualismo realidade/aparência representa uma ideia que começou com Platão, seguiu com Aristóteles, percorreu um longo caminho e foi reforçada até ser vista como o único modo de ver o mundo, como o modo o modo lógico e natural de se olhar para os processos no mundo. (HEIDEGGER, 1987, p. 46). É esse o dualismo a base para a separação entre essência e existência.

Para Heidegger, essa noção de essências incondicionais deveria ser questionada. Seria preciso privilegiar a existência e isso implicava em questionar o dualismo realidade/aparência e, portanto, questionar a dualidade noumeno e fenômeno.

Atrás do fenômeno não há nada, assevera Heidegger.

O contrário de fenômeno não é noumeno, é encobrimento. O que o platonismo gerou foi a “entificação” do ser, mas ser não é ente, ser é o sentido do ente. O homem é ente privilegiado que pergunta pelo sentido. Quem pergunta é o *Dasein*, caminhando por sua existência.

Kant clamava que o escândalo da filosofia e da razão humana se dava por ainda não se dispor de uma prova definitiva das coisas fora de nós e por isso Kant declarava que a simples consciência de minha presença de si comprovaria a presença dos objetos fora. Heidegger explica que consciência de minha presença significaria para Kant *consciência do meu ser enquanto ser simplesmente dado no sentido de Descartes*. (HEIDEGGER, 1986, p. 269).

Para Heidegger, o escândalo estava era nessa insistência em buscar tais provas porque essa busca nasce da pressuposição de algo com relação ao qual um mundo dado

deve ser independente e exterior. Nesse sentido, dizer que o sujeito deve pressupor um mundo dado externo é esquecer do ser-no-mundo e, portanto, glorificar o solipsismo.

Para Heidegger não existem três tempos, não há passado, presente e futuro, porque o passado está no Dasein sem que ele deixe de estar no momento presente e antecipando o futuro. O Dasein é essencialmente temporal porque precisa da existência e a existência é temporal e finita.

A nossa forma de ser-no-mundo é marcada pelo entrelaçamento da estrutura triádica da temporalidade. Essa estrutura triádica é formada pelo passado onde somos a faticidade de um ente que está aí desde já e sempre em um mundo.

No presente somos a decaída em um mundo de entes e estamos em meio às coisas, aos entes. O modo do ser-no-mundo é a angústia, quando se vê lançado no mundo dos entes. Mas é essa angústia que leva ao futuro. Porque no futuro, somos existência.

Mas o futuro também está limitado à temporalidade porque não se admite um futuro que já não tenha estado diante de nós, que não se manifeste em nossas compreensões.

Essa estrutura triádica é chamada de *Sorge*. *Sorge* é o ser do Dasein, estrutura originária que subjaz existencialmente a priori antes de qualquer cuidar ôntico ou comportamento, *Sorge* está antes da pré-sença. Nos conduz à pré-sença.

A própria pergunta sobre o mundo externo revela a de-cadência da pré-sença, diz Heidegger. A de-cadência de um mundo que arrisca a entificação do ser. Ser não é ente e nessa simples frase se encontra a diferença ontológica estabelecida por Heidegger.

Heidegger explicita a diferença entre as categorias *ôntico-existenciária* e *ontológica existencial*. É a separação entre “ser” e “ente”, a diferença ontológica. A existência reflete essa *dimensão ôntico-existenciária*, discorre sobre o mundo onde estão os seres humanos e todas as outras coisas tangíveis, como uma rosa, um gato, um relógio, uma pedra.

Mas há outra esfera, não separada, como sempre se imaginou, mas que existe junto à anterior, onde se dá a *perspectiva ontológica existencial*, onde está o “ser”. Na filosofia houve o empirismo, buscando abordar a questão ôntico-existenciária. Mas a filosofia esqueceu a dimensão ontológica existencial, esqueceu a questão do ser, do Dasein, que é quem elabora as questões da existência. A metafísica entificou o ser, mas ser não é objeto, fenomenologicamente, ser é linguagem, por isso a linguagem é a morada do ser.

O “eu” para Heidegger é sempre ôntico e o sentido será fixado a partir do sujeito. Isso poderia dar azo à acusação de subjetivismo, mas Heidegger ultrapassa essa noção de

subjetividade quando diz que será o mundo, ao qual o sujeito está aberto, que lhe permite a compreensão, que possibilita a compreensão. O simples fato de “ser-no-mundo” impede o solipsismo.

As coisas ou entes não têm uma essência absoluta, natural e atemporal. Quem dá essa “coisalidade” é o homem ao longo de sua existência. Bastaria observar o exemplo do fogo: primeiro indomável e tido como força da natureza, depois instrumento para civilização. Outro exemplo eram os rios, primeiro habitados por ninfas, depois cursos d’água modificados pelos aquedutos, até se tornarem fontes de energia hidrelétrica. O homem transforma as coisas ao estabelecer com elas uma relação instrumental ao longo de sua existência.

Ao contrário da visão do tempo e espaço como molduras para essências inatas, Heidegger traz uma nova visão sobre a temporalidade. A temporalidade para Heidegger é possível de ser vista na instrumentalidade dos entes, sendo possível perceber que o próprio ser é na verdade, tempo.

Nesse sentido, percebe-se que existe um fazer prático do homem com o mundo e o tempo é o horizonte da compreensão do Dasein porque o homem usa as coisas do mundo, um mundo que não está separado das coisas, o mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gesto de mundo. (HEIDEGGER, 2003, p. 19).

Aprender o uso da coisa é um modo de aprender a conhecê-la. Pode-se dizer que é o uso, a instrumentalidade que por fim permite o aprender. Recorde-se que a tese principal de Husserl era da consciência como intencional, voltada para fora e assim toda consciência seria sempre consciência de algo.

Se a fenomenologia com Husserl pedia a epoché, em uma visão ainda de alienação e separação do mundo, em Heidegger a intencionalidade sai da consciência e reescreve-se como visão prática e essa dimensão prática ganha importância e a vida humana cotidiana ganha importância.³¹

A primeira visão do homem com o mundo não é uma visão de reflexão filosófica, mas uma relação simples, de uso, de trabalho, de instrumentalidade. O homem vê as “coisas” do mundo em função do próprio homem: as árvores são lenha, as águas são meio de transporte, o vento é fonte de energia. E essa instrumentalidade do mundo cria relações entre os entes.

³¹ Para maiores explicações sobre as diferenciações entre Husserl e Heidegger, vide artigo publicado pela Autora na revista Eleuthéria, da Universidade Federal do Mato Grosso, em outubro de 2019: *De Husserl a Heidegger: o fluxo da fenomenologia até a ontologia existencial hermenêutica*.

Kant definia espaço e tempo seriam apenas molduras para coisas que teriam essência em si mesmas. Heidegger contraria essa visão ao defender o númeno, a *coisa em si*, o incondicionado é um modo de análise que não permite que a verdade seja iluminada porque a verdade está justamente no desvelamento do ser, esse processo de desvelamento mostraria que a verdade será o que foi revelado pelo e para o Dasein.

É preciso existir, observar e colher esse desvelar das coisas. Heidegger acredita que o modo de ser das coisas, o modo delas serem estas coisas, delas serem individuais depende da questão do Ser. Mas o que seria o Ser? Heidegger diz:

Ser significa ainda, para nós, ser-criado por Deus? Se não, então o quê? Ser, em geral, nada mais significa para nós, de modo que vacilamos na confusão? Quem deve decidir o que se passa com o Ser e a sua determinabilidade? (HEIDEGGER, 1987, p. 32)

A partir da grande dificuldade na definição da questão do Ser, Heidegger divide as esferas de percepção humana, explicando que é o homem quem está tendo a visão da coisa, desta coisa aqui nesse espaço e nesse tempo que representa o ente.

Aqui chega-se a uma questão fundamental: espaço e tempo se apresentam como determinações que não pertencem à própria coisa, mas pertencem ao homem, pois é o homem quem tem a visão da coisa. É o homem quem tem a noção de espaço e de tempo.

Assim, Heidegger explica que é o homem que dá a coisalidade às coisas. É o homem que jogado no mundo, usa as coisas para a sua existência. As coisas não existem por conta da atividade humana, mas dependem da atividade humana para as metrificações de espaço e tempo.³²

Foi assim que Heidegger conseguiu questionar a metafísica objetivista de Platão e a subjetivista de Descartes em uma só tacada.

Heidegger consegue demonstrar a inexistência de algo “natural” no sentido de absoluto, imutável, imune ao tempo e explicar que as coisas são dependentes de processos históricos, sendo o homem quem dá às coisas a sua “coisalidade”, enfim, Heidegger consegue sair do dualismo essência/ existência. Não há nada “real” e “verdadeiro” a ser visto, revelado ou buscado.

Atrás do fenômeno não há essência. O que há é essa vida cotidiana e suas diversas variações, onde a pedra de sílex vira método de fazer fogo, o fogo vira meio de se aquecer

³² Atenção nesse trecho: *Por isso não podemos recorrer ao expediente fácil que diz que quando as determinações não são “objetivas”, são “subjetivas”. Pode ser que elas não sejam nem uma coisa nem outra, que a diferenciação entre sujeito e objeto e, juntamente com ela, a própria relação sujeito-objeto, manifeste um retrocesso da filosofia, altamente questionável, se bem que muito difundido.* (HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*, 1987, p. 56)

e cozinhar alimentos, aquecido e com melhor alimentação, o homem pode criar grupos sedentários, começar a agricultura, formar clãs fixos, e até criar o direito de propriedade. Até Constituições. Tudo ao longo da história e ao longo do desenvolvimento humano.

Até mesmo o que é visto como natural, como único modo de pensar, representa somente uma ideia que passou por sedimentações e mais sedimentações ao longo do tempo, até não ser mais contestada, seja porque venceu todas as refutações, seja porque nunca houve contestação.

Contudo, isso não implica em definir que aquela ideia nunca mais poderá ser debatida e alcançou o absoluto. Porque é o homem que pertence ao tempo e não o tempo que pertence ao homem. Se é o homem que pertence ao tempo, as ideias mudam e a “coisalidade” se transforma ao longo do tempo.

E se essa “coisalidade” é ligada à verdade, percebe-se, como dizia Hegel, que a própria verdade é arrastada para dentro do fluxo do tempo – “*die Wahrheit fällt in die Zeit*” - a verdade é finita, assim como o homem é finito.

Nietzsche já chamava atenção ao afirmar:

“A verdade é um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas, que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso, parecem a um povo fixas, canônicas e vinculativas.” (NIETZSCHE, 2005, p. 47)

Para Nietzsche, a maior parte da filosofia tratava de transformar em dogmas metafísicos simples valores morais contingentes e mutáveis. E era preciso parar com isso. Não há uma essência atemporal.

Essa ideia é a base do *antiessencialismo*, tese filosófica que para alguns parece padecer de um sentido de finitude, humildade, mistério, afinal, o essencialismo defende que haveria “algo além” do que pode ser alcançado pelo homem, “algo a mais” do que pode ser sentido e definido pelo homem em sua finitude e insignificância.

Rorty alia essa noção de “algo a mais” com uma noção de desejo por encantamento e diz essa noção é distinta de saber que existem coisas que os seres humanos não podem controlar, o que representa um sentimento de finitude que alimenta a ideia de que qualquer definição é apenas temporária e acautelatória. (RORTY R., 2000a, p. 63)

De fato, Rorty diz que essa noção de “algo mais” defendida pela metafísica é tão somente uma tentativa de *desfrutar dos benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas*. (RORTY R., 2003c, p. 237).

As responsabilidades apropriadas são assumidas apenas pelas perspectivas religiosas que vão até o fim na defesa dos padrões metafísicos. Mas a filosofia metafísica muitas vezes encobre os compromissos metafísicos e não assume as contradições.

Quer a segurança do eterno, mas não quer sujar as mãos.³³

3.1 ESTAMOS CONDENADOS À COMPREENDER: *VERSTEHEN ALS GRUNDZUG DES DASEINS*

Destarte, foi explicado que diante do antiplatonismo, teorias sobre a verdade ganharam nuances e a hermenêutica acolheu os conceitos de contingência e do contextualismo. E esse acolhimento vem principalmente da mudança na visão do tempo que era defendida pela metafísica.

Com a mudança na visão do tempo, a hermenêutica percebe o papel da história na formação e definição dos conceitos e do entendimento. Não existindo ideias inatas a serem alcançadas pela razão e não existindo a coisa em si, a reivindicação de verdade passa a depender do contexto que será compartilhado pela linguagem e pela tradição e sendo assim, determinada noção sobre verdade será contingente e contextual.

Agora, há que se lidar com a finitude da verdade e as implicações dessa finitude. Pode-se estar certo agora, mas o tempo é um rio fluindo constantemente e o homem dá “coisalidade” às coisas, o homem jogado no mundo e na história usa as coisas para a sua existência, sendo imperativo preciso abandonar qualquer dualidade metafísica que contraponha à existência uma essência a ser revelada.

E para verificar a existência é preciso abraçar o conceito da temporalidade e finitude. É assim que o antiplatonismo resgata a noção de história, buscando compreender como lidar com as contingências há tanto tempo ignoradas pelo platonismo.

A visão das contingências pela história já era vislumbrada por Aristóteles que concebia a história como a esfera paradigmática que tratava sobre o que era contingente e transitório. Como o platonismo se interessava apenas por noções de absoluto e eterno, expulsava a história da filosofia e com a filosofia sendo dominado pelo platonismo, apenas no fim do século XVIII, a história se tornou interessante para a filosofia, especialmente com as contribuições de Hegel. Habermas diz que até Hegel, o pensamento metafísico estava orientado cosmologicamente defendendo que o ente era igual à

³³ Como dizem os SEALS, todo mundo quer ir ao paraíso. Mas ninguém quer morrer.

natureza. Após Hegel, pensou-se em integrar a esfera da história. (HABERMAS, 1988, p. 166).

Todavia, sendo retomado o estudo da história, surgiu a necessidade de lidar com a contingência que surge das relações interpessoais e sociais e não apenas com as contingências advindas da individualidade.

Não se tratava mais da esfera individual e agora era preciso lidar com uma questão de maior amplitude, era preciso lidar com as contingências histórico-sociais. Hegel entendeu que a verdade era envolta por questões contingentes, mas tentou buscar um padrão de absoluto para as mudanças da história, enfim, pode-se dizer que Hegel buscou “absolutizar” a história, o que fez com que o pensamento hegeliano fosse rejeitado por conta desse autoritarismo, dessa busca do absoluto metafísico e por isso sua visão sobre a história não ultrapassou os portões do pensamento metafísico.

Foi Heidegger quem conseguiu pensar no papel da história perante a hermenêutica. De fato, Heidegger tem por antecedente mais próximo não Hegel, mas Wilhelm Dilthey que buscou o desenvolvimento de uma metodologia das ciências de espírito construída através do que ele denomina de *modelo expressivista de interpretação*, no qual é desenvolvida a ideia que a interpretação, tanto no seu modo científico como no seu no modo cotidiano, é um aspecto essencial da vida histórica. o que é uma de suas contribuições mais essenciais para a posterior filosofia heideggeriana.

Para Dilthey, a vida histórica seria um expirar e inspirar de significados e a interpretação é simples modo de existência - *Verstehen als Grundzug des Daseins*” - *interpretação como traço básico do ser humano* (HABERMAS J. , 2005, p. 68) o que se torna mais tarde uma ideia fundamental para Heidegger. ³⁴

Dilthey diz que os historiadores apenas elevam, ao nível de um conhecimento de especialistas, o que é muito simplesmente indispensável nas realizações da vida cotidiana pois não podemos deixar de nos mover no círculo vital da externalização e da internalização de significados. É através dessa noção que Dilthey explica o movimento circular da interpretação como guiado por uma pré-compreensão compartilhada.

Como explica Gadamer, Dilthey buscava dar fundamento à uma metodologia própria para as ciências de espírito e por isso acreditava precisar de uma distância em

³⁴ Gadamer chama atenção para o significado de *verstehen*, que pode significar interpretar ou compreender na língua alemã. Como ele explica, *na língua alemã a compreensão (Verstehen) designa também um saber fazer prático ("er versteht nichtzu lesen" "ele não entende ler", o que significa tanto como: "ele fica perdido na leitura", ou seja, não sabe ler)*. (GADAMER, 1999, p. 393).

relação à própria história porque acreditava que somente esse afastamento possibilitaria tornar a história objeto (GADAMER, 1999, p. 44).

Para Dilthey a busca era por objetividade e por isso era preciso que o intérprete pudesse se alçar sobre a história, alcançando um metanível de interpretação. Dilthey achava que se o ato e a interpretação fossem parte e parcela da vida histórica, vida esta que ao mesmo tempo é objeto de interpretação, a interpretação estaria no mesmo nível dos fenômenos interpretados e não haveria objetividade.

Para resolver esse problema, Dilthey cunha a sua *teoria objetivista de verstehen*, tomando a interpretação como algo análogo da observação. A interpretação apresenta algo como a imagem de uma experiência original, o intérprete estaria apenas observando e reexperimentando a experiência original.

Habermas explica que ao defender a ideia da experiência original, Dilthey rejeitou a chamada natureza holística do processo histórico, ou seja, repudiou o envolvimento do intérprete que é um participante e não um observador. (HABERMAS J. 2005, p. 63).

Em busca da objetividade, Dilthey concebeu formas culturais como “objetivações”, explicando que será por intermédio dessas “objetivações” simbólicas que os sujeitos expressarão suas experiências, feitas pela pessoa individual através da expressão de seus estados mentais no discurso, na ação, nos seus hábitos e em seus produtos.

Exemplificando a ideia de Dilthey, pode-se pensar em um texto que apresenta o conteúdo e a autoria de uma importante decisão sobre direitos humanos. Esse texto seria apenas uma consubstanciação de um ideal. Do mesmo modo, objetos poderiam representar diferentes períodos culturais, pense-se em urnas maias, múmias egípcias, cadeiras rococós, igrejas do barroco. Dilthey diz que interpretar a substancialização material é apenas um passo porque a experiência original deveria ser “reexperenciada” e assim o horizonte original do intérprete seria expandido.

Enfim, percebe-se que para Dilthey, a experiência irá dividir-se em o que será substancializado materialmente e exteriorizado no signo e no significado que será internalizado no que ele chama de *verstehen*.

Todavia, Dilthey ficou preso na subjetividade por defender que seria a reexperencição feita pelo sujeito em seu interior que garantiria a objetivação, levando Dilthey ao ponto sem saída que Habermas chama de *relativismo autorrefutador* (HABERMAS J. 2005, p. 64) porque tudo dependeria do sujeito e de sua reexperencição o que acabava em solipsismo.

Mas é sempre importante ressaltar que as ideias de Dilthey foram essenciais para a continuação da reflexão sobre a história e a hermenêutica, destacando-se a ideia de colocar a interpretação como modo natural de existência e também a ideia de que a compreensão ocorre em um círculo hermenêutico.

O que será superado das ideias de Dilthey é a sua rejeição da compreensão holística para as ciências de espírito porque longe da *teoria objetivista de verstehen*, Heidegger explicará a necessidade de liberar a compreensão das amarras do método porque essas amarras eram a demonstração do dualismo sujeito/objeto.

E o dualismo era tão forte que se mostrava inclusive no uso da linguagem científica. Mas Heidegger vai ao cerne do problema, buscando entender o que há antes da técnica, antes da objetividade da ciência antes da palavra. Como desabafa Heidegger, *quer-se ter a ciência ainda mais perto da vida? Penso que ela está já tão perto que a esmaga* (HEIDEGGER, 1987, p. 24).³⁵

Heidegger buscava ir contra a própria noção de objetividade, determinismo e absolutismo que imperavam no campo das ciências naturais e se estendiam para as ciências de espírito por conta da filosofia moderna de Descartes.

Heidegger mostrou que o Dasein vive uma vida hermenêutica. O sujeito não consegue deixar de parte a tradição e seu tempo. O sujeito pode até ter consciência que é filho da história e buscar ficar atento à sua condição, mas não pode escapar dela e por isso não há metanível que permita um julgamento completamente isento e neutro e assim seja alcançado o metanível. De fato, o futuro projetado já foi admitido.³⁶

Assim, Heidegger toma de Dilthey o mesmo conceito de interpretação como modo de vida e mantém a ideia de Dilthey ao responder a pergunta central sobre como é possível o conhecimento, mostrando que a interpretação é a forma de compreensão própria do sujeito - *Verstehen als Grundzug des Daseins*- interpretação como traço básico do ser humano, sem que seja preciso recorrer a qualquer método.

Seguindo a esteira de Heidegger, Gadamer destaca que a compreensão não dependia de um método e que seu propósito passou a ser procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa *o campo de controle da metodologia científica, e*

³⁵ Foram leituras apressadas sobre esses temas que fizeram com que leitores superficiais tomassem Heidegger por inimigo da ciência. Santos explica que na verdade, Heidegger era contra o empobrecimento da ciência (e do próprio cientista), não contra sua inquestionável riqueza (SANTOS, 2017, p. 13). Tanto que na conferência proferida sobre arte, Heidegger lamenta o método e não a ciência. (HEIDEGGER, A proveniência da Arte e a determinação do Pensar, 1967)

³⁶ Recordando o conceito de Sorge, anteriormente explicitado.

indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre. (GADAMER H.-G., 1999, p. 32).

Gadamer diz que não era preciso criar novas regras para a compreensão porque *compreender e interpretar são atos que pertencem claramente ao todo da experiência do homem no mundo.* (GADAMER H.-G., 1999, p. 31) e é por isso que se pode dizer *que hermenêutica não é um problema metodológico e sim ontológico.* (OLIVEIRA, 1996, p. 225).

Para Heidegger, hermenêutica não é um conjunto de regras de interpretação, mas o simples modo de compreensão do Dasein que depois irá elaborar essa compreensão através da interpretação. Regras e métodos são desnecessários porque compreender é o modo pelo qual se dá a existência. E essa compreensão e interpretação ocorrem, em razão de uma estrutura pré-compartilhada, que faz com que a compreensão e interpretação sejam processos não solipsistas.

Para Heidegger, a *pré-sença* projeta seu ser na compreensão, projetando seu ser para as possibilidades, lançando um poder-ser que repercute sobre a *pré-sença*:

A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do “pré” da *pré-sença* se sustenta. De maneira igualmente originária, a compreensão também constitui esse ser. Toda disposição possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime ou a nega. Heidegger explica que a compreensão é um existencial fundamental, concebido a partir do modo de ser da *pré-sença*. (HEIDEGGER, 1986, p. 203).

Assim, disposição e compreensão são os existenciais fundamentais da *pré-sença*, da abertura do ser-no-mundo. O projetar dessa compreensão é posteriormente elaborado em formas distintas formando a interpretação que ocorre quando a compreensão se apropria do que compreende.

A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Portanto, *interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão.* (HEIDEGGER, 1986, p. 205).³⁷

Através desses ensinamentos, Heidegger demonstra que os significados simbólicos estão radicados na linguagem e por isso interpretar não é reexperimentar a experiência original como queria Dilthey.

Não se pode negar o processo holístico de compreensão. Há um contexto, no qual o intérprete já está inserido e não pode sair, que ao mesmo tempo, oferta ao intérprete as possibilidades para que ele compreenda e depois interprete. Sem esse contexto, o

³⁷ Há uma diferença entre compreender e interpretar, portanto.

intérprete nem poderia compreender nada, ele precisa da estrutura de pré compreensão contextual, ele precisa da pré-sença. Heidegger diz:

A pré-sença é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu. Essa determinação indica uma constituição ontológica, mas também só isso, ao mesmo tempo, contém a indicação ôntica, se bem que a grosso modo, de que sempre este ente é um eu e não um outro. (HEIDEGGER, 1986, p. 165).

É assim que Heidegger resolve o dilema da subjetividade. Para Heidegger, interpretar não é reexperimentar, já que ele percebe que o intérprete está inserido no processo de interpretação, sendo sujeito e objeto.

Perceba-se o caminho feito por Heidegger: o problema da individualidade se mostrava insolúvel porque o conhecimento era visto como dependente da razão solipsista utilizada como método para atravessar as aparências e chegar à essência. Quando Descartes “transcendentalizou” o “eu”, o último nó de uma cadeia tinha sido dado.

Então definia-se que o conhecimento era subjetivo e dependia da razão para alcançar a objetividade. Mas Heidegger derruba toda essa construção alertando que através da pré-sença e do círculo hermenêutico é possível sair dessa ideia de reexperiência subjetiva e caminhar para entender as estruturas de pré-compreensão.

A ideia de *circularidade hermenêutica* é essencial no pensamento de Heidegger, portanto. E a lei básica de toda compreensão é a de encontrar no particular, o espírito do todo e por isso, para Heidegger, a compreensão é existencial.

Estamos condenados a compreender. O nosso modo de ser-no-mundo é compreensão.

Há um caráter circular da compreensão e ao lado dele está a justificação circular das proposições, *porque será excluído do pensamento hermenêutico e do pensamento dialético o ponto de partida do mundo natural ou o ponto de partida do mundo teleológico.* (OLIVEIRA, 1996, p. 230).

Diante desse pensamento não há que se falar em verdades objetivas ou asserções de base inquestionáveis. Por conseguinte, a história é a própria possibilidade de conhecimento, é a condição positiva para o conhecimento de uma verdade que também será histórica porque dada pela tradição.

E não adianta o indivíduo tentar sair do círculo hermenêutico, sair de sua tradição e se alçar a um ponto neutro ou metanível porque, como explica Gadamer, herdeiro da tradição de Heidegger, a auto-reflexão do indivíduo *não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser* (GADAMER H.-G., 1999, p. 416)

Ou seja, não haverá asserções de base inquestionáveis porque a realidade não se deixaria absorver sem resistência pela reflexão e por isso de nada adiantaria a onipotência da reflexão como filtro da realidade circundante. Desse modo, se o historicismo de Dilthey e de Hegel tinham uma grande carga de subjetividade pura e isolada, Gadamer que segue os passos de Heidegger, cria a *historicidade*.

Através da noção de historicidade é demonstrado que a história possibilita a compreensão e por isso que para Gadamer, *a história não nos pertence. Na verdade, nós que pertencemos a ela.* (OLIVEIRA, 1996, p. 232). Todas essas premissas permitem compreender a diferença entre o que queria Hegel e seu historicismo e o que deseja Gadamer com sua historicidade.

A historicidade em Gadamer não se assemelha ao historicismo hegeliano. Ao contrário, as premissas do historicismo eram ingênuas por pressupor a possibilidade de um metanível de compreensão, conforme destaca Gadamer:

(...) a ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão desse tipo e esquece sua própria historicidade com sua confiança na metodologia de seu procedimento. (...) Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade (GADAMER, 1999, p. 448).

Enfim: não há um metanível que permita ao sujeito se colocar fora da realidade onde ele extrai seu conhecimento. Se compreende porque há inserção em uma tradição, havendo circularidade na compreensão. Circularidade porque há uma pré-compreensão procedente do mundo do sujeito e de sua realidade histórica e essa pré-compreensão é mutável, é versátil, é variável, podendo sempre agregar novos conteúdos.

É essa tradição que possibilita a compreensão e forma o ser. Elevando a historicidade a esse patamar, percebe-se que não é possível a busca de um absoluto fixo e imutável, nem a recorrência a qualquer instância fundadora última, a esse metanível, esse ponto arquimediano. *Toda tentativa de fundamentação última aparece como negação da finitude.* (OLIVEIRA, 1996, p. 231), a mesma perspectiva do olho de Deus citada por Putnam, uma fuga acovardada da contingência. Por isso Habermas diz:

Nesse percurso do platonismo ao antiplatonismo, “o contingente” muda de lugar: enquanto antes se imaginava que o mundo eterno das ideias podia lidar com as contingências, agora a promessa de libertação devia ser cumprida pela consideração das contingências escondidas, uma vez tiradas de trás do véu das ideias ilusórias. (HABERMAS J., 2005, p. 55).

À medida que não se renega a contingência, pode-se deixar o absoluto de lado. O platonismo defendia que quanto mais se definisse o ente, mais se descobriria a essência do ser, mas o problema para o antiplatonismo é da existência e não de essência.

Sendo assim, é preciso questionar quais são os reflexos da história no compreender e a temporalidade e a historicidade são modificadas. A partir daqui a *consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas*. (HABERMAS J., 1988, p. 15).

A historicidade é parte do Dasein, na medida que seu ser é uma mediação entre o passado e o presente na direção do futuro e a compreensão se torna prática de vida e não mais um saber orientado cognitivamente e separado da existência cotidiana. Se somos malditos por compreender, somos também abençoados pela compreensão e enquanto vivemos, estamos lançados ao seio da verdade.

A verdade é um existencial fundamental do ser-no-mundo e se revela diante da caducidade do existir. É preciso pensar a verdade diante dessa radical historicidade porque o Dasein se encontra imerso em uma estrutura triádica de Sorge. E por conta da temporalidade que enquanto existe, o homem está lançado ao seio da verdade e por isso o homem pressupõe a verdade.

E a verdade está no que é desvelado, o Dasein está sempre na verdade e na não-verdade, porque quando há uma clareira, as sombras ao redor permanecem, quiçá no aguardo de serem iluminadas. A não-verdade resta oculta, não desvelada.

A existência é finita e temporal e a verdade gerada por essa existência finita e temporal carrega em si essas marcas e a finitude e a historicidade levam a uma visão oposta à visão tecida pelo platonismo.

Sendo o homem quem dá a “coisalidade” às coisas, as ideias que dele seguem são contingentes e históricas e por isso as verdades devem ser tomadas por provisórias porque representam apenas questões “suspensas” no tempo.

Mas a história em si não se suspende, ela é um rio fluindo. O tempo em si é uma grandeza absoluta, mas o homem não. A existência do homem é finita e temporal e por isso o homem divide a grandeza absoluta do tempo em anos, meses, dias e horas, para que possa compreender e abarcar a infinitude do tempo.

Quando se define uma resposta e se acredita que naquela proposição está *A Única e Absoluta Verdade*, se esquece que tais fórmulas são apenas o apoio e o sedimento de posições fundamentais que um estar-aí histórico, no meio da totalidade do ente, tomou em relação a este e absorveu em si mesmo (HEIDEGGER, 1987, p. 49). Enfim, deve-se a Heidegger a ideia de verdades contingentes e temporais ao longo da história, possibilitando o questionamento do ideal d’A *Verdade*.

3.2 O DESENVOLVIMENTO DO PRAGMATISMO NO SEIO DO ANTIPLATONISMO.

De tudo que até aqui foi visto, pode-se entender que o mote do antiplatonismo era questionar a metafísica e nesse caminho dividiu-se em diversos movimentos, um deles, já apresentado, foi a hermenêutica e outro, a ser agora apresentado, foi o pragmatismo.

O assim chamado *pragmatismo filosófico* é baseado na teoria sobre a verdade pragmática, adotando as ideias do antiplatonismo e revelando um novo entendimento sobre a questão da verdade que combate com firmeza o essencialismo e fundamentalismo que grassavam no platonismo.

É oportuno explicar que o pragmatismo filosófico é um movimento de muitas vertentes e não pode ser considerado uma escola filosófica uniforme. Há questões do pragmatismo que fazem com que ele seja objeto de acusações porque em seu seio o que não faltam são ambiguidades e imprecisões que *fazem com que ele pareça confuso, nem rígido o suficiente para positivistas, nem flexível o suficiente para esteta, nem ateuista o suficiente para os descendentes de Tom Pane, nem transcendental o suficiente para os descendentes de Emerson.* (RORTY R., 1997a, p. 92).

A textura múltipla do pragmatismo abarca uma diversidade de autores e teorias e assim, em seu seio serão encontrados desde autores que ainda perseguem uma universalidade, como Habermas, como Rorty, considerado herdeiro de Nietzsche e Heidegger. Apesar da amplitude e complexidade, é possível captar algumas das concepções mais importantes que regem o pragmatismo, conforme descritas por Crisóstomo:

Quanto ao que é pragmatismo, ele pode ser caracterizado como uma orientação anticartesiana e anticética, sustentada pela noção de que nossas crenças não são algo como a imagem de uma realidade independente de nós mesmos, mas “hábitos de ação” que se provam na ação. Nossos conhecimentos têm a ver com a solução de problemas, e o que chamamos “verdade” é o que nos permite lidar com o mundo. Menos reconhecido é que a orientação ao mesmo tempo antissolipsista, antipositivista e antifundacionista do pragmatismo envolve uma virada, da “pura” subjetividade e da “pura” objetividade (e também da razão “pura”), para a intersubjetividade, a sociedade, a cultura – para o mundo dos homens, enfim. Cabe ainda assinalar que, no interior da “família” pragmatista, dentre várias outras diferenciações, a principal é possivelmente aquela entre o pragmatismo hard de Peirce, “científico” e “analítico”, e o pragmatismo soft de James, perspectivista e antropológico. (SOUZA, 2005, pp. 48, nota 24)

Importa ressaltar conceitos chaves descritos no trecho explicitado: a postura anticartesiana e anticética do pragmatismo filosófico é resultado direto do enfoque na resolução de problemas. Além disso, o pragmatismo adota uma postura antissolipsista,

antipositivista e antifundacionista que o qualificam como movimento que combate fortemente a metafísica.

O pragmatismo deixa a questão de busca pelo *Verdadeiro Conhecimento* de lado para focar na resolução de questões práticas e observar resultados e consequências. A opção pelo pragmatismo tem raízes no abandono da metafísica e o foco na resolução de problemas, conforme explica Voparil:

Pragmatistas como William James, John Dewey e Charles Sanders Peirce abandonaram o esforço de manter a filosofia pura e reconheceram que escolher entre perspectivas que competem entre si não pode ser divorciado de posturas morais ou políticas, como se pudessem ser decididas em terreno neutro. Como Rorty caracterizou, eles fazem da necessidade uma virtude e começam a teorizar a partir de uma posição engajada, em vez de espectadora (VOPARIL, 2015, p. 81)

Depois da hermenêutica, quando se descobre que é o homem quem dá “coisalidade” às coisas, segue-se para o pragmatismo que defende, segundo o que explica Siltala, a crença na instrumentalidade do conhecimento humano, ou seja, a ideia de que o conhecimento deve estar à serviço do homem, bem como dão importância ao papel da comunidade em julgar a validade do conhecimento e valorizam a importância das consequências das crenças ou asserções. (SILTALA, 2011, pp. 96).

É essa busca por uma instrumentalidade do conhecimento que une a hermenêutica e o pragmatismo, além das duas correntes estarem unidas em sua preocupação com a questão da verdade, pois como ressalta Ghiraldelli *há temas permanentes no pragmatismo. Um deles: o pragmatismo começa e chega aos dias de hoje com uma mesma preocupação – a preocupação com a verdade; um tema clássico da Filosofia.* (GHIRALDELLI, p. 03).

O pragmatismo adota o que se chama de *teoria sobre a verdade pragmática*. Diante dessa teoria, o foco deve estar no auditório e nos efeitos das crenças e por isso para o pragmatismo filosófico exsurge a ideia da *verdade como consenso*, enfatizando a argumentação, o diálogo e vendo verdade como assertabilidade garantida. (SILTALA, 2011, pp. 34).

Para o pragmatismo, nem o platonismo antigo nem a metafísica moderna com Descartes tratavam a questão sobre a verdade de um modo que fosse considerado suficiente e as teorias correspondentistas e coerentistas estavam incorretas.

A palavra verdadeiro traduz um *valor*, dizem os pragmáticos e por isso, deve-se pensar em graus e procedimentos. De fato, como explica Ghiraldelli, o pragmatismo cria uma teoria que enxerga a questão da verdade ligada à utilidade. Ghiraldelli explica que

ao buscar encontrar os usos do termo "verdadeiro"; encontramos, *concretamente, a verdade, embora não mais a noção metafísica ou lógico-metafísica ou religiosa de verdade – a Verdade.* (GHIRALDELLI, p. 05).

Um dos pontos importantes da face antiplatônica do pragmatismo é a crença de que conhecimento, significado e verdade devem ser essencialmente tomados como noções procedimentais, sujeitas à ação humana e ao tempo, voltados à resolução de problemas e não à busca de algo metafísico. Seria preciso verificar a existência e não transcender a vida.

Ghiraldelli explica que a experiência era observada pelos pragmáticos como um meio de fugir da dualidade alma/corpo, ideal/ real. A experiência seria mais *que uma ponte, mas um verdadeiro aterro.* (GHIRALDELLI, p. 08). É desse modo que para os pragmáticos ao se analisar os usos para o termo verdade seria possível *seguir a trilha do homem, do ser humano, que vive aqui e ali chamando frases, proposições e sentimentos de verdadeiros.* (GHIRALDELLI, p. 09).

A visão da existência tem um impacto direto na ideia de verdade concebida pelo pragmatismo, haja vista que se não é possível saber com antecedência para onde caminharão as demandas do presente, não se pode compor um conceito de verdade absoluta, atemporal e única.

Abbagnano explica algumas primícias do pragmatismo filosófico:

Pragmatismo foi um termo introduzido na filosofia em 1898, por um relatório de W. James na revista *Califórnia Union*, quando James quis se referir à doutrina conforme exposta por Peirce no artigo: *Como tornar claras as nossas ideias*, onde Peirce declarou que o termo pragmatismo se referia a uma teoria segundo a qual "uma concepção, ou seja, o significado racional de uma palavra ou de outra expressão, consiste exclusivamente em seu alcance concebível sobre a conduta da vida. No mesmo artigo, Peirce explicava também que optava por esse nome ao invés de praticismo ou praticalismo porque para quem conhece o sentido atribuído a "prático" pela filosofia kantiana, estes últimos termos fazem referência ao mundo moral, onde não há lugar para a experimentação, enquanto a doutrina proposta é justamente uma doutrina experimentalista. (ABBAGNANO, 2007, p. 795).³⁸

O movimento do pragmatismo filosófico foi desenvolvido ao longo de décadas, mas seu início deu-se através de três nomes fundamentais: James, Peirce e Dewey. São os chamados *pioneiros.* (GHIRALDELLI, p. 2).

Perceba-se que pragmatismo diz respeito a um neologismo introduzido por Peirce que também se preocupou em ofertar condições científicas ao movimento, de acordo com

³⁸ Peirce também expressa sua preferência pelo termo *pragmaticismo* que seria uma doutrina com rigor metodológico para definir o significado dos termos, enquanto pragmatismo deveria se referir à teoria sobre a verdade. (ABBAGNANO, 2007, p. 795).

a ideologia vigente no início do século XX, o positivismo. Peirce era *um homem de laboratório* e por isso, para ele, experiência tinha relação com experimentos. (GHIRALDELLI, p. 08).

Por sua vez, James enfatizou a necessidade de superação do risco da subjetividade, formando uma teoria pragmática que buscava ser antissolipsista. James era *um filósofo do mundo da vida* e por isso tomava como experiência qualquer experiência, fosse de um homem, fosse de um povo. (GHIRALDELLI, p. 08).

E, finalmente, Dewey preocupou-se em unir de forma indissociável o pragmatismo e a democracia e unir as visões sobre experiência de Peirce e James:

Para Dewey a experiência seria a vivência em um sentido amplo, como a experiência individual-psíquica, histórico-psíquica, comportamental; e também a experiência controlada ou semi controlada (como o experimento) e a experiência completamente livre e ao acaso (como as vivências). (GHIRALDELLI, p. 08).

Um das importantes ideias de James que se espalhou até a contemporaneidade através da teoria sobre a verdade pragmática é sua adoção de uma concepção de verdade que não fosse estática, constante ou eterna, pois James defendia que a condição de verdade era algo que acontecia a uma ideia que fosse verificada empiricamente.

Rorty diz que William James buscava apagar *a pretensa diferença entre crenças científicas enquanto evidenciadas e crenças religiosas quando adotadas sem evidências*. (RORTY R., 1997a, p. 91) e que foi assim que James conectou o conceito de verdade à questão da confiança na verificabilidade em termos experimentais.

De fato, James passou a questionar o papel da verdade, até então, tido como óbvio. Ele se perguntava: qual a diferença concreta que a verdade fará na vida de alguém? Como a verdade será realizada? *Quais experiências serão diferentes se a crença básica se mostrasse falsa? (...) ideias verdadeiras são aquelas que podemos validar, corroborar e verificar. Em relação a ideias falsas, não podemos...* (JAMES, 1907, pp. 144, tradução nossa).

Foi assim que James começou a se preocupar em construir uma visão sobre a verdade voltada para a prática, explicando que não importaria a verdade pela verdade, o que importaria é a diferença concreta que a verdade poderia levar à vida prática.

Peirce, por sua vez, queria transportar os métodos da ciência laboratorial para o interior da filosofia, pois era um filho do positivismo e da busca pela objetividade. Rorty acredita que Peirce *ora buscava deduzir visões filosóficas de resultados da lógica, ora subordinava a lógica à ética*. (RORTY R., 1997a, p. 91).

Siltala observa que para Peirce, a verdade seria o resultado da relação existente entre um cientista e um conjunto de observações empíricas. (SILTALA, 2011, pp. 117). Enfim, Peirce buscou aproximar a verdade dos dogmas da ciência natural com a utilização de métodos considerados objetivos e científicos e por isso rejeitou o *cogito, ergo sum* de Descartes porque seria baseado na ideia do acesso humano à verdade auto evidente e absoluta.

Por conseguinte, ao buscar métodos que ofertassem uma maior cientificidade ao pragmatismo, Peirce determinou o que para ele significaria um método científico a ser adotado, baseado em quatro passos.

Os quatro passos seriam, para Peirce, primeiro entender que as tendências do objeto da investigação e do pesquisador seriam independentes. Em segundo, entender que o conhecimento científico é trazido à luz na interação entre o pesquisador e o assunto investigado. Em terceiro, defender que a ciência não pode se basear em dogmas, fé, revelações, autoridade, intuições e enfim, em quarto, defender que seria possível obter conhecimento válido do objeto de investigação e a comunidade científica poderia alcançar um entendimento, um acordo sobre as qualidades desse conhecimento.

E estando aberta à exposição, críticas, a noção de verdade poderia ser corrigida. Ou seja, a noção de verdade conteria em si *falibilidade* ou *falibilismo*, um conceito importantíssimo para o combate da metafísica pois defende que não existiriam verdades auto evidentes, não existiria um conhecimento a priori e absoluto que fosse alcançado por dedução ou indução e sendo assim, o conhecimento sempre deveria estar aberto à correções.

Para Peirce, em uma situação na qual as evidências empíricas sobre determinado fenômeno são observadas, elas formam um certo entendimento e as concepções acabam por convergir, se alcançando um consenso, e assim é formado o cerne da ideia de verdade consensual, posteriormente desenvolvida com primor por Habermas.³⁹

Veja-se que sob a luz do pragmatismo filosófico, a teoria consensual da verdade enfatizará a relação que uma afirmação tem em relação a um conjunto mais amplo de

³⁹ Sobre isso, Siltala adverte no trecho original: *Under philosophical pragmatism, the consensus theory of truth places the emphasis on the relation that an assertion has to a wider set of beliefs that are commonly acknowledged as true, or rather warranted, at the community. Thus, warranted assertability or similar criteria now replace the ones adopted by the correspondence or coherence theory of truth* (SILTALA, Law, Truth and Reason A treatise on legal argumentation, 2011, p. 33)

crenças que são comumente reconhecidas como verdadeiras, ou antes justificadas, na comunidade. (SILTALA, 2011, pp. 33).

Portanto, pode-se dizer que a assertibilidade garantida ou critérios semelhantes substituem agora os adotados pela correspondência entre uma asserção e um estado de coisas no mundo.

Por sua vez, Dewey tinha por preocupação principal o combate à ideia de ceticismo e a defesa da democracia e cria o termo *assertibilidade garantida* (warranted assertability) para se referir à justificabilidade ou verificabilidade de uma crença ou concepção.

Não sendo um adepto do acesso a verdades auto evidentes, Dewey defendia que o acesso às crenças comunitárias que formassem a democracia só era possível através da educação.

Para Dewey, a educação estaria indissociavelmente ligada à democracia, sendo inclusive uma função da sociedade educar para formar cidadãos aptos à uma vida comunitária. A educação era primordial no processo de amadurecimento e crescimento de cada cidadão, defendia Dewey. (DEWEY J., 1916, p. 41)

É oportuno chamar atenção para a importância que Dewey ofertava para a teoria evolucionista de Darwin, tendo elaborado extenso trabalho sobre o tema. Para Dewey, as ideias de Darwin ofereciam um riquíssimo argumento contra o fundacionismo, pois o foco deveria sair da busca por essências para a observação de mudanças que servem à certos propósitos, percebendo a importância de administrar sabiamente as condições em prol de incrementos de justiça e felicidade.

Além disso, o pensamento filosófico sobre a vida obrigatoriamente deve contar com a presença de certas qualidades e valores e para tanto, não importa a experiência vivida, ela sempre poderia ser questionada à luz do pensamento de Darwin. (DEWEY J., 1910, p. 15, tradução nossa). Essa é uma tese que será posteriormente também utilizada amplamente por Richard Rorty e Richard Posner.

Em seu livro *Reconstruction in Philosophy*, Dewey busca questionar o papel da filosofia e compreender como acreditar em asserções e crenças sem ser necessário transcender experiências ou cair no ceticismo. Para Dewey, o ceticismo, por ser uma postura de inação, não era recomendável ao pragmatismo.

Para Dewey, a filosofia tradicional metafísica acreditava que a experiência nunca se elevava além do particular, do contingente e do provável e por isso seria preciso transcender as experiências para alcançar o universal. (DEWEY J., 1920, p. 78).

Ir além da existência é uma busca da metafísica que Dewey acredita que deve ser abandonada em favor de uma nova filosofia. Para Dewey o conhecimento era composto do que ele chamava *de hipóteses em construção* (*working hypotheses*). Assim, a moral não seria composta por um catálogo de atos ou conjunto de regras que possam ser aplicados como uma receita de farmácia ou receita de bolo. (DEWEY J., 1920, p. 170) e por isso, o conhecimento trabalha mais com probabilidades do que com certezas e a verdade deve se voltar para os resultados observáveis na prática, observando os resultados dessas hipóteses em construção.

Somada à essas ideias, estava a percepção de Dewey sobre a história como relevante para o processo de compreensão. Dewey tratava a história como um fenômeno de base atuante na compreensão humana, o que fazia com que ele estendesse o mundo da ciência à realidade histórica.

Para Dewey, a relação entre “real” e “ideal” nunca deveria ter se tornado um problema de uma filosofia que achasse que precisava estar apartada do mundo e da história enquanto o mundo era levado por puros ideais como humanidade, justiça, igualdade e liberdade (DEWEY J., 1920, p. 128).

Essas ideias representariam apenas uma tentativa de ir além da existência. Era preciso olhar para a existência e para a história para compreender os rumos e os caminhos da humanidade.

Percebe-se que o pensamento de Dewey reverbera as ideias de Heidegger com grande proximidade e essa é uma das razões pela qual será Dewey, dentre os pioneiros pragmáticos, o mais citado e estudado na filosofia desenvolvida por Rorty.

Enfim, unidas as concepções de James, Peirce e Dewey, o pragmatismo filosófico se fortaleceu nos Estados Unidos buscando realizar uma filosofia mais diversa da filosofia continental, até então sobremaneira dominada pela metafísica e o que os três fundadores queriam era *quebrar a crosta da convenção, favorecer antes a receptividade ao novo do que a fixação ao velho...* (RORTY R., 1997a, p. 91).

E agindo assim libertar-se das amarras da religião que ainda contaminava a filosofia e as ciências de espírito que seguiam negando a contingência e buscando crenças absolutas, universais e eternas.

Por suas relevantes posturas falibilista, anticartesiana, anticética, pelo desejo de resolução de problemas e desconstrução da verdade como correspondência, considera-se o pragmatismo filosófico como um dos movimentos mais interessantes do antiplatonismo, e sua busca pela verdade pode ser unida à busca existencial empreendida

pela hermenêutica formando o que serão as bases do pensamento ironista, mas para tanto, primeiro será preciso que seja feita a passagem para o chamado *neopragmatismo*.

3.3 A FILOSOFIA NÃO ANALÍTICA DA LINGUAGEM E SUA LIGAÇÃO COM O NEOPRAGMATISMO: *L'OBJECTIVITÉ EST MORT, VIVEZ L'INTERSUBJETIVITÉ!*

Destarte, há dois importantes movimentos que estão sob a guarida do antiplatonismo: a hermenêutica e o pragmatismo filosófico. A rejeição da metafísica e a abertura para as contingências estão presentes em ambos os movimentos, mas a hermenêutica para o pragmatismo só ganhou maior relevância com Dewey, um dos fundadores do pragmatismo, mas isso seria modificado com o advento do chamado *neopragmatismo*.

Entre os pragmatistas clássicos e neopragmatistas existem muitos pontos de proximidade: os pragmáticos e os neopragmáticos rejeitam o fundacionismo e adotam uma orientação anticartesiana que não deságua em relativismo forte ou ceticismo e ambos ofertam relevância à resolução de problemas e ao falibilismo.

Mas há uma grande diferença entre o pragmatismo e o neopragmatismo: serão os neopragmáticos que ao adotar a virada linguística possibilitarão que o neopragmatismo seja um movimento filosófico antissolipsista e adepto da intersubjetividade e da historicidade, valorizando a hermenêutica.

Rorty relata que a diferença principal entre os pragmatistas clássicos e os neopragmatistas será exatamente a diferença entre fundar-se na experiência ou fundar-se na linguagem. Ao fundar-se ainda na experiência havia um fundo empirista que só foi afastado com o advento da virada linguística.

Ao adotar a virada linguística, o neopragmatismo coloca a linguagem na posição que a experiência antes ocupava para o pragmatismo. A virada linguística representa um marco da passagem para o paradigma da filosofia da linguagem e caracterizou um momento de rompimento com a tradição e esse rompimento trouxe vantagens para o neopragmatismo, segundo Habermas:

A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade. (HABERMAS J.,1988, p. 53).

O pragmatismo filosófico, portanto, transforma-se e após a virada linguística *encaminha-se então para o neopragmatismo marcado pelo ponto de vista do agente, e*

pelo reconhecimento da inarredável dimensão linguística envolvida na apreensão do mundo. (SOUZA, 2005, p. 27).

Ou seja, é uma superação do empirismo através da adoção de uma nova visão da linguagem porque através da virada linguística foi adotado um modelo de conhecimento pautado pela comunicação que possibilitou a percepção de que não existia qualquer acesso imediato e direto aos entes, às coisas do mundo. As coisas são reconhecidas e desenvolvidas através da compreensão emanada pela linguagem e as práticas de compreensão estavam desde sempre inseridas em um contexto linguístico do qual não podem ser retiradas.

Ghiraldelli explica que o neopragmatismo acredita que se o desejo é por investigar a verdade filosoficamente, é preciso investigar *procedimentos humanos ordinários e deixar de lado a busca de uma definição final, metafísica e/ou epistemológica, a respeito da verdade.* (GHIRALDELLI, p. 09).

Um dos pontos ressaltados por neopragmatistas é o uso da linguagem e ao se debruçar sobre o uso, a questão sai do campo epistemológico ou metafísico e o foco dos neopragmatistas passa a ser o estudo da linguagem como meio paradigmático.

Interessa destacar que a linguagem se tornou em nosso século a questão central da filosofia, afirma Manoel de Oliveira. (OLIVEIRA, 1996, p. 11). E isso ocorreu paulatinamente e de acordo com os que iam surgindo pelo caminho. Desse modo, na teoria do conhecimento substituiu-se a crítica transcendental da razão por uma crítica de sentido enquanto crítica da linguagem e a lógica deparou-se com as linguagens artificiais. Uma a uma, as ordens sociais passaram a se deparar com a questão da linguagem.

Partindo de apontamentos de um analítico, John Searle, este explica que a filosofia da linguagem se preocupa em observar como a linguagem se relaciona com a realidade e o que é significado. Essas perguntas são respondidas por outras perguntas: o que é verdade? O que é lógica? O que são relações lógicas? O que é uso da língua? (SEARLE J. , 2007, p. 02).

Nesse caminho, a filosofia da linguagem pode ser dividida em dois ramos principais. Um dos ramos contém filósofos como Heidegger, J. Habermas, M. Foucault, Derrida, dentre outros que formam a chamada *filosofia não analítica da linguagem*.

O outro ramo tem como exemplos Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein⁴⁰, que desenvolveram a *filosofia analítica da linguagem ideal* entre as

⁴⁰ O chamado “segundo Wittgenstein” se afasta da filosofia analítica.

últimas décadas do século XX e meados do século XX, todos formando o que pode ser chamado de filosofia da linguagem contemporânea. (MIGUENS, 2007, p. 04). Este autores procuraram esclarecer através de meios formais a natureza das linguagens naturais, estabelecendo a noção de condições de verdade e a abordagem verocondicional (*truth conditional*) como essenciais em sua análise (MIGUENS, 2007, p. 17).

Nesta obra, o foco estará sobre a tradição não analítica da filosofia da linguagem, buscando-se as razões que levaram esse ramo da filosofia a acreditar que a linguagem seria o meio que permitiria que se ultrapassasse a metafísica.

Habermas adverte que em um primeiro momento a virada linguística acontece no interior dos limites do semanticismo da filosofia analítica e diante da filosofia analítica não se analisam o uso, o contexto e situações de fala. É realizada uma abordagem da epistemologia clássica para a qual existe separação entre o interior e o exterior, entre objeto e sujeito cognoscente. (HABERMAS J. , Pensamento pós metafísico, 1988, p. 87)

A filosofia não analítica da linguagem vai além desse semanticismo e acreditando que não há como conhecer nada sem a linguagem, se contrapõe à filosofia da consciência e passa a enxergar a importância da relação sujeito-sujeito em busca de intersubjetividade e não mais se foca na relação sujeito-objeto em busca de correspondência entre um estado exterior e uma asserção. Ou seja, a busca passa a ser pela intersubjetividade e não mais pela objetividade.

Essa visão sobre a intersubjetividade ocorre no seio da chamada *filosofia não analítica da linguagem*. Miguens se questiona: seria realmente possível considerar como filósofos da linguagem os filósofos que não são analíticos, tais como Heidegger, Habermas, Foucault e Derrida? Ela assente que sim porque as suas teorias da linguagem assentam sobre o pressuposto de que a linguagem permite a ultrapassagem do chamado “paradigma da filosofia da consciência”. (MIGUENS, 2007, p. 191).⁴¹

E o melhor e mais valoroso meio de se entender as bases da filosofia não analítica da linguagem é estudar quais as concepções de Heidegger sobre o tema.

⁴¹ Uma questão interessante é sobre o tratamento da linguagem por Habermas. Nesse sentido, explica Miguens que a teoria da ação comunicacional Habermas vai buscar aportações diversas aos estudos sobre a linguagem, especialmente nos estudos pragmáticos, nomeadamente a teoria dos atos de fala de Austin e Searle pois pretende pôr em relevo o potencial ético e crítico destes estudos sobre a linguagem; a sua ideia central é a de uma ‘pragmática universal’ e por isso ele faz um estudo transcendental, à maneira de Kant, desta pragmática universal e considera-a uma condição de possibilidade de toda a ação social. (MIGUENS, 2007, p. 195). Ressalte-se que essa universalidade de Habermas é vista como desnecessária por Rorty, conforme será demonstrado mais adiante.

Inicialmente, para compreender como a filosofia não analítica da linguagem teve um papel preponderante nessa superação, é preciso entender que a filosofia da consciência enfatizava o papel da linguagem tão somente em seu aspecto de instrumento para comunicação, como meio pelo qual se expressam as verdades da ciência.

Essa é uma concepção adotada com vigor na metafísica reverberada pela tríade Locke-Kant-Descartes que defende que a linguagem deve ser o instrumento para garantir que fatos sejam claramente reportados e mais, com inferências bem-feitas. É será essa concepção de linguagem que a tradição da filosofia não analítica de linguagem busca contestar.

Assim, para a metafísica a linguagem era meio de veiculação das essências. Heidegger dizia que para a metafísica a construção da verdade e os elementos dessa construção estarão em conformidade com *A Verdade* se fossem guiados por uma coisa enquanto suporte descrevendo suas propriedades (HEIDEGGER, 1987, p. 44).

Exemplificando, a coisa seria um centro de propriedades mutáveis e um enunciado expressaria a verdade quando o predicado fosse conveniente ao sujeito: *Uma rosa tem pétalas*, eis um enunciado que expressaria uma verdade e, portanto, seria aqui, no enunciado, a morada da verdade ou da falsidade, pois a verdade aconteceria na correspondência, quando o predicado está de acordo com o sujeito colocado no enunciado como explica Heidegger:

Verdadeira ou falsa é sempre a ligação entre palavras; a porta está fechada; o giz é branco. A uma tal ligação em palavras chamamos um simples enunciado. Ele é verdadeiro ou falso. O enunciado é, portanto, o lugar e o sítio da verdade. (HEIDEGGER, 1987, p. 43).

Enfim, a verdade estaria no enunciado, no chamado *plano apofântico*. Essa é a visão tradicional sobre a linguagem no Ocidente, onde a linguagem era considerada expressão de uma essência, uma exteriorização da razão, da consciência, devendo expressar a verdade através da conformidade entre um enunciado e um estado de coisas exterior.

Heidegger encara a linguagem de modo diverso e assume o que pode ser denominado como a *dupla estrutura da linguagem*. Para ele, a verdade não está no enunciado que não é lugar para a verdade, porque o enunciado se volta para o que pode ser verdadeiro ou falso e se pode ser falso, não é ali que habita a verdade.

Longe do pensamento sobre verdade ser concordância, como no exemplo acima *Uma rosa tem pétalas*, esse enunciado só tem sentido diante do ente. O enunciado apenas se volta para o que é desvelado, ou seja, o *logos* apenas iluminou o ente, mas em todo

dito, permanece o não dito. A clareira se ilumina, mas as sombras permanecem e no mesmo momento do desvelamento, há encobrimento.

Por isso, o plano apofântico apenas aponta para ente, o *logos*, a palavra, não transcende, apenas traduz o que já transcendeu. E essa transcendência ocorre no *plano hermenêutico*.

Assumindo a dupla estrutura da linguagem, Heidegger defende que falar sobre linguagem deveria versar sobre como conduzir o *modo de ser da linguagem para nós*. Heidegger diz que a questão a ser perguntada não é qual a essência da linguagem, *mas como vigora (wesen) a linguagem?* (HEIDEGGER, 2003, p. 8). É por isso que para descobrir todo o potencial da linguagem e sair definitivamente do paradigma da metafísica, Heidegger propõe que se analise o poema.

Para ele, o poema representa a fala da linguagem, pois, segundo Heidegger, o que se diz de forma genuína é o poema⁴².

Ainda mais, recorde-se que Sócrates chamava os poetas de mensageiros dos deuses. (HEIDEGGER, 2003, p. 96) e hermenêutica é palavra originada de Hermes, o mensageiro. E assim, para entender a mensagem da linguagem, para deixar a linguagem vir a nós, Heidegger usa a poesia.⁴³⁴⁴ Ao analisar a poesia, Heidegger determina que uma grande obra se sustenta por si. Pode-se negar a pessoa, o poeta, mas não a obra. Heidegger afirma que linguagem é linguagem, então é preciso deixar que a linguagem se expresse.

Enfim, Heidegger deixa claro que entender a importância da linguagem implica em superar a postura objetivante da linguagem: a linguagem abarca todo o pensar e dizer isso implica em concluir que o pensar ocorre em um espaço linguisticamente mediado: é o plano hermenêutico que sustenta a compreensão e é existencial.

⁴² Nunes explica: *A primeira relação do pensamento à luz do problema do sentido do ser ali proposto se estabelecerá com a poesia e com a arte, não com a ciência, o que na segunda fase tem como pano de fundo o desenvolvimento tecnológico e o auge da secularização.* (NUNES, Heidegger & Ser e tempo, 2002, p. 87).

⁴³ *Uma Noite de Inverno: Quando a neve cai na janela, longamente soa o sino das vésperas A casa está bem provida, A mesa para muitos posta. Mais que um errante, chega à porta por caminhos obscuros. Dourada floresce a árvore das graças Da seiva fresca da terra. O errante adentra em silêncio; A dor petrificou a soleira. Lá resplandece em claridade pura sobree a mesa pão e vinho. Wenn der Schnee ans Fenster fällt, Lang die Abendglocke läutet, Vielen ist der Tisch bereitet Und das Hausistwohlbestellt. Mancherauf der Wanderschaft Kommtans Tor auf dunklen Pfaden. Golden blüht der Baum der Gnaden Aus der Erdeköhlem Saft. Wanderer tritt still herein; Schmerz versteinerte die Schwelle. Da erglänzt in reiner Helle Auf dem Tische Brot und Wein.* Retirado de MEYER, Alan Victor. A língua na leitura de G. Trakl por M. Heidegger: the reading of G. Trakl by M. Heidegger. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 34, n. 53, p. 99-108, dez. 2011..

⁴⁴ Como diz Rorty, *os poetas e os sofistas têm de fato muito em comum, especialmente suas dúvidas acerca da alegação de que a ciência natural deve servir como modelo para o resto da alta cultura* (RORTY R. , Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana), 2003, p. 236).

A transcendência ocorre no plano hermenêutico que questiona o apofântico e pede essa revisão que tira a pré-sença da de-cadência. Relembrando o primado ontológico, a estrutura triádica da temporalidade: no passado somos faticidade, no presente de-cadência e no futuro, existência.

A linguagem é meio no plano hermenêutico onde há compreensão e no apofântico há apenas uma síntese, mas é no plano hermenêutico que o Dasein se movimenta em sua estrutura temporal.

Destarte, a linguagem é meio no plano hermenêutico e é nele que é desvelado o sentido, a linguagem é morada do ser, ela não produz o ser nem o domina, o papel da linguagem é *mediar a manifestação do ser* à medida que esse ser vai compreendendo o mundo em que está inserido. Esse ser que está sempre mediado por sua existência, que se dá aqui, agora, nessa manifestação temporal.

Caminhando para longe da ideia kantiana de manifestação, pois para Kant, manifestação é representar um fato vigente, Heidegger explica que manifestação não significa representar os objetos enquanto objetos, muito menos e, de forma alguma, como objetos da consciência, isto é, da consciência de si mesmo (HEIDEGGER, 2003, p. 104). Manifestar é explorar pela linguagem. E por isso é o homem inseparável da linguagem, onde o homem se apropria de sua existência e pode encontrar o seu sentido.

Todas essas ideias de Heidegger tem por fundo o resultado de derrubar o essencialismo e geram uma mudança paradigmática e uma verdadeira revolução filosófica pela qual se passou a considerar que o conhecimento que temos do mundo será sempre linguisticamente colocado e assim, foi possível finalmente superar o empirismo e dizer que não há como sair do círculo de linguagem, desde que não há nada em si que não seja linguisticamente saturado.

Tudo que conhecemos está inserido em um contexto linguístico e por isso não existem proposições básicas que não sejam suportadas por outro meio que não seja a linguagem, não há, portanto, como se assentar no fundacionismo.

Portanto, se antes era vigente uma posição metafísica que defendia que a objetividade seria assegurada quando houvesse um objeto central e as asserções se referissem a ele de um modo considerado “correto”, agora as asserções são confrontadas com o plano hermenêutico, existencial e se percebe a intersubjetividade, o ser-no-mundo.

Enfim, Heidegger procura trabalhar a questão da objetividade e da subjetividade e ao transportar os significados dos entes para a linguagem permite a transmissão da

tradição e explica que a linguagem é um manancial de condições para a interpretação do mundo, formando uma estrutura de pré-compreensão compartilhada.

Se compreender é realizar uma abertura do “ser” para o novo, através de seus entendimentos passados, realizando uma compreensão historicamente situada, essa história e esse entendimento serão expressos por meio da linguagem e assim, pode-se dizer que *a compreensão ocorre sob o manto da linguagem*. (OLIVEIRA, 1996, p. 233).

Através da adoção da viragem linguística, percebe-se que é a linguagem o meio a partir do qual são construídos e veiculados os desejos e as crenças. A linguagem seria o elemento mediador entre o eu e o mundo, mas não a linguagem do plano apofântico, a velha concepção de linguagem do platonismo, mas a linguagem do plano hermenêutico, onde ocorre a compreensão.

É a linguagem que determina o sentido do ente, a linguagem é o meio no qual estamos sempre inseridos. O sentido do ente está sempre em nós e se antecipa quando o Dasein se depara com o fenômeno.

A virada linguística ocorre no sentido de se aceitar que a linguagem é o meio que oferta sentido e validade a todo e qualquer saber humano. Compreendendo que todo conhecimento ocorre através da linguagem, o foco passa a ser a intersubjetividade e mais uma pedra é colocada em cima das crenças metafísicas.

3.4 RICHARD RORTY UNE O NEOPRAGMATISMO E A HERMENÊUTICA PARA CRIAR A *CRÍTICA IRONISTA LIBERAL*.

Portanto foi apresentado o pragmatismo filosófico, movimento do antiplatonismo que ao adotar a virada linguística consegue superar o empirismo e passar para o neopragmatismo e um dos representantes do neopragmatismo que logrou realizar a união entre pragmatismo e hermenêutica de forma característica foi Richard Rorty que desenvolve a chamada de *crítica ironista liberal*.

Para compreender os fundamentos da crítica ironista liberal, é preciso partir do início rortyano de firme rejeição à metafísica e à racionalidade. Para Rorty, a metafísica e seu culto à razão alimentavam a visão de que quanto mais razão haveria mais democracia, mais inclusão e mais bem-estar geral.

Mas essa era uma promessa ilusória que não seria cumprida. Esse descumprimento serviu de motor para o abandono da metafísica essencialista e Rorty acreditava que abandonado o essencialismo, a questão da verdade perderia seu status metafísico e através

da adoção do paradigma da linguagem, seria possível trazer novos ares para a filosofia e para a verdade, conforme explica Crisóstomo de Souza:

A “desconstrução” rortyana deságua no pragmatismo e no historicismo (ou no pragmatismo e na hermenêutica), tendo em si uma proposta “não fundacionista” de uma filosofia trazida inteiramente para dentro do mundo (de nossas práticas), como interpretação e como formação (ou edificação), e não mais como uma espécie de “dona da razão”. (SOUZA, 2005, p. 15).

Essa desconstrução do platonismo levada a cabo por Rorty fundamenta-se nos ensinamentos da hermenêutica desenvolvida por Heidegger. Ao abandonar questões sobre o absolutismo da verdade, Rorty foca na verificação das condições de existência humana e passa a entender que crenças só farão como hábitos de ação que interferem no mundo e se dão pela existência, não devendo mais serem vistas como tentativas de espelhar uma realidade imutável em um Universo fixo.

As premissas da filosofia rortyana são colocadas no mais das vezes na forma de uma incisiva crítica à metafísica com Rorty dizendo que *A Verdade não existe* no início de sua obra *Verdade e Progresso*. Essa pequena frase polêmica revela muito de sua filosofia.

O que Rorty deseja é provocar e assim levar à análise da repulsa à frase citada. Para Rorty a repulsa é resultado do essencialismo da metafísica que contaminou toda a ideia que se possa ter em relação ao termo *verdade*. Foi assim que *verdade* se tornou um tema entremeado de absolutos e idealismos metafísicos encobertos, tornando-se *A Verdade*.

Rorty diz simplesmente que não existe *A Verdade*.

Mas isso não significa que Rorty quer elevar a mentira algum status, o que ele está tentando é afastar a metafísica e o modo essencialista de se falar sobre verdade, pois existem muitas maneiras de falar sobre as coisas e *nenhuma delas está mais próxima de um suposto modo de ser das coisas do que outras maneiras de falar, e sendo assim, não se pode eleger uma só maneira como representante da verdade*. (RORTY R., 1994b, p. 11).

Achar que apenas um modo de falar sobre determinada coisa pode conduzir à verdade é uma ideia de cunho essencialista. Por isso, a acusação de que Rorty desrespeita o *status da verdade* em regra provém de defensores de um modo ideal de falar que seria apto a conduzir ao absoluto verdadeiro.

Mas o que seria esse absoluto? O que seria essa verdade única? Nada pode conduzir a essa essência das coisas e por isso Rorty acredita que se deve pensar em formas

que sejam mais úteis para os propósitos de uma comunidade. Essa seria uma forma de sair de uma aporia metafísica.

Enfim, *A Verdade* para Rorty não é a representação de algo transcultural e transtemporal, e sim um conceito construído através dos séculos de dominação do paradigma da filosofia da consciência, metafísica ou platonismo.

Quando Rorty propõe que se pense em formas mais úteis de se falar sobre verdade, está mostrando que é um adepto da *virada linguística* e, de fato, Rorty adota o paradigma filosófico sobre a linguagem de forma robusta.

Para Rorty, não há nada metafísico nem substancial na ideia de verdade. Quando se fala em verdade, o que há é um costume reiterado e recomendado por certa sociedade em certo espaço de tempo, costume que pode se estender por várias épocas e muitos locais.

Por isso, Ghiraldelli diz que o que Rorty fez é *uma espécie de tipologia historicista: uma tipologia dos usos dos termos "verdade" e/ou "verdadeiro" sujeita a mudanças contínuas*. (GHIRALDELLI, p. 15).

Sendo adepto da filosofia não analítica da linguagem, Richard Rorty elenca os usos feitos dos termos *verdade* ou *verdadeiro* e chega à conclusão que se usa verdadeiro para endossar, recomendar alguma atitude, como um elogio, em sentido *descitacional*⁴⁵, como precaução e alerta, tal como a palavra perigo. Enfim, ao invés de pensar sobre *A Verdade* em termos metafísicos e de absoluto, Rorty sugere que se pense nos usos da verdade e assim se passe a compreender o que se quer dizer quando se usa o termo.

Rorty assume o termo verdade no sentido de direcionamento, recomendação e indicação de uma rota a ser seguida, mas que pode mudar caso seja necessário e diz que o termo verdade seria um termo geral de aprovação, um meio de recomendar aquele ponto de vista. (RORTY R., 1997a, p. 40).

Toda palavra tem um sentido se o falante dá um sentido para a palavra. E dar um sentido é algo que se faz utilizando a palavra. Por isso, Rorty diz que o que importa é se

⁴⁵ Ghiraldelli explica de forma muito clara o uso descitacional: *Podemos usar o termo verdadeiro em um sentido descitacional (disquotational). Isto é, podemos dizer, usando aspas (quotes), portanto indicando uma citação, a seguinte frase: "a úlcera é provocada por um vírus". Isto porque queremos afirmar a teoria que diz que a úlcera estomacal não é só provocada por causas nervosas, mas ela tem como causa real um agente virótico. Mas podemos não estar querendo afirmar isso, então tiramos as aspas (dis-quotes) e usamos a seguinte performance linguístico-semântica: é verdade para certos médicos que a úlcera tem causa virótica. Descitamos, mas para tal tivemos de fazer uso do termo "verdadeiro", o mesmo para a palavra "verdade" se a formulação fosse um pouco diferente: novos médicos dizem que é verdade que a úlcera é completamente um caso provocado pelos vírus W.* (GHIRALDELLI, Pragmatismo e Neopragmatismo, p. 15)

o uso dessa palavra faz diferença na prática, pois um debate, sob uma visão pragmática, deve fazer diferença na prática. (RORTY R., 2007, p. 55).

Quando Rorty diz que o foco deve estar voltado para os usos do termo *verdade*, ele está defendendo o que se chama de *teoria deflacionista sobre a verdade*. É nesse paradigma deflacionista que se insere a *teoria de verdade como redundância*, parte da *crítica ironista liberal* cunhada por Rorty que caracteriza sua *crítica ironista* do seguinte modo:

(...) a recusa das diferenças a celebração desse tecido sem costura que é a linguagem, a dissolução das distinções, já que estas opõem as qualidades primárias às qualidades secundárias, os fatos aos valores, a descrição à expressão... e que isso geraria uma linguagem plana e indiferenciada, que poderia conduzir ao ironismo, quietismo ou deflacionismo. (RORTY R., 2007, p. 53).

A partir dessa definição, Richard Rorty passa a se entender como um *ironista* ou *quietista da linguagem* e diz que não há nenhuma palavra que seja vazia de sentido e que todas as palavras *têm o mesmo status ontológico*, incluindo a própria palavra *verdade*. (RORTY R., 2007, p. 24).

Nas palavras de Rorty, *ironistas* são aqueles que sabem que coisas podem ganhar descrições positivas ou negativas e depois essas mesmas coisas poderão ser redescritas positiva ou negativamente ao longo da história. Por isso, ironistas se negam a formular vocabulários que se definam como finais, estando sempre conscientes de que os termos são contingentes.⁴⁶

Um ironista é fundamentalmente um falibilista e também será, necessariamente, nominalista, historicista e contextualista. Um ironista não acredita em naturezas intrínsecas e acha que o que é considerado como justo, verdadeiro e racional não vai além dos jogos de linguagem da época e do olhar que se pode fazer para o passado.

Rorty recusa o essencialismo e busca defender que não se enxergue o termo *verdade* como algo que tem propriedades intrínsecas. Em último caso, Rorty defende a retirada da palavra *verdade* do vocabulário, ou o uso da metáfora *verdade-acautelatória*.

Ele propõe a retirada porque no jogo de linguagem hoje utilizado o termo *verdade* é usado como um termo com base na metafísica, no platonismo e carrega consigo as marcas do essencialismo. Rorty propõe a mudança desse jogo, com a adoção do antiplatonismo dentro do paradigma da virada linguística.

⁴⁶ É a incomensurabilidade segundo repetida por Kuhn.

Richard Rorty considera que uma nova linguagem seria um meio eficiente de resolver, dissolver ou abandonar muitas aporias filosóficas. Adotado o paradigma da linguagem, percebe-se que todas essas propriedades só podem ser analisadas através da linguagem e por isso, todas as propriedades têm o mesmo estatuto ontológico. Isso é de extrema importância, haja vista que a linguagem para Rorty é plana e indiferenciada.

Assim, o termo *verdade* é o mesmo que o termo *tomate*. Não há um significado substantivo. Deve-se prestar atenção no uso do termo e não ao termo em si, por isso, Rorty pensa que uma nova linguagem sem peso metafísico poderia ajudar a fazer *re-descrições* e sair de aporias.

Pascal Engel fala que a concepção de Rorty parece próxima a de Wittgenstein quando o primeiro propõe a re-descrição. E o que seria uma re-descrição? A re-descrição *implica em se parar de tomar verdade como representação do real, desembaraçando a verdade de sentidos mitológicos, de compromissos com a universalidade e objetividade.* (RORTY R., 2007, p. 27).

O conceito de *re-descrição* tem uma grande importância na teoria formulada por Rorty porque desde que adotado o paradigma da linguagem e recusado o essencialismo, ele acredita que o que se sucedem no mundo são jogos de linguagem que permitem re-descrições ou redescrções.

Veja-se que quando o antiplatonismo molda um novo jogo e vai superando os dualismos, se percebe que essa superação é também anti-metafísica, no sentido do termo metafísica segundo empregado por Heidegger: todo platonismo é metafísico e toda metafísica é platonismo. E aqui seria salutar uma *re-descrição* para o termo *verdade*.

O termo *verdade*, a partir da virada linguística, tem o mesmo status ontológico que os demais termos. Isso é um passo.

O outro passo é a compreensão de que não se pode sair da linguagem para alcançar essências. Veja-se que o platonismo consiste exatamente na reiterada tentativa de se libertar do *nomos*, da convenção e se dirigir para a *physis*. Mas não há como alcançar essa *physis* pois só se pode fazer descrições via linguagem.

É por isso que não existe separação entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição como diziam os empiristas, pois tudo é conhecimento por descrição. É preciso caminhar para uma visão de que não há como alcançar algo em si, tudo tem um aspecto relacional. E assim, não há conhecimento que não seja através de uma atitude sentencial e não há nada a ser conhecido além da relação de algo com outras coisas.

Recorrendo à hermenêutica, quando se discorre sobre a *pré-sença*, sobre um processo de compreensão que seria circular, há uma filiação de Rorty às linhas da filosofia hermenêutica da linguagem.

Essa sua filiação o faz rejeitar a concepção de linguagem vigente no platonismo que definia que a verdade podia ser constatada no fato do predicado convir ao sujeito e ser posto e dito na proposição ou enunciado. Habermas observava que Heidegger superou o subjetivismo justamente através da:

(...) introdução de uma concepção contextualista do mundo que é semelhante ao conceito-mundo de Peirce e Dewey, fundadores do pragmatismo. Contudo, para Heidegger o foco era a revelação, (disclosure) e para Peirce e Dewey o foco era a solução de problemas. (HABERMAS J., 2005, p. 68).

Assim, ao dizer que Rorty adota a linha hermenêutica da linguagem, o que se está afirmando é que ele não enxerga a linguagem como um meio de representar as coisas somente, mas que ele defende uma postura intitulada como *antiessencialista*, rejeitando a noção de linguagem como um véu que se interpõe entre a coisa e o sujeito.

Heidegger voltou sua atenção não para o enunciado, mas para algo por trás que seria atingido pela reflexão filosófica. O ser não está nos enunciados, não está no plano apofântico, está no horizonte que torna os enunciados possíveis acreditava Heidegger.

Nesse sentido, é preciso observar que Rorty deseja unir a perspectiva de Heidegger com a perspectiva do pragmatismo. São as palavras do próprio Rorty que diz: *eu comecei com Ayer e Carnap para terminar escrevendo sobre Heidegger e louvando os méritos de Derrida*. (RORTY R., 2007, p. 51).

Esse “casamento” entre Heidegger e o pragmatismo faz com que Rorty assevere:

Os filósofos no ano 2100, creio eu, lerão Gadamer e Putnam, Kuhn e Heidegger, Davidson e Derrida, Habermas e Vattimo lado a lado. Se o fizerem, será porque terão enfim abandonado o modelo cientificista voltado à solução de problemas da atividade filosófica com que Kant onerou nossa disciplina e o terão substituído por um modelo de conversação, um modelo em que o sucesso filosófico é medido por horizontes fundidos, e não por problemas solucionados ou mesmo problemas dissecados (RORTY R. 2000).

Por essa linha, pode-se dizer que Rorty segue a trilha aberta por Heidegger, também um antiessencialista que se pergunta se a linguagem não pode ser mais do que algo que está na relação entre sujeito e objeto, ou seja, na relação entre consciência e mundo:

A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte.⁴⁷ Não é, portanto, de admirar que, tão

⁴⁷ Oliveira observa que enquanto ser da temporalidade, o Eis-aí-ser é compreensão de si. O que se compreende é sempre linguisticamente articulado e comunicável. Toda sentença sobre os entes radica, em

logo o homem faça uma idéia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra (HEIDEGGER, 2003, p. 145)

Destarte, Heidegger diz que quando falamos de linguagem, nunca abandonamos a linguagem, mas sempre falamos a partir dela. Oliveira explica:

(...) o nosso ser-no-mundo é linguisticamente mediado, de tal maneira que é por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes para nós: não é uma relação entre realidades separadas, a palavra é ela mesma a relação que faz com que a coisa seja o que ela é. (OLIVEIRA, 1996, p. 206).

Ou seja, nossas crenças, teorias, linguagem e nossos conceitos não devem ser vistos como defesas contra a concretude dos dados, nem como véus que se interpõem entre nós e os dados, mas como meios de colocar os fatos trabalhando em prol de objetivos instituídos pelo homem.

E os limites de nossa linguagem são os limites do nosso mundo e isso é tão verdadeiro para Heidegger quanto para Rorty.

Alinhando o pensamento de ambos também em relação ao termo *verdade*, Heidegger explica que falar sobre verdade não significa alcançar absolutos metafísicos. Ao contrário, Heidegger concebe a verdade como *desvelamento* o que implica em se partir do *ente*. Tome-se como exemplo o pisca-alerta dos automóveis que só existe nesse mundo em que há automóveis e homens e assim, em um mundo sem automóveis não sealaria sobre o ente pisca-alerta.⁴⁸

Por isso que Heidegger diz que a verdade proposicional referente ao pisca-alerta só faz sentido em um mundo em que existam automóveis, o que leva a ideia de que a verdade passa pela não ocultação (*Unverborgenheit*) dos entes, que precisam se manifestar, através do que Heidegger denomina de abertura ou estado de aberto (*Erschlossenheit*).

Há uma referencialidade entre os objetos e o mundo e o Dasein vai entrelaçando esses acontecimentos a partir de seu horizonte de compreensão, que está entremeado dessa questão do Dasein ser também ser-no-mundo e compartilhar estruturas. Se há compartilhamento de estruturas e a compreensão ocorre num círculo hermenêutico, não há solipsismo.

última análise, no desvelamento do ser enquanto verdade originária. O desvelamento do ser passa pela linguagem que emerge, já aqui, em Ser e Tempo, como o trazer à palavra a compreensão originária do ser. (OLIVEIRA, Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea, 1996, p. 212).

⁴⁸ Recorde-se de Hawking: só faz sentido falar de tempo a partir do Big Bang.

Heidegger via a existência e a instrumentalidade dos entes como meio de superação da coisa-em-si kantiana. É o homem que dá coisalidade à coisa, diz Heidegger. É o homem que faz do rio local de alimento, de transporte, de preservação. Não se deve, portanto, superar a existência visando chegar a qualquer essência.

Rorty se alinha à visão heideggeriana de superação da coisa-em-si kantiana, da noção de realidade-como-ela-é-em-si-mesma e acredita que abandonado o essencialismo, o termo verdade pode passar a ser visto pela sua utilidade e não mais como a possibilidade de confirmação de um enunciado com um dado estado de coisas no mundo.

Portanto, é possível deixar a noção da verdade como meta de uma investigação.

É esse o testamento de Richard Rorty.

É preciso ainda explicar que ao longo da construção de sua teoria ironista, Rorty assevera que é preciso que o termo liberal siga como complemento do termo ironista. E assim ele termina de conceber o que se chamará de *crítica ironista liberal*.

O termo *liberal* inserido na descrição de sua teoria é uma consubstanciação da visão hermenêutica de Richard Rorty que não acredita na possibilidade de metanível ou ponto neutro.

Rorty sabe que sua teoria é construída através de um círculo de compreensão que o abarca e ele é um liberal que acredita que a crueldade é a pior coisa que pode ser praticada por um ser humano e defende a liberdade vigente nas sociedades democráticas liberais ao longo de toda uma tradição construída ao longo da história. Enfim, para Rorty, um ironista liberal seria:

(...) o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e de seus próprios desejos mais centrais- alguém suficientemente histórico e nominalista para ter abandonado a ideia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar. (RORTY R., , 1989, p. 17)

Como um ironista recusa o essencialismo, para ele não haverá uma resposta sobre porque não se deve ser cruel que acabe em um apoio teórico não circular. Ao se perguntar a um ironista porque não deve haver crueldade, ele responderá com uma asserção justificativa que fará relações entre crenças passadas, resultados observáveis e comparações entre sociedades que adotam e as que não adotam o combate à crueldade. Não há gancho celeste apoiando esse combate à crueldade. Sempre serão respostas contextuais e nominalistas.

Diante dessa visão, dilemas como os propostos por alguns autores que versam sobre puxar alavancas para salvar vidas, empurrar pessoas no trilho de trem em prol de salvar outras pessoas ou se seria correto torturar alguém para salvar uma escola cheia de crianças ou se seria desejável favorecer entes queridos frente a comunidade ou ainda se deveríamos entregar o ladrão para manter nossa consciência intacta e nunca mentir são dilemas que sempre terão respostas temporárias e circunstanciais. Qualquer visão de absolutismo denota nada mais do que uma firme crença em uma espécie de algoritmo que irá fornecer a resposta exata e inquestionável para dilemas morais.

Cada situação terá uma resposta que dependerá das circunstâncias na hora e no local, que dependerá das pessoas que enfrentam aquele dilema e das pessoas que serão afetadas. Não há uma resposta única e absoluta e por isso se entende que a tese ironista liberal adota as contingências sem tentar disfarçá-las.

Bem, diante de tais premissas, a crítica ironista liberal sofre a acusação de leviana e perigosa.

Rorty replica que a acusação de leviandade procede, em regra, de quem defende uma resposta metafísica que pretende julgar de acordo com seus próprios padrões de absoluto, *mantidos por aqueles que acreditam numa ordem situada para além do tempo e da mudança e que simultaneamente determina o sentido da existência humana e estabelece uma hierarquia de responsabilidades*. (RORTY R., 1989, p. 18)

Ou seja, em regra são adeptos de uma teoria de verdade como correspondência que classificam os ironistas como hostis à sociedade, mas os ironistas são hostis é em relação a qualquer tentativa de encobrir compromissos metafísicos e definições de verdadeiro como únicas, antecedentes e transcendentais.

Ironistas são hostis à mentira e à subterfúgios e optam por encarar as situações com a *angústia necessária de não se saber qual a resposta correta de antemão*. Só se pode olhar para o passado em busca de amparo e olhar para o contexto e mesmo assim, consciente de que a resposta dada será apenas uma dentre muitas possíveis.

Por isso que Rorty defende que para os filósofos seria melhor parar inteiramente de pensar em termos de níveis de penetração e, portanto, cessar de se imaginarem elevando-se às alturas ou píncaros da verdade ou mergulhando em profundidades atrás de uma verdade submersa e escondida.

Rorty quer destruir essa visão porque em primeiro lugar é uma visão tediosa, em segundo, é mentirosa e em terceiro, perigosa.

Tediosa porque é uma negação da vida, da vida real, da prática que acontece todos os dias, apelando para a retomada da contemplação e do afastamento do mundo. Mentirosa porque basta olhar a história para saber que existiram muitas verdades e que uma verdade se sobrepõe à outra.

Finalmente, perigosa porque promete e não entrega o que prometeu.

Rorty explica que a crítica ironista liberal leva a sério a colisão do bem com o bem enquanto permanece em dúvida em relação a uma dedicação total e a um engajamento apaixonado a uma posição determinada.

Manter o falibilismo sempre presente impede esse engajamento apaixonado e entender que existem colisões do bem com o bem é resultado de entender que o que se faz é ponderar escolhas e não é possível elencar separada e absolutamente o mal e o bem, um de cada lado.

O que se pode fazer, é conciliar porque a dúvida a respeito das posições está sempre presente desde que haja renúncia ao essencialismo. Se não há essencialismo, *pragmatistas pensam que Danton e Robespierre – e, do mesmo modo, Antígona e Creonte – deveriam ter se esforçado mais para fazer algum tipo de acordo, tido mais disposição para conciliar.* (RORTY R. , 2003c, p. 252)

Eis uma conclusão que deve ser destacada: apenas perante o essencialismo que as colisões são do bem contra o mal, porque a *tradição platônica insiste em que essas colisões, do bem com o bem, são, sempre, ilusórias, porque há sempre uma coisa certa a fazer. As peças do quebra-cabeça que se recusam obstinadamente a se encaixar devem ser descartadas como mera aparência.* Não é assim que opera a crítica ironista liberal, que defende que *a coisa a fazer não é decidir o que é real e o que é meramente aparente, mas fazer um acerto – encontrar uma conciliação que permita a ambos os lados atingir ao menos parte do bem que tinham originalmente esperado obter.* (RORTY R. , 2003c, p. 252)

Portanto, para a teoria ironista, existirão colisões de bem com o bem, ou seja, existirão colisões de crenças que dizem carregar em si a verdade. Nem tudo pode ser resolvido facilmente e nesses casos é preciso foco sobre a questão de como achar concordância e um caminho do meio, o que é mais aproveitável em uma sociedade democrática.

Pode-se acreditar em um futuro melhor, mas não se pode esquecer da temporalidade. É preciso aceitá-la e assim, aceitar as contingências e por isso, não se pode

afirmar categoricamente que a humanidade caminha em direção ao esclarecimento. Ou à obscuridade.

Rorty conecta a negação das contingências com a negação da liberdade e acredita que isso se espalhou para a concepção sobre a verdade adotada costumeiramente: uma concepção de verdade única, absoluta, a verdade como um estandarte que legitima aquele que é seu portador.

Contudo, essa negação das contingências sobre a verdade representaria uma vulneração da liberdade e uma paralisação, uma suspensão artificial em um tempo que está correndo e por isso que para Rorty, *os filósofos importantes do nosso século são aqueles que tentaram seguir os poetas românticos ao romper com Platão e ao ver a liberdade como reconhecimento da contingência.* (RORTY R., 1989, p. 50)

Rorty acredita ser possível afirmar que a negação das contingências *deriva da busca de condições universais da existência humana, das grandes continuidades, o contexto permanente e a-histórico da vida humana* (RORTY R., 1989, p. 50). É isso que se tenta buscar primeiro nas religiões e nos mitos e depois na filosofia grega e mais tarde, no empirismo e idealismo.⁴⁹

A crítica ironista liberal de Richard Rorty abrigada sobre o deflacionismo da verdade, contextualismo, falibilismo, historicidade, negação de metanível, hermenêutica e o combate à metafísica, volta-se para buscar formas úteis de resolução de questões concretas e do combate à metafísica e por isso será sob a guarda dessa crítica ironista liberal que será construída a possibilidade de um novo discurso judicial.

4. REPENSANDO O DIREITO ATRAVÉS DAS LIÇÕES IRONISTAS LIBERAIS:

Para começar a debater sobre o direito praticado em âmbito brasileiro foi preciso entender a formação do *neoconstitucionalismo metafísico*. Agora, o objetivo é mostrar como existe a possibilidade de defesa de valores significativos para a sociedade brasileira

⁴⁹ Nietzsche dizia que se devia abandonar a ideia de condições universais para as vidas humanas e que ao entender a individualidade, o homem criaria seus próprios termos, criaria sua própria mente o que para Rorty é equivalente a criar sua própria linguagem, e não deixar que a linguagem de outrem nos domine. (RORTY R. , Contingência, ironia e solidariedade, 1989, p. 52). Quem cria sua própria linguagem está em posição de perceber a contingência, tanto da sua linguagem como das demais e está em posição de dominar a contingência e não de ser mera vítima passiva dela.

sem que seja necessário recorrer a padrões de argumentação metafísicos. E através desse objetivo, repensar um direito que se enxerga como inseparável da metafísica.

Não se pode negar que hoje o direito e a interpretação judicial se encontram inseridos na pós-modernidade, onde a fluidez e a fragmentação são palavras de ordem. É preciso achar um modo de lidar com isso porque esse fato não pode ser ignorado.

Refletir sobre a justiça representa o primeiro grande desafio para a crítica ironista liberal quando são feitas reflexões sobre o direito. Primeiro, porque diante dessa pós-modernidade repleta de fragmentação e angústia, é de grande valia a crítica ironista liberal formulada por Rorty sobre a ideia de justiça, demonstrando a possibilidade do direito abandonar *A Verdade* e passar a se preocupar com outros temas mais relevantes e importantes e principalmente, possíveis de reconhecimento e controle.

Antes de passar adiante, é preciso pausar e perguntar: o que significa para o direito estar inserido na pós-modernidade?

Bem, diante da pós-modernidade, a liberdade está em todos os cantos e a segurança e a ordem parecem se esconder. Enfim, como diz Bauman, na pós-modernidade fica muito evidente que quando se ganha alguma coisa, habitualmente se perde em troca alguma coisa.

E o que foi perdido diante da pós-modernidade foi a segurança.

Seguindo a contraposição de pós-modernidade e modernidade, recorde-se que a modernidade buscava limpeza, ordem e beleza e pagou um preço alto, porque sacrificaram a liberdade de agir segundo seus impulsos. (BAUMAN, 1997, p. 08). A modernidade foi a era do positivismo com o homem civilizado trocando a liberdade pela segurança.

Mas o selvagem seguiu ali, à espreita. E dores e compulsões são o resultado do excesso de ordem e da falta de liberdade. Bauman explica que dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar. (BAUMAN, 1997, p. 09).

É a luta eterna entre segurança e liberdade, enfrentada individualmente por cada um e transplantada para as instituições. Na luta entre segurança e liberdade, o direito sempre optou pela segurança como forma de manutenção da ordem. Por isso o positivismo queria expurgar qualquer sentimento ou elucubração metafísica em favor de ordem, previsibilidade e segurança.

Essas são expectativas de um mundo moderno que provavelmente não retornará. O mundo atual é o mundo da liberdade e cabe ao direito lidar com isso porque o que se tem é o aqui e o agora.⁵⁰

Para debater sobre essa transformação desejada para o direito no solo brasileiro, se utilizou dos parâmetros ofertados pela teoria ironista liberal em amplo espectro, ou seja, recorrendo também às suas origens quando necessário e não se furtando a debater sobre críticas.

Pensar sobre a aplicação da crítica ironista ao direito é algo que começa com a oferta de novas para o pensamento sobre justiça. Ao invés de um pensamento fundado sobre a metafísica, um pensamento fundado na solidariedade entre a comunidade humana, mantendo a moral junto ao direito, mas entendendo que a moral depende de condições contingentes e históricas. E o que expande o sentimento moral não é a razão, e sim a educação visando que a moral seja ampliada e estendida para cada vez mais e mais pessoas, mais e mais comunidades, percebendo que o fundamento da justiça pode ser a historicidade e o desejo por um futuro melhor, derrubando a necessidade de qualquer base metafísica.

Em seguida, é preciso repensar a hermenêutica judicial e para tanto nada pode ser mais lírico do que a contraposição de mitos gregos. Será recorrendo à mitologia que se permitirá pensar sobre o juiz Hércules e a escolha de Odisseu feita por Posner, bem como entender porque o pragmatismo não pode ser visto como sinônimo de romantismo foi algo mais facilmente percebido ao se recorrer ao mito de Prometeu. Heidegger, presente em toda a obra, volta ao discorrer sobre Hermes e Palas Atena.

Ao pensar em uma teoria hermenêutica acaba sendo imperativo recordar que para a teoria ironista liberal verdade é o mesmo que justificação, o que permite evidenciar a importância do contexto de justificação para um direito que siga democrático. Além do mais, esse tópico permite a discussão do excesso de procedimentalização e racionalização que são especialmente caros a Habermas e Alexy.

⁵⁰ Uma das linhas mestras para se entender a contingência seria a visão de Freud, que logrou provar que não há um “eu” divinizado como queria Kant ou Descartes que cunharam uma filosofia que divide o ser humano em uma parte razão, que seria comum à toda humanidade e a outra parte de impressões contingentes, diz Rorty em diversas ocasiões. Ora, segundo Freud, a própria racionalidade é um mecanismo de adaptação de contingências. Rorty explica que Freud desistiu da tentativa platônica de juntar público e privado, Estado e alma, busca de justiça social e busca de perfeição individual, se negando a conceder distinção a qualquer lado, pois ele não enxerga qualquer natureza humana intrínseca. Assim, tanto o super-homem como a vontade de superação de Nietzsche, e a autonomia moral de Kant são, para Freud, tentativas de adaptação, de se compreender e sobreviver, são estratégias para fazer frente à vida.

Na mesma linha, é imprescindível compreender a diferença entre pragmatismo e realismo, movimentos de gêneses distintas, o que não impede o reconhecimento da grande contribuição realista para o debate jurídico.

Finalmente, será preciso verificar o que a teoria ora proposta e tida por guia tem a dizer a respeito de consequencialismo, minimalismo argumentativo, respeito aos precedentes e liberdade de decisão, ultimando assim alguns dos pontos mais significativos da aplicação do ironismo e da adjudicação pragmática ao direito.

4.1 A PRUDÊNCIA, A MORAL E A JUSTIÇA REALIZAM UM DEBATE ENTRE LIÇÕES KANTIANAS E HUMEANAS ARREMATADAS POR UM POEMA.

Na luta entre segurança e liberdade, há que se ofertar um papel relevante à hermenêutica judicial, desde que haja recusa em se apoiar no paradigma filosófico metafísico e ao mesmo tempo, compreenda-se que voltar para o positivismo não é uma opção válida. É preciso pensar em outra via e para isso é preciso começar formulando ideias sobre justiça.

Desse modo, primeiro é preciso entender que não há espaço para afastamento da moral em relação ao direito. Ambas as áreas estão intrincadas, mas o que se quer do direito são respostas jurídicas e não respostas morais.

Nesse sentido, não rejeitar a moral implica em entender, que conforme explicava Dworkin, o direito não é apenas uma questão de fato, o direito é uma prática argumentativa e sua complexidade, função e conseqüências dependem de uma característica especial de sua estrutura.

É o que diz Dworkin, explicando que ao contrário de muitos outros fenômenos sociais, a prática do direito é argumentativa. Todos os envolvidos nessa prática compreendem que aquilo que ela permite ou exige depende da verdade de certas proposições que só adquirem sentido através no âmbito dela mesma; a prática consiste, em grande parte, em mobilizar e discutir essas proposições. (DWORKIN, 1999, p. 17).

Tomando a premissa do direito como uma prática argumentativa, conforme assumido por Dworkin, pode-se compreender que o direito não é estático e por isso não pode se fundar em absolutismos.

Inclusive em relação ao campo moral que será unido ao direito formando o conceito de justiça. Justiça, para Dworkin, é um conceito moral de natureza superior, sendo também um conceito interpretativo. (DWORKIN, 1999, p. 90).

Se justiça é um conceito moral e interpretativo, pode-se inferir que o conceito de justiça sofre sucessivas reinterpretações e transformações complexas, e por isso Dworkin assume que talvez não haja nenhuma formulação eficaz do conceito de justiça.

Por sua vez, Derrida, do lado desconstrucionista, também assume a existência de diferença entre direito e justiça e discorre sobre a dificuldade em achar uma regra, um critério seguro, inequívoco para distinguir direito e justiça (DERRIDA, 2010, p. 05).

Derrida, adepto do falibilismo, assume a perspectiva de que é impossível alcançar uma resposta definitiva e tranquilizadora sobre o que autoriza o julgamento. O direito é uma força autorizada, uma força que se justifica ou tem aplicação justificada.⁵¹ Não há direito sem força, sem aplicabilidade, essa aplicabilidade é essencialmente implicada no próprio direito, sendo, portanto, essencial na justiça quando ela se torna direito.

Derrida também assume que o direito é desconstrutivo porque fundado sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis. Mas chama atenção que seu fundamento último não é fundado. Porque a origem ou fundação da instauração do direito não pode se apoiar senão nele mesmo. Pode-se desconstruir o direito, mas a justiça não é desconstrutiva. Justiça e direito são conceitos distintos e o direito depende de seu chamado pela justiça, mas definir o que é justiça em um conceito claro é uma tarefa inglória, tanto para Derrida, como para Dworkin.

Perceba-se que Dworkin definia justiça contextualmente e sem fazer qualquer menção a verdades metafísicas imbuídas nesse conceito. Em resumo, para Dworkin, direito é uma prática argumentativa que se alimenta do ideal moral de justiça. Justiça, por sua vez, é um conceito interpretativo que depende do ideal de sua época, e nenhuma teoria de justiça é neutra, haja vista não existir ponto arquimediano. O conceito de Derrida não está tão afastado assim do que diz Dworkin, pois para Derrida, o direito se institui no seu chamado por justiça, conceito por sua vez que prescinde de uma definição estável.

Se o direito depende da justiça, cabe debater sobre a justiça. E para isso é preciso debater sobre a moral.

Partindo desse ponto, afirme-se que diante da premissa metafísica, a noção de justiça será construída sobre os mesmos dualismos e a justiça terá fundamento na mesma tríade que regia a filosofia metafísica com a incidência de todos os problemas já

⁵¹ De modo interessante, Derrida demonstra o exercício de força até mesmo na linguagem, podendo ser visto na expressão *to enforce the law*, em inglês. Em português, para demonstrar o argumento, pode-se usar a palavra *execução*. Sem execução, sem cumprimento, uma sentença são apenas palavras alinhavadas em uma retórica jurídica. Por isso, que a justiça sem força é impotente. (DERRIDA, 2010, p. 19). Então a força é uma característica da justiça. Isso pode ser relacionado com a busca por resultados.

apontados: separação sujeito/objeto, aparência/realidade, linguagem como meio de representação, transcendentalização do “eu” que culmina em subjetividade, racionalidade hermética.

Enfim, a moralidade do conceito de justiça da metafísica é apoiada na racionalidade e é absoluta. Sabe-se de antemão o que deve ser feito e a colisão a ser sanada é da verdade x mentira, do bem x o mal.

Justiça na concepção metafísica adotada pelo neoconstitucionalismo metafísico é um conceito que se remete à tríade Platão-Descartes- Kant e seu fundamento é colocado sobre os ombros da razão por conta da pressuposição de que a razão impõe obrigações universais e incondicionais e são essas as premissas que regem o neoconstitucionalismo metafísico, ladeado por suas inspirações de moral metafísicas.

Para o positivismo, a resposta é expurgar a moral do direito. Para a terceira via aqui buscada, a resposta é chamar David Hume.

Rorty acredita que seria possível manter a noção de moralidade, desde que se deixe de pensar em moralidade como *uma voz da parte divina em nós e pensar na moralidade como voz de nós próprios como membros de uma comunidade, enquanto falamos uma linguagem comum.* (RORTY R., 1989, p. 89). E para isso, ele recorre a David Hume, um dos maiores filósofos contrários à metafísica, crítico ferrenho de Descartes, entende que existe progresso moral, e, portanto, justiça, quando há um aumento da capacidade de tolerância entre seres humanos. A justiça seria uma questão histórica e de aprendizado e não uma questão de se descobrir sentidos absolutos.⁵²

A justiça é útil para a sociedade, preserva a ordem e proporciona felicidade e segurança, diz Hume. (HUME, 2012, p. 245). Ou seja, para Hume seria preciso se focar nos benefícios em se manter o direito aliado à justiça e não pensar em questões de moral absoluta e quase divinatórias.

A justiça é útil, portanto, e deve ser mantida a crença na justiça porque essa crença possibilita que problemas sejam resolvidos e evitados. E isso já é o suficiente. Não é preciso buscar uma moral autônoma universal.

Bem, esse é um pensamento rechaçado como *utilitarista*.

Um pensamento desse jaez pensa na solução de problemas, mas, em regra, o foco da filosofia não é a resolução de problemas. Tanto que a filosofia grega relega o trabalho desagradável aos servos e escravos e associa o conhecimento ao pensamento do imaterial,

⁵² O que remete ao assunto maravilhoso da falácia naturalista, da Guilhotina de Hume e ao problema de extração de um dever-ser de um ser.

do lado espiritual e das artes, relegando ao descrédito o pensar sobre coisas materiais em comparação com o pensamento sobre o imaterial. (RORTY R., 2000a, pp. nota 11, fls. 179).

Considerado como base esse pensamento de base helênica, seria possível chegar à conclusão de que a filosofia é construída não em torno da utilidade e da resolução de problemas, mas em torno de revelações abstratas.

Essa ideia de revelações abstratas é abraçada pelo neoconstitucionalismo metafísico que abraça o idealismo kantiano e se o objetivo é criticar o neoconstitucionalismo metafísico, acredita-se que apenas o abandono do essencialismo permitirá a percepção de que o único campo em que as verdades podem ser observadas é através da utilidade que essas verdades trazem para a existência humana.

Rorty diz que para Dewey, *correto é apenas um nome abstrato para demandas concretas em ação que os outros imprimem em nós e que, se queremos viver, somos obrigados a levar em conta.* (RORTY R., 2000a, p. 99). A utilidade vem justamente dessa noção de correção que não precisa estar aliada a obrigações incondicionadas.

Para Rorty, os utilitaristas estavam certos quando aliavam a noção de moral com a noção de útil. O erro que Rorty aponta nos utilitaristas é quando estes definem utilidade como simplesmente uma questão de alcançar prazer e evitar a dor.

Utilidade está muito além disso. Utilidade é, conforme Rorty explica, *esperar que as respostas sejam úteis contendo mais do que é considerado bom e menos do que é considerado ruim de acordo com critérios localizados em cada comunidade.* (RORTY, 2000a, p. 28).

Ou seja, cada comunidade elege o que considera útil e importante para ela. Uma das coisas pode ser alcançar o prazer e evitar o sofrimento, mas pode haver uma comunidade que acredite em abraçar o sofrimento e evitar o prazer, por exemplo, invertendo os pólos. Enfim, cada comunidade irá decidir o que lhe é tido como útil.

Em regra, tendo em vista o ordenamento jurídico, a Constituição servirá como uma espécie de “guia de utilidade”, demonstrando, ainda que por vias abertas, quais os critérios que podem ser utilizados para se interpretar resultados a serem ou não definidos como úteis.

Pensar na utilidade é um pensamento que será combatido por idealistas que dizem que os utilitaristas estão errados porque a verdadeira natureza da moralidade é o absoluto, tendo uma origem autônoma e não relacional.

Para idealistas, deve-se sempre agir do mesmo modo, do modo supostamente justo, não importam as consequências e todas as comunidades têm um fundo em comum para o que consideram justo. É assim que as contingências sobre a moralidade e injustiça vão sendo sufocadas em favor de uma narrativa superficialmente coesa.

Para Hume há um problema em se manter critérios absolutos para a justiça, como se ela fosse algo a ser descoberto e fosse universal e estática. Hume discorre que em uma situação de violência e guerra, as leis de guerra sucedem às leis da justiça porque há vantagem e utilidade em se pensar na autopreservação.

Por isso, Hume conclui que as regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situações particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular. (HUME, 2012, p. 249).

Em uma sociedade contemporânea as pessoas esperam que haja respeito às regras de trânsito que traduzem posturas que são consideradas úteis porque facilitam a convivência em sociedade. Não é preciso que as regras de trânsito sejam uma consubstanciação do incondicionado. Também não é preciso que normas constitucionais sejam vistas como pequenos resumos do absoluto.

Pode-se imaginar que seguir as demandas de defesa dos direitos humanos em uma sociedade é uma noção útil porque impede que erros do passado que se mostraram destruidores de civilizações e causaram a morte de milhões de pessoas sejam novamente praticados. Não se deseja voltar para um passado negativo.

É nesse sentido que se parte para entender a possibilidade de compreender obrigação moral no sentido secular e contingente. Ou seja, diante dessa perspectiva, a prudência e a moralidade não seriam distintas porque a prudência é condicionada e a moral é incondicionada, já que diante da inexistência de uma moral incondicionada, a questão *deverá ser analisada em razão de graus* e não de um suposto dualismo, com a prudência de um lado e a moral do outro.

Discorrendo sobre essa suposta diferença entre prudência e moralidade, Klein explica que prudência seria a capacidade social do indivíduo que por meio de sua cultura consegue agir segundo as leis e as normas de bom comportamento, sendo definido que o homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.

Além disso, a formação na prudência prepara o homem para tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público, visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela. (KLEIN, 2017, p. 160)

Por outro lado, a moral teria valor absoluto, isto é, seria um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A moral é não relacional e a partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo e Kant diz que a formação moral dá ao ser humano um valor que diz respeito à inteira espécie humana (KLEIN, 2017, p. 160). Essa é a tese metafísica sobre a moral que domina a interpretação jurídica do neoconstitucionalismo metafísico.

Mas e se ao invés de se pensar em dualismo, se tomasse prudência e a moralidade não como uma distinção entre condicionado e incondicionado, mas como uma questão de grau? Assim, um pouco mais acima da prudência, estaria a moralidade que começa junto à lei, quando surgem as controvérsias que começam quando o hábito e o costume não são mais suficientes para resolver os conflitos.

Do mesmo modo que depois da *phrónesis* surge a lei, depois da prudência surge a moralidade, e portanto, seria uma questão de grau e não de distinção entre condicionado e incondicionado.

Assim, a obrigação moral não seria vista como tendo uma fonte diferente da tradição, hábito e costume que são noções que alimentam o conceito de prudência. Ou seja, a distinção entre moralidade e prudência que era feita em torno de distinções entre obrigações condicionais e incondicionais, passaria a ser feita, com o abandono do essencialismo, a partir de graus.

Essa ideia de Rorty permite que a questão da moral siga aliada ao direito e o apelo por justiça seja respeitado, mas que se perceba que a definição de justiça será algo contingente e contextual, ligada à superação de erros do passado e ao aprendizado.

Richard Posner, por sua vez, acredita que há uma dificuldade em manter a moral aliada ao direito porque a moral seria absolutamente contextual e contingente, dependendo de sociedades humanas distintas ao longo do tempo. O problema para Posner é um problema epistêmico, pois sendo a moral contingente e relativa, ela não tem um suporte epistêmico forte. (RORTY R., 2005a, p. 918).

Por sua vez, Rorty, que divide com Posner a crença nas ideias pragmáticas, rejeita a noção de status epistêmico e enxerga a investigação científica trabalhando do mesmo jeito que a investigação moral ou política. (RORTY R., 2005a, pp. 918). O que Posner desejava eram critérios firmes para a enunciação de um padrão moral, mas como um consenso dificilmente ocorre na seara da moral, Posner passou a considerar a moral fraca epistemicamente.

Por sua vez, Rorty leva a questão para a prática e explica que não seria preciso consenso em torno dos princípios morais, desde que se busque sua defesa na prática. (RORTY R., 2005a, pp. 921).

Enfim, o foco deve estar na utilidade que conceitos morais proporcionam e isso pode ser visto inclusive em uma análise do passado. É o que Hume defendia ao se dizer que há utilidade em se manter o direito aliado ao chamado por justiça.

Essa é uma discussão muito profunda. É preciso acreditar nas coisas que se defende ou se pode defendê-las apenas sem acreditar nelas “do fundo do coração”?

Parte-se daqui da perspectiva que não é preciso acreditar, mas é preciso defender. Rorty diz que há horas que entre o amor e a justiça, fica-se com a justiça e se faz o trabalho:

(...) “agimos no escuro” e não sabemos “calçar os sapatos” daqueles a quem julgamos, mas a luz que usamos é a suficiente para se realizar o trabalho. Se olhássemos sempre o crescimento do criminoso de guerra e atravessássemos as ruas pelas quais ele andou, teríamos dificuldade em conciliar nossas demandas por amor e por justiça. A justiça tem que ser suficiente, diz Rorty. (RORTY, 1997a, p. 274).

Para Rorty, as tarefas de uma democracia liberal se dividem entre agentes do amor e agentes da justiça. Caberia aos agentes do amor mostrar os esquecidos e as pessoas que precisam de cuidado e amparo.

Assim, os agentes do amor devem mostrar esses temas, convencer o Poder Legislativo e a sociedade da necessidade de reparação, de cuidado, de amparo. Nesse sentido, esses agentes do amor, como Rorty chama, serão professores, antropólogos, filósofos, especialistas, congressistas, dentre outros. E cabe a eles produzir as demandas de reconhecimento de modo a expandir o reconhecimento para mais e mais identidades.

Por sua vez, os agentes da justiça asseguram que se acolha as pessoas que precisam de amparo como cidadãos e que elas sejam tratadas sob a mesma luz que os demais. (RORTY, 1997a, p. 275). E aos agentes da justiça, cabe trabalhar e aplicar o que a comunidade escolheu.

Se é certo que a moral nunca chegará em um consenso absoluto e incontroverso como por exemplo, o obtido em torno das leis de Newton, isso não impede que a moral seja útil pelos resultados que trouxe às sociedades.

Basta por exemplo observar a questão da crueldade das penas. Já houve uma época em que se pensava que fazer justiça era cortar as mãos de quem roubava. Houve progresso moral e basta olhar a história. Por isso Rorty diz que não há razão para negar que os juízes

têm se tornado melhores e mais hábeis em saber o que é crueldade quando a vêem. (RORTY R., 2005a, pp. 922).

É então que Richard Rorty expõe o que se percebe como uma das maiores vantagens do pragmatismo: não há nenhum problema em que a rejeição da crueldade nas punições judiciais seja algo recente e não universal.

O que ajuda completamente quando se pensa em termos de um certo tipo de argumentação niilista que estava em voga quando se falava sobre a impossibilidade de uma cultura interferir nos hábitos culturais de outra cultura que se mostrassem cruéis e desumanos. Ora, o fato de não haver uma universalidade e um absolutismo não impede que se classifique certo hábito como pernicioso e que se lute em prol de sua extinção.

O fato da moralidade ser distinta em locais e tempos diversos não implica necessariamente em defender que nunca houve progresso moral e sim em dizer que práticas de não crueldade são práticas necessárias, mesmo que contingentes. (RORTY R., 2005a, pp. 922). E são cada vez mais necessárias, mesmo sem amparo metafísico.

Para Rorty, há uma insistência metafísica em defender que se uma asserção é verdadeira, deve haver algo que a faça verdadeira. Por isso as pessoas dizem que as leis de Newton são verdadeiras, bastaria olhar os planetas, mas os julgamentos morais não seriam verdadeiros porque seus fundamentos empíricos são temporais e espacialmente localizados e por isso muitos tentam afastar a moral do direito.

Mas não é necessário retornar ao positivismo, repita-se. Basta entender que moral não precisa ter nada a ver com absolutos. Temos a moral que podemos ter, temporal e espacialmente localizadas e devemos trabalhar com ela para que haja o melhor progresso humano possível.

Houve progresso moral e deve seguir ocorrendo, principalmente se abandonada também a noção de justiça como vinda da razão e aceitando a noção de justiça como lealdade ampliada, buscando cada vez mais expandir seu alcance.

Ou seja, expandido a diversidade de relacionamentos que constituem essas identidades, diz Rorty. (RORTY R., 2000a, p. 107) e isso implica em observar a concepção relacional e verificar que as relações humanas têm um forte papel na formação da moralidade.

Portanto, retirada a ideia da justiça guiada por uma moral de padrão universal é possível redescrever a justiça baseada em uma moralidade contextual. Para Rorty, isso implica em perceber dilemas morais como conflitos entre centros de gravidade de narrativa. (RORTY R., 2005c, p. 107).

Se as relações humanas têm um papel indispensável na formação da moral, é preciso observar as relações humanas e não tentar descobrir pela razão uma moral universal.

Fish junta-se ao quanto dito por Rorty e diz que a preservação da humanidade sem que sejam necessários argumentos metafísicos é algo feito pelo pragmatismo, *que nos diz que o que importa é nossa lealdade a outros seres humanos que lutam juntos contra a escuridão e não nossa esperança de fazer as coisas certas.* (FISH, 1991, pp. 215, tradução nossa).

Portanto, parte-se de entender prudência e moralidade como graus e não como lados distintos e o foco passa a ser a ampliação da esfera de reconhecimento. Para Rorty, abandonar o absolutismo permite que se perceba que quando ocorrem conflitos na seara moral, em regra eles dizem respeito a lealdades conflitantes e não a dualismos sobre um lado estar com o bem e o outro com o mal, estando o bem do lado da razão e o mal do lado da irracionalidade.

Aliás, convém observar como é comum proferir diatribes nas quais a palavra irracional figura repetidamente quando desejamos condenar atitudes que considerados injustas e também quando queremos contrapor razão com emoção. Os que seguem a emoção seriam, portanto, irracionais.

Esse dualismo, frente à crítica ironista liberal, deve ser abandonado tanto quanto deve ser abandonado o dualismo realidade x aparência. Em sociedade os conflitos ocorrem entre *lealdades conflitantes e não um conflito entre uma noção de justiça racional de um lado e uma lealdade afetiva e irracional do outro lado.* (RORTY R., 2005c, p. 100) conforme Rorty chama atenção.

Exemplificando: quando alguém se vê em conflito entre, por exemplo, lutar na guerra ou deixar seus pais desamparados, os conflitos se dão entre uma lealdade a um grupo maior e uma lealdade a um grupo menor, formando dilemas essencialmente relacionais.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado a polêmica lei 12.711 de 2012, que instituiu cotas para alunos pobres, de escolas públicas, indígenas, pretos, pardos e deficientes. O conflito que se encontra no cerne dessa legislação é entre lealdade com a meritocracia e lealdade com a defesa de minorias. Nem um lado nem o outro está com a razão absoluta. Existem contextos que devem ser observados e valores que serão escolhidos para serem defendidos.

Perceba-se, diante da argumentação apresentada, a possibilidade de apresentar dilemas morais como *conflitos entre lealdades para com pequenos grupos e lealdades para com grupos maiores*. (RORTY R., 2005c, p. 104) e não como conflitos entre um lado com a razão absoluta e outro lado sem razão.

Enfim, ao se retirar todos os metarrelatos, ao rejeitar o essencialismo e a metafísica, o que resta é a humanidade e a existência. E assim o que se pode fazer é se encaminhar para uma razão comunicativa e dialógica em vez de uma razão centrada no sujeito e monológica. Segundo Rorty, isso significa substituir a responsabilidade perante um padrão não humano, pela responsabilidade com os outros seres humanos, implicando em *baixar nossas vistas, do incondicional acima de nós, para a comunidade em torno de nós*. (RORTY R., 2003c, p. 246)

É assim que paulatinamente se constrói a possibilidade de pensar em justiça em termos contextuais, temporários e como solução de problemas e não mais em Justiça como algo descoberto, revelado após um apoio em premissas absolutas. É assim que ao se pensar mais em Hume e menos em Kant, surgirá a possibilidade de novas bases para o pensamento moral sobre a justiça. Enfim, não é preciso abandonar a moral, é preciso apenas pensar de forma diferente.

A moral não é uma questão de revelação metafísica. É algo que se adquire através de educação, relatos, regras, ordens, histórias ficcionais e não ficcionais. É uma construção diuturna, exaustiva e necessária.⁵³

A fragilidade desse conceito não o faz menos relevante porque para construir uma sociedade, é preciso abarcar o sofrimento e o afeto. Como ensina o poeta Whitman:

A Base de Toda Metafísica⁵⁴
E agora, senhores,
Uma palavra eu lhes dou para permanecer em suas memórias e mentes,
Como base, e fim também, de toda metafísica.
(Também, para os alunos, o velho professor, no final de seu curso apinhado.)
Tendo estudado o novo e o antigo, os sistemas grego e alemão,
Kant tendo estudado e exposto – Fichte e Schelling e Hegel,
Exposto o saber de Platão – e Sócrates, maior que Platão,
E maior que Sócrates buscado e exposto – Cristo divino tenho muito estudado,
Eu vejo reminiscências hoje aqueles sistemas grego e alemão,
Vejo as filosofias todas – igrejas cristãs e princípios, vejo,
Sob Sócrates claramente vejo – e sob Cristo o divino eu vejo,
O caro amor do homem pelo seu camarada – a atração de amigo por amigo.
Do marido bem-casado e a esposa mãe de crianças e os pais,

⁵³ Nada impede que o abismo aconteça de novo, a não ser o cuidado e a educação constante para que não ocorra. E essa educação não deve vir apenas da filosofia, alerta Rorty. É preciso que a etnografia, o jornalismo, a reportagem, os documentários e os romances façam seu papel.

⁵⁴ Esse é um poema de Walt Whitman, autor de *Folhas de Relva*, poeta livre, revolucionário e extraordinário.

De cidade por cidade, e terra por terra.

A comunidade de seres humanos deve ter prevalência sobre qualquer essencialismo que busque ideais sobre humanos. A base de toda metafísica está nessa comunidade e a solidariedade entre seus integrantes é mais do que suficiente para alinhar as reflexões morais que serão necessárias para manter a justiça ao lado do direito.

É por isso que Rorty acredita na necessidade da democracia e da liberdade para que paulatinamente se crie uma *cultura de defesa dos direitos humanos*, termo que Rorty toma de empréstimo de Eduardo Rabossi (RORTY, 1994b, p. 203). Rabossi diz que é preciso considerar a cultura dos direitos humanos um fato novo e bem-vindo, surgido após o Holocausto e um fenômeno que dispensa o fundacionalismo.

Veja-se que pela Tradição Racional Ocidental que sustenta o neoconstitucionalismo metafísico, a base da dignidade humana seria a racionalidade, que seria compartilhada por todos, transcultural e sustentada por premissas que Rorty chama de *afirmações de conhecimento da natureza dos seres humanos*.

Do outro lado, estariam o que Rorty denomina como *contra afirmações*. (RORTY, 1994b, p. 205). Como afirmações podem ser elencadas as frases: *somos todos filhos do mesmo Deus, todos tem dignidade humana intrínseca, a natureza do homem é boa*.

Contra afirmações seriam asserções do tipo: *os homens são todos egoístas, o ser humano é mau, ele é escravo da vontade de poder*. Ambas os lados desejam informar uma verdade sobre a natureza humana.

Ocorre que diante de uma perspectiva de necessidade de educação para a construção de uma moral baseada na lealdade, não se acredita em natureza humana. Aliás, seguindo Darwin, Rorty acredita que *somos animais excepcionalmente talentosos, animais inteligentes o suficiente para tomar conta de nossa própria evolução*. (RORTY, 1994b, p. 208).

É também o que Posner defende, *seres humanos são animais inteligentes e assim o corpo não é um prolongamento pesado da mente, mas sim algo que se desenvolveu junto à mente, ambos adaptando-se ao ambiente*. (POSNER, 2010, p. 3).

Diante dessas concepções, não há que se defender uma natureza humana imutável. Existem adaptações do homem ao meio que o cerca, existe uma parcela biológica, existe uma parcela social, o que não existe é imutabilidade. Nada é bom ou mau absolutamente e em si mesmo. Só o que se pode fazer é avaliar resultados e olhar para o passado em

busca de indicações e seguir lutando, sem nunca alcançar o perigoso ponto de autocomplacência no qual se acha que a justiça foi realizada.

4.1. PENSANDO NA POSTURA DO JUIZ DIANTE DA CRÍTICA IRONISTA LIBERAL E APELANDO AOS MITOS, COMO É DO GOSTO DE TODO JURISTA.

Destarte, apresentou-se um conceito de justiça aliado à uma noção moral relacional, contextual e histórica. A partir desse ponto, é preciso construir uma teoria de decisão e hermenêutica que seguisse os resultados dessa concepção de justiça.

Nesse sentido, é preciso pensar em Hércules, o juiz mito representante da utopia de Dworkin e entender o que Richard Posner propõe com Odisseu. E recorrer à Prometeu inspiração de Rorty e finalmente à Hermes e à Atena, recordando dos ensinamentos de Heidegger.

Para mudar um pouco e trazer uma lufada de ar novo para um direito já bastante esgotado em termos dworkinianos, pode-se começar tratando da ideia sobre Odisseu conforme alinhavada por Posner.

Esse mito representa para Posner uma consubstanciação das ideias que regem o pragmatismo, possibilitando entender que o pragmatismo pode ser considerado mais uma tradição, uma atitude e um ponto de vista do que um movimento filosófico organizado. E mais, permite entender que a razão do pragmatismo é a de Odisseu e não a de Platão. (POSNER, 2010, p. 20).

Para compreender o que Posner propõe, é preciso entender quem é Odisseu. Em Odisséia, poema de Homero, Odisseu ou Ulisses quer voltar para casa após a guerra de Tróia, aquela guerra que começa por conta de um entrevero de Deusas.⁵⁵

O poema começa contando a triste situação de Telêmaco e Penélope, respectivamente filho e esposa de Odisseu que está sendo mantido refém pela ninfa Calipso. (HOMERO, 2017, pp. 149, estrofe 555).

Todos os demais guerreiros que participaram da Guerra de Tróia haviam retornado há muito para suas e casas, como Homero conta: *todos que escaparam do abrupto fim*

55 A guerra de Tróia mistura mitologia com a história e por isso é difícil separar as esferas. Em resumo, o que se conta é que foi um conflito entre gregos e troianos que acabou se desenvolvendo durante mais de uma década por volta de 11 ou 12 A.C. Começou por causa de Eris, a deusa da discórdia com seu pomo de ouro dedicado “à mais bela”, concurso a ser decidido pelo pastor Páris que comprado por Afrodite lhe oferta o pomo de ouro em troca do amor da mulher mais bela do mundo, Helena, esposa do grego Menelau. Além de pastor, Páris era troiano e irmão de Heitor, quiçá a mais bela personagem de Homero. E assim começou a guerra, com Afrodite do lado dos troianos, Palas Atena do lado dos gregos e vários deuses, deusas e semideuses no meio do entrevero. Se recomenda a leitura de Ilíada, também de Homero, o mesmo poeta que escreveu Odisséia.

estavam em casa, após escapar da guerra e do mar. Somente Odisseu do retorno privado e da mulher, detinha a augusta ninfa, Calipso. (HOMERO, 2017, pp. 88, estrofe 10).

Assim encontrava-se Odisseu, raptado pela ninfa Calipso que o toma por marido durante sete anos até que um dia, Odisseu recebe de Calipso a maior oferta de todas: a imortalidade.

Esse é um ponto a ser destacado. O que mais une todos os seres humanos é a mortalidade, a única certeza de todos. Sendo imortal, Odisseu deixaria de ser humano, poderia alcançar o absoluto, abandonar as inseguranças e incertezas humanas, incluindo a angústia da morte e da finitude. Poderia tornar-se um deus, ou ao menos um semideus tal qual Hércules.

Todavia, Odisseu não quer a imortalidade. O que ele mais quer é voltar para casa.

Odisseu quer voltar mesmo sabendo que os deuses o perseguirão *e da dificuldade de escapar do grande limite de agonia que o atinge* (HOMERO, 2017, pp. 167, estrofe 289). Ele não quer a paz da imortalidade e do descanso, ele opta pela transitoriedade e pelas vicissitudes, Odisseu prefere *ir a chegar, lutar a descansar, explorar a alcançar.* (POSNER, 2010, p. 21).

Nesse sentido, compreenda-se a diferença na escolha de mitos pelos dois grandes doutrinadores ora tratados. Posner escolhe Odisseu, o sagaz. Por sua vez, Dworkin escolhe Hércules, filho de Zeus e Alcmena.

Hércules era um semideus, portanto, um ser parte humano, parte divino que quer se unir aos deuses através da superação de trabalhos e angústias. Hércules quer cumprir uma missão pré-determinada e que não foi por ele escolhida. A missão de Hércules foi dada a eles pelos deuses. Uma missão inspirada, portanto, pelo absoluto.

É o buscar de uma presença além do jogo. No mito de Hércules e na sua força, há muito do juiz-profeta-herói.

Já em Odisseu, há uma meta escolhida por ele: voltar para casa. Ele não sabe o que vai enfrentar para chegar lá e por isso tem como traço dominante a *habilidade de adaptação.*

Odisseu sabe que não pode controlar o mundo e que por isso deve se focar em controlar suas habilidades. Odisseu não sufoca as contingências com pensamentos pré-determinados de base essencialista, ele segue o fluxo e faz o melhor que pode.

Enfim, Odisseu não pode controlar os eventos, mas pode controlar sua reação aos eventos em prol de alcançar o que estabeleceu como meta para si: voltar para sua esposa Penélope e seu filho Telêmaco.

É diante de todas essas qualidades de Odisseu que Posner o chama de *argumentador instrumental* (POSNER, 2010, p. 22). Os meios são relativos aos fins, e escolher um fim deve exigir um tipo distinto de raciocínio, diz Posner. E os fins podem ser desde casamento, família, amor até carreira, venda de derivativos e uma sentença judicial que deve ser cumprida. Cabe usar os meios que permitam atingir cada fim:

Um pragmatista prefere começar com o que temos e avaliar propostas para mudança com base em suas consequências do que começar com uma concepção idealizada e perguntar que medidas teriam de ser tomadas para se chegar lá, partindo de onde estamos. É a prioridade do empírico sobre o teórico. (POSNER, p. 34).

É preciso parar um momento e refletir sobre o trecho de Posner: começar com o que temos e avaliar propostas com base em suas consequências. O que temos aqui e agora, utilizar esses recursos que estão presentes, mesmo que não sejam os ideais, mesmo que sejam escassos. E pensar nas consequências porque este é o único modo real de avaliar uma posição. Quando Posner explicita essa noção do pragmatismo aplicado ao direito, realiza o que pode ser chamado de raciocínio consequencialista e focado em resultados.

E é assim que Posner causa desespero, peste, caos, fome e guerra para quem não compreende suas palavras.

Perceba-se: ao unir um raciocínio superficial sobre Odisseu estará formado o caldo do caos: se o foco for apenas a busca por resultados, o que impede que se faça como juízes-heróis-profetas e se decida “realizar” o Estado Democrático de Direito? Nem que seja à força?

Para entornar de vez o caldo do caos, surge a suposta influência de Nietzsche no pragmatismo, segundo citado por Lênio Streck que repete reiteradamente que será Nietzsche quem fornece as bases para o que ele chama de *pragmaticismo*. Em diversas críticas e escritos, o autor demonstra seu receio sobre as consequências de fundamentar a filosofia e o direito na filosofia do autor de *Além do bem e do mal*.

Para Lênio Streck, o problema do direito não é o platonismo, *mas a incorporação desmesurada do antirracionalismo nietzschiano, raiz do pragmatism(o) que assola principalmente o Direito*. Portanto, segundo a visão de Streck, o individualismo e autocriação privada de Nietzsche seriam ideais adotados pelos pragmáticos que levariam a desordem completa à interpretação judicial. (STRECK L. , 2013).

De fato, o receio do ilustre professor brasileiro pode ser traduzido como o medo do romantismo, da autocriação privada, um justificado receio em relação à revolta romântica contra o universalismo.

O que Streck teme é o fato da sociedade democrática ser violentada pela revolta contra a racionalidade que está presente no pensamento de Nietzsche e isso, levado às últimas consequências, poderia acabar com a própria sociedade democrática. Nesse sentido, é pertinente citar que Streck acaba por veicular parte do mesmo temor de Habermas, como conta Crisóstomo:

Habermas enfrenta a necessidade de atravessar a queda da razão prática provocada pela filosofia do sujeito, mas não deseja incorrer em uma filosofia que ele acredita ser irracionalista e por isso procura uma razão intersubjetiva ao invés da negação completa de Nietzsche à razão, indo também em outra via que não a dos desconstrucionistas e pós-modernos como Foucault, Lyotard e Derrida. Habermas erige o ideal de razão comunicativa por receio de que essa completa negação da racionalidade pudesse conduzir a humanidade à irracionalidade e violência. (SOUZA, 2005, p. 22).

Mas Habermas é, ele mesmo, um admirador do pragmatismo. Então há que se compreender com profundidade a crítica de ambos e esclarecer importantes dilemas filosóficos.

Inicialmente, perceba-se que Lênio Streck e Habermas temem é o ideal de autocriação romântico. Aplicado ao direito, o ideal romântico poderia implicar em um juiz que buscasse resolver todos os problemas que lhe fossem apresentados, em um raciocínio focado em resultados, apegado a uma concepção de vida que lhe fosse própria.

Voltando aos exemplos mitológicos, o ideal de autocriação romântico é representado pelo mito do titã Prometeu que desafiou os deuses para dar fogo aos homens e por isso foi punido, sendo amarrado no monte Cáucaso e tendo seu fígado bicado por toda a eternidade.

Heidegger e Nietzsche eram adeptos do movimento romântico alemão que combatia o culto à razão e, portanto, combatia a metafísica. Os românticos celebram a paixão, os afetos e se revoltam contra o universalismo e o idealismo platônico.

Nessa revolta está a suprema importância do movimento romântico, nessa luta inglória contra o padrão de racionalidade universal. Rorty diz que a batalha entre o romantismo e o universalismo pode ser descrita como a batalha entre Nietzsche e Platão, *onde se questiona se Platão tinha razão em que os seres humanos poderiam, por meio da busca da verdade, transcender a contingência; ou se Nietzsche tinha razão em que tanto a religião como o platonismo são fantasias escapistas.* (RORTY R., 2003a, p. 241).

Foram os românticos que lutaram para mostrar que o universalismo é uma tentativa falha de eternizar costumes e tradições, é o meio de buscar o absoluto e tentar transcender a existência.

E nessa luta está a grande contribuição romântica para o mundo. Contudo, não deve ser esquecido o pior defeito romântico: a crença de que não precisam justificar, explicar e fundamentar suas decisões e seus paradigmas porque românticos são impetuosos, selvagens, livres e não devem nada a ninguém.

Essa impetuosidade que rege o ideal de autocriação romântica não tem manutenção possível em uma sociedade democrática. Por isso Rorty se coloca contra essa impetuosidade e diz:

(...) quando Cristo é descrito como o caminho, a verdade e a vida, ou quando Heidegger nos diz que Hitler é a realidade presente e futura da Alemanha, a pretensão é de que nossas velhas ideias, nossos velhos problemas, ou nossos velhos projetos, deveriam ser simplesmente descartados, a fim de que nossas mentes possam ser completamente tomadas pelos novos. (RORTY R., 2003a, p. 259).

Isso implica em se engajar apaixonadamente em escolhas que trarão consequências terríveis e não é essa a escolha do pragmatismo. O romantismo combatia a metafísica, tal qual o pragmatismo e tal qual a hermenêutica. Há que se saber separar as coisas e não misturar todas as escolas filosóficas no mesmo caldeirão.

Portanto, se aceita o que há de bom e se recusa o negativo com base na observação de fatos passados. A luta contra o universalismo e o idealismo são bons resultados do ideal romântico, mas eles não podem, de modo algum, servir como únicos propulsores de uma hermenêutica judicial diante da sociedade democrática.

Ressalte-se que há um grande valor nas ideias românticas. Foram os românticos, tais como Nietzsche, que defenderam a imaginação como resposta ao desafio da metafísica. A ideia romântica era desafiar o “paradigma de inferência” da metafísica. Segundo este paradigma, sempre uma resposta tem uma ligação com sentenças anteriores apresentadas, havendo, como o próprio nome diz, inferência de um conceito através do outro.

A tessitura de crenças ocorreria paulatina e seguramente, sempre mediante a assunção da crença anterior, assim *o espaço lógico se mantém fixado e assim paradigmas de inferência são adicionados a colunas de figuras, ou percorrem rapidamente um leque de opções, ou derrubam um fluxograma.* (RORTY R., 1997a, p. 134).

Os românticos defendem a quebra desse paradigma através da defesa da necessidade *de aquisição de atitudes disruptivas frente a candidatos a possuir valor de verdade.* O que os românticos pedem é coragem de novas respostas e a criação de sentenças diante das quais não se tinha previamente nenhuma atitude, nenhuma

preconcepção. Enfim, *românticos defendem o que se denomina como “paradigmas de imaginação” que dizem respeito à uma recontextualização perspicaz com um toque de imaginação.* (RORTY R., 1997a, p. 132).

Ou seja, não seria mais um contar de uma história em que uma resposta está ligada a uma pergunta antecedente. É isso, mas é também algo mais que isso. É isso porque não há como sair do contexto, não há metanível, mas é mais do que isso porque não será apenas uma resposta. É também o devir de um novo contexto.

E isso é importante em uma sociedade fluida, pós-moderna e veloz.

Veja-se que diante do paradigma de inferência, a base é a racionalidade. Há racionalidade, se, *à medida que nos atemos ao espaço lógico dado no começo da investigação, e até o ponto em que podemos fornecer um argumento para as crenças sustentadas no fim referindo-nos de volta para as crenças sustentadas no começo.* (RORTY R., 1997a, p. 134).

É contra esse paradigma que se insurgem os românticos. Para eles, há que se buscar o infinito de Prometeu, o titã que desafiou os deuses para ajudar os homens. Não se pode imaginar até onde Prometeu irá, com seu castigo eterno de ver seu fígado bicado pouco a pouco, eternamente, por um dia ter desafiado os deuses.

A profundidade desse mito traduz o desespero em querer dizer mais, em querer ter feito mais, mas ter sido obstado pelas circunstâncias.

Não há ponto final.

Prometeu segue tendo seu fígado bicado. Não há solução definitiva e os deuses devem ser desafiados.

É por isso que apesar do temor de Streck e Habermas, há que se defender uma pitada de romantismo na hermenêutica judicial. Há vezes em que os deuses precisam ser desafiados. Não sempre, não rotineiramente, mas vezes há em que o desafio é lançado e a resposta a ser ofertada precisa ser uma resposta nova e ousada.

Traduzindo para linguagem jurídica, não se pode sempre seguir os precedentes, há vezes em que a realidade supera o contexto já estabelecido e é preciso recorrer a Prometeu para que um novo contexto surja, através do desafio aos deuses.

Veja-se que quando se acredita em validade universal e independente do contexto, se acredita na possibilidade de um ponto final definitivo e único. Mas para os românticos, sempre haverá algo a ser dito no futuro. E por isso quem salva a humanidade *é quem pode imaginar o que será dito*, como Rorty explica que Shelley, *ao nos convidar a dar as*

costas ao passado e acreditar que o futuro será diferente. (RORTY R., 2003a, p. 257) realiza ao escrever *Prometheus Unbound*.⁵⁶

Os românticos combateram bravamente a tese da verdade por correspondência, contudo, desprezaram a responsabilidade de justificar e contextualizar suas soluções imaginativas, porque o romântico quer autenticidade e não argumentos.

Ao se resguardar contra a autocriação, Rorty é firme em dizer que *nunca será possível elevar a autocriação juntamente com a justiça ao nível da teoria.* (RORTY R., 1989, p. 15), mas que é possível aproveitar o que há de bom no movimento romântico.

E nesse caminho, é possível reverenciar o grande sacrifício de Prometeu ao ofertar o segredo do fogo e ao mesmo tempo lamentar o seu castigo eterno, e assim, enquanto se aplaude coragem de Prometeu, pode-se pensar se Prometeu poderia, ao invés de roubar o fogo, ter sentado e dialogado com os deuses, fazendo um bom uso de sua razão comunicativa e apelando para Hermes como mensageiro.

Hermes entra junto à hermenêutica, mostrando a importância da linguagem e da transmissão da mensagem. Questionado o dualismo realidade/aparência, cai o paradigma metafísico e exsurge o paradigma da linguagem mostrando que não há como capturar, transmitir e compreender fora da linguagem e assim, doravante, *a consciência é tomada como fato linguístico, pois nunca seremos capazes de pisar fora da linguagem, nunca seremos capazes de aprender uma realidade que não seja mediada por uma descrição linguística.* (RORTY, 2000, p. 57).

A adoção do paradigma da linguagem permite que sejam abandonados problemas que eram típicos da metafísica e adotado o processo circular de compreensão, com a defesa da *pré-sença* como guia que possibilita que o homem compreenda o seu ambiente. Mas toda compreensão se realiza em uma interpretação, dado que a vida humana é uma vida hermenêutica, esse é o modo de vida do ser.

⁵⁶ E em mais um intervalo literário dessa obra cheia de literatura, temos Percy Shelley, poeta magnífico que escreveu dentre diversas obras, um drama lírico em quatro atos, chamado *Prometheus Unbound*. Prometeu, para Percy, não é a mesma figura que Satã, pois Prometeu tinha coragem, majestade, firme paciência e oposição a uma força onipotente, pois que era perseguido por Júpiter ou Zeus, resultando em castigos e danças eternas. Em suma, o poema trata da luta entre o homem, fraco, contingente, falível e o poder eterno e onipotente, e Percy consegue ofertar uma nobreza à fraqueza, falibilidade e contingência humana. Inspirado na peça de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, onde Prometeu desiste de seus ideais para dar fim ao seu castigo, Percy imagina um Prometeu que resiste, retomando a força do mito que dessa vez se mostra inquebrantável, não obstante, humano. Percy celebra a insubordinação, e não a reconciliação de Prometeu com o mestre. Rorty celebra a insubordinação intelectual no mesmo sentido de Percy, como força criativa e de renovação, e não apenas como força destrutiva, o que a caracterizaria mais próxima de Satã do que de Prometeu.

Essa *pré-sença*, essas estruturas, são compartilhadas por uma comunidade temporal e espacial, em um processo de compreensão contextual, produzindo questões e respostas que são temporárias.

É por isso que a verdade, além de ser um existencial, é contingente. A verdade é agora dessa maneira, mas poderia não ser, poderia ser uma outra verdade, completamente diversa. Não há nada substancial, não há uma essência real, transtemporal que fundamente essa verdade. Como explica Carneiro, Hermes sabe que precisa traduzir e por isso alimenta a *abertura dialógica contratextual* (CARNEIRO, 2011, p. 273)

Hermes sabe que não pode tratar a vida como teatro do real e por isso ele busca *abertura dialógica comunitária, na tentativa de observar outros sentidos possíveis para as perspectivas já assumidas.* (CARNEIRO, 2011, p. 275).

Se não há ser sem ente, o ente que está frente a Hermes é o caso concreto e Hermes se abre para a comunidade para identificar o que está atrás do plano apofântico. Para isso ele dialoga com o sistema, com a doutrina, com a jurisprudência e com as partes.

Hermes não deixa qualquer espaço para o solipsismo, ao contrário de Hércules, que muitas vezes personaliza suas decisões quando usa de suas capacidades de imaginação. O acerto não está no procedimento nem na capacidade de imaginação do juiz, o acerto vem de Hermes, um juiz que vive dois mundos, o mundo do direito institucionalizado e o mundo da vida, onde *ele experimenta a presença cotidiana do outro.* (CARNEIRO, 2011, p. 273).

Portanto, até aqui percebeu-se a importância de Odisseu, Prometeu e Hermes. E através deles que se chega ao apoteótico final: Palas Atena, a deusa da sabedoria e estratégia. Em alguns mitos é tida como a filha de Métis, deusa da justiça e Zeus e em outras, é filha apenas de Zeus.⁵⁷

Ela é também a deusa da guerra, mas é a antítese de Ares. Enquanto este é impulsivo e violento desejando alcançar seus fins a qualquer custo, Atenas é estratégica. É ela quem protege as civilizações. Enquanto o impulso de Ares, de ímpeto e violência, serve para modificar e sacudir, ela, a protetora das cidades, instrutora das artes e dos ofícios, protege a vida em comunidade.

É Atena que combaterá o consequencialismo em último grau.

Atena sabe que não é qualquer fim que deve ser perseguido. Para Atena, a guerra deve ser submetida ao intelecto e como conta Richard Martin ao realizar o prefácio da

⁵⁷ Tendo nascido pura da cabeça de seu pai, partida por uma machadada de Hefesto.

obra de Homero, Atena liga-se intensamente a Odisseu, o *polimétis* (*literalmente, “possuidor de grande inteligência astuta”*) (HOMERO, 2017, p. 35). Richard Martin explica:

Atena, passará a zelar pelo mortal, que afirma ser seu preferido por assemelhar-se a ela – o que não significa que, no restante do percurso, o herói se eximirá de tomar decisões delicadas ou suportar grande sofrimento sozinho: Odisseu não é apenas astuto, mas resiliente. (HOMERO, 2017, p. 51).

O mesmo louvor de Atena feito por Homero pode ser encontrado em Heidegger, que ao proferir uma bela conferência na Academia de Artes e Ciência de Atenas, sob o título *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* ou *A proveniência da Arte e a determinação do Pensar*, explica:

Homero chama a Atena Πολύμητις, conselheira polifacética. Que significa aconselhar? Quer dizer: pensar e cuidar antecipadamente de algo, conseguindo, assim, que saia bem, que resulte. Por isso, o reino de Atena é o dos homens que produzem, trazendo algo à luz, que conseguem que algo se ponha a caminho e se torne obra, que agem e fazem (HEIDEGGER, 1967, p. 02)

Heidegger explica que quem quer que saiba do seu ofício e seja hábil ao produzir, estando capacitado para tratar do que lhe compete, é um τεχνίτης. Ele diz que traduzir a palavra por "artesão" é dar-lhe um sentido demasiado limitado. *Também se chamam τεχνίται aqueles que constroem edifícios e que produzem escultura porque o seu fazer competente se guia por um entender denominado τέχνη.* (HEIDEGGER, 1967, p. 02).

Nesse sentido, um juiz também pode ser um τεχνίτης, já que como explica Heidegger, o termo designa um tipo de saber, não querendo dizer fabricar nem confeccionar. *"Saber" significa: ter uma antevisão daquilo a que se chegará ao trazer a emergir algo criado e obra. Também pode ser obra da ciência e da filosofia, da poesia e do discurso público.* (HEIDEGGER, 1967, p. 03)

Heidegger explica que quando Atena quer encontrar uma resposta, ela olha para a fronteira, que não é apenas contorno e enquadramento, não é só onde algo termina. *Fronteira designa aquilo mediante o qual algo é junto no que lhe é próprio, para aparecer, de aí para fora, na sua plenitude e emergir em presença.* (HEIDEGGER, 1967, p. 03)

Por isso que Atena quando pensa na fronteira, percebe *aquilo que o fazer humano tem que prever, antes de poder trazer o que assim vislumbra a emergir na visibilidade da obra.* (HEIDEGGER, 1967, p. 04).

Para Heidegger, é Atena quem vislumbra o mistério e percebe as coisas que nem ao menos são produzidas pelo homem de forma intencional, mas mesmo assim fazem parte da *pré-sença*.

Heidegger proferiu essa palestra lamentando o domínio do método que delimita o objeto na sua *objectualidade* pois o método busca antecipar, fixar o rumo exclusivo de uma investigação possível. (HEIDEGGER, 1967, p. 07). Seria o antecipar de tudo que é acessível e comprovável mediante experimentação, nos diz Heidegger. É a uniformidade completa, porque se quer controlar o *Dasein humano*.⁵⁸

Não se pode desejar a uniformidade completa em um mundo de verdades contingentes e fluidas. Por isso, é preciso recorrer ao conselho de Atena. É ela quem vai olhar para a fronteira hermenêutica para permitir o desabrochar responsável.

Note-se que em *A Odisséia*, é a ligação entre Odisseu e Atena que garante o sucesso da viagem de retorno. É Atena quem guia e protege Odisseu para que ele possa voltar para casa. E essa relação de respeito e mútuo é característica da *diké* que significa:

(...) palavra grega que com frequência é traduzida como “justiça”, mas está mais próxima de ideias como costume, hábito e adequação. O jeito como estão as coisas normalmente, quando família, comunidade e mundo estão em ordem, é o jeito como as coisas devem estar. (HOMERO, 2017, p. 35).

A ideia de *diké* liga-se ao neopragmatismo através das lições de Rorty e Posner, que desejam uma filosofia prática, costumeira, voltada para a resolução de problemas, consubstanciada na ideia do *pragmatismo cotidiano*.

Sobre o pragmatismo cotidiano, Posner recorda o lema de Protágoras: *o homem é a medida de todas as coisas, querendo dizer que a realidade é que os seres humanos fazem do mundo externo para seus próprios fins*. (POSNER, 2010, p. 22).

Para Posner, essa ideia se coadunava com a democracia ateniense porque o ponto de partida eram as necessidades dos cidadãos em direção às atitudes que deviam ser realizadas para enfim se formar regras que defendessem essas atitudes. Não se partia de princípios abstratos para atitudes que devessem resguardar esses princípios.

Nesse sentido, caberia ao intérprete pensar nos fins que deseja alcançar e pensar qual o raciocínio é o mais apto a fundamentar a implementação desse fim.

Para Posner, isso significa a rejeição completa da metafísica platonista, desde que:

Platão celebrou a estase sobre o fluxo, o permanente sobre o contingente, a paz sobre a guerra, o conhecer sobre o fazer, a lógica sobre a adaptação, a divindade abstrata sobre os deuses naturalísticos, os universais sobre os particulares, a razão abstrata sobre a inteligência prática (...), a verdade sobre

⁵⁸ Nessa linda, emocionante e brilhante conferência, Heidegger lamenta a uniformidade que advém da cibernética.

a opinião, a realidade sobre a aparência, o princípio sobre a conveniência, a unidade sobre a diversidade, a objetividade sobre a subjetividade, a filosofia sobre a poesia e o domínio por filósofos sobre o domínio popular. (POSNER, 2010, p. 23)

Posner quer esquecer a verdade como correspondência e celebrar o nominalismo a fim de observar os fins dispostos pela comunidade e celebrar a diversidade, a intersubjetividade e a democracia.

Abandonada a busca pela *Verdade* acima de todas as coisas, passa-se a pensar na verdade como meio de ajudar uma comunidade a atingir os objetivos por ela definidos. Esse é o pensamento pragmático que une Richard Rorty e Richard Posner com Odisseu, Prometeu, Hermes e Palas Atena.

Posner diz que é preciso pensar nos fins e então ver qual o tipo de argumento que deve ser utilizado. Rorty segue a tradição de Gadamer e solicita que se olhe para o contexto. Posner deseja que se pense em como alcançar resultados eficientes e que se observe as consequências da decisão judicial. Heidegger eleva à interpretação a modo de vida do ser.

Todos estão longe do platonismo metafísico e da teoria da verdade como correspondência. Unidos, mostram o que seria um mundo jurídico moldado nos mitos de Odisseu, Prometeu, Hermes e Palas Atena através da defesa da adjudicação pragmática unida à tese ironista liberal.

É através dessa união que se buscará uma hermenêutica adequada para tempos pós-modernos. Porque na pós-modernidade singrando pela incerteza, sabendo que existe a possibilidade de uma multiplicidade de interpretações, é preciso saber quais interpretações devem ser seguidas e reiteradas em prol da possibilidade de melhorar as condições práticas de vida.

O pós-modernismo consegue desestruturar todas as certezas platônicas. Mas e agora, como se pode caminhar?

É preciso construir um caminho para caminhar sem encobrir contingências e aceitando a incerteza. Por isso, para Posner, uma das principais contribuições do pragmatismo ao direito seria retirar dos juízes a alegação de estarem engajados numa *atividade científica neutra de casar os fatos com as leis, em vez de numa atividade política de formulação e aplicação de políticas públicas chamadas de direito*. (POSNER, 2010, p. 35)

A afirmação de que está em curso uma atividade neutra e em busca de respostas objetivas é uma alegação feita pela direita e pela esquerda políticas, como alerta Posner que diz que tanto Dworkin, um liberal de esquerda, como um juiz da época nazista tem similaridades na medida em que ambos negam o aspecto político de suas atividades e dizem estar apenas realizando buscas objetivas.⁵⁹

Mas isso não significa que o pragmatismo por si só seria a ferramenta completa de conserto do sistema jurídico. Como alerta Posner, *na medida em que o pragmatismo fornece argumentos a favor da democracia e da experimentação, ele também explica que essas ideologias não estão fundamentadas em nada mais firme que a conveniência.* (POSNER, 2010, p. 36)

Por isso que para Posner o pragmatismo pode até ajudar no encorajamento de uma disposição mental questionadora de um juiz que repense sua missão e ajude a sociedade à lidar com seus problemas, buscando o que funciona e por isso saindo do pensamento contemplativo abstrato no qual um juiz não percebe que é também um agente político.

Mas isso não significa, como pontifica Posner, que o juiz deva ser um visionário. O que o juiz precisa é entender que como não existe ponto arquimediano, metanível e que ele está sempre engajado e defendendo uma determinada visão.

A meta de justiça uniforme, objetiva, é uma meta inatingível porque o juiz exerce poder discricionário de fato. Por isso, Posner diz que juízes de primeira instância exercem poderes discricionários expansivos em relação ao processo, como admissão de provas, testemunhos, admissão de recursos e determinam o curso do processo e há pouca perspectiva realista de correção em instâncias superiores⁶⁰. (POSNER, 2010, p. 93)

Se um juiz de primeiro grau tem esse poder, o destino de um caso está ligado ao juiz que vai resolvê-lo. E para Posner, isso é lamentável e até mesmo aterrorizante. Mas a alternativa seria um Judiciário homogêneo cujos juízes tivessem os mesmos pensamentos e exercessem seu arbítrio da mesma forma. E isso é tanto indesejável como inatingível.

⁵⁹ De fato, a crítica de Posner pode ter ido um pouco longe demais, na medida em que Dworkin não nega o aspecto político da atividade judicial, apenas considera a necessidade de modéstia na visão das consequências. Mas considerando que Dworkin também vai longe demais por diversas vezes em suas críticas, o que se percebe é a paixão acadêmica de ambos que só merece ser aplaudida.

⁶⁰ Posner exemplifica com os EUA, mas nesses pontos relatados, pode-se apontar a proximidade com o sistema processual do Brasil, inclusive com o debate contemporâneo em relação à prisão em segunda instância.

Mas e se um tribunal pudesse revisar todas as sentenças? Posner questiona se isso seria realmente positivo. Haveria a excessiva uniformização, mas ela seria capaz de trazer a estabilidade buscada?

Posner diz que estabilidade e segurança dependem de muito mais do que uniformidade. Parecendo fazer eco à Heidegger em sua citada conferência, Posner diz que esse desejo excessivo de segurança e estabilidade acabaria com a experimentação, com a novidade e a diversidade de pensamento.

Acabaria com Prometeu.

Então ao invés de completa uniformização, seria possível começar pela negação da objetividade e do metanível, produzindo nos juízes uma consciência de engajamento, Posner acredita que o peso recairá sobre as costas dos juízes que terão sobre si uma enorme responsabilidade.

E isso é bom.

Como diz Posner:

É menos provável que juízes fiquem aficionados pelo poder se souberem que estão exercendo seu arbítrio do que se pensarem que são apenas uma esteira de transmissão para decisões tomadas alhures. Se o juiz que proferiu uma sentença de morte tivesse que apertar o comutador ou injetar o veneno, haveria, para o bem ou para mal, menos sentenças de morte. (POSNER, 2010, p. 74)

Cabe ao juiz o peso de sua responsabilidade. Ele não é um elo numa cadeia automática. E precisa saber disso. De todo modo, Posner alerta que não existe um tipo de juiz ideal e que todos os tipos contribuem para o debate, ou seja, não é questão de desmerecer a utopia de Dworkin sobre o juiz Hércules e pregar o juiz Odisseu.

O que se quer é alcançar o objetivo. O objetivo é voltar para casa, o que deve ser feito em prol desse objetivo?

Em prol do objetivo diversos tipos de juízes com suas diferentes opiniões são excelentes para fomentar um debate enriquecedor. Inclusive porque dada a ausência de ponto arquimediano, juízes irão partir de suas experiências e formações pessoais e por mais que busquem estar conscientes dessa influência e tentem minorar seus efeitos, ela não pode ser anulada, então quanto mais diversidade, melhor o debate.

Para Posner, *um judiciário diverso é mais representativo e suas decisões serão mais aceitas em uma sociedade diversa*. (POSNER, 2010, p. 92). Tal como uma sociedade pós-moderna democrática.

Unindo essas perspectivas, Posner cria a *adjudicação pragmática* que é uma *disposição para fundamentar sentenças de políticas em fatos e consequências do que em*

conceitualismos e generalidades, (POSNER, Direito, pragmatismo e democracia, 2010, p. 66).

A adjudicação pragmática cuida da aplicação do pragmatismo ao direito quando da formulação da decisão judicial. Posner resume a adjudicação pragmática da seguinte forma:

(...) o pragmatismo legal não está preocupado apenas com consequências imediatas, não é uma forma de consequencialismo, não é hostil à ciência social, não é positivismo hartiano, não é realismo legal, não é estudos jurídicos críticos, não é sem princípios e não rejeita a norma jurídica. Ele é absolutamente anti-formalista, nega que o raciocínio jurídico difira de forma substancial do raciocínio prático comum, favorece fundamentos estreitos em vez de amplos para as decisões no início do desenvolvimento de uma área do direito, simpatiza com a retórica e antipatiza com a teoria moral, é empírico, é historicista, mas não reconhece um dever em relação ao passado, desconfia da norma jurídica que não abre exceções e se pergunta se juízes não poderiam fazer melhor em casos difíceis do que chegar a resultados razoáveis em oposição a resultados demonstravelmente corretos. (POSNER, 2010, p. 65).

Nesse trecho há pontos que serão essenciais para a adjudicação pragmática apresentada por Posner e dentre eles está que aceitar a contextualidade da verdade e sua contingência implica em tomar a verdade como verbo, nas palavras de James, um dos fundadores do chamado pragmatismo filosófico, porque uma crença é um hábito de ação e deve ser avaliada pelos seus resultados.

Sendo um hábito de ação, a legitimação de uma crença se dará pela prática. O foco é o resultado da crença. Se uma crença é um hábito de ação, é preciso verificar quais os resultados que essa crença traz na vida prática.

Mas isso não é o suficiente. Não basta ser Odisseu e eleger um fim. É preciso ter a inovação de Prometeu, ouvir a mensagem de Hermes e ter a prudência de Atena.

Portanto, será Atena que orientará Odisseu. Assim, Odisseu, não irá colocar a busca pela verdade como meta da investigação, ou processo judicial. Ele quer resolver um problema da forma mais eficiente possível e focaliza o fim: quer voltar para casa. Atena usa a estratégia e observa a fronteira para guiar Odisseu. Hermes traz a mensagem. Prometeu renova as forças exauridas e oferta soluções novas e novos contextos. E quiçá até Hercules participa da jornada!

Perceba-se para finalizar toda a argumentação apresentada que existe a possibilidade de realização de quatro movimentos interpretativos: pregar *Uma Verdade* absoluta para todos os casos é a primeira delas. Nesse caso há um pretenso encaixe.

A segunda seria partir de um contexto interpretativo para resolver a questão, sem pensar em consequências, mas buscando manter a coerência como forma de segurança.

A terceira seria olhar para o resultado e se focar em alcançar esse resultado, custe o que custar.

Por fim, a quarta seria pensar no resultado, ouvir a mensagem do contexto e ficar atento às consequências.

É a quarta que se deseja seguir porque representa a união da vontade de Odisseu à mensagem de Hermes com a prudência de Atena.

O foco no contexto implica em compreender que Odisseu precisa de Hermes para entender que não está situado em um ponto neutro ou arquimediano no qual possa de forma isenta escolher um fim. O juiz Odisseu ouve Hermes e sabe sendo filho de seu tempo, deve estar ciente de seus preconceitos e da pré-sença para analisar o fim eleito com a prudência de Atena que ao lado de Odisseu, está atenta para o contexto, a tradição e os meios para se chegar ao resultado. E caso seja necessário, Atena abrirá caminho para Prometeu e seu ardor romântico cheio de novas soluções.

É preciso tomar o ardor romântico pelo futuro como um meio de resgatar a necessidade de imaginação e inovação para certos problemas, mas ao mesmo tempo, o se resguardar contra a excessiva audácia romântica e se voltar para o argumentador instrumental e para a prudência.

E aqui se chega a um ponto fundamental que enseja uma nova discussão sobre Prometeu. Recordando do receio formulado por Streck e Habermas sobre o ardor romântico implícito no pragmatismo, é preciso refrear Prometeu de formas mais hábeis do que um fígado bicado. E uma dessas formas é voltar os esforços para a justificação, como único contexto que se pode controlar.

4.2 A VERDADE COMO JUSTIFICAÇÃO: A CRÍTICA DE RORTY SE DIRIGE À PROCEDIMENTALIZAÇÃO DA VERDADE.

Desse modo, pode-se afirmar que o controle em relação ao fim escolhido será feito através do contexto de justificação. Isso implica em evitar o dualismo metafísico do *decido conforme minha consciência* e possibilitaria controle sobre a decisão judicial. Se combate o romantismo e o platonismo na mesma tacada, enfim.

É importante perceber que na medida em que se recusa a metafísica, passa a ser imprescindível o contexto de justificação como meio de rechaçar a teoria sobre a verdade como correspondência dentro de uma sociedade democrática.

É fácil chegar à tal conclusão entendendo novamente a tese metafísica:

1. Platão defende que conhecimento é crença verdadeira justificada e na base dessa asserção, encontra-se a necessidade de sair do processo de justificação circular através de uma justificativa epistêmica que em sua base representaria uma essência, uma crença de base inquestionável. Por isso, verdadeira.
2. Ao defender crenças de base inquestionáveis, acredita-se na possibilidade de contato com a verdadeira natureza das coisas o que por sua vez implica realizar distinções firmes entre aparência e realidade, entre conhecimento e opinião.
3. Essas distinções firmes veiculam a defesa de uma postura objetivista que resvala para a ideia do intérprete separado da sociedade e detentor de um ponto de vista neutro ou arquimediano, através do qual é possível julgar de forma absolutamente isenta e neutra.

Esses são os passos do *fundacionismo*: defesa de conhecimento como crença verdadeira justificada tendo crenças de base inquestionáveis, defesa de um ponto neutro de avaliação, defesa de separações firmes entre conhecimento e opinião, aparência e realidade.

É justamente o fundacionismo que a virada linguística adotada pelos filósofos da filosofia não analítica buscou derrubar, explicando que todo o conhecimento ocorre através da linguagem e que a compreensão é possível porque há uma pré-estrutura compartilhada, ocorrendo de modo circular e sendo a base para a interpretação que ocorrerá quando são elaboradas e desenvolvidas as diversas formas de compreensão.

Com a adoção do paradigma da linguagem, a justificação das proposições também é circular *e será excluído do pensamento hermenêutico e do pensamento dialético o ponto de partida do mundo natural ou o ponto de partida do mundo teleológico*. (OLIVEIRA, 1996, p. 230).

Com a adoção da aceitação das contingências, do falibilismo e do contextualismo, a tese ironista liberal entende que o foco deve ser a oferta de uma justificação adequada que considere a intersubjetividade de produção de “verdades” e não mais uma objetividade que continha em si um desejo de escapar das limitações de sua comunidade e de sua época. No momento em que se ressalta a importância da intersubjetividade, passa-se a focar nas práticas de justificação perante a comunidade.

Ou seja, com a adoção do paradigma da linguagem, aceita-se a possibilidade de não sair da justificação circular porque não é possível o conhecimento do absoluto nem a

recorrência a qualquer instância fundadora última, a esse metanível, esse gancho celeste. Por isso que a partir do momento em que adota a virada linguística, a tese ironista liberal não acredita em verdades essenciais e reveladas e *toma a justificação como a própria verdade*.

E aqui está o problema.

Acusam a crítica ironista liberal de confundir a verdade, absoluta e eterna, com justificação, transitória e relativa a uma audiência. Haveria uma confusão entre justificação e verdade, sendo que a última seria válida perante toda e qualquer audiência e em todo e qualquer momento.

De fato, a crítica ironista liberal pede que se desista de diferenciar conhecimento como correspondência com a realidade, de opinião como crença meramente justificada. Uma crença considerada verdadeira sob a crítica ironista é uma crença bem justificada, uma crença que não precisa de justificação adicional até o momento que foi proferida.

Aqui poderá ser encontrado um dissenso entre neopragmatistas que é interessante de ser analisado. A posição de Habermas e a posição de Rorty defendem a questão da justificação, mas há diferenças entre Habermas e Rorty que valem a pena observar.

Rorty defende que o máximo que se pode fazer é restringir-se à justificação ou assertabilidade garantida perante uma audiência em particular, contextual. Por sua vez, Habermas discorda em certos pontos sobre a questão sobre verdade como justificação e não aceita a tese ironista liberal, defendendo a ideia de justificação última em uma situação ideal.

Habermas abandona a concepção fundacionista de verdade, mas segue buscando enxergar a filosofia como guardião de princípios racionais de validade para exorcizar o irracionalismo. Por isso, Habermas busca uma justificação perante uma audiência ideal porque ele é um guardião dos valores do Iluminismo.

Habermas teme as palavras de Rorty quando este nega a validade universal da verdade e expressa seu medo em entrevista concedida a Aboulafia, quando expressa que essa negação e o engajamento de Rorty pelo que Heidegger chama de *Welterschliessung* (desvelamento do mundo) *são uma concessão infeliz ao romantismo*. (ABOULAFIA, 2003, pp. 47).⁶¹

⁶¹ Como pode ser visto, a preocupação de Streck encontra em Habermas um aliado.

É interessante entender que Habermas foi um dos maiores interlocutores de Rorty, tanto que Crisóstomo de Souza explica que *Jürgen Habermas exprimiu que Rorty foi quem o levou a abandonar toda veleidade fundacionista para a filosofia*. Em *Verdade e Justificação*, Habermas discorreu sobre a importância da virada pragmatista de Rorty, na qual acreditava ter se reconhecido. (SOUZA, 2005, p. 15).

Habermas acolhe o que chama de *ganhos de discernimento do pragmatismo e da hermenêutica*, mas não abdica completamente de um desejo por universalidade. Por isso, segundo Crisóstomo de Souza chama atenção, o que faz de Habermas um pragmatista *é sua busca de apoio na vida cotidiana onde o alcance da verdade pode ser assumido na prática e seria imprescindível para os negócios humanos, para a resolução de problemas*. (SOUZA, 2005, p. 19).

Em uma observação muito pertinente, Habermas explica que o platonismo, ao buscar a objetividade, acabou por tornar-se refém da subjetividade, o que já foi explicado através da visão de Descartes, que teria “transcendentalizado” o “eu”. Através do combate à essas noções que Habermas ao fim acolhe o pragmatismo e forma sua teoria pragmática que irá se inspirar sobretudo em Peirce e adotar os conceitos sobre *comunidade de investigação e interpretação, dotada de uma dimensão normativa, ética, deveria servir a uma recuperação/superação de Kant, em chave supostamente “destranscendentalizante e certamente intersubjetiva*. (SOUZA, 2005, p. 31).

Bem, é preciso parar aqui nesse trecho e pensar: o que significaria “destranscendentalizar” Kant?

Para Habermas, isso implicaria *em colocar no lugar do sujeito solipsista uma comunidade de investigação e interpretação voltada para o consenso não coagido, possibilitando que se deixe para trás a filosofia da consciência, mas que se mantenha a pretensão de justificação universal*. (SOUZA, 2005, p. 31).

Nisso é o próprio Habermas quem se chama de *pragmatista kantiano*, desejando encontrar razões que possam fundamentar a conduta democrática que possam ser mais que contingentes. Enfim, seu desejo passa por encontrar pressupostos universais nas interações comunicativas entre falantes.

Indo por passos, é preciso saber que Habermas sugere a ideia da razão comunicativa substituindo a razão prática, com o deslocamento da razão para o meio linguístico comunicacional e essa é uma ideia adotada com entusiasmo por Richard Rorty.

Veja-se que para Habermas, a argumentação assume o papel de solucionar problemas de certezas que foram postas em dúvida. Nesse sentido, Habermas diz que a

pretensão de verdade de um intérprete deve ser defensável por meio de argumentos contra as objeções colocadas por oponentes eventuais e assim seria possível ao final chegar a um consenso racional.

Ressalte-se: tanto Habermas como Rorty contestam a tese da verdade como correspondência. Ambos concordam que não há como justificar um enunciado de modo a ser compatível com algo que se possa chamar de realidade, de essência. E por isso ambos se voltam para a justificação.

Até aqui, Rorty e Habermas seguem juntos. O dissenso ocorre em duas questões a serem destacadas:

1. O primeiro desacordo ocorre quando Habermas defende a universalização de um procedimento formado por condições ideais e universais.⁶²
2. E o segundo desacordo ocorre quando Habermas diz que para solucionar os problemas, a argumentação precisaria ser guiada em última instância pela verdade em uma espécie de incondicionalidade de uma verdade procedimental.

Ambas são ideias não acatadas por Rorty que diz que a virada linguística e a hermenêutica filosófica permitem que se trace o caminho até o final. Por isso a crítica ironista liberal de Rorty diz que o máximo que se pode fazer é defender uma asserção diante de uma audiência particular, não obstante ser possível manter viva a possibilidade de expansão dessa audiência.

Partindo para analisar a crítica de Rorty à universalização das condições procedimentais conforme formulados por Habermas, ressaltamos que a posição capitaneada por Habermas acredita em justificação perante um auditório ideal, bem como acredita que a filosofia ainda é a guardiã dos valores do Iluminismo.

Para Habermas há uma preocupação sobre o processo de justificação das crenças que faz com que ele defenda um processo circular para conseguir encontrar o que ele chama de uma *noção bifronte de verdade*. Assim, ao se passar da ação para o discurso racional, passa-se também de uma crença classificada como ingênua no que seria verdade para uma forma de proposição hipotética cuja validade seguirá aberta durante o discurso realizado. Haverá argumentação a favor ou contra alegações controversas. Para Habermas

⁶² O que pode ser aplicado também a Alexy. De fato, acredita-se que Habermas e Alexy incorrem em intensa procedimentalização e racionalização.

todo esse quadro traduz uma *busca cooperativa* pela verdade dos participantes engajados naquele diálogo.

Desse modo, as práticas justificatórias seriam guiadas, segundo Habermas, pela ideia de verdade em dois pólos (por isso noção bifronte): primeiro, a crença do sujeito de que veicula uma verdade no início do debate e segundo, no debate cooperativo em busca do que é verdade.

Esse é o processo circular de Habermas: as certezas comportamentais abaladas serão transformadas, através da argumentação, em alegações controversas de validade que são levantadas através de proposições hipotéticas. Essas alegações são testadas discursivamente e podem ou não seguir sendo sustentadas. Isso resulta no fato de que as verdades discursivamente aceitas podem voltar ao reino da ação; com isso, as certezas comportamentais que se apoiam em crenças incontroversamente sustentadas como verdadeiras, são novamente produzidas. (HABERMAS J., 2003, p. 188)

Essa ideia de Habermas, composta por um processo circular que permitiria o teste das alegações de validade e permitiria ainda que fosse estabelecido o debate entre detentores de diversas crenças. Ou seja, seria verdadeiro o que poderia ser aceito em condições procedimentais ideais.

Habermas acredita que existe um procedimento universal e que bastaria começar com as características formais e processuais das práticas justificatórias em geral que poderiam ser encontradas em todas as culturas e em todos os tempos.

Ou seja, para Habermas há uma universalidade de um modo de ser das práticas justificatórias que se voltam para a busca da verdade e esse processo universal deve ser observado como ponto de partida. Por exemplo, Habermas diz:

Quem quer que entre em discussão, com a séria intenção de ser convencido de alguma coisa, por meio do diálogo com outros, tem de presumir, performativamente, que os participantes permitem que os seus “sim” e “não” sejam determinados tão-somente pela força do melhor argumento. Entretanto, com isso, assumem – normalmente de um modo contrafactual – uma situação de fala que satisfaz condições improváveis: abertura ao público, inclusividade, direitos iguais de participação, imunização contra compulsão, externa ou inerente, do mesmo modo que a orientação dos participantes para a obtenção de entendimento (isto é, a expressão sincera de declarações). (HABERMAS J., 2003, p. 194).

Para Habermas isso mostraria que nesses antecedentes da argumentação estaria implícita uma intuição de que a verdade resiste a uma tentativa de refutação que não seja constringida pelo contexto porque a verdade pode ser defendida com base em bons argumentos em todos os contextos possíveis e assim, uma proposição seria verdadeira se

ela suporta todas as tentativas de refutá-la, sob as condições em extremo exigentes de um discurso racional.

Enfim, Habermas defende que quando ocorre uma justificação bem-sucedida em determinado contexto justificatório, isso pesaria a favor da verdade independente do contexto daquela proposição porque haveria características procedimentais universais, naturais de quem deseja alcançar e construir uma verdade.

Por sua vez, Rorty alerta que os fundacionistas defendiam que havia procedimentos de justificação que seriam naturais e Habermas acabou adotando algo dessa ideia ao tentar desenhar uma espécie de epistemologia que em regra seria “natural” dentre aqueles que buscam uma verdade.

Ou seja, Rorty diz que há uma idealização dos procedimentos justificatórios. A tese ironista liberal de Rorty defende que procedimentos não têm nada de naturais e são apenas construções sociais de uma sociedade democrática ocidental liberal.

Enfim, para Rorty não existe transcendência de contexto nos procedimentos.

Essa é a mesma objeção que pode ser aplicada para as teorias formuladas por Alexy que procedimentaliza a busca pela verdade.

Para Alexy é indiscutível que *todos os homens possuem a capacidade de perguntar que ações, normas e instituições são corretas, e alguns homem têm interesse em que se atue corretamente* (ALEXY, 2011a, p. 312).

Para Alexy, essa premissa só poderia ser debatida quando o participante adota o *agir estratégico* e viola o discurso, mas essa é uma situação que não ocorre *na vida mais geral dos homens* porque para Alexy as pessoas sempre irão se comunicar buscando racionalidade, tanto que ele afirma que *não ocorre, na forma de vida mais geral dos homens, a situação de todos jogarem conscientemente um jogo sem sentido*. (ALEXY, 2011a, p. 313).

Rorty não concorda com os argumentos formulados nem por Alexy, nem por Habermas porque Rorty observa ser preciso destacar que essa “racionalidade” do discurso é uma prática contextual e local com resultados práticos positivos e adotada pelas democracias liberais ocidentais que julgam desse ponto de vista.

As democracias liberais ocidentais recomendam determinado discurso e determinado procedimento e isso não significa que foi descoberto o procedimento universal de argumentação.

Por fim, o outro dissenso entre Habermas e Rorty ocorre quando este último enfatiza que não é preciso qualquer apelo à verdade ou à razão ao fim do procedimento justificatório porque esse apelo carregaria uma carga metafísica indesejável.

Ou seja, Rorty não se preocupa com asserções de base inquestionáveis, nem em seguir indefinidamente no processo de justificação circular.

Perceba-se a relevante preocupação de Habermas: para ele, sem referência à verdade ou à razão seria perdido um padrão de autocorreção dos argumentos e que isso possibilitaria que qualquer argumento fosse utilizado no debate. Não haveria padrões críticos porque não haveria uma referência para avaliar os argumentos.

É por isso que Habermas diz que uma proposição será considerada verdadeira se *ela pode ser justificada em condições epistêmicas ideais, como defende Putnam ou se pode conquistar a concordância numa situação ideal de fala ou numa comunidade ideal de comunicação, segundo Apel.* (HABERMAS J., 2003, p. 192).

Habermas admite que o consenso ao que se chegou ao final do debate pode ser revisto porque as fundamentações alcançadas são temporárias, o que é uma importante concessão que merece apoio de Rorty, contudo este ainda aponta que a ideia de Habermas sobre ser imperativa a presença da verdade ou da razão como guia é uma concessão à metafísica que não precisa ser feita.

Basta centrar na oferta de justificação, sem qualquer apelo à verdade, diz Rorty, até mesmo porque mesmo não havendo uma natureza intrínseca nas coisas, *existem pressões localizadas e causais que serão descritas de diferentes maneiras em diferentes épocas e para diferentes propósitos, mas ainda assim elas são pressões.* (RORTY R., 2000a, p. 36). E sendo pressões, precisam ser expressas e justificadas.

Para Rorty, diante do ironismo dizer que *o enunciado P é justificado, mas talvez não seja verdadeiro* significa não uma distinção entre uma essência sobre-humana e uma frase humana e sim uma situação humana: P pode ser justificado aqui e agora, mas não é verdadeiro em relação ao que aconteceu no passado, P é justificado, mas se a situação hipotética X ocorrer, não estará mais justificado.

Por isso a tese ironista liberal diz que não há diferença entre verdade e justificação, **não no sentido de que tudo que pode ser justificado é verdadeiro, mas no sentido de abandono da noção de realidade em si.**

Rorty adverte que a base *não é a especulação de uma verdade irreconhecível e sim a justificação que é reconhecível e próxima*, reverberando a ideia cunhada por James

quando este dizia que uma questão deve fazer diferença na prática para que possa ser digna de ser discutida. (RORTY R., 2003b, p. 108).

Perceba-se que *A Verdade* é irreconhecível, é um objeto sublime e indefinível como a Liberdade. (também com letra maiúscula, diz Rorty). Mas a justificação é reconhecível. Pode-se trabalhar com ela, pode-se argumentar em termos de grau de convencimento.

Isso implica em dizer que as virtudes associadas à verdade, como exatidão e confiança devem ser relacionadas à justificação. É a justificação que deve buscar ser confiável, se pautar por um padrão elevado de argumentação e clareza.

Rorty expõe uma ideia importante sobre como avaliar o procedimento de justificação sob uma perspectiva evolucionista: deve-se observar o contraste entre justificação para nós aqui agora e a justificação para uma versão superior de nós mesmos. (RORTY R., 2003b, p. 92).

Rorty explica de modo brilhante que a verdade não pode ser o foco de uma democracia, mas a justificação sim, pode ser o objetivo:

(...) assim, penso que o tópico “verdade” não se pode tornar relevante para a política democrática, e que os filósofos dedicados a essa política deveriam prender-se ao tópico “justificação”. Conforme Rorty adverte, existem muitos objetivos para uma investigação e que a investigação e a justificação são atividades nas quais, nós, usuários da linguagem, não podemos deixar de nos engajar. (RORTY R., 2000, p. 44).

Enfim, para Rorty distinguir *A Verdade* de *verdade justificada* é impossível. Se existe dúvida sobre uma crença, só se pode sanar essas dúvidas sopesando novas razões a favor ou contra a crença e justificando de novas formas.

Para Rorty, o problema de ter *A Verdade* por objetivo é que não se saberia quando ela foi alcançada mesmo que isso de fato acontecesse, *mas pode-se ter por objetivo uma justificação cada vez melhor, uma progressiva redução da dúvida.* (RORTY, 2000a, p. 112).

Deve-se avaliar a justificação de modo a se abarcar o presente, a esperança de um futuro e ao mesmo tempo respeitar a tradição, a história e o passado, porque o passado acautela contra possíveis tragédias.

Crisóstomo de Souza aponta que Habermas entende que *a razão não deve abrir mão de apontar (com suas noções de verdade, incondicionalidade, validade universal, objetividade etc.) para além de todas as limitações de lugar e de tempo* (SOUZA, 2005,

p. 24) , o que parece, a Rorty, uma pretensão descabida, inútil e, em última análise, ruim para a prática.

Para Rorty, racionalidade seria atingir os fins pela persuasão e não pela força. Se o foco é a persuasão, é preciso saber como persuadir. Quando se fala em como persuadir, fundacionistas criticam dizendo que se é preciso persuadir, é porque não é verdade.

Ora, eles dizem isso porque fundacionistas acreditam na força implícita da verdade. Mas se verdade é igual à justificação, tudo que se pode e se deve fazer é justificar da melhor forma possível e procurar persuadir.

Procurar persuadir não significa nada de negativo, desde que se desloque o preconceito metafísico. Nesse ponto, cabe lembrar o aviso de Posner que adverte que o pragmatismo legal é simpático à concepção sofisticada e aristotélica da retórica como meio de raciocínio.

Se Platão considerava o sofismo e a retórica o avesso da filosofia, Aristóteles via a retórica como um meio de persuasão onde áreas de exatidão não existem.

Muitas questões não terão respostas certas, absolutas e únicas, mas terão a melhor resposta possível *dentro das circunstâncias*, ou a pior resposta possível *dentro das circunstâncias*. *É uma incerteza, e essas incertezas alcançam seu apogeu nos pontos críticos do direito, em que juízes enfrentam o desconhecido por sobre um abismo que eles não tem como cruzar.* (POSNER, 2010, p. 64).

Por isso, Posner diz que quanto mais justificação for ofertada, maior a margem de razoabilidade.

Rorty acredita que falar em “verdade” após seguir um procedimento ideal de justificação mantém vivo um conceito que parece uma glosa de verdadeiro como igual a absoluto, como algo que não pode flutuar, sendo inviável achar essa justificação que não seja histórica e independente do contexto.

Quando se cristaliza uma explicação e se coloca o carimbo de *verdade*, há um problema em razão da carga metafísica que esse termo contém. E isso pode destruir o debate, a conversação, a troca de ideias que são essenciais em uma política democrática.

Como Bauman recorda:

A liberdade é uma relação- uma relação de poder. Sou livre, se, e somente se posso agir de acordo com a minha vontade e alcançar os resultados que pretendo alcançar; isso significa, porém, que algumas outras pessoas serão inevitavelmente restringidas em suas escolhas pelos atos que eu executei e que elas deixarão de alcançar os resultados que elas desejavam. Não se pode medir a liberdade em termos de absoluto, só relativamente. (BAUMAN, 1997, p. 40).

A verdade é dependente de uma situação e isso faz com que Rorty acredite que é preciso deixar sempre às claras o falibilismo e a contextualidade, explicando que argumentos sempre são limitados pelo contexto e temporalidade porque não há uma ordem natural de razões. Por esse ponto de vista, não seria recomendável que se defenda que ao fim de um procedimento justificatório haveria algo que pudesse ser chamado de *verdade* e que isso seria importante no sentido de haver um marco para que se pudesse realizar a correção e a crítica dos argumentos trazidos ao debate.

De fato, ao fim de um debate o que se alcançará é a cessação de argumentos e uma crença que foi melhor justificada até aquele momento. Ou seja, bastaria se defender que em determinado contexto localizado temporal e espacialmente, o procedimento justificatório corrente há de ser seguido, para que ao fim se tenha algo que se aproximará à uma recomendação e não a um carimbo definitivo e único.

Uma recomendação que pode ser questionada novamente e assim deverá passar novamente pelo procedimento justificatório estabelecido por aquela comunidade contextual, por quantas vezes se mostrar necessário, porque a justificação é apenas um fenômeno social mutável e frágil.

A crítica ironista liberal quer manter acesa a chama do debate. Mesmo que seja aceita a verdade procedimental para dar fim ao processo que se entenda que aquela é uma verdade possível dentre outras verdades e não *A Verdade Incondicional e Única, porque o preço da incondicionalidade é a irrelevância para a prática*. (RORTY R., Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico), p. 103)

Essa posição ironista pode ser definida pelo seguinte: existe uma asserção “P” que foi problematizada, respondida, argumentada, e assim que as diferenças tenham sido debatidas e resolvidas, há uma fusão de horizontes e essa asserção passou a ser considerada, temporariamente, “verdadeira” e se recomenda que seja seguida.

O que o ironismo teme é que se diga que se a asserção “P” foi problematizada, respondida, argumentada em um processo ideal e universal e que ao fim se alcançou a verdade, essa asserção não precisaria mais ser debatida nem respondida, nem problematizada porque ela não seria apenas uma recomendação, seria a consubstanciação de uma verdade.

O que o ironismo teme é o fim do debate. Não se enxergaria o futuro, se negaria o fluir do tempo, se paralisaria a verdade, retirando a possibilidade de debate ulterior, eternizando a verdade em um frame do espaço-tempo.

Note-se a influência da teoria da verdade como redundância: Rorty adverte que o termo verdade ou não deve ser usado, ou deveria ser compreendido como alerta, como se fosse um sinal de perigo, de que aquela é uma asserção que foi debatida. Mas em regra, usa-se o termo verdade com um peso metafísico indesejável.

Para usar a verdade no sentido acautelatório e recomendar um caminho, é preciso persuasão e para isso, é preciso justificação. Essa justificação pode ser voltada para a comunidade atual, não obstante manter o preparo para uma possível justificação futura perante a mesma comunidade caso haja mudança de posicionamento.

Aceitar a contingência implica em aceitar que mais cedo ou mais tarde, podem ocorrer mudanças de posicionamento e por isso se deve manter o falibilismo presente e essa é mais uma das características da crítica ironista liberal que ainda adota a virada linguística, a temporalidade e a importância da prática de modo vigoroso, acreditando em uma filosofia que tenha por meta a concretização dos objetivos de cada comunidade e para tanto bastaria dirigir a justificação para a comunidade em questão, porque a argumentação sempre será contextual.

Rorty quer ir até o final da virada linguística e deixar questionamentos sobre a verdade de lado. Quer se voltar para a resolução de problemas que sejam relevantes para a sociedade. E apesar de respeitar as críticas de Habermas sobre a necessidade da verdade e da razão, acredita que este se deixa influenciar de modo muito forte pela metafísica.

É interessante notar que será o próprio Habermas que aponta sobre Hegel:

Hegel quase rompeu o domínio das concepções da racionalidade centrada no sujeito, mas não chegou realmente a fazê-lo. Ele chegou muito perto de substituí-la, de uma vez por todas, pelo que Terry Pinkard chamou de “doutrina da socialidade da razão”. Tal doutrina sustenta que um indivíduo humano não pode ser racional sozinho, do mesmo modo que não pode usar a linguagem sozinho. A menos que tomemos parte no que Robert Brandom chama de “o jogo de dar e pedir razões”, permanecemos bestas não pensantes. (ABOULAFIA, 2003, pp. 48.)

É por isso que a queixa de Habermas em relação a Hegel é que este não teria dado o último passo, não teria aceitado a doutrina da socialidade da razão. Habermas acredita que:

Se Hegel tivesse conseguido levar até o fim essa linha protowittgensteiniana de pensamento, poderíamos ter passado sem os agressivos antirracionismos pós-hegelianos, de Kierkegaard, Bergson, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault e outros. Mas, para que Hegel tivesse dado aquele salto, ele teria de ter abandonado a ideia de conhecimento absoluto. Ele teria tido de dar as costas a Parmênides, a Platão e à busca do tipo de grandiosidade que só se tornará possível quando a dúvida ficar eliminada, quando nenhum participante da conversa tiver mais nada para dizer, e quando a história puder chegar – e talvez também o próprio tempo – a um final. (ABOULAFIA, 2003, pp. 48).

Enfim, Habermas queria que Hegel tivesse desistido do absoluto e aceitado a imprevisibilidade da conversação da humanidade.

Pois bem, Rorty concorda que Hegel não deu o último passo, mas diz que tampouco Habermas teve coragem de dar o último passo.

O erro de Hegel foi absolutizar a razão. Por isso, Rorty acredita que o passo de Habermas em delinear a ideia da razão comunicativa foi um movimento audacioso e excelente, mas Rorty acredita que Habermas segue além e busca a incondicionalidade, a independência do contexto e para isso, pontifica *que se deve permanecer leal à racionalidade e não ceder ao que ele chama de “um outro da razão”*. (ABOULAFIA, 2003, pp. 249).

Para Habermas, os outros da razão seriam o insight místico, a fé, os sentimentos que seriam atalhos à conversação, meios que levariam o sujeito à verdade e não mais interessado em debater e conversar.

É mais uma cisão do indivíduo e ao fim pode ser analisado como outro dualismo metafísico: a razão está de um lado, do lado distinto estão os *outros da razão*.

Ora, Rorty concorda com a ideia de Habermas sobre a razão comunicativa. Mas Rorty acredita que não se deve afastar *os outros da razão*, ou seja, não há por que se rejeitar o insight místico, a fé, e os sentimentos.

Esse contemplar de emoções que não sejam apenas a razão está no cerne do questionamento feito por Rorty das asserções kantianas sobre um senso de comunidade moral com os demais agentes racionais e que esse senso de comunidade seria universal e por isso os procedimentos poderiam ser universais e idealizados.

Para Rorty é mais compreensível apelar para a questão da semelhança dentro de comunidades e assim, ele explica que percebe o progresso moral como a habilidade imaginativa das pessoas *para identificarem-se com pessoas com as quais seus ancestrais não foram capazes de se identificar – pessoas de religiões diferentes, pessoas no outro lado do mundo, pessoas que parecem de início perturbadoramente diferentes de “nós próprios”*. (RORTY R., Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico), p. 88).

Ao pensar assim, Rorty clama pela expansão da possibilidade de compreensão, que abraça não apenas quem pensa da mesma forma, mas aceitando a possibilidade de diálogo com quem pensa de outra forma, inclusive quem pensa com a fé, com o insight místico, com os sentimentos.

E isso pode se dar, segundo Rorty, não apelando a razão, mas apenas à solidariedade em se pertencer a mesma comunidade. E nesse sentido, um discurso de base fundacionista só pode dificultar o entendimento.

Isso porque se ambos os lados acreditam que estão do lado da *Verdade*, como chegar a um consenso?

Rorty acredita que ao se analisar a história, seria simples perceber que a justificação e a preferibilidade por certa crença em regra se mostram ligadas a alguns auditórios localizados espacial e temporalmente.

Para Rorty, isso é uma evidência de que a justificação segue uma linha temporal e espacial, com o abraçar da história e dos contextos. Isso implica em afirmar que não existe uma crença justificada de uma vez e para sempre e que não existe uma crença que seja indubitável, derrubando Platão, Descartes e Kant em uma só tacada, já que o platonismo fundado nessa tríade alimenta uma obsessão em estabilizar um conceito único sobre a verdade.

A tese ironista liberal tecida por Rorty prefere partir da dúvida e não da certeza. E isso significa nunca estabelecer qualquer valor que seja incondicional e absoluto. Rorty acredita que seria preciso valorizar o que é dito por Gadamer:

Na verdade, há muitas formas de se ter certeza. O modo de certeza que consegue sustentar um convencimento que perpassou através da dúvida é diferente dessa certeza vital imediata de que se revestem todos os objetivos e valores da consciência humana, quando fazem exigência de incondicionalidade. A certeza científica sempre tem uma feição cartesiana. É o resultado de uma metodologia crítica, que procura somente deixar valer o que for indubitável. Portanto, essa certeza não procede da dúvida e de sua superação, mas já se subtrai de antemão à possibilidade de sucumbir à dúvida (GADAMER, 1999, p. 363)

Ao se entender o que Gadamer pontificou, é possível perceber que não é preciso ofertar incondicionalidade para se buscar uma espécie de certeza. Por isso, para Rorty, não é preciso defender uma concepção epistêmica sobre a verdade, basta defender a crença diante de audiências cada vez maiores.

Rorty entende que no curso de um processo argumentativo é natural que os participantes acreditem terem incorporado em sua argumentação tudo que fosse relevante e que teriam respondido à todas as possíveis objeções, ponderaram as razões, e que não há mais qualquer motivação racional para duvidar da alegação de verdade de “p”.

Desse modo, defender que exista uma crença que detenha validade incondicional independente de contextos é irrelevante na prática, porque a prática precisa muito mais de soluções eficientes para problemas reais do que de noções de validade incondicionais.

Quanto mais se justifica uma crença perante diferentes e maiores audiências, menos se usa a verdade de forma acautelatória. Mas isso não significa que ela deixe de ser acautelatória, significa apenas que ela foi convencendo mais e mais pessoas.

A justificação crescente não conduz à verdade no sentido metafísico, conduz apenas à persuasão de mais e mais pessoas, ou seja, a justificação não conduz à verdade absoluta porque o fato de haver menos refutação não significa que se possa então carimbar a crença como “verdadeira” tomada em um sentido atemporal e absoluto. Apenas como verdadeira em um sentido contingente e temporário, contextual e, portanto, de recomendação, por isso:

Desde quando os pragmatistas concordam com James que o verdadeiro é o que é bom ou útil acreditar, e desde quando consideram inevitável o conflito do bem com o bem, eles não acham que a grandiosidade e a finalidade universalistas serão jamais atingidas. Compromissos engenhosos entre velhos bens produziram novos conjuntos de aspirações e novos projetos, e novas colisões entre essas aspirações e projetos, para sempre. Nunca escaparemos do que Hegel chamou de “a luta e o trabalho do negativo”. Mas isso é simplesmente dizer que deveremos continuar a ser criaturas finitas, filhos de tempos e de lugares específicos. (RORTY R., 2003a, p. 252)

Quanto mais se defende uma crença e mais se produz razões, mais audiências ficam satisfeitas e mais objeções são eliminadas, mas nunca se deve olvidar a finitude, a justificação ancorada em tradições e o falibilismo. Sempre haverá a possibilidade de objeções futuras e por isso qualquer apelo a possibilidade de refinar uma crença até ela ser incondicionada cai por terra.

Habermas questiona por que se alguém sabe que o que fala não está independente do contexto esse alguém teria forças para ir expandir suas audiências. Porque alguém deveria tentar assegurar aceitação para “p” além de seu próprio grupo?

Rorty responde que primeiro deve se diferenciar entre querer e precisar. A cultura democrática ocidental já considera que isso é preciso. Mas isso significa que devemos? Podemos extrair aqui um dever-ser? Rorty diz:

Não penso que temos a obrigação de ir além dessas fronteiras, mas isso simplesmente porque suspeito muito da noção de obrigação. Tendo a concordar com Elizabeth Anscombe quando ela duvida, em seu famoso ensaio “Filosofia moral moderna”, de que os que não acreditam na existência de Deus tenham direito de usar o termo “obrigação moral”. (RORTY R., 2003c, p. 221)

É assim que a crítica ironista liberal se lança com coragem ao fim do idealismo e do essencialismo, defendendo a justificação contextual das crenças, mostrando a desnecessidade de hipostização dos procedimentos de justificação.

Como pontifica de modo bem claro Bauman, *a história está cheia de assassínios de massa cometidos em nome de uma e única verdade*. (BAUMAN, 1997, p. 248):

Os comandantes de guerras religiosas não foram os mais notórios por seu relativismo e amor à pluralidade do que Hitler ou Stálin, e no entanto se ouve repetidamente que “Se não há nenhum Deus, tudo é permitido”, embora se aprenda com a história que acontece o oposto: se há Deus, então não há nenhuma crueldade, ainda que atroz, que não se permita ser cometida em seu nome. (BAUMAN, 1997, p. 248).

Deus aqui serve para pensar na existência do um e do único. A mesma ideia do cristianismo do Deus único é transplantada para numerosas versões, tanto políticas, quanto morais, ideológicas. É preciso ressaltar que a ideia do um e do único transmite apenas a ideia do monopólio do poder para alguns, o dever de total obediência para os outros.

E será apenas lutando contra essa unicidade que o homem assume a responsabilidade por si e por suas opiniões.

O que se pede é que o direito, ao lutar contra a unicidade, assuma a responsabilidade de manter as condições de liberdade para o debate, a argumentação e a procura do ponto médio. Isso não é permitir qualquer coisa, isso não é niilismo. Isso é acreditar na multiplicidade de crenças e significados.

O papel do direito é manter as possibilidades do debate sempre em aberto. E não defender *Uma Verdade* ou defender a razão sobre todas as coisas. Portanto, frente a um debate sobre determinada crença, um adepto da tese ironista liberal neopragmática diria: *admito que não posso justificar minha crença e minha ação perante todos os seres humanos em todos os tempos, mas espero criar uma comunidade de seres humanos livres que vão compartilhar crenças e esperanças e por isso pretendo justificar minhas alegações como necessárias para viabilizar essas crenças e essas esperanças que são compartilhadas por uma comunidade*.

É seguir o que Oitaven define como uma posição razoável de grupos sociais quando defendem questões relativas a direitos humanos. Essa posição razoável demandaria assumir um padrão argumentativo compatível com o Estado Democrático de Direito para encontrar um equilíbrio *entre a catalisação da força realizadora do reconhecimento de ego por alter e a preservação do pluralismo inerente a uma democracia*. (OITAVEN, 2014, p. 13).

Perceba-se o paradoxo entrevisto por Oitaven e baseado na ideia de contradição performativa de Habermas: ao mesmo tempo que o argumentador deseja reconhecimento, ele precisa reconhecer a possibilidade de um pensamento contrário ao seu.

Inclusive um pensamento que abarque a emoção, a fé e o insight místico.

Oitaven explica que a ideia de “contradição performativa” declarada por Habermas origina-se do pensamento de Karl-Otto Apel, sendo uma contradição entre o conteúdo de um ato de fala e os pressupostos argumentativos desse ato de fala, porque se nega a racionalidade argumentativa. (OITAVEN, 2014, pp. 13, nota de rodapé 1).

Pode-se tomar como exemplo o debate da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 422 que debateu sobre aborto.

Imagine-se que sendo convocada uma audiência pública, quem se propõe a debater deve partir do ponto de que sua crença é uma entre outras crenças diversas e não que ele carrega em si o estandarte da verdade revelada, seja ao dizer “a mulher é dona do seu corpo, o feto é só um parasita” ou ao dizer “o bebê tem direito à vida, sobre qualquer consequência.”

Ambos são argumentos que não levam a um acordo. É como se de algum modo o interesse fosse “esmagar” o oponente. Mas se é uma democracia, é preciso viver com o pluralismo de opiniões. Isso implica em saber que as vitórias em debates são vitórias de argumentos que podem se mostrar temporárias e contextuais e que nada tem a ver com revelações de verdades absolutas.

Quando há tumulto, se ouve o chamado da responsabilidade, diz Bauman. *Exatamente quando há muitas versões, quando há confusão, desacordo e desarmonia que se pede a responsabilidade pois é no cemitério do consenso universal que a responsabilidade, a liberdade e o indivíduo exalam seu último suspiro.* (BAUMAN, 1997, p. 249).

Bauman chama para a responsabilidade de se defender suas escolhas dentro de uma democracia, sabendo que não existirá universalidade. A universalidade e o acordo completo significam que a democracia está machucada, quiçá morta.

Por isso deve-se manter o espaço aberto para o debate. Até mesmo discursos religiosos devem ser respeitados e não vistos como obstáculos para se alcançar a um fim. É preciso respeitar diversos pontos de vista e a multiplicidade de opiniões e se garantir a liberdade e isso é o desafio da pós-modernidade.

Bauman acredita que a política pós-moderna se harmoniza com:

(...) a ausência de soluções perfeitas e estratégias garantidas, com o infinito de suas próprias tarefas e com a provável inconclusividade dos seus esforços: é talvez esta a proteção mais acessível contra a armadilha em que as tentativas da política moderna na construção da comunidade se acostumaram a cair tão frequentemente- a de promover a opressão sob o disfarce da emancipação. (BAUMAN, 1997, p. 257).

E essa é uma ideia importante que serve como alerta dentro do contexto apresentado de Odisseu, daquele que elege um fim e o persegue. É preciso que Odisseu compreenda o meio e o contexto onde está perseguindo esse fim. E esse é o meio democrático, composto por uma pluralidade de opiniões.

Em todo o jogo há vencedores e perdedores. *No jogo chamado liberdade, todavia, a diferença tende a ser toldada ou completamente obliterada.* (BAUMAN, 1997, p. 246). Isso porque para os perdedores há a promessa de uma próxima etapa e os vencedores já se sentem ansiosos pela premonição da perda, mostrando que a roda ainda pode girar e nada está definitivamente estabelecido. Há sim uma incerteza.

Mas Bauman capta o melhor dessa incerteza. Porque essa incerteza diz aos *perdedores que nem tudo está perdido e diz aos vencedores que suas vitórias podem ser modificadas e assim, no jogo chamado liberdade, os perdedores param logo de se desesperar e os vencedores param logo com a autoconfiança.* (BAUMAN, 1997, p. 246).

Bauman sabe que a experiência dos que se empenham no jogo chamado liberdade é incerta, é contingente e inconclusiva, tanto quanto o destino dos que habitam a pós-modernidade. Sendo assim, traz emoções e visões contraditórias.

É por isso que clamam pela volta da certeza, os exilados e saudosos pensadores ao Paraíso Perdido da certeza. Mas Bauman, de modo perspicaz, questiona esse desejo de retorno, já que toda a história da filosofia foi construída em torno das leis da história, do progresso, da ciência que sempre prometiam ter achado a chave para o futuro e para a verdade, mas gente demais aprendeu os custos da guerra contra a ambivalência e o preço a ser pago pelos confortos da certeza. (BAUMAN, 1997, p. 247).

Por isso Bauman explica que a *hermenêutica pluralizadora, ao contrário da hermenêutica singularizadora, renuncia um ser voltado para o texto no lugar do ser voltado para o assassínio.* (BAUMAN, 1997, p. 248) com isso Bauman quer dizer que quem acredita que possa estar errado e mantém uma postura aberta para a interpretação de um texto, se volta aos significados desse texto e não ao pugilato contra quem não acredita em sua interpretação.

Sendo assim, o direito diante da perspectiva de entender verdade como justificação, compreende que gritar sobre verdades evidentes só traz mais gritos sobre outras verdades evidentes até que o convívio se torne impossível e a democracia esteja morta.

4.3 PRAGMATISMO NÃO É REALISMO E NÃO, NÃO IMPORTA O QUE JUÍZES COMEM NO CAFÉ DA MANHÃ.

Uma ideia corrente em relação ao pragmatismo é chamá-lo de *realismo jurídico*. Um dos mais insignes doutrinadores brasileiros, professor Lênio Streck chama atenção para a dramaticidade da crise que atinge o direito ao adotar o realismo ou pragmatismo, segundo ele:

“Os ministros [do STF] agora estão adotando um pragmatismo jurídico. [Antes] eles decidiam levando em consideração a abstração dos valores constitucionais, mas agora, atuando de forma equivalente aos juízes de primeiro grau, levam também em consideração a realidade dos fatos concretos.” Supondo que seja isso que tenha acontecido com o Supremo Tribunal, o que fica patente é que De Sanctis acha(ria) ótimo isso. E eu pergunto: Como assim, Doutor De Sanctis? É bom ser pragmatista (ou pragmaticista)? Antes, quando o STF se “baseava nos valores abstratos da Constituição”, era ruim? E, o que é isto — o pragmatismo? Sei que o Doutor De Sanctis andou muito pelos EUA, mas... o que é bom para os “Isteites”, é bom para o Brasil? Quer dizer que o bom julgamento começa “de baixo” para “cima”, isto é, começa pelos “fatos” (a realidade dos fatos concretos — sic) e só depois observa “os valores da Constituição”? Estou ficando (mais) assustado. (STRECK L., *SENSO INCOMUM*, 2012, p. O Direito brasileiro e a nossa síndrome de Caramuru).⁶³

O professor Streck defende que adotar uma postura pragmatista traria o decisionismo ad hoc, *como quando você ouve alguém dizer que o-direito-é-aquilo-que-os-tribunais- dizem-que-é* (STRECK L., *CONJUR*, 2014, p. O realismo ou “quando tudo pode ser inconstitucional”) e ao adotar o decisionismo, o pragmatismo instituiria o realismo como uma espécie de doutrina oficial para o direito, já que o pragmatismo é uma corrente que “mata a sede” no realismo, novamente segundo palavras de Streck.

Para entender as palavras desse relevante doutrinador, é preciso antes entender o que é realismo e assim quem sabe conseguir distinguir entre realismo e pragmatismo. Nesse sentido, explica Daniel Oitaven:

(...) o realismo jurídico estadunidense segue a tradição do país de rejeitar investigações jurídicas de ordem metafísica ou materialmente ideológica, o que resultou em uma negação de todo fundamento absoluto da ideia de direito. (OITAVEN, 2016, p. 118)

Ou seja, o realismo americano deseja rejeitar o ideal metafísico que defende a crença que o sujeito-juiz é dotado de um poder sobre-humano de enxergar uma verdade que só a ele seria revelada. Se só a ele a verdade seria revelada, resta óbvio que esse

⁶³ O que é bom para a Alemanha é bom para o Brasil? O que é bom para a ONU é bom para o Brasil? O que é bom para a França é bom para o Brasil? Ah, que raciocínio perigoso.... Por isso que o pragmatismo pede o olhar do contexto.

magistrado acredita ser o mais dotado e o mais preparado para resolver qualquer problema que apareça porque só ele poderia entender e oferecer uma solução justa e correta.

É o juiz que abraça a metafísica que acredita que mesmo diante de temas conflituosos na sociedade, não deve temer decidir de acordo com sua consciência, acreditando-se dotado para interpretar e veicular o que deseja a sociedade, mas, de fato, o que se explicita na suposta decisão que veicula o desejo da sociedade é o desejo do sujeito-juiz, conforme explica Kaufmann:

Se cabe ao juiz ou ao Tribunal Constitucional a responsabilidade e o dever institucional de interpretar a Constituição de uma maneira moral, as afirmações acima querem dizer que os onze ministros do Supremo Tribunal Federal dirão, a partir de suas pessoais impressões do mundo, o que é moral e o que é justo. Se isso é verdadeiro, o Direito, tal como interpretado, adquire a conformação da visão de moral desses específicos intérpretes, mesmo que sob a roupagem de uma racionalidade jurídica (KAUFMANN R. D., 2011, p. 170)

O interessante é que o decisionismo, ou o *decido conforme a minha consciência*, é postura típica de um juiz metafísico, não obstante, Dworkin insiste essa seria a postura seguida pelos juízes pragmáticos:

Devemos vê-los como se inventassem novas regras para o futuro de acordo com suas próprias convicções sobre o que é melhor para a sociedade como um todo, livres de quaisquer pretensos direitos que decorreriam da coerência com a jurisprudência, mas apresentando-as, por razões desconhecidas, com a falsa aparência de regras extraídas do passado. (DWORKIN, 1999, p. 212)

Achando que realismo e pragmatismo representam o mesmo movimento, Dworkin diz que realismo é *dizer o direito não existe ou que o direito não passa da previsão do que farão os tribunais, ou que o direito é apenas uma questão daquilo que os juízes tomaram no café da manhã* (DWORKIN, 1999, p. 205).

Em síntese, para os críticos, realismo é definido como um movimento que defende que direito seria o que os juízes e cortes de justiça decidem, o direito em ação. Contudo, há algumas questões importantes que precisam ser esclarecidas sobre o realismo porque as críticas ao realismo tomaram o lugar do que o realismo defendia, alcançando uma definição caricata e grotesca desse importante movimento jurídico.⁶⁴

Um dos pontos importantes a serem considerados sobre o realismo, por exemplo, é que ele em sua gênese é muito mais um método que busca compreender a humanidade

⁶⁴ Isso sempre é preocupante, porque uma crítica feita exageradamente não contribui para o debate, apenas ridiculariza ideias que poderiam de outro modo, serem relevantes e consideradas para a construção do que se deseja como um direito relevante e útil à uma sociedade democrática.

do julgador e questionar o universalismo jurídico do que uma movimento que contenha em si uma prescrição definitiva.

E se é verdade que o realismo incorreu em erros e equívocos, é verdade também que trouxe importantes pontos que podem sim ser considerados em um debate produtivo sobre um direito que possa sair do paradigma platônico para se tornar mais efetivo.

Llewellyn, um dos mais relevantes nomes do realismo, acreditava estar esboçando um movimento descritivo e um método, método que deveria ser a fundação para qualquer trabalho jurídico sólido, qualquer que fosse a sua finalidade.

O que Llewellyn buscava era **descrever** o direito em ação, focado nas decisões dos tribunais e juízes. Existe uma dificuldade em se abarcar a obra de Llewellyn, que contém mais de duas centenas de itens, mas pode-se afirmar que quem deu o nome de realismo ao movimento foi o autor, em um artigo publicado em 1930 chamado *A realistic jurisprudence- the next step*.⁶⁵⁶⁶

Pound, crítico do realismo, chamava atenção para essa ideia de construção de método que os realistas tentavam planejar:

Ao lê-los, (os realistas) percebe-se que os novos realistas raramente utilizam o termo realismo em um sentido técnico-filosófico. Eles o utilizam no mesmo sentido utilizado pelas artes. Querem traduzir realismo como fidelidade a natureza, percepção das coisas de forma precisa, como realmente são e não como são imaginadas ou desejadas ou como alguém sente que elas deveriam ser. Realismo para eles significa aderência fiel às atualidades da ordem jurídica como base da ciência do direito” (POUND, 1931, p. 708)

O movimento realista encontra-se próximo à sociologia e Llewellyn afirmava que o foco do estudo do direito deveria ser modificado. Sua ideia era que o direito deveria incluir as atitudes prováveis e os padrões de pensamento dos magistrados. É o que Oitaven adverte e chama de *radicalização realista que irá considerar apenas a atividade jurídica*. (OITAVEN, 2016, p. 118).

Certo é que a ideia de Llewellyn suscitou uma série de críticas soberbas, sobre se a justiça iria agora depender do que os juízes pensam ou quiçá, do que eles teriam comido no café da manhã.

Contudo, não é somente isto que o incompreendido Llewellyn estava dizendo. E basta ler algumas de suas obras ao invés de ler apenas as críticas e formar uma opinião de segunda mão para entender.

⁶⁵ LLEWELLYN, Karl N. *The Common Law Tradition: Deciding Appeals*. New York: William S. Hein & Co., 1996 (obra originalmente publicada em 1960). Vide apêndice B

⁶⁶ Vide Columbia Law Review, vol. 30, nº 4, 1930, pp. 431-465

Em *A realistic jurisprudence- the next step*, Llewellyn debate sobre a diferença entre as regras reais (real rules) que seriam o que as cortes judiciais realmente utilizam na tomada de decisões e as regras de papel (paper rules), que representam o que a doutrina afirma ser lei, mas que não teria qualquer aplicabilidade real e isso para ele é algo importante a ser considerado.

Llewellyn conclui este artigo afirmando que o foco do estudo do direito deveria ser modificado. A ênfase não deveria ser nas palavras, na letra fria da lei, mas sim no comportamento observável, dentro do qual as atitudes prováveis e os padrões de pensamento dos magistrados **deveriam ser incluídos** porque seria preciso considerar o elemento humano nos julgamentos e os fatos do caso que acabavam por encobrir as regras.

Oitaven adverte que a crença de Llewellyn é *que o mito básico do direito objetivo é sustentado pelo próprio reforço que recebe no discurso judiciário, o qual ainda se pretende como atividade silogística*. (OITAVEN, 2016, p. 120). Ou seja, o famoso paradigma de inferência da metafísica, o encaixe entre a asserção e o estado exterior.

O que o incompreendido Karl Llewellyn desejava era apenas mostrar que os magistrados são humanos e membros de uma comunidade de interpretação e que isso não pode ser ignorado. Essa era uma premissa válida e importante. O discurso judiciário de então que dizia que não havia contexto de interpretação e que havia um processo de encaixe racional entre a regra e o fato.

Pound, inimigo do movimento realista, em artigo nomeado de *The call for a Realist Jurisprudence*, publicado como resposta ao artigo de Karl Llewellyn citado, levanta pontos importantes.

Pound afirma que além do realismo utilizar premissas que já eram utilizadas por racionalistas, positivistas, juristas históricos e juristas analíticos, e negar a influência dessas escolas, as ideias realistas não poderiam nunca compor a base de uma escola de ciência jurídica, haja vista falharem em descrever o direito, além de serem muito mais uma crítica do que um movimento que buscava lançar fundamentos para uma nova forma de pensamento jurídico. (POUND, 1931, pp. 698).

Para Pound toda a celeuma causada pelos realistas ao desejar buscar dados empíricos significava muito pouco, pois era apenas uma coleta de dados factuais que não eram analisados sob nenhum prisma, haja vista que os realistas rejeitavam qualquer prisma, afirmando que faziam tão somente uma descrição da realidade.

Nesse ponto, Pound realiza uma crítica importante, já que não existem descrições isentas, não existem meios de apenas descrever uma realidade exterior.

Além disso, Pound temia a vertente psicologizante⁶⁷ do movimento realista, como defendia Jerome Frank, que em seu livro *Law and The Modern Mind*, definia a importância de se analisar psicologicamente o magistrado para que haja uma melhor previsão de suas decisões.

Pound afirma que os novos realistas têm suas próprias concepções do que é importante, e do que é importante juridicamente e a maioria deles simplesmente substitui o viés ético, político ou histórico por um viés psicológico de análise do direito (POUND, 1931, pp. 700, tradução nossa). Pound relata que em sua análise, existiam cinco pontos principais no realismo:

Um dos pontos mais comuns é a crença em pesquisas empíricas de dados como tendo significado intrínseco e extrínseco (...); (b) crença em um significado único ou na realidade de algum método ou linha de pesquisa (...) ciência jurídica análoga a física matemática (...); (c) uma pressuposição de que a análise psicológica seria o necessária (...); (d) Outra característica é a insistência na análise de apenas um caso em detrimento de uma análise do curso uniforme do comportamento judicial (...). Neorealistas radicais parecem negar que existam princípios, regras, conceitos, ou doutrinas em geral (...); (e) Por fim, muitos dos novos juristas realistas tratam o direito como um corpo de aparatos com objetivo exclusivamente comercial ao invés de enxergarem o direito como um corpo de significados direcionados a fins sociais (...) (POUND, 1931, p. tradução nossa)

Em resposta a esse artigo de Pound, Llewellyn publica um novo artigo chamado *Some realism about realism – Responding to Dean Pound*. (LLEWELLYN, 1931) e dessa vez tenta deixar clara sua visão de que é preciso considerar o elemento humano no julgamento.

Karl Llewellyn chama atenção para a humanidade do julgador e para o fato de que por fim as decisões judiciais atingem pessoas que sempre devem ser consideradas pelo juiz. Ele afirma: antes das regras existem fatos: no início não era a palavra, mas um fazer. (LLEWELLYN, 1931, pp. 1222).

E Karl Llewellyn tenta responder às críticas de Pound mostrando o que seriam as características do movimento realista:

São(...) (i) a concepção da lei em fluxo, da lei em movimento e da criação judicial da lei. (ii) a concepção da lei como um meio para fins sociais e não como um fim em si mesma (...). (iii) A concepção da sociedade em fluxo e tal fluxo tipicamente mais rápido que a lei (...). (iv) O divórcio temporário entre o

⁶⁷ Oitaven explica que Frank e Llewellyn foram dois dos realistas mais destacados, tendo escrito por volta de 1930. Frank seria inspirado pela psicanálise e acreditava que o mito de certeza jurídica tinha como uma de suas motivações satisfazer uma necessidade emocional de segurança que era profundamente enraizada no inconsciente das pessoas. (OITAVEN, A hermenêutica da esgrima e os direitos humanos, 2016, p. 119).

ser e o dever ser para propósitos de estudo. (v) Descrença na capacidade das regras e conceitos tradicionais de descrever o que as cortes ou as pessoas realmente estão fazendo. (vi) Acompanhando a descrença nas regras tradicionais (no lado descritivo) vem também uma descrença na teoria que afirma que a formulação prescritiva de regras tradicionais seria o fato operativo mais forte na produção de decisões judiciais. (vii) A crença na validade do agrupamento de casos e situações jurídicas em categorias menos amplas comparadas as utilizadas no passado. (viii) Uma insistência na avaliação dos efeitos de qualquer parte da lei (...). (ix) Insistência em um ataque constante e programático aos problemas jurídicos oriundos destas linhas (LLEWELLYN, 1931, pp. 1236-1238, tradução nossa)

Nesse trecho, é possível perceber alguns pontos valiosos da doutrina realista, como a rejeição da falácia naturalista, o foco na avaliação dos efeitos práticos das regras e julgamentos, o que pode ser descrito como uma defesa do consequencialismo, a dificuldade em se ver as regras como fonte única do direito, valorizando a interpretação judicial.

Enfim, vários pontos positivos que poderiam ser considerados para a formação de um pensamento jurídico mais aliado às sociedades democráticas. Siltala ajuda nessa forma de compreensão do movimento realista, ao destacar que o realismo defende o procedimentalismo e o consequencialismo, duas premissas importantes para que se possa questionar o paradigma do platonismo aplicado ao direito.

Siltala explica que o realismo é um movimento que reconhecia a lei como um meio e não como um fim, ou seja, a lei deveria realizar os propósitos colocados para si por cada sociedade. O realismo ainda ressaltava que a dinâmica social era intensa e fluida e tinha impactos importantes no direito.

Realistas adotavam a ausência do ponto de vista arquimediano ou ausência da neutralidade do julgador e chamavam atenção para a sua “humanidade”, apesar de falharem em acreditar que mesmo assim seria possível apenas descrever métodos. Mas ao mesmo tempo, o realismo buscava considerar esse elemento humano, fazendo predições sobre os rumos do direito através da análise das decisões judiciais.

Segundo Siltala, Holmes, um dos autores associados ao realismo, insistia em observar o direito do ponto de vista do “homem mau”, que estaria interessado apenas no que seria imposto a ele caso não observasse a lei, observação que para Siltala é retomada em Aarnio e Peczenik, que discorrem que o caráter vinculativo da lei é, em última análise, baseado nas sanções que serão infligidas a um juiz teimoso e dissidente que se recusa a cumprir com as normas legais da legislação e outras fontes fortemente vinculantes de direito.

Como consequência, uma acusação de má conduta no cargo pode ser imposta a um juiz que teimosamente se recusa a cumprir as fontes obrigatórias da lei. (SILTALA, 2011, pp. 119, tradução nossa), ou seja, o “homem mau” agora se transmutaria no juiz obstinado que se desvia do caminho proposto pelos precedentes.

Somado ao procedimentalismo e ao consequencialismo, o realismo ainda relembriaria que os méritos e deméritos de uma decisão judicial estão mais ligados à uma sociedade específica e contextual que observa, critica e decide do que à própria abstração das regras, porque ao contrário do que tem sido argumentado pelos representantes do formalismo, a argumentação jurídica nunca ocorre num vazio social ou ideológico, separado do valor constitutivo das premissas operacionais nos vários instrumentos jurídicos. (SILTALA, 2011, pp. 122, tradução nossa).

Então, novamente se diga, há pontos importantes no realismo que devem ser observados e considerados, não se reduzindo o movimento realista a um movimento que se preocupa em saber o que juízes tomam no café da manhã.

Até aqui, já se podem pensar em três premissas realistas- o procedimentalismo, o consequencialismo e o contextualismo- que são sim retomadas pelo pragmatismo, mas isso não implica em dizer que ambos os movimentos são iguais. Já basta colocar pragmatismo como sinônimo de romantismo. O espantinho não deve ir tão longe, mesmo com seu cérebro novo.

O pragmatismo vai além do realismo quando defende a historicidade da compreensão, quando realiza a defesa da contextualidade e historicidade dos entendimentos comunitários e a defesa da verdade como justificção. Se é certo que nega o ponto arquimediano na medida em que adota o pensamento hermenêutico, é certo que em nenhum momento diz que juízes estão livres para agir como queiram. E mais, se o realismo se entendia como um movimento descritivo, não é assim que o pragmatismo se coloca.

Posner explica *que o pragmatismo é distinto do realismo jurídico e dos estudos jurídicos críticos porque estes não têm compromissos políticos nem qualquer valência política inerente.* (POSNER, 2010, p. 65).

E nesse sentido, o pragmatismo se vê como parte da política, tanto que defende a indispensabilidade da democracia e define valores e contextos claros, não procurando ter a postura descritiva defendida pelo realismo mas, ao contrário, alertando juízes para o peso que está sobre suas costas na medida em que eles não estão engajados em uma atividade silogística e mecânica e sim em uma atividade que exige responsabilidade e

escolha, mesmo que essas escolhas sejam feitas em um contexto de exaustão e fome por ter pulado o café da manhã. Direito não se resume nas decisões judiciais, mas ignorar a humanidade dos juízes não é uma resposta nem um caminho adequado. Só se pode lidar com aquilo que se admite.

4.4 A IMPORTÂNCIA DA APRECIÇÃO DAS CONSEQUÊNCIAS: BUSCANDO O EQUILÍBRIO ENTRE A LIBERDADE E O RESPEITO AOS PRECEDENTES.

Um dos grandes temas ligados ao debate sobre adjudicação pragmática versa em torno da visão das consequências da decisão judicial. Tanto que Siltala adverte que o pragmatismo filosófico é também chamado de *Consequencialismo Social* justamente por observar as consequências do direito na sociedade, julgadas à luz de outras ciências sociais. (SILTALA, 2011, pp. 30).

O pensamento sobre consequências é um dos pilares da visão de Posner e de Rorty, conforme já foi demonstrado. E não poderia deixar de ser dessa forma já que desde que se abandone o essencialismo, o único meio de avaliação de crenças são suas consequências. Nada é bom ou mau em si mesmo, recorde-se.

Pensando em outra frase importante, esta dita por Bauman quando fala sobre a pós-modernidade, ele apontou que você ganha alguma coisa, mas habitualmente perde em troca alguma coisa. Essa é a mensagem que Bauman explica que Freud quis passar ao escrever sobre o mal-estar na civilização (BAUMAN, 1997, p. 07) e essa é uma boa hora para retomar essa frase quando se pensa no Poder Judiciário e seu papel perante a sociedade.

Um pensamento que preze pela eficiência judicial não implica necessariamente em se deixar de lado a justiça. Implica, de fato, em pensar em como as decisões devem ser cumpridas, realizadas, de modo a deixarem de ser apenas palavras.

E mais uma vez, qual é o outro meio de julgar uma ação? Todos os meios pelos quais uma ação pode ser julgada será através da visão e medição de suas consequências. Não há outra forma. Sejam consequências a curto prazo, sejam a longo prazo, sejam particulares, sejam sistêmicas, consequências são o modo de lidar com resultados das ações sem pensar *a priori* em abstrações.

Se for entendido que decisões judiciais são consubstanciação de um poder, ainda mais importante será a medição de suas consequências. Dentro do pensamento do

pragmatismo cotidiano de Posner, medir consequências e verificar os trade-offs⁶⁸ de forma a compreender o que se ganhará ou se perderá com cada escolha e decisão é um ponto significativo porque se entende que juízes exercem poder político, fazem escolhas, não são elos de uma cadeia automática. Juízes são responsáveis e devem sentir esse peso.

Pensar em consequências é uma atitude que os seres humanos geralmente fazem quando coordenam suas vidas. Nada tem a ver com verificar o curto prazo egoisticamente ou fazer raciocínios cínicos visando ganho, essa crítica é apenas um resquício dos vícios kantianos.

O que mais afeta as vidas humanas não são abstrações, mas as consequências dessas abstrações. Por isso que na medida em que se percebe crenças como hábitos de ação, frase cerne da teoria de verdade pragmática, a ênfase se desloca para as consequências de uma decisão.

Perceba-se: é impossível responder de forma compreensível ao questionamento se o homem tem ou não livre arbítrio. Mas é possível responder sobre as consequências em negar ou afirmar essa liberdade. Ou seja, diante da impossibilidade de se chegar na essência dessa abstração *livre-arbítrio*, a única coisa que se pode fazer é verificar as consequências da liberdade ou falta dela.

É o mesmo que Rorty falava quando discorria sobre alcançar *A Verdade* e nem ao menos saber quando chegamos lá. O que se tem aqui é um raciocínio em favor de discussões mais práticas e voltadas para a melhoria das condições humanas nessa vida terrena.

Aceito o raciocínio sobre consequências como modo de medir ações, surge uma questão também polêmica dentro do tema consequencialismo: o limite para a apreciação dessas consequências. Devem ser observadas as consequências diretas? As indiretas e sistêmicas? Até onde o juiz pode observar as consequências?

Tomando como linha o pensamento de Posner, este diz que quando se profere uma decisão judicial, há que se considerar tanto as consequências específicas e as consequências sistêmicas em seu sentido mais amplo. E essa ideia serve tanto em Tribunais Superiores, com julgamentos de longo espectro, como para juízos singulares, com decisões que podem impactar diversos aspectos da vida em sociedade.

⁶⁸ Trade-off é um conceito derivado da economia que explica um conflito entre escolhas. Muitas vezes os conflitos são disfarçados, por exemplo, escolher entre ter uma carreira acadêmica ou advogar implica em uma série de considerações de consequências que muitas vezes estão implícitas. Em regra, quando se escolhe alguma coisa, se perde outra coisa. Para amplas explicações sobre o tema, vide MANKIW, *Manual de Macroeconomia*, 7ª edição, Elsevier, Rio de Janeiro, Brasil.

Como a adjudicação pragmática defende que o direito consubstancia um poder político, mas ao mesmo tempo defende que tribunais não devem tomar o lugar do Poder Legislativo, essa é uma questão de entendimento complexo que precisará retomar o pensamento sobre como não vulnerar o sistema de equilíbrio entre Poderes.

Atento a isso, Posner diz que as consequências sistêmicas, no mais das vezes, estão *resumidas na expressão norma jurídica*. (POSNER, 2010, p. 54). Para chegar a esse pensamento, Posner diz que é preciso distinguir entre o padrão e a norma. Padrões induzem a compensações e convidam a produzir uma decisão que tenha o potencial de gerar as melhores consequências para o caso em questão.

E, por sua vez, normas abreviam a consideração judicial de consequências porque a aplicação de normas é um processo mais simples em muitos dos casos. Posner explica que decisões de acordo com a norma são decisões pragmáticas e não apenas consequentialistas porque se prestam a observar que o prejuízo por ignorar as consequências no caso particular deve ser pesado em relação ao ganho por simplificar a investigação, minimizar o arbítrio judicial, aumentar a transparência da lei e tornar as obrigações legais mais definitivas. (POSNER, 2010, p. 54).

Enfim, para Posner, nesse caso não se está fazendo apenas medição de consequências, mas uma interpretação da norma jurídica. Posner explica que se deve dar a devida consideração à norma, *em razão do valor político e social da continuidade, coerência, generalidade, imparcialidade e previsibilidade na definição e administração de direitos e deveres legais e por isso é preciso circunscrever o arbítrio judicial*. (POSNER, 2010, p. 48).

Mas isso significa que sempre o juiz deve se guiar pela norma, sendo um formalista radical? Não. Contudo, Posner acredita que apenas em casos excepcionais o juiz estará autorizado a descumprir a norma. E um dos casos será quando o juiz vislumbrar um problema de circunstâncias sistêmicas.

É preciso então saber diferenciar. Em regra, serão as circunstâncias específicas que dominarão o processo decisório, *porque nem todas as adjudicações pragmáticas demandam um quadro do amplo leque de consequências possíveis de resultados alternativos*. Conforme destaca Posner com muita propriedade logo adiante, *a incerteza e a indeterminabilidade são preocupações pragmáticas, não valores pragmáticos*. (POSNER, 2010, p. 49).

Essa é uma constatação muito importante para aqueles que acreditam que o pragmatismo visa a indeterminação. Ele não tem esta por meta, apenas não a nega. E por

isso, é certo que por vezes, o Poder Judiciário terá que lidar com as consequências sistêmicas e quiçá até ultrapassar uma norma posta pelo Poder Legislativo, mas é preciso esclarecer que não cabe ao Poder Judiciário enfrentar consequências sistêmicas em todos os casos.

Além disso, nem sempre se poderá observar consequências sistêmicas sem recorrer à profetização, o que é algo do qual é preciso se afastar. Posner é incisivo em dizer sobre como o juiz deve evitar debater toda política legislativa:

Não faz parte do papel do juiz levantar dúvidas sobre os julgamentos de políticas legislativas que motivam e animam uma lei constitucional. O propósito da lei delimita as consequências de que é apropriado aos juízes considerar se, como sempre, deve ser deixado espaço para o caso extremo numa situação em que seguir o propósito da lei produziria resultados tão esquisitos que o modo de decisão ortodoxo se tornaria despropositado. (POSNER, 2010, p. 53).

Posner admite que em um caso extremo, quando seguir a norma traria resultados *esquisitos*, pode-se ultrapassar a norma. Mas tais casos são excepcionais, inclusive como respeito à separação de poderes. Para Posner, a separação de poderes não é uma abstração fundamental, é tão somente *uma divisão racional de trabalho porque diferentes tipos de consequências são pesados em níveis diferentes no sistema governamental*. (POSNER, 2010, p. 54).

Esse é mais um ponto interessante. Na nossa Constituição, a separação de poderes está no art. 2º, compondo o título referente aos princípios fundamentais da República Federativa do Brasil. Pensar na separação não como uma abstração de um formato ideal, mas simplesmente como uma forma produtiva de divisão de trabalho permite a defesa da separação de poderes de forma mais simples.

Pensando assim não é difícil determinar que o Poder Judiciário se atenha, no mais das vezes, a aplicar as normas que já sopesaram as circunstâncias sistêmicas e por isso caberia ao juiz focar nas consequências diretas daquele caso concreto. Isso pensando em procedimentos concretos, de início e não em termos de processos constitucionais abstratos.

Importante destacar que cada aplicação é única e demanda interpretação não sendo um caso de encaixe automático. Posner está ciente de que normas são resultados de interpretação e por isso, obviamente, juízes ao interpretar acabam compartilhando o processo legislativo porque criam normas. Ou seja, Posner não fala da questão rastaquera: o Legislativo legisla, o Judiciário aplica, o sapo sapeia, o mar mareia.... Posner entende que juízes compartilham com o Legislativo uma tarefa importante na criação de normas,

mas explica que a questão é que *uma elaboração agressiva de leis judiciais provavelmente minará valores sistêmicos importantes. É difícil planejar nossas atividades, se os juízes forem passíveis de, a qualquer momento, dar uma guinada em outra direção* (POSNER, 2010, p. 48).

Destaque-se esse ponto: é difícil planejar as atividades. É difícil para um país, para as partes de um processo, enfim, para todos é difícil planejar se submetidos a condições constantes de indeterminação. Por isso a indeterminação não é um valor pragmático. É um fato para o qual o pragmatismo fica atento.

Por isso, se pautando também pelo minimalismo na visão das consequências, será trilhado o caminho da prudência, aconselhável quando se deixou a visão de absolutos para trás. Abandonar a segurança metafísica traz consigo cautela.

É por isso que não pode haver consequencialismo ilimitado. Esse tipo de postura judicial nega *os benefícios da divisão de trabalho e a contrapartida política dessa divisão, a separação de poderes*. (POSNER, 2010, p. 55).

Nesse sentido, a profetização de consequências é parte desse consequencialismo ilimitado, pautado por algo próximo à onisciência. Posner recorda que a separação entre poderes tem o aspecto de fortalecer instituições. Juízes devem tomar decisões como juízes e não como legisladores e isso significa ter a consideração devida pelas normas jurídicas.

Em relação à questão da separação de Poderes e do papel do Poder Judiciário frente à manutenção do delicado equilíbrio democrático, é preciso observar juízes em nosso sistema judiciário não são eleitos e por isso muitas vezes são questionados e acusados de sofrer do que se pode chamar de *déficit de legitimidade democrática*.

É certo que democracia não se subsume apenas à uma questão de votação. Mas juízes são funcionários públicos sujeitos a concursos judiciais delineados pela Constituição Federal de 1988 e que se submetem aos preceitos da Lei Magna. Isso é o bastante para contornar a questão do déficit de legitimidade democrática. O conceito de democracia vai muito além de simples eleição direta.

No mais, é importante destacar que atualmente a visão do bem para a comunidade democrática brasileira está consubstanciada na Constituição Federal de 1988 e por isso é essa a visão de bem que serve de guia para amparo das decisões judiciais. Perceba-se que dizer isso não implica em dizer que a Constituição Federal é o resumo de toda uma visão de bem metafísico ou dizer que ela representa o bem objetivo. Significa, tão somente, que ela representa um documento que consubstancia escolhas que a comunidade brasileira considera relevantes e por isso representa um norte democrático para decisões judiciais.

E em segundo, dizer que juízes se submetem aos preceitos da Magna Carta tem um papel preponderante para a defesa da separação de Poderes que é um dos pontos sensíveis para a manutenção do regime democrático.

Deputados lutam para modificar o sistema legislativo, discutem e representam parcelas distintas da população. Por sua vez, juízes não precisam estar constantemente debatendo e se insurgindo contra o que está posto porque juízes não são eleitos, não precisam de apoio popular, tem estabilidade e passam por concurso.

Tanto deputados como juízes são servidores do público, mas enquanto deputados precisam de apoio popular e por isso são livres para defender visões pessoais e particulares de bem, juízes são servidores públicos do Estado Brasileiro dirigidos para resolver problemas que afligem os cidadãos, exercendo também um papel político, mas diferente do papel do Poder Legislativo.

De acordo com toda a visão da tese ironista delineada por Richard Rorty o que se deseja não é, de modo algum, a centralidade do Poder Judiciário e sim a centralidade da resolução dos problemas que afligem os cidadãos. Por isso, é salutar trazer à tona as palavras de Kaufmann:

O neopragmatismo, diante do esgotamento desse modelo em virtude dos déficits democráticos e da aridez da linguagem, propõe sua superação a partir do deslocamento da centralidade, na democracia, do jurista (ou do Poder Judiciário) para o cidadão e do Direito para a política. Para tanto, propõe que os juristas assumam um papel de “ironistas liberais” ou mediadores e se afastem da função de um profeta que diz o que é a lei e a Constituição. (KAUFMANN R. O., 2010, p. 08).

Juízes não devem atuar como profetas que sabem o que é melhor para a sociedade, nem precisam atuar como aplicadores mecânicos. Juízes são também seres políticos e tem grande responsabilidade para resolver problemas que afligem a população e no mais das vezes devem focar nesse ponto: resolver problemas.

Pode ser ofertado um exemplo que torna mais clara a consideração feita. Posner ao falar da Suprema Corte Americana, enfatiza seu papel para a política dos Estados Unidos e o mesmo é possível falar do Supremo Tribunal Federal no Brasil, onde temas relevantes, controversos e complexos são, a todo tempo, objetos de decisões judiciais. Conforme já foi exposto, cabe aos juízes pensar que a estabilidade das regras e da separação de poderes é também um valor importante para a comunidade e precisam ser defendidos. E ao mesmo tempo, a complexidade do processo de formação de uma decisão judicial abre espaço para considerações sistêmicas, incluindo muitas vezes fazer com que decisões impopulares sejam proferidas.

E quando se fala em proferir decisões impopulares se percebe a importância do papel do Poder Judiciário que não sendo eleito, não precisa prestar contas diretamente a determinada parcela da população nem buscar atender desejos particulares e por isso podem pagar o preço da impopularidade.

Sim, a voz do povo pode ser um componente a ser considerado em uma decisão mas nunca pode ser o único guia porque *a busca de popularidade pelos juízes é destrutiva da confiança pública nos tribunais*. (POSNER, 2010, p. 260).

Um juiz consciente do peso que está em suas costas é um juiz que sabe que o preço a se pagar pela responsabilidade e esse preço passa muitas vezes pela impopularidade e pela solidão.

Posner faz uma observação salutar e muito relevante para o Brasil: *juízes não constituem uma vanguarda moral*. (POSNER, 2010, p. 52) e isso implica no fato de que juízes se pautam por mudanças no contexto social sobre determinados temas antes de se aventurar a proferir uma decisão, o que não significa que juízes ficarão em silêncio esperando a mudança da opinião pública, mas significa que a emoção e a opinião pública são apenas alguns dos fatores a serem considerados nessa complexidade do processo de tomada de decisão.

A partir daí, o problema se torna então o seguinte: se o juiz deve buscar o senso comum, como não se tornar refém dos desvios e mudanças de opinião pública? Deve o juiz ser servidor de ocasião dos anseios populares?

Esse medo de juízes reféns da opinião pública, juízes que flutuem de acordo com o soprar dos ventos opinativos, é um medo explicitado por David Luban que diz que *se juízes não acreditam na Verdade, eles irão ficar entre Atenas ou Trattenbach e se tirar Atenas, só restará Trattenbach, não há um terceiro caminho*. (RORTY, 1996, p. 81, tradução nossa).

Acredita-se que Luban faz menção ao seguinte caso: Wittgenstein foi professor primário em um pequeno vilarejo austríaco chamado Trattenbach e ele e os habitantes se detestavam profundamente. Wittgenstein dizia sempre que ninguém podia ser mais estúpido que um habitante desse vilarejo e usava esse julgamento para depreciar todos os habitantes.

Por sua vez, os habitantes o detestavam por conta dos castigos físicos que ele impingia às crianças quando as ensinava. De fato, após a Primeira Guerra, Wittgenstein havia se tornado um ser intratável e acreditava ser seu dever punir fisicamente os alunos para que estes aprendessem. Bem, um dia, ao aplicar uma correção desse jaez em um

estudante, a situação tornou-se insustentável quando o estudante desmaiou. Foi essa situação que fez com que Wittgenstein desistisse de ser professor primário.

Imagina-se que Luban quer dizer que quando se desiste da metafísica, a única alternativa seria a força. Mas basta uma simples análise da história para mostrar que não. E a complexidade da hermenêutica jurídica feita pela adjudicação pragmática considera diversos fatores sem precisar apelar para a força ou para a metafísica.

De fato, muitos crimes são cometidos por aqueles que se dizem defensores da Verdade. E isso não significa que quem esteja ciente da contingência em geral e mais, de sua própria contingência não possa errar, mas a humildade advinda dessa posição é um bom indicativo e um bom freio.

Partindo para a formulação de uma pergunta clara: admitindo que o juiz deva decidir sobre as consequências de acordo com os interesses humanos, o juiz pode desconsiderar o Legislativo?

Segundo Posner, apenas em um caso extremo o juiz teria justificativa para desconsiderar o julgamento de consequências formulado pelo Legislativo porque juízes declarando guerra ao Legislativo e a tribunais de instância superior é desestabilizador e em geral, algo negativo. Mas *nem sempre pior do que a alternativa*. (POSNER, 2010, p. 55).

Ou seja, em regra, em grande parte das vezes, o juiz deve apenas considerar o que foi colocado pelo legislativo, mas em casos extremos, o juiz pode tomar outra direção. É parte do papel dele como membro de um poder estatal também, é parte de sua responsabilidade, apesar de constituir parte muito pequena de sua atuação.

O critério definitivo da adjudicação é a racionalidade. Posner adverte que é preciso recordar que *não há algoritmo para infundir o equilíbrio correto entre consequências baseadas na norma jurídica e as específicas ao caso, continuidade e criatividade, longo prazo e curto prazo, sistêmico e particular, norma e padrão*. (POSNER, 2010, p. 50).

Ou seja, o juiz deve proferir a decisão mais razoável possível, considerando as circunstâncias que são não apenas as questões particulares do caso, mas suas consequências, o ordenamento jurídico e o desejo de preservar as normas jurídicas. Ou seja, justamente a necessidade de observar todo um background torna a tarefa do hermeneuta judicial bastante complexa.

Por isso não é um mero consequencialismo utilitarista, haja vista a complexidade da tarefa a ser realizada. Consequencialismo utilitarista seria formar a decisão judicial tão somente com base nas consequências.

Para Posner, não é isso que deve ser feito e por isso ele diz preferir usar o termo *razoabilidade* a usar melhores consequências como padrão de análise da adjudicação pragmática.

Veja-se que é certo que o pragmatismo está mais próximo do consequencialismo do que da deontologia, contudo não se resume à utilitarismo porque o processo de tomada de decisão judicial é muito mais complexo do que apenas ver consequências e escolher as melhores possíveis.

A filosofia e a prática jurídica têm progredido junto às sociedades e há um progresso moral relevante que caminha em conjunto com ambas as áreas e pode ser avaliado olhando simplesmente para a história acumulada. É possível saber por razões práticas e históricas quais são os melhores caminhos. Não é preciso recorrer à autoridade ou a profetizações.

Juízes não são profetas, juízes não são políticos em busca de apoio popular. Juízes são funcionários do Estado contratados para solucionar problemas jurídicos. Não cabe aos juízes tentar *realizar a Constituição*. Cabe aos juízes trabalhar modestamente sob a guarda e dentro das margens da Constituição.

Aliás, como aponta Posner, *se a pauta dos maximalistas constitucionais, seja de esquerda ou de direita, fosse adotada, o Judiciário federal, aconselhado por advogados acadêmicos e por grupos de advocacia, se tornaria o Legislativo nacional*. (POSNER, 2010, p. 98).

É por isso que outro bom conselho pragmático é o minimalismo argumentativo. Diante de uma concepção que deseja se afastar do fundacionismo, o que se defende é justamente que não existe mais área para a exigência de requisitos epistêmicos definitivos.

Sendo assim, percebe-se que o conhecimento humano é falível e o contextualismo reforça a ideia de que todas as crenças podem sujeitar-se a modificações no futuro. As crenças são contingentes, as existências são temporais e finitas.

Os problemas se acumulam e precisam de solução. E a solução não precisa se concentrar em verdades idealizadas ou em pregações morais. Richard Rorty acredita que um bom magistrado pode nunca ter parado e refletido sobre se as crenças são representações acuradas da realidade ou apenas hábitos de ação, se a realidade tem uma natureza intrínseca que deve ser descoberta ou se todas as descrições servem aos interesses da humanidade, se há problemas incontornáveis na metafísica e epistemologia que são reflexos da mente humana ou se há problemas que surgem apenas em certas situações socioculturais. (RORTY R., 1996, pp. 75).

E mesmo assim, aquele pode ser um excelente magistrado.

De fato, quanto menos tempo for gasto em discussões filosóficas grandiosas e mais tempo for gasto na solução de problemas, o direito cumprirá seu papel na sociedade.

Perceba-se que essa ideia pode ensejar a crítica de hostilidade à teoria o que poderia ocasionar decisões ad hoc e sem embasamento teórico qualquer, por exemplo, decisões que apelassem para questões pessoais ou sentimentais.

Mas não é isso que se propõe. De acordo com Posner, o que não deve ser admitido:

(...) é a abstração rasteira, por exemplo, como a usada no direito constitucional e faz referência à justiça, imparcialidade, autonomia, igualdade como se recorrer a essas abstrações fosse o suficiente para legitimar qualquer decisão. Certo é que a inflação retórica, assim como a loquacidade vivaz e o jargão impenetrável é um dos riscos ocupacionais da adjudicação, bem como da lei em geral. (POSNER, 2010, p. 52)

Posner diz que é preciso abandonar abstrações como “realizar a Constituição”, “justiça acima de tudo”, “a verdade está do lado da lei” porque essas abstrações representam, como explica Posner, uma *retórica de absolutos* (POSNER, 2010, p. 09).

Por isso, uma aplicação judicial pragmática será guiada pelo minimalismo e por resolver problemas do modo mais simples possível. Resolver aquele problema, aquele problema determinado que se lhe foi apresentado no caso concreto, o que pode ser feito no aqui, no agora, com as ferramentas disponíveis, sem qualquer visão de poder universal, seguindo o que Gadamer corretamente diz:

Nisso tudo, parece-me que a unilateralidade do universalismo hermenêutico tem para si a verdade do corretivo. Ele esclarece o ponto de vista moderno do fazer, do gerar, do construir, sobre pressupostos necessários, sob os quais ele próprio se encontra. Isso delimita especialmente a posição do filósofo no mundo moderno. Mesmo que ele seja convocado a tirar sempre as conseqüências radicais de tudo, ainda assim, o papel de profeta, de admoestador, de pregador ou também somente daquele que sabe melhor que todos, não lhe cai bem. De que o homem precisa, não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e agora. Primeiramente, penso que aquele que filosofa tem de ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está. (GADAMER H.-G., 1999, p. 27)

Gadamer admoesta o *pregador moderno*. Aquele que acha que está imbuído d'A Verdade universal. E por isso Gadamer diz que o que o homem precisa é achar o que é correto *para aqui e agora* e visando conseguir realizar esse intento, deve ter consciência de seus vieses, de sua finitude, de sua simplicidade, enfim, de sua pequenez e insignificância frente ao mundo e à história.

De fato, muito do que Gadamer requer é uma filosofia que antes de se voltar para o abstrato, se volte para a sua própria realidade. E essa filosofia que se volta para a

realidade pode alimentar um direito que se volte para a realidade onde está inserido e trabalhe a partir dessa realidade e não a partir de abstrações.

Basta resolver o problema apresentado, de modo cauteloso, observando o contexto e imbuído de um temor concreto de regressão, mas ao mesmo tempo, vendo a crença como um hábito de ação e não como simples palavras. Ou seja, buscando a possibilidade de efetividade da decisão judicial, dentro do contexto presente.

É um passo lógico que a partir da adoção do contextualismo e da contingência, o próximo passo seja a preocupação com a existência e seus problemas, ofertando soluções eficientes, mas que não percam de vista sua própria contingência.

Posner auxilia na recusa tanto ao neoconstitucionalismo metafísico quanto na recusa ao positivismo porque deixa claro que o pragmatismo jurídico não é um suplemento ao formalismo.

Para Posner, o pragmatismo aplicado ao direito é distinto do positivismo de Hart. Para o positivista, lei é o que é promulgado pelo Legislativo e que em casos omissos, apenas então, o juiz tem liberdade.

Isso não é assim para o pragmatista que não vê a atividade do juiz meramente como um suplemento ou complemento para casos omissos. Ou seja, o juiz não está autorizado a agir apenas em caso de lacuna.

Posner diz que juízes exercem papel relevante na política também, mas devem tomar muito cuidado em exercer esse papel, porque juízes podem se tornar menos imparciais e mais partidários quando se agarram a um papel político.

Por isso, um dos valores que Posner recorda que deve ser preservado é o *uso da linguagem jurídica como meio de comunicação efetivo*. Deve-se respeitar o sentido manifesto e atender à comunidade jurídica. É preciso uma atitude respeitosa dos juízes não apenas em relação ao texto da constituição ou das leis, mas também em relação às decisões judiciais anteriores.

Aliás é importante ressaltar que Posner adverte que a adjudicação pragmática exige dos juízes tratar o texto e decisões anteriores como o material mais importante da decisão judicial, *pois são o material no qual a comunidade necessariamente coloca a sua confiança principal ao tentar descobrir o que é a lei, isto é, o que os juízes farão com uma controvérsia legal se ela surgir*. (POSNER, 2010, p. 50).

Posner segue advertindo:

(...) um bom juiz deve pesar as consequências da adesão pronta e simples ao texto jurídico em detrimento das más consequências de inovações quando se

depararem com situações controversas que as decisões anteriores não estão aptas a solucionar. (POSNER, 2010, p. 50).

Para Posner, essa é uma perspectiva adaptacionista. (POSNER, 2010, p. 50). Ou seja, o direito evolui, se adapta às novas circunstâncias que envolvem o problema e busca evoluir, mas sempre mantendo um olhar crítico em relação ao passado, o que implica em respeitar as normas e precedentes judiciais, em regra.

Para Posner, é preciso entender que o pragmatismo olha para a frente, sem desqualificar o passado. O juiz pragmático valoriza as decisões passadas porque acredita que *a continuidade é um valor social a ser preservado em razão da expectativa de estabilidade alimentada pelo direito. Juízes pragmáticos fazem um uso crítico da história.* (POSNER, 2010, p. 56).

Por isso, normas jurídicas e precedentes tem importância na adjudicação pragmática, contudo não a ponto de engessar completamente o juiz que estando consciente de seu papel político, deve saber evoluir e adaptar sua decisão caso seja necessário.

Como se rejeita a ideia de coerência completa de Dworkin, mas se respeita a coerência em pequena escala no direito, conforme possibilidade apontada por Siltala, (SILTALA, , 2011, pp. 89), o objetivo da hermenêutica ironista liberal passa por unir a coerência em pequena escala com as ideias ironistas e isso implica em olhar precedentes como um dado a mais a ser considerado para a prolação da decisão.

Partindo de início das lições de Posner, é preciso recordar que este explica que o pragmatismo jurídico *é objetivo em relação a aceitação de decisões passadas como uma necessidade (qualificada) em vez de um dever ético.* (POSNER, 2010, p. 56).

Nesse sentido, precedentes, decisões anteriores e as expectativas de estabilidade estão inseridas nesse horizonte de compreensão que abarca o sujeito-juiz. A visão dos precedentes está relacionada com a visão do caminho de prudência que é trilhado quando do abandono da metafísica e adoção da teoria deflacionária sobre a verdade.

É pertinente explicar que Richard Rorty assumiu explicitamente as premissas delineadas por Gadamer e nesse sentido, Sampaio, em bem-vinda síntese, explica que *Gadamer define a interpretação não como subjetiva nem como objetiva e sim, como projetiva, dada a questão do horizonte de sentido que possibilita a compreensão e a fusão de horizontes daquele que profere e de quem recebe a crença.* (SAMPAIO, 2008, p. 289).

Rorty concorda com Gadamer sobre a hermenêutica projetiva, e ainda adverte que antes de tudo, *devemos ser retrospectivos antes de prospectivos: a investigação deve ser*

conduzida por temores concretos de regressão, antes que por esperanças abstratas de universalidade. (RORTY R., 2003c, p. 220)

Por isso que a teoria da adjudicação pragmática ironista pode ser definida como cautelosa, minimalista e consequencialista.

Ironistas são aqueles que sabem que coisas podem ganhar descrições positivas ou negativas e depois essas mesmas coisas poderão ser redescritas positiva ou negativamente ao longo da história e por isso, ironistas se negam a formular vocabulários que se definam como finais, estando sempre conscientes de que os termos são contingentes.

Enfim, um ironista é cuidadoso e prudente porque sabe que ele não representa um ponto final em uma cadeia discursiva. Esse é o paradigma filosófico ora assumido.

Sendo assim, defende-se que uma decisão judicial também não é o ponto final de uma cadeia discursiva. Uma decisão judicial representa um ponto que recebe influências do passado e deve ser cautelosa em relação ao futuro.

E por isso é preciso respeitar precedentes que disciplinam juízes, promovem predicabilidade e equidade. (SUNSTEIN C. R., 1995, pp. 1764) Precedentes não são necessários em si, mas fazem parte de um contexto específico no qual é preciso observar as consequências e agir com cautela para manter as expectativas.

Trilhando o caminho da prudência, percebe-se que uma jurisdição cautelosa está atenta aos limites que um sujeito-juiz deve enfrentar, inclusive em um mundo em que há diversos e múltiplos pensamentos entremeados formando um sistema altamente complexo.

Ciente dessa complexidade, o sujeito-juiz modestamente deve buscar uma coerência localizada porque estará ciente da dificuldade em buscar uma coerência completa e total.

Por tudo isso, a visão do pragmatismo ironista é consistente com a manutenção de precedentes. Atento às consequências de suas decisões, um juiz ironista compreende a necessidade do respeito à estabilidade.

5. OS DESCOMPASSOS DE UMA VALSA FILOSÓFICA: DWORKIN E RORTY DANÇAM EM MEIO AOS COMPASSOS DE UM PIANO POR VEZES, DESAFINADO.

Chegando a esse ponto se percebe, ao olhar para trás, que o pior já passou. Já foram ofertadas as bases filosóficas das escolas analisadas, apresentou-se o pensamento dos principais autores, foram delineadas as premissas e pontos de sustentação da

adjucação pragmática ironista liberal... falou-se em poemas, em mitologia, em literatura.

O que mais faltaria fazer?

A melhor parte. Observar a valsa conduzida por Dworkin e Richard Rorty. Valsa que vem da palavra alemã *Waltzen* que significa *dar voltas*. E dançar uma valsa implica, simplesmente, em girar, girar e girar, seja de forma rápida, seja mais devagar. E o que será feito na presente parte é apresentar como Dworkin, um dos maiores responsáveis pela má acolhida do pragmatismo no Brasil, interpretou de forma muitas vezes superficial e incorreta conceitos básicos do pragmatismo.

Para além da antipatia que Dworkin, um brilhante jurista defensor da verdade objetiva tem com o pragmatismo, certo é que ocorreu a má interpretação e o entendimento incorreto de vários conceitos defendidos pelo pragmatismo, tornando uma tarefa exaustiva desfazer os nós e possibilitar o entendimento do que os pragmáticos querem dizer.

Enfim, esta parte é dedicada a responder críticas daquele que é um dos maiores juristas contemporâneos. Para tanto, é conveniente começar com o desabafo de Dworkin, que explica que ceder ao pragmatismo é ceder à destruição e nesse movimento de cessão, o direito seria dominado por má filosofia:

Desejamos viver vidas decentes e que valham a pena, vidas que possamos olhar em retrospectiva com orgulho, não vergonha. Queremos que nossas comunidades sejam justas e boas, assim como nossas leis, justas e sábias. Esses são objetivos enormemente difíceis, em parte porque as questões em jogo são complexas e enigmáticas. Quando nos dizem que quaisquer convicções que nos esforçamos para atingir não podem ser, em qualquer caso, consideradas verdadeiras ou falsas, ou objetivas, ou parte daquilo que sabemos, ou que elas são somente jogadas em um jogo de linguagem, ou somente o vapor das turbinas das nossas emoções, ou somente projetos experimentais que deveríamos provar para ver como nos cabem, ou somente convites a pensamentos que podemos achar divertidos, ou recreativos, ou menos enfadonhos do que as formas pelas quais estamos acostumados a pensar, de vemos responder que essas sugestões denegridoras são todas falsas, somente má filosofia. (DWORKIN, 1996, p. 139, tradução nossa).

A revolta de Dworkin com os pragmatistas é tão séria, que ele não se furta a, elegantemente, desejar a morte desses pobres filósofos com suas ... *intervenções sem sentido, improdutivas e cansativas, e devemos esperar que os espíritos pesados de nossa era que as nutrem, em breve se elevem* (DWORKIN, 1996, p. 139, tradução nossa).

Será em regra esse o tom das críticas feitas ao pragmatismo que contaminam a visão que essa escola filosófica recebe no Brasil, país que nutre respeito e admiração pela obra de Dworkin.

Uma das críticas mais relevantes é o que diz que o pragmatismo e o ironismo são concepções de base cética. É o que diz Dworkin ao discorrer sobre pragmatismo que para ele é uma *concepção cética do direito porque rejeita a existência de pretensões juridicamente tuteladas genuínas, não estratégicas*. (DWORKIN, 1999, p. 213). E para Dworkin é indispensável que fique claro *que o pragmatismo tem um forte ceticismo quanto às pretensões juridicamente tuteladas* (DWORKIN, 1999, p. 215).

Essas críticas e alertas são disseminados amplamente na área jurídica e acabam por impossibilitar que se construa uma discussão sobre pontos importantes sobre paradigmas filosóficos que fundamentam teorias de interpretação judicial porque o posicionamento crítico de muitos pensadores que se posicionam contra o pragmatismo e suas vertentes padece de superficialidade e ingenuidade sobre alguns pontos filosóficos relevantes.

Nessa valsa, pessoas que nunca leram sobre o pragmatismo ou muito menos sobre o neopragmatismo aplicado ao direito, ou sobre a *linguistic turn* do neopragmatismo, sobre a junção de ideias de Heidegger e Gadamer conforme apresentado no entendimento de Rorty sobre re-descrição, pessoas que nunca leram as ideias de Posner sobre a crise da justiça nos Estados Unidos na primeira e segunda década dos anos 2000, bem, são essas as mesmas pessoas que formam a ideia base sobre o pragmatismo e o neopragmatismo.

O problema da ignorância é que ela impede um debate proveitoso sobre pontos importantes, pois quando se criticam fantasmas que não existem, a crítica não é saudável. E quando não há debate nem críticas proveitosas, o que viceja é um direito hermético, pautado pela objetividade, alimentado pela visão do juiz como realizador da Constituição de acordo com entendimentos solipsistas e vem solapando a democracia, com um Poder Judiciário que se acredita profeta e revelador de verdades embutidas no texto constitucional.

Enquanto isso, os críticos, tal qual Quixotes, derrubam moinhos de vento, enxergando como problema o pragmatismo e não a metafísica na interpretação judicial, sendo que é ela que oferta a base filosófica para juízes que se tomam por profetas da Verdade e vulneram a Constituição. Por isso a importância dessa parte da obra que tem por objetivo elucidar dúvidas, acabar com boatos e assim abrir espaço para a construção de críticas ao pragmatismo que mereçam cuidado e atenção.

5.1 PRIMEIRO COMPASSO: A AUSÊNCIA DE UM BEM OBJETIVO E A POSSIBILIDADE DE UMA HERMENÊUTICA DEMOCRÁTICA OU UM DESCOMPASSO: COMO DWORKIN CONSIDERA QUE PRAGMÁTICOS IRONISTAS SÃO MENTIROsos DÉSPOTAS CRIADORES DO CAOS.

Uma questão importante que deve ser debatida é justamente a delicadeza do equilíbrio democrático. A democracia é um regime complexo. Muitos fatores devem ser considerados para sua manutenção. E um deles é o papel do Poder Judiciário. Nesse sentido, uma das maiores críticas que se pode fazer ao neoconstitucionalismo metafísico é justamente o seu papel de descon sideração da necessidade de manutenção do equilíbrio democrático.

Isso porque o neoconstitucionalismo metafísico age imbuído de uma visão: a defesa da realização dos ideais constitucionais conforme interpretado e compreendido por esse movimento. E em razão desse ideal, vale qualquer movimento: descon siderar normas claramente postas, depreciar o Poder Legislativo, ordenar tarefas ao Poder Executivo. Enfim, aos poucos, com o neoconstitucionalismo metafísico, o que toma forma é uma hipertrofia do Poder Judiciário.

Mas o que aqui se toma como papel da metafísica, Dworkin toma como papel do pragmatismo. Aliás, é ele, um dos maiores defensores da democracia, que se sente premido a denunciar a terrível visão que seria o resultado de um domínio pragmático no direito: diversos sujeitos-juizes imbuídos de um ideal, resolvendo de acordo com sua consciência qualquer problema, porque, segundo Dworkin:

(...)o pragmático adota uma atitude célica com relação ao pressuposto que acreditamos estar personificado no conceito de direito: nega que as decisões políticas do passado, por si sós, ofereçam qualquer justificativa para o uso ou não do poder coercitivo do Estado. (DWORKIN, 1999, p. 203).

Para Dworkin, o pragmatismo levaria ao fim da democracia porque os pragmáticos creditariam a justificativa da coerção necessária ao direito à eficiência, à economia, à felicidade, até mesmo ao que o juiz comeu no café da manhã ou se está chovendo, enfim, qualquer outra coisa, menos uma decisão política legítima, consubstanciada em uma constituição.

Enfim, Dworkin se preocupa porque para ele, *no pragmatismo, os juizes devem às vezes agir como se as pessoas tivessem direitos, porque a longo prazo esse modo de agir servirá melhor à sociedade* (DWORKIN, 1999, p. 204).

Essa frase de Dworkin é lapidar e diz muito sobre seu modo de classificar o pragmatismo: no pragmatismo os juizes agiriam **como se** as pessoas tivessem direitos...

Ou seja, às vezes, juízes imbuídos da filosofia pragmática *fingiriam* que as pessoas têm direitos. (Em regra eles nem se dariam a esse trabalho, só ficariam preocupados com o equilíbrio nutricional do café da manhã judicial).

A visão do pragmatismo por Dworkin chega a ser caricata, pois o autor afirma que pragmáticos, além de autocráticos e déspotas, são mentirosos. Dworkin alerta que se deve perguntar *qual estratégia adotaria um juiz conscientemente pragmático e sofisticado ao fingir que as pessoas têm direitos legais*. (DWORKIN, 1999, p. 204).

E não, Dworkin não para por aí.

Ele acusa que além de serem autocráticos e déspotas, imbuídos de péssimo caráter, pragmáticos ainda buscariam disfarçar essa personalidade, porque não obstante, *um pragmático sofisticado poderia ser tentado, por razões que consideraria totalmente respeitáveis, a disfarçar essas atenuantes*. (DWORKIN, 1999, p. 207).

E mais, porque para Dworkin, um *pragmático consumado consideraria a questão de disfarçar ou não (e em que medida) sua decisão real desse modo, simplesmente como mais uma questão de estratégia*. (DWORKIN, 1999, p. 207).

Enfim, autocráticos, déspotas, mentirosos e reis da atuação, pragmáticos para Dworkin são seres desprezíveis. Com todas essas asserções sobre o pragmatismo, seria evidente afirmar que a democracia estaria fadada ao fracasso com o advento de juízes pragmáticos. Dworkin alerta para o que para ele é uma visão real:

(...) o pragmatismo(...) nega que as pessoas tenham quaisquer direitos; adota o ponto de vista de que elas nunca terão direito àquilo que seria pior para a comunidade apenas porque alguma legislação assim o estabeleceu, ou porque uma longa, 1999, p. 204).

Enfim, a severa advertência: o pragmatismo é caos, destruição, desgraça, tragédia, peste, fome e guerra e Rorty é um causador do caos e da tragédia disfarçado em filósofo simpático e boa-praça:

O pragmatismo provoca autodestruição onde quer que apareça: oferece conselhos que nos diz para não acatar. Por conseguinte, deve ter surpreendido alguns leitores o fato de Rorty afirmar que no direito, pelo menos, já fizemos as mudanças que seu tipo de pragmatismo exige, que o pragmatismo e seus aliados praticamente não deixaram pedra sobre pedra, que a longa batalha por eles travada já foi quase ganha e que, pelo menos na teoria jurídica, atualmente somos todos pragmatistas. Como isso é possível, uma vez que ainda falamos como se as alegações de direito dos juristas fossem afirmações sobre o que é direito e não sobre o que seria apropriado dizer que ele é, e uma vez que ainda supomos que as afirmações dos juristas podem tornar o direito correto ou errado? (DWORKIN, 2010, p. 55)

Essa é a visão que Dworkin legou sobre o pragmatismo: juízes mentirosos, egoístas e desleais, déspotas autocráticos e traiçoeiros. Um verdadeiro perigo para a democracia.

Observadas as críticas, é chegada a hora de analisar o quanto destas pode ser considerada uma visão relevante e quanto há apenas de histrionismo. Após respirar e contar até dez, fica evidente o fato de que Dworkin parece temer que haja um protagonismo excessivo dos juízes que solaparia a democracia consubstanciada em uma constituição que se pautar pela separação de poderes.

Bem, poderia o pragmatismo filosófico ser usado como instrumento para a perpetuação do poder e assim ser antidemocrático?

A resposta é sim.

Tão sim quanto é sim para o positivismo moderno que foi utilizado de forma distorcida por regimes reacionários e ao mesmo tempo já serviu como meio de contenção para o sustento de uma espécie de relativismo democrático.

Como é sim para o neoconstitucionalismo metafísico que atualmente transforma o Brasil no que se convencionou chamar de *ditadura do Poder Judiciário*.

Como é sim para aqueles que repetem *conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará*.

Não existe valor na coisa em si, tudo é o uso que se faz da coisa.⁶⁹

É o próprio pragmatismo que recorda disso através das palavras de Posner que chama atenção *para a influência de James em Mussolini e para o fato de que Heidegger, nazista, foi também um pragmatista* (POSNER, 2010, p. 35). Para Posner, é preciso dentre outros fatores notar a influência de Darwin no processo de construção do pragmatismo influenciou nesses usos reacionários.

É algo a que se está sempre sujeito e é preciso, portanto, estar atento. Muitos movimentos começam com boas intenções e acabam de forma terrível. Por isso é preciso atentar para utilizar o pragmatismo como ferramenta democrática, sempre. Aliás, será justamente o abandono da metafísica e a adoção do pragmatismo que conduzem Rorty a priorizar a democracia, como explica Voparil:

Central para a sua visão é a noção de democracia, definida por um igualitarismo epistemológico radical. Em A prioridade da democracia sobre a filosofia, ele sustenta que não há nada fora do “corpo de crenças compartilhadas que determine a referência da palavra ‘nós’” a que a filosofia transcendental tenha acesso privilegiado – nada “comum a todos os humanos qua humanos” – a qual podemos apelar para uma justificação não circular de

⁶⁹ Novamente a frase, é para convencer por repetição.

nossas crenças morais. Podemos somente apelar a “algo relativamente local e etnocêntrico – a tradição de uma comunidade particular, o consenso de uma cultura particular” (VOPARIL, 2015, p. 81)

E o fato do pragmatismo estar consciente da contingência e da finitude não o faz mais perigoso do que movimentos que negam a contingência e sustentam uma visão de bem absoluto. Aliás, outra crítica que Dworkin faz reiteradas vezes ao pragmatismo é o fato de o pragmatismo não endossar nenhuma visão de comunidade:

Enquanto concepção do direito, o pragmatismo não estipula quais, dentre essas diversas noções de uma boa comunidade, são bem fundadas ou atraentes. Estimula os juízes a decidir e a agir segundo seus próprios pontos de vista. Pressupõe que essa prática servirá melhor à comunidade - aproximando-a daquilo que realmente é uma sociedade imparcial, justa e feliz – do que qualquer outro programa alternativo que exija coerência com decisões já tomadas por outros juízes ou pela legislatura. (DWORKIN, 1999, p. 204)

Perceba-se que no início, a crítica de Dworkin versa sobre o pragmatismo ser autocrático, mentiroso, ardiloso, com juízes que fingem que as pessoas têm direitos. Essa é uma visão histriônica. Todavia, depois a crítica fica mais sofisticada: o pragmatismo não tem uma visão própria e definida de “bem”, não endossa a visão de uma comunidade específica e isso seria o cerne do problema, pois ao não endossar uma visão de bem, como se poderia definir que as pessoas detém direitos?

Dworkin faz essa crítica porque para ele, o pragmatismo ao não endossar uma visão de bem serviria de arena para a defesa de qualquer crença, logo, de qualquer comunidade.

Enfim, parece que a maior dificuldade, para Dworkin, está na forma de como os pragmatistas tratam as questões morais. Dworkin precisa defender a ideia de que existe uma objetividade moral e que as noções de “certo” e “errado” ou de “justo” e “injusto” podem ser evidenciadas nos casos concretos, mesmo que hipoteticamente.

Esta preocupação fica claramente demonstrada quando Dworkin, discordando da visão de Rorty sobre a moral, afirma que:

[...] se o argumento de que não existe verdade objetiva acerca de questões morais é bem fundado, sua consequência não é a de que existe, não obstante, uma verdade para nossa comunidade, mas sim que há uma verdade distinta para cada um de nós, não podemos sustentar uma abordagem teórica da decisão judicial com base nisso. (DWORKIN, 2010, pp. 86-87).

Essa crítica tem tantos pontos incorretos que será interessante responder por partes.

Primeiramente, é preciso novamente observar a questão do que se convencionou chamar de ponto neutro, arquimediano ou como chama Putnam, o Olho de Deus.

Para Dworkin, o pragmatismo não defende nenhuma visão de comunidade porque se colocaria em um ponto arquimediano. Dworkin compreende pragmatismo como *relativismo em sentido forte ou ceticismo*. E ele ataca especificamente Richard Rorty, considerando que este é um ceticista.

Contudo, Richard Rorty é um *contextualista*.⁷⁰ E não um cético.

E o que seria um contextualista? Um contextualista sabe que não se pode ir além dos procedimentos de justificação que se encontram em determinada comunidade em certo espaço e temporalidade e por isso um contextualista julga as crenças à luz desses procedimentos específicos e não de um ponto celeste, neutro, arquimediano no qual seria possível apontar o dedo acusador e reverberar: *vocês estão sendo injustos!*

O contextualismo defende que a não existência de fundamentos últimos além da existência determina que a justificação de qualquer crença seja contextual, contingente e resultado de um determinado tempo e espaço o que é distinto de defender que qualquer crença é válida.

Diferente do que diz Dworkin, isso não significa defender qualquer crença. Significa que as crenças defendidas são contextuais. Enfim, contextualismo não é relativismo em sentido forte, nem ceticismo:

Parece claro que o antifundacionismo não implica relativismo no sentido forte, que é o único a fazer jus à má fama que possui. No entanto, a filosofia de Rorty é avaliada e criticada em função dos efeitos que toda posição verdadeiramente relativista produziria – niilismo, cegueira ética, subjetivismo incoerente e que tais. Implícita em tais avaliações está a sensação de que o relativismo característico de “pós-modernistas” como Rorty já seria suficiente para enfraquecer a fibra do Ocidente moderno, cedendo assim espaço ao irracionalismo ideológico e obscurantismo religioso (ENGELKE, 2013).

Caso Rorty tivesse uma base ceticista, ele não diferenciaria entre nazismo e democracia e serviria de olhos bem fechados aos dois. O que ocorre é que críticos das

70 Rorty é por vezes odiado pela esquerda e por vezes odiado pela direita, quando se fala em termos políticos. Veja-se essa passagem que pode ser considerada como uma das mais significativas da obra de Rorty: *The left's hostility is partially explained by the fact that most people who admire Nietzsche, Heidegger and Derrida as much as I do - most of the people who either classify themselves as 'postmodernist' or (like me) find themselves thus classified willynilly - participate in what Jonathan Yardley has called the 'America Sucks Sweepstakes'. Participants in this event compete to find better, bitterer ways of describing the United States. They see our country as embodying everything that is wrong with the rich post-Enlightenment West. They see ours as what Foucault called a 'disciplinary society', dominated by an odious ethos of 'liberal individualism', an ethos which produces racism, sexism, consumerism and Republican presidents. By contrast, I see America pretty much as Whitman and Dewey did, as opening a prospect on illimitable democratic vistas. I think that our country - despite its past and present atrocities and vices, and despite its continuing eagerness to elect fools and knaves to high office - is a good example of the best kind of society so far invented* (RORTY, Richard em Trotsky e as Orquídeas Selvagens). Essa é a visão que se deseja adotar: Liberdade e solidariedade.

teorias de Rorty apenas conseguem defender qualquer direito a partir de um gancho celeste e a posição de Rorty é que a moral, a justiça, os direitos de um cidadão dependem da história e de um contexto particular e que não há nenhum amparo extra-humano para essas questões e essa parece ser uma postura inaceitável para Dworkin.

Rorty, em sua tese ironista liberal explica que qualquer julgamento moral estará de acordo com os contextos e práticas de sua época. É possível olhar para o passado em busca de alguma ancoragem, mas essa ancoragem não é objetiva, não é universal. É contextual e temporária. Um sujeito juiz adepto de uma tese neopragmatista ironista liberal acreditará nessa temporalidade diante da visão da contingência. Ele sabe que suas descrições são contingentes e por serem contingentes, podem ser modificadas eventualmente no futuro, porque, como já explicitado, o neopragmatismo ao rejeitar a tese da verdade como correspondência, *busca substituir os dualismos gregos e kantianos da estrutura permanente e conteúdo transitório pela distinção entre passado e futuro.* (RORTY R., 2000a, p. 34).

Essa oposição entre passado e futuro são mostradas por Rorty como um meio para estabilizar as crenças sobre direitos e inclusive, para que os direitos de uma comunidade sejam defendidos porque são frutos de lutas e mudanças históricas do passado que lograram chegar até ao presente.

Nesse sentido, essa distinção entre passado e futuro é suficiente para substituir distinções diversas que vigem na filosofia:

(...) superação das velhas distinções filosóficas – aquelas que os derridianos chamam de “as oposições binárias da metafísica ocidental”. Em especial, é um meio para superar a distinção aparência e realidade, incondicionado e condicionado, absoluto e relativo, entre o que é propriamente moral em oposição ao que é meramente prudente. (RORTY R., 2000, p. 22).

É importante que se esteja aberto para a possibilidade de mudanças e por isso, a coerência é importante como fator de estabilidade, mas não pode se tornar uma obsessão. Porque se as crenças são contextuais e contingentes, deve-se estar preparado para mudanças e o que se deve fazer é justificar essas mudanças de posicionamento.

Enfim, nazismo não é o mesmo que democracia para a teoria de Richard Rorty. Mas dizer isso não implica em dizer que a democracia é uma forma de governo objetivamente boa, sempre foi, sempre será, para todo o sempre superior a todas as demais formas que existiram e existirão.

O ironismo está alinhado com a ideia de que a democracia trouxe resultados positivos em comparação com os demais regimes, e olhando para o passado, ainda não

inventaram nada melhor do que ela. Comparando sociedades democráticas com sociedades autoritárias, as primeiras demonstram serem sociedades melhores.

Ou seja, não é uma questão de não se defender uma visão de bem, **é uma questão de não defender uma visão objetiva de bem** porque isso só seria possível através de uma avaliação feita no ponto arquimediano.

A partir dessa visão de que não existe um bem objetivo derivado de uma abordagem universalista, são formadas decisões de acordo com o que uma comunidade acredita representar o bem, posto que serão o contexto e a tradição que irão oferecer possibilidades de avaliação, além da própria visão de resultados da crença, pois essa é a única forma possível, para um adepto da teoria de verdade pragmática, de avaliar uma crença.

Diante da inexistência de ponto arquimediano, tudo é relacional.

E isso não implica em defender qualquer crença. Implica em manter um entendimento contextual e verificar os resultados de cada crença, observando o passado como um dos guias.

Inclusive, a partir do posicionamento pragmático que entende verdade como justificação e consenso, pode-se buscar o patrocínio de uma certa visão de comunidade: uma comunidade que busque o consenso.

Se Rorty quisesse ser autoritário ou déspota como acusa Dworkin, Rorty diria que verdade é o que Rorty diz que é verdade. E não que verdade é justificação. Porque quando se justifica, se quer persuadir ou convencer.

Qualquer pessoa que nesse ponto torça o nariz e diga: se tem que persuadir é porque não é verdade, é simplesmente uma pessoa que acredita que pode saber o que é verdade objetiva.

E essa pessoa que é um déspota autoritário.

Se a verdade é justificação e é preciso persuadir, é preciso diálogo. E uma sociedade democrática é baseada no diálogo, tanto que Rorty acolheu com todo o entusiasmo a ideia da razão comunicativa conforme delineada por Habermas:

O que Habermas chama de “racionalidade comunicativa”, por outro lado, encontra-se, em alguma medida, onde quer que as pessoas estejam dispostas a ouvir o outro lado, a conversar sobre as coisas, a argumentar até que áreas de concordância sejam encontradas, e a seguir os acordos resultantes. (RORTY 2003c, p. 245).

De fato, Rorty discorda de Habermas em um único ponto: Rorty acredita que Habermas tenta objetivar práticas que são, de fato, de uma comunidade específica: sociedades modernas democráticas liberais:

Não posso ver o que “aceitabilidade racional idealizada” possa significar, senão “aceitabilidade para uma comunidade ideal.” Nem posso conceber, dado que nenhuma comunidade dessas vai ter a visão do olho de Deus, que essa comunidade ideal possa ser algo mais do que nós como gostaríamos de ser. Nem posso ver o que “nós” pode significar aqui exceto: nós liberais educados, sofisticados, tolerantes e moles⁷¹, pessoas que estão sempre desejosas de ouvir o outro lado, a pensar todas as implicações, etc. (RORTY, R. “Putman and the Relativist Menace”, p.451, tradução nossa.)

E não há problema em se tomar uma cultura determinada como referência, para Rorty, isso não invalida a ideia expressa. O problema está apenas em se inferir que práticas comunais são, de fato, comuns e gerais à “natureza humana”.

Ressalte-se o fato da crítica ironista liberal ora apresentada defender justiça como lealdade ampliada, estando, portanto, muito mais próxima à democracia do que o paradigma do platonismo quando este fundamenta o conceito de justiça em uma obrigação moral autônoma e solipsista.

A justiça como lealdade ampliada depende diretamente da expansão do círculo de lealdade e confiança estabelecido em torno dos valores democráticos localizados nas comunidades democráticas liberais.

Rorty diz que quando há generalizações por parte das instituições, como por exemplo, quando a Suprema Corte Americana consubstanciou o “direito constitucional à privacidade”, o que foi feito é um resumo de intuições influenciadas culturalmente sobre a coisa certa a ser feita em várias situações. Rorty acredita que essas generalizações são importantes:

Para nós, a importância de formular essas generalizações sumariantes está em aumentar a predizibilidade e portanto, o poder e a eficiência de nossas instituições, o que, por sua vez, fortalece o sentido de identidade moral compartilhada que nos mantém reunidos como comunidade moral. (RORTY, 1994b, p. 205).

A diferença é que essas generalizações não serão apoiadas por premissas metafísicas, ou seja, elas não representarão “a verdade.” Serão generalizações que veiculam o melhor entendimento para a questão após um debate e após o teste de outras soluções.

⁷¹ Somos suaves. E pacientes, em geral. Menos quando nos enchem a paciência falando sobre a verdade e também não suportamos frases em latim nem reminiscências da Idade Média.

Tanto Posner quanto Rorty tem uma postura de defesa sobre os valores das comunidades democráticas liberais porque apesar de contingentes, são elas que trouxeram melhores resultados em comparação com outros regimes. Defender valores com base em comparações relacionais está no centro de uma teoria ironista liberal porque o que se pode fazer é persuadir comunidades a adotar valores com base em comparações relacionais.

Isso significa que se acredita, por exemplo, ser mais efetivo dizer que as sociedades democráticas ao interromper a escravidão, adotar a igualdade entre homens e mulheres e a separação entre Igreja e Estado alcançaram bons resultados, excelentes resultados, em comparação com as sociedades que não adotaram tais valores.

Então o que se faz é persuadir as demais sociedades, explicando que as sociedades democráticas liberais não estão defendendo uma visão objetiva do bom, do justo. As sociedades democráticas liberais apenas encontram melhores resultados em comparação com sociedades que não defendem valores democráticos.

Enfim, é se fundamentar em uma história edificante da própria humanidade, em que se possa olhar para trás e perceber onde não se deve pisar.

E isso é bem diferente de dizer que nazismo e democracia são a mesma coisa. No entanto, Dworkin deseja que se defenda uma comunidade que seria objetivamente melhor do que as demais, ou seja, que a democracia é objetivamente melhor que o nazismo. Nesse ponto, será conveniente recordar a resposta de Rorty para Habermas, quando este alimenta uma versão do temor de Dworkin sobre o risco advindo de Rorty não endossar uma perspectiva objetiva de comunidade, de bem objetivo.

Em sua resposta, Rorty explica que entende o receio de Habermas sobre o risco de não haver validade universal:

A ideia de uma autocriação comum (communal), da realização de um sonho que não tem sua justificação em alegações incondicionais de uma validade universal, soa suspeita para Habermas e Apel, porque eles naturalmente associam-na a Hitler. Soa melhor para norte-americanos, porque eles naturalmente associam-na a Jefferson, Whitman e Dewey. A moral da estória, penso eu, é que a sugestão é neutra em relação a Hitler e Jefferson. (RORTY R., 2003b, p. 105)

Rorty lamenta, mas diz que o mundo é neutro entre Jefferson e Hitler. Eles são apenas acontecimentos em uma história muito longa.

Não queremos que seja assim, mas é. Mas isso não significa que não podemos então defender a democracia só porque o mundo não se mostra tendencioso naturalmente entre o nazismo e a democracia.

Não é preciso que haja um fundamento metafísico para se defender a justiça ou a democracia, e por isso, como nos conta Engelke, Rorty, em seus escritos tardios, se consagrou a examinar e defender o que seria uma “cultura liberal pós-metafísica”, isto é, uma cultura em que os valores liberais conservem sua força a despeito de não serem socialmente percebidos como tendo um fundamento universal (ENGELKE, 2013, p. 174).

Rorty entende o receio de Habermas porque quando este olha para trás e pensa em realização comunitária, em Volksgeist, ele enxerga o nazismo. Quando americanos, como Rorty e Posner, pensam em realização comunal⁷², escutam a América cantar:

Escuto a América a Cantar⁷³
Escuto a América a cantar, as várias canções que escuto;
O cantar dos mecânicos – cada um com sua canção, como deve ser, forte e contente;
O carpinteiro cantando a sua, enquanto mede a tábua ou viga,
O pedreiro cantando a sua, enquanto se prepara para o trabalho ou termina o trabalho;
O barqueiro cantando o que pertence a ele em seu barco – o assistente cantando no deque do navio a vapor;
O sapateiro cantando sentado em seu banco – o chapeleiro cantando de pé;
O cantar do lenhador – o jovem lavrador, em seu rumo pela manhã, ou no intervalo do almoço, ou ao pôr-do-sol;
O delicioso cantar da mãe – ou da jovem esposa ao trabalho – ou da menina costurando ou lavando – cada uma cantando o que lhe pertence, e a ninguém mais;
O dia, ao que pertence ao dia – De noite, o grupo de jovens, robustos, amigáveis,
Cantando, de bocas abertas, suas fortes melodiosas canções.

Essa América que está aqui como terra da liberdade, da realização comunal é o que inspirou as visões de Rorty e influencia a admiração de Rorty pelas soluções que o Poder Judiciário pode trazer para a sociedade. Para Rorty, o Poder Judiciário é o ápice de uma instância argumentativa, um exemplo do melhor da América.

Para Rorty, na Suprema Corte Americana, *magistrados sábios estão fazendo seu melhor para manter a América intacta, mantendo as respostas políticas a desenvolvimentos repentinos em harmonia com as intuições morais e tradições nacionais.* (RORTY, 1996, p.32).

Rorty aponta que quando os presidentes e partidos políticos se tornam corruptos e frívolos, as pessoas se voltam ao Poder Judiciário com admiração, não porque seus

⁷² Ao menos no passado, a América para muitos representava liberdade. No presente (2019) e no futuro, já não se sabe. Por isso é salutar a observação de que América deve ser tomada aqui como uma espécie de terra utópica da liberdade. Um sonho, deveras, ao menos por enquanto.

⁷³ Também um poema de Walt Whitman, traduzido.

ministros têm uma sabedoria imutável, mas à habilidade de homens e mulheres decentes de se sentar, argumentar e chegar a um consenso razoável. (RORTY,1996, p.28).

Rorty analisa um exemplo de atuação judicial americano ao se deparar com a possibilidade da Suprema Corte dos Estados Unidos da América ao proferir uma decisão sobre a inviolabilidade dos direitos da personalidade, fundamentasse essa decisão afirmando que esse princípio tem por fonte as crenças da maioria dos americanos e por isso seria um princípio central para a moral americana. Enfim, Rorty pergunta, o que ocorreria se a Suprema Corte ofertasse esse argumento e não recorresse a qualquer argumento metafísico?

Rorty diz que agir dessa forma além de possível é recomendável. Para Rorty essa é uma concepção de justiça política, não metafísica. Perceba-se que confrontada a fornecer um argumento filosófico, uma corte pode dizer que apenas irá apelar ao senso comum. E por que isso faria com que ela fosse um regime de força imposto em um domínio de cinismo? Rorty questiona se realmente há tanta diferença entre um apelo a uma razão universal, a um direito imanente e um apelo direto ao senso comum.

É nesse sentido que Rorty defende a possibilidade de existência do pragmatismo jurídico sem recorrer a grandes premissas epistemológicas e metafísicas. Para Rorty, filosofia é algo diverso e um filósofo contemporâneo não pode estar ocupado com as mesmas questões que ocupavam Sócrates ou Platão porque eles estão tentando resolver problemas diferentes.

Rorty diz que vivemos em tempos diferentes, acreditamos em coisas distintas e temos sentidos diferentes sobre o que é relevante. Há similaridades entre a justiça de Platão e Sócrates e a justiça contemporânea, mas essas similaridades não vão ajudar a resolver problemas nem a formular os problemas atuais. (RORTY R.,1996, pp. 81).

Posner destaca a relevância da América para a doutrina pragmática. Platão dominou a filosofia até o século XVIII quando Hume e Hegel começam a desenhar novas fronteiras de pensamento e Emerson, nos Estados Unidos, modifica o quadro. Logo chega Nietzsche, derrubando a ideia de verdade. Posner diz que a *definição mais simples do pragmatismo é que é a rejeição da raiz e dos ramos do platonismo*. (POSNER, 2010, p. 23) O que significa que pragmatistas rejeitam o essencialismo e rejeitam a confiança platônica em um método de investigação racional que possa captar verdades profundas.

Posner explica que com a ascensão do mercado na América e com Darwin, a filosofia como até então pensada sofre ainda mais impactos. Adicione-se a diversidade religiosa e étnica e, portanto, moral da América e estará cultivado o plano de fundo que

gerou o pragmatismo. Explica Posner que *quanto mais diversa e individualista for uma cultura, mais permeável é a influências externas; e quanto mais livre e móvel a população, menores as certezas.* (POSNER, 2010, p. 27).

Do mesmo modo, noções como liberdade, democracia e debate usados por Dewey, um dos fundadores do pragmatismo, estão ligadas à democracia americana. Rorty também enxerga a importância da América nesse processo de formação do paradigma filosófico pragmatista como uma terra da liberdade e da oportunidade em sua origem.

E foi nessa terra que nasceu da luta e tentou dar condições de coexistência pacífica para todos que ali estavam ou chegavam que alimentou as raízes do paradigma filosófico pragmatista e por isso se percebe a importância do consenso e da persuasão para esta forma de filosofia.

Ante o desejo de convívio entre as diversas comunidades que formaram a América, o que se podia fazer era trabalhar com a ideia de comparação e de relações. E esse mesmo pensamento pode ser guia quando se fala hoje em sociedades não democráticas, como Rorty pontifica:

Dentro desse pensamento é que se pensar em esquecer a retórica racionalista de superioridade objetiva, buscando a permissão de uma aproximação com sociedades não democráticas com base em uma história contextualizada e instrutiva para contar e não no papel de um aplicador e detentor de questões racionais universais. (RORTY R., 2005c, p. 122).

A adoção da postura contextualista favorece o diálogo. Justamente porque aceitar que as crenças podem falhar no futuro e são contingentes representa uma postura menos combativa e agressiva. Comparar resultados, visualizar sociedades, observar como os objetivos vem sendo postos e cumpridos são todas posturas que fazem parte de uma atitude ironista que oferta prioridade para a democracia, como explica Voparil:

A insistência de Rorty na prioridade da política para a filosofia não se apoia somente na defesa da liberdade como condição de possibilidade para uma atividade filosófica produtiva, mas também na percepção de que o seu antifundacionismo coloca a política em primeiro plano (VOPARIL, 2015, p. 66).

É desse modo que se pode afirmar que o falibilismo e a contingência têm uma enorme importância para uma política democrática, mesmo sabendo que *é difícil aos filósofos defender o falibilismo como importante para a política democrática e nem todos os seres humanos estão aptos a entender o potencial de falha, nem que seja futuro, em suas crenças* (RORTY R., 2003b, p. 109).

Ao não se defender valores como objetivamente superiores é aberto espaço para o que de mais relevante há em uma democracia: a não imposição de valores pela força e sim pela persuasão. É mais relevante:

(...) passar à questão de como persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da audiência que consideram competente, como aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação. Esse projeto não é relevante apenas para a política democrática, ele é, em larga medida, a própria política democrática. (RORTY R., 2003b, p. 109).

Ao se persuadir as pessoas a seguir a democracia, ao fazê-las compreender a importância do ideal democrático, se agirá muito mais de acordo com valores democráticos do que através de uma imposição de valores que tomem a chancela de serem objetivamente melhores, o que na verdade é uma autocontradição em si:

É uma autocontradição pensar na democracia imposta pela força em vez de pela persuasão, pensar em forçar homens e mulheres a serem livres. Mas não é uma autocontradição pensar em persuadi-los a ser livres. Se nós, filósofos, ainda temos uma função, ela diz respeito apenas a esse tipo de persuasão. (RORTY R., 2005b, p. 133)

É por isso que Dewey chamava o pragmatismo de “filosofia da democracia” porque o pragmatismo carrega em si uma disposição de esperança, progresso, estando voltado para a experimentação, tal qual a democracia. E Rorty segue Dewey, tal qual Posner que também celebra Dewey e recorda que um dos termos preferidos de Dewey era *experimentalismo*, o que exprime *uma vontade de tentar coisas novas, uma busca incessante de meios melhores*. (POSNER, 2010, p. 79).

Para Dewey, o conhecimento é produzido pela pressão de demandas comunitárias, pela luta entre a dúvida e o hábito, por experiências diferentes e não apenas por especialistas, que não detém o monopólio da verdade.

Para defender uma visão é preciso tão somente que sejam feitas comparações claras e experimentais no campo da prática entre sociedades que propagaram certos ideais e sociedades que não propagaram esses ideais. Ao ver os resultados na prática, opta-se por certa crença que deve ser sempre vista como um hábito de ação.

É possível compreender que quando defenderam o nazismo, as pessoas estavam pensando de acordo com certo contexto e circunstâncias particulares e o que se deve fazer é educar essas pessoas e pessoas que ainda pensem em defender o nazismo porque o nazismo pode voltar a qualquer momento porque não é possível contar a história do passado como uma história de progresso até que a humanidade alcance a total liberdade e compreensão.

Por exemplo, nada impede que o nazismo volte a não ser os esforços para que ele não retorne. E esses esforços são compartilhados por uma comunidade pautada pelos valores liberais. E essa comunidade liberal rejeita o nazismo porque compartilha uma pré-compreensão linguística que gera determinado entendimento contextual sobre questões morais.

Rorty diz que há uma ideia da filosofia helênica que alimentou o Iluminismo e sua ideia de razão que:

(...) corporifica a teoria de que há uma relação entre a essência a-histórica da alma humana e a verdade moral, relação que assegura que a discussão livre e aberta produzirá uma resposta correta tanto para as questões morais quanto para as questões científicas. (RORTY R., 1997a, p. 236)

Rorty pontifica que é preciso abandonar essa ideia de uma ordem natural de argumentos, e se tornar receptivo à ideia de que o que se pode fazer é avaliar argumentos em termos de eficácia de produção de concordância entre pessoas de crenças diferentes.

Não seria uma questão de relevância intrínseca ao argumento e sim eficácia na persuasão e comparação entre resultados, sempre olhando a história para evitar cair nos mesmos erros. Em resumo, buscar resultados e ao mesmo tempo contar uma história edificante.

Fiel à tradição hermenêutica, o ironismo filosófico de base pragmática pensa que todos os objetos já estão contextualizados. E por isso não existe modo de retirar o objeto de contexto e de examinar o objeto por si mesmo para ver que novo contexto poderá ser adequado, porque não existe um ponto neutro. Não existe um ponto arquimediano e por isso qualquer descrição é também uma prescrição.

O modo de se avaliar é observando resultados, e assim, para se defender a democracia, por exemplo, seria preciso observar uma sociedade que é democrática e uma sociedade que não é democrática e observar os resultados práticos de uma e de outra postura.

Enfim, é preciso experimentação. Não reflexões metafísicas: Ir para o campo da prática, ver a verdade como um verbo implica também em deixar de lado a razão kantiana, centrada no sujeito individual. A tentativa de Habermas de substituir a razão individual pela razão comunicativa é vista por Rorty como uma tentativa de substituir *o que pelo como*. Rorty explica que o primeiro tipo de razão é uma fonte de verdade, verdade de algum modo coetânea da mente humana. O segundo tipo de razão *não é fonte de coisa*

alguma, mas simplesmente a atividade de justificar afirmações oferecendo argumentos e não ameaças. (RORTY R., 2005c, p. 114)

E sendo que nenhuma crença tem validade por si mesma, sendo preciso oferecer argumentos, é preciso ir para o campo da prática. Aceitar que nenhuma crença tem valor em si mesma implica em não permitir que os argumentos sofram hipostatização. Rorty elucida que o problema é a busca por esse verdadeiro, criando uma hipostatização que por sua vez cria a impressão de que há uma meta a ser investigada e alcançada.

Proposições são apenas asserções hipostatizadas e não são resistentes a tentativas não constrangidas espacial, social ou temporalmente de refutação. Se é preciso comparar sociedades e ir para o campo da prática, verificando a história e a tradição, está se defendendo que não existe uma ordem natural de razões que pode ser alcançada passo a passo.

É mais produtivo ser receptivo à ideia de usar argumentos que possam ser eficazes na produção de concordância entre pessoas de crenças diferentes. Não seria uma questão de relevância intrínseca ao argumento e sim eficácia na persuasão e comparação entre resultados, sempre olhando a história para evitar cair nos mesmos erros. Em resumo, buscar resultados e ao mesmo tempo contar uma história edificante.

De fato, o que uma simples análise do passado mostra, é que as crenças são contextuais e dependentes de uma certa época e espaço, de um contexto e por isso há uma diversidade de crenças.

Em razão dessa diversidade, tanto para a democracia como para o pragmatismo, é preciso olhar para o passado e se orientar em direção ao futuro, *porque voltar-se para o futuro é um modo de voltar à prática vista de modo simples, possibilitando que haja uma substituição de noções como realidade, razão e natureza pela noção de um futuro humano melhor.* (RORTY R., 2000a, p. 26).

Todavia, clamar por um futuro humano melhor é uma definição que pode receber a pecha de ambígua. E aqui entra novamente um ponto importante de digressão filosófica. Ambígua em relação a que? Existe por acaso alguma definição objetiva, definitiva e absoluta do que pode ser melhor para a humanidade?

Não é preciso que a filosofia fundamente o discurso democrático, bem como não é preciso deve dizer que a democracia é objetivamente melhor ou o regime mais racional ou nada desse tipo.

E aqui que entra o grande papel do direito na defesa da democracia: garantir as condições para que a democracia seja debatida, articulada, experimentada e aprimorada.

Deixar de lado a defesa de uma comunidade objetivamente melhor é deixar de lado a ideia de uma verdade única e absoluta e defender a democracia é uma ideia que prescinde do desejo de uma universalidade.

Para Rorty, não é nem ao menos imperativa a necessidade de justificação filosófica para que haja democracia liberal. Pode até ser pertinente que haja articulação filosófica, mas não é preciso que haja suporte antecedente à democracia, porque a democracia é que vai tecer sua própria filosofia.

Nessa linha, Rorty acredita que Rawls, de quem no primeiro momento se afasta e acredita ser herdeiro de uma tradição kantiana, na verdade defende que o que justifica uma concepção de justiça não é o ser verdadeira frente a uma ordem antecedente e dada para nós, *mas sua congruência com o nosso entendimento mais profundo de nós mesmos e de nossas aspirações, bem como nossa compreensão de que dadas a nossa história e as tradições embebidas em nossa vida pública, essa é a mais razoável doutrina para nós.* (RORTY R., 2003c, p. 283).

Há elementos historicistas que permitem a integração de Rawls na visão de Rorty sobre pragmatismo e democracia e por isso Voparil alerta sobre Rorty:

Suas percepções iniciais em relação à falta de pontos de partida sem pressuposições, a ausência de critério natural para decidir disputas e a função da redescritção traduzem em um contexto político o reconhecimento do que ele chama de “etnocentrismo” (1991), assim como o compromisso com um pluralismo rawlsiano irreduzível e uma concepção de um criticismo político e social que evita recursos representacionistas a uma realidade independente ou apelos justificatórios a autoridades não humanas, como Razão, História, Natureza ou Verdade. (VOPARIL, 2015, p. 82)

Para Rorty a visão de Rawls era que *nenhuma questão política prática, nenhuma concepção moral genérica pode prover as bases para uma concepção pública da justiça na sociedade democrática moderna.* (RORTY R., 2003c, p. 240).

E isso porque a concepção pública de justiça na sociedade democrática precisa permitir uma pluralidade de doutrinas e concepções do bem que são por vezes conflitantes. Então a noção de *justiça como equanimidade* defendida por Rawls começa no cerne de uma tradição política que precisa adotar o chamado *consenso justaposto* ou *consenso sobreposto*, ou seja, um consenso que abarque doutrinas filosóficas e religiosas antagônicas.

E Rawls defende que isso seja feito a partir da organização de ideias básicas que vigem em uma sociedade democrática, *como a crença na tolerância e a rejeição à*

escravidão o que implica em uma atitude completamente historicista e antiuniversalista. (RORTY R., 2003c, p. 241).

É nessa linha que se torna possível defender que Rawls está mais próximo de Heidegger e Gadamer do que seria possível entender em uma primeira visão, haja vista que Rawls defende, por exemplo:

(...) instituições não são fixas, mas mudam com o tempo, alteradas pelas circunstâncias naturais e as atividades e conflitos de grupos sociais. (...) precisamos contar com o conhecimento corrente enquanto reconhecido pelo senso comum e pelo consenso científico existente. Nós temos de conceder que, como crenças estabelecidas mudam, é possível que os princípios da justiça que pareçam racionais a escolher podem da mesma maneira, mudar. (RAWLS, 1998, p. 548).

Rawls assume, portanto, que pode haver contingência, mas assume, por consequência, de que é melhor que a democracia se sustente sobre bases mais firmes do que bases filosóficas porque o único meio de dar fim a discussões sobre verdade, existência e significado da vida humana seria através da força e isso não é desejável. A única forma legítima de usar a força será quando se coloca em risco a liberdade e a justiça.

Rorty defende que as acusações de que Rawls busca um ponto arquimediano seriam falsas porque Rawls não buscaria um ponto de vista exterior à história e sim analisaria os tipos de hábitos sociais já firmados e estabelecidos que permitem que se tenha um solo firme para escolhas ulteriores, realizando-se comparações relacionais.

É o mesmo defendido por Rorty: a substituição de dualismos metafísicos pela comparação entre passado e futuro.

E isso é completamente diverso de um metanível fora da história. De fato, Rawls defende que se veja a sociedade democrática liberal como uma contingência histórica. E isso não significa que ela seja menos defensável.

Ou seja, pode-se entender que Rawls não está tentando uma dedução filosófica transcendental do liberalismo, nem estaria fornecendo fundamentações filosóficas metafísicas para cada uma das instituições democráticas.

Na definição de Rorty, *Rawls mantém o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vistas sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal* (RORTY R., 2003c, p. 249).

É desse modo que a visão de consenso de Rawls alimenta a crítica ironista liberal e sua base antiantietnocêntrica que bebe de fontes também gadamerianas.

Rorty diz que desde que não se pode adivinhar o futuro, torna-se preciso aceitar a *contingência das descrições atuais e manter a linguagem aberta e isso implica em seguir*

a trilha de Gadamer quando este disse que tudo que pode ser compreendido é linguagem e considera o mundo como uma conversação livre de injunções (herrschaftsfrei). (RORTY R., 2000)

É nessa linha que Rorty defende que deve ser suavizado o compromisso com a busca de uma verdade e de uma natureza humana por conta dessa segunda fase do desencantamento.

Veja-se que Adorno e Horkheimer já diziam que o esclarecimento visava *o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber* (HORKHEIMER A. &., 1947, p. 06)⁷⁴.

Na pós-modernidade, passa-se por um segundo desencantamento: agora a promessa de que a crença na razão traria mais prosperidade e felicidade se mostrou ilusória. O mal-estar gerado pela sufocação das contingências é liberado e toma nova forma: agora é angustia frente à falta de segurança.

Por isso, há novamente desencantamento como preço a ser pago quando se sai do ninho da segurança e amparo. Mas esse novo desencantamento é o preço a pagar frente à manutenção de liberdade e o encantamento advindo de uma visão filosófica única implicou na diminuição da capacidade de deixar as pessoas livres e responsáveis pelos caminhos de suas existências.

Portanto, no momento em que a questão da verdade como guia para um bem objetivo abre espaço para preocupações relevantes para a existência humana, é preciso se guiar pela Constituição, não no sentido de guia metafísico, mas no sentido do importante documento político ali consubstanciado que irá demonstrar os sonhos, desejos e objetivos de um povo.

Ou seja, não é preciso, para que haja a defesa da Constituição e dos direitos, se preocupar com a objetividade ou se firmar em ganchos celestes.

O diálogo e o debate devem ser incentivados de modo que consensos sejam formados através da visão da história. Ao mesmo tempo, essa mesma visão da história deve permitir que se perceba a possibilidade de falhas nas crenças e por isso, deve-se estar pronto para modificá-las se necessário. E assim, pode-se alimentar a liberdade e a democracia e defender a Carta Magna, sem recorrer à força ou à metafísica.

⁷⁴ Fazendo uso de um termo que aparece pela primeira vez em Weber.

5.2 SEGUNDO COMPASSO: FALIBILISMO NÃO É CETICISMO OU UM DESCOMPASSO FEITO POR UM IRONISTA LIBERAL USANDO UM MARTELO CONTINGENTE PARA REBATER A ACUSAÇÃO DE CETICISMO EXTERNO FEITA POR DWORKIN.

Uma das grandes críticas a serem enfrentadas ocorrerá quando Dworkin define o pragmatismo como um movimento de base filosófica cética. Dworkin reverbera contra esse suposto ceticismo em razão de sua periculosidade no sentido de exaurir os esforços dirigidos a construção de uma comunidade justa.

Discorrendo cuidadosamente sobre sua posição, Dworkin explica que esse ceticismo pode se apresentar em duas formas: primeiro, como *ceticismo interior* ou *ceticismo interno* em relação à atividade de interpretação que debate a possibilidade de uma posição ser a melhor interpretação de alguma prática.

O ceticismo interno, conforme as palavras de Dworkin, implica em acreditar que a verdade depende de valorações morais e questionar essas valorações morais, essas predicções, negando certos predicados morais positivos ou negativos para endossar uma perspectiva moral distinta.

Por exemplo, existe a posição A: quem diz que o aborto é perverso e defende a proteção da vida desde a concepção e a posição B está do outro lado, representada por quem defende a questão de autonomia da mulher sobre seu próprio corpo. Dworkin define que o ceticismo interno é, de fato, uma posição substantiva que pressupõe um julgamento moral positivo contrafactual. No exemplo citado, pessoas da posição A negam validade para pessoas da posição B e vice e versa.

De forma mais complexa, aparece o chamado *ceticismo arquimediano* ou *ceticismo exterior* que é uma teoria metafísica, e não uma posição interpretativa ou moral já que o *cético exterior não contesta nenhuma afirmação moral ou interpretativa específica*. (DWORKIN, 1999, p. 98).

Segundo Dworkin, ambos os ceticismos teriam por pressuposto geral a existência de um metanível, de uma posição que Dworkin nomeia como *arquimeadiana*. Dworkin pressupõe que ambas as formas de ceticismo acreditam na existência de um ponto de vista neutro, arquimediano, acreditam na possibilidade de se colocarem fora de suas crenças e julgar desse ponto.

O cético interno acreditaria que sua opinião é válida e a única verdadeira de acordo com esse ponto de vista arquimediano e o cético externo acreditaria que tudo ou nada é válido de acordo com esse ponto de vista arquimediano.

Discorrendo de forma elaborada sobre ceticismo externo ou ceticismo arquimediano, Dworkin acredita que esse ceticismo externo é uma tese que ganhou nomes diversos como *pós-modernismo*, *antifundacionalismo* e *neopragmatismo*, todos para ele exemplos de ceticismo externo que para ele se apoia em duas premissas: *neutralidade e austeridade*. (DWORKIN, 1996, pp. 113).

A neutralidade e a austeridade seriam os trunfos do ceticismo externo. Para Dworkin, essa é uma forma muito atraente para a sociedade atual e Dworkin cita que Richard Rorty chama esse estado mental de ser *ironista*. Rorty, para Dworkin, é o mais *proeminente defensor do ceticismo arquimediano*.⁷⁵

O ceticismo externo se coloca como austero, e como supostamente neutro, sem tomar lados em controvérsias morais, assumindo essa posição cética dirigida não para determinadas convicções morais, **mas para as opiniões de segunda ordem** sobre essas convicções.

Ou seja, dentro daquele exemplo sobre o aborto, o cético externo rejeita ambas as posições e defende que não é possível saber o que é certo. Para Dworkin, o ceticismo arquimediano reivindica neutralidade sobre opiniões substantivas acerca da moral e reivindica austeridade na defesa de argumentos morais, afirmando que a ideia de objetividade sobre crenças morais não é possível e que seria arrogante dizer que determinado ponto de vista é objetivamente melhor.

A austeridade é definida por Dworkin como uma posição sustentada pelo cético externo que denota uma espécie de humildade, simplicidade. Ele cita como exemplo de filósofo cético austero, mas não neutro, John Mackie, filósofo australiano reconhecido como importante bastião na filosofia da linguagem que alinha dois elementos em favor da austeridade: primeiro, o argumento da diversidade moral, porque existem e existirão diversas e variadas formas de se entender a moralidade ao longo do tempo.

Dworkin não concorda com esse argumento e diz que a diversidade moral é exagerada, haja vista que segundo ele, existe um grau de convergência impressionante e

⁷⁵ Richard Rorty, *who is the most prominent American exponent of wholesale archimedean skepticism* (DWORKIN, Objectivity and Truth: You'd better believe it, 1996, p. 95)

previsível, que perpassa a história, em relação a assuntos de moral básica. (DWORKIN, 1996, pp. 113).

Dworkin argumenta que pessoas que discordam em torno de assuntos morais podem pensar que seria válido reexaminar suas crenças caso vejam as pessoas que discordam dela como iguais. E que isso é uma posição muito válida porque a popularidade de uma crença não faz com que ela seja verdadeira, diz Dworkin.

Entretanto, pontua Dworkin, uma coisa é reexaminar as visões de alguém e talvez mudá-las após reflexão ulterior e outra é decidir que nenhuma afirmação moral positiva é verdadeira, como Mackie e outros arquimedianos não-neutros insistiriam em fazer.

Se a popularidade de uma crença não faz com que ela seja verdadeira, a diversidade de uma crença não faz com que ela seja falsa, sintetiza Dworkin, de modo muito, muito sensato.

O segundo argumento de Mackie versaria sobre a “estranheza” de uma ideia que declara ser essencial à moralidade como é comumente compreendida - a ideia de que aquelas propriedades morais são inerentemente motivadoras.

Para Dworkin não há nenhum problema aqui. Ser inerentemente motivadora significa apenas que ninguém realmente aceita um julgamento moral ou valorativo a não ser que realmente sinta algum impulso motivacional para agir na direção que tal julgamento aponta.

Observados esses argumentos, é preciso respondê-los. E para tanto, é imperativo observar que Rorty e Posner defendem o que se chama de *falibilismo*, ou seja, acreditam que não manter um ponto de vista como dogmático favorece a revisão das crenças caso haja circunstâncias que motivem essa revisão.

Por isso, quando Dworkin diz que uma coisa é reexaminar as visões de alguém e talvez mudá-las após reflexão ulterior e outra é decidir que nenhuma afirmação moral positiva é verdadeira, Rorty e Posner estariam de pé, aplaudindo Dworkin.

O que demonstra que existe um problema e o problema é que Dworkin confunde ceticismo com falibilismo.

Explica Engelke, que Rorty relembra, com aprovação, o elogio de Joseph Schumpeter ao falibilismo quando este disse que reconhecer a validade relativa das próprias convicções, mas ainda assim defendê-las resolutamente, é o que distingue o homem civilizado do bárbaro. (ENGELKE, 2013, p. 179).

Schumpeter é um autor reconhecido também por Posner, que em sua obra *Direito, Pragmatismo e Democracia*, realiza diversas e profundas digressões sobre a filosofia desse grande economista e cientista político.⁷⁶

A posição de Schumpeter é adepta do falibilismo, que é reconhecido tanto por Posner como por Rorty. Ambos reconhecem o valor do falibilismo para as convicções em razão da inspiração pragmatista na obra de ambos, haja vista que foi Peirce que ao discorrer sobre a ciência e métodos científicos, reconhecia, como garantia única da validade da ciência, a sua auto corrigibilidade, como conta Abbagnano:

Trata-se de uma concepção das vanguardas mais críticas ou menos dogmáticas da metodologia contemporânea e ainda não alcançou o desenvolvimento das outras duas concepções acima; apesar disso, é significativa, seja por partir da desistência de qualquer pretensão à garantia absoluta, seja por abrir novas perspectivas ao estudo analítico dos instrumentos de pesquisa de que as C. dispõem. O pressuposto dessa concepção é o falibilismo, que Peirce atribuía a qualquer conhecimento humano (ABBAGNANO, 2007, p. 137)

Destarte, falibilismo é um termo criado por Peirce para indicar a atitude do pesquisador que julga possível o erro a cada instante da sua pesquisa e, portanto, procura melhorar os seus instrumentos de investigação e de verificação (ABBAGNANO, 2007, p. 427). Nesse sentido, Peirce define o falibilismo como a doutrina epistemológica segundo a qual não podemos de maneira alguma alcançar nem certeza, nem exatidão perfeita em último grau, pois nunca poderá haver segurança absoluta sobre nada.

Peirce procurou ofertar métodos científicos ao conhecimento e deparou-se, em pleno século XIX, com uma série de questões nas ciências naturais que modificaram tudo que se tinha como conhecimento absoluto nesse ramo do saber.

Nesse sentido, a crença determinista sofreu os abalos na área da física, também na biologia com Darwin e ainda com a mecânica quântica, além de outras revoluções científicas da época, que abalaram o dogmatismo implícito das ciências naturais.

Foi esse baque que atingiu as ciências naturais que inspirou a posição falibilista de Peirce. É importante compreender, portanto, que o falibilismo acredita que o conhecimento não é absoluto e sempre há um espaço de indeterminação.

Pode-se observar que o falibilismo é uma doutrina que prima pela sinceridade e humildade:

O falibilismo peirciano é, antes de tudo, uma posição científica honesta adotada pelo filósofo de humildade intelectual e ênfase na inquirição. Ao sustentar que não existem verdades e certezas absolutas, Peirce defende que

⁷⁶ De fato, é o conceito de democracia conforme cunhado por Schumpeter que reverbera na obra de Posner, do o capítulo quatro em diante.

o conhecimento só pode avançar em mentes abertas a novas hipóteses que, de outro modo, estando aferradas em conclusões, obstaríam o caminho do conhecimento. (SALATIEL, p. 02)

Peirce explicava que por meio do raciocínio não seria possível obter exatidão, certeza absolutas porque os dados empíricos sempre são interpretados, não estão em forma bruta. Será nesse sentido que para Peirce, epistemologicamente, o conhecimento será falível porque pode estar errado seja por conta dessa compreensão inicial que deságua em interpretação incorreta, seja por erros do próprio processo de observação.

Do mesmo modo, o conhecimento é provisório, porque não se pode saber do futuro. Podem surgir experimentos, correções futuras sobre o que hoje se tem como certeza. A noção de infalibilismo sugere que as coisas são fixas e que existiriam leis e verdades imutáveis que poderiam ser descobertas pelo homem com absoluta certeza e precisão, mas para Peirce, a própria natureza está em constante mutação, em evolução e continuidade e quando se aceita essa continuidade, percebe-se que o conhecimento só pode ser provisório, porque tudo está em constante evolução. É uma manifestação do pensamento de Darwin, importante tanto para Rorty, como para Posner.

Chegando a esse ponto e já compreendidas as bases do falibilismo, é pertinente examinar as palavras de Dworkin novamente. Ele diz que *uma coisa é reexaminar as visões de alguém e quiçá modificá-las após reflexão ulterior, e outra é decidir que nenhuma afirmação moral positiva é verdadeira, como Mackie e outros arquimedianos não-neutros insistem que deveríamos fazer.* (DWORKIN, 1996, pp. 113)

Ou seja, Dworkin aceita o falibilismo. Ele próprio é um falibilista, um falibilista que por não saber o que era falibilismo, decidiu atacar as posições pragmáticas como céticas.

Nunca, em nenhum momento e em nenhuma de suas centenas de obras Richard Rorty disse que “nenhuma afirmação moral positiva é verdadeira”. Bem ao contrário, Rorty tem uma atitude frontalmente oposta ao ceticismo. Cético é aquele que gostaria de uma garantia contra toda e qualquer possível objeção futura. Rorty explica que o ceticismo é em si, um pranto:

Todo seu ceticismo é um lamento, uma agonia contida em não conseguir achar a verdade. Os céticos são irmãos dos fundacionistas, unidos em suas oposições pela mesma crença base em uma verdade absoluta, e assim ambos, tanto os céticos como os fundacionistas deixam-se desencaminhar pela imagem das crenças como tentativas de representar a realidade, e pela ideia, associada, de que a verdade é uma questão de correspondência com a realidade. (RORTY R., 2003b, p. 110)

Nunca Rorty endossou a postura cética e por isso, quando Rorty chama seu movimento filosófico de ironismo e diz que quando pessoas se denominam ironistas e estão prontas a morrer e lutar por convicções que podem sofrer modificações, ele está expressando uma postura falibilista.

Um ironista não quer saber como chegar à verdade absoluta porque um ironista acredita que suas crenças são contingentes, mantém sua linguagem sempre aberta e não acredita que alcançou um ponto final em seu vocabulário, defendendo a possibilidade de redescritção. Um ironista não considera que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros vocabulários. Essa é a mesma posição defendida pelo pragmatismo de Posner:

(...)pragmatistas são falibilistas, eles não são céticos ou relativistas, de fato, são anticéticos e antirelativistas e acham que nada que tenha importância prática ou concebível gera asserções de que somos cérebros numa cuba⁷⁷ sendo alimentados por impressões decepcionantes de um mundo externo ou que todas as reivindicações factuais ou morais são meras opiniões individuais. (POSNER, 2010, p. 6).

Se o pragmatismo é falibilista, isso implica que ele acredita em tentar diversos métodos para melhorar a previsão e o controle do ambiente, evocando o método experimental de investigação ou experimentalismo.

Posner acredita que o experimentalismo implica a desejabilidade de uma diversidade de inquiridores e por isso se adequa à uma sociedade plural porque pessoas de formações, experiências, atitudes e temperamentos diferentes podem testar diversas ideias sobre como lidar com o ambiente ao redor. É preciso testar ideias diferentes e comparar consequências e manter essa postura de humildade sobre suas crenças pode ser próximo ao que Dworkin chama de austeridade, mas em nenhum momento é o mesmo que ceticismo.

Até porque, é preciso recordar, o ceticismo é uma postura que leva mais a inação do que à ação e um pragmático quer é resolver problemas. Então, apesar de estar consciente da contingência de suas crenças, um pragmático sabe que será preciso escolher uma posição. Aliás, é o que diz Dworkin, surpreendentemente, novamente de forma muito sensata:

(...) não é possível concluir que a indeterminação seja a melhor posição e que alguém que defenda a opinião de que não existe uma razão que possa mover o

⁷⁷ Essa é uma anedota interessante de Putnam que criou umas metáforas muito peculiares, é dele também a expressão *Olho de Deus*. Ele também é um filósofo proeminente em filosofia da linguagem que exerceu grande influência sobre Rorty.

fiel da balança para certa direção em um caso controverso enfrenta uma tarefa de enorme dificuldade. (DWORKIN, pp. 139, tradução nossa)

Margutti lança um aforismo brilhante sobre o tema, que certamente teria ajudado Dworkin a compreender a diferença entre ceticismo e falibilismo:

Sempre que precisamos pregar alguma coisa, usamos um martelo. É verdade que o martelo poderia ser usado, por exemplo, como uma alavanca. Mas não há qualquer propósito em usar o martelo tendo dúvidas radicais e contínuas sobre o mesmo, só porque ele poderia ser usado como uma alavanca ou porque um outro martelo poderia desempenhar melhor esta função. Isto não é pragmatismo, mas simples ceticismo. O pragmatista acentua o fato de que o martelo está funcionando, mesmo que seja um martelo contingente. E isto está bem para ele. O ironista acentua o fato de que, embora o martelo esteja funcionando, ele poderia ser uma ferramenta diferente, ele não é um martelo absoluto. E isto não está bem para ele (MARGUTTI, 2007, p. 37)

A ênfase na contingência, na dúvida constante e radical a respeito de nosso próprio vocabulário não representam o pessimismo do ceticismo e sim representam uma posição adequada do não conformismo. É preciso sair da placidez de uma segurança perigosa, porque ao se estar seguro demais sobre suas próprias crenças, o risco de dogmatismo cresce exponencialmente.

Mas isso não significa que se deverá manter e alimentar a instabilidade. Porque é preciso bater pregos.

Ultrapassada a incorreção de Dworkin ao confundir falibilismo com ceticismo, é preciso passar para a análise do segundo argumento sobre a neutralidade que Dworkin diz que seria uma das premissas do pós-modernismo, do pragmatismo e do neopragmatismo.

Para Dworkin, a neutralidade não existe. É um artifício somente e um cético externo ou arquimediano se utiliza de argumentos estratégicos para demonstrar que o alvo de suas críticas não são as reivindicações morais substantivas comuns, se colocando em uma espécie de metanível.

Dworkin ataca Rorty diretamente, citando um trecho de uma palestra de Rorty. Nessa palestra, Rorty explicava sobre o nominalismo e disse que as montanhas obviamente estavam lá antes que se pudesse falar sobre elas e que a questão se debruça não sobre a realidade em si das montanhas, mas sobre a escolha dos jogos de linguagem sobre falar dessa montanha.

Assim, a utilidade dos jogos não é relacionada com a questão de se A Realidade como Ela É em si Mesma pode ser separada do modo humano de descrever e escolher jogos de linguagem sobre montanhas.

Em resumo, Rorty diz: o mundo não fala. Somos nós que falamos. E escolhemos jogos de linguagem. É uma posição adepta do antiessencialismo ou antifundacionalismo, posição que não é compartilhada por Dworkin.

Aliás, Dworkin não suporta a metáfora de Rorty sobre *A Realidade como Ela É em si Mesma*. Em diversos momentos Dworkin fala que para ele, a criação dessas metáforas só dificulta o entendimento.⁷⁸

Explicando o que entende desse trecho, Dworkin diz que Rorty acredita na existência de dois níveis de discurso: o primeiro nível seria onde vivemos, onde as montanhas existem. Se você não acredita nisso, não pode jogar o jogo de linguagem sobre montanhas.

Mas Rorty defenderia um segundo nível, arquimediano e filosófico no qual a questão não seria sobre a existência de montanhas, mas *se A Realidade como Ela É em si Mesma* contém montanhas e segundo Dworkin, nesse ponto, metafísicos diriam que sim e pragmáticos diriam que não, que montanhas só existem por conta do jogo de linguagem que foi escolhido no primeiro nível.

Para Dworkin, Rorty enfrenta o seguinte dilema: se ele falar que montanhas são parte da *Realidade Como Ela É Em Si Mesma* implicaria, em razão da escolha do jogo de linguagem, algo diferente de dizer que montanhas existem, existiram e existirão mesmo que não existam pessoas.

Por exemplo: um arquimediano concorda que escravidão é algo ruim, mas nega que essa prática seja realmente ruim, que sua ruindade esteja situada em alguma realidade, e explica que a ruindade estaria em nós, e que nós projetamos essa qualidade moral sobre a questão da escravidão.

Dworkin diz o cético externo *é cético não sobre convicções, mas sobre o que nós poderíamos chamar de perspectiva do “valor de face” dessas convicções* (DWORKIN, 1996, pp. 92, tradução nossa).

Outro exemplo pode simplificar: Dworkin diz que para Rorty não haveria problema em dizer: aborto é errado, para Rorty o problema seria dizer que essa afirmação

⁷⁸ E para desgraça de Dworkin, Rorty seguindo a linha de Davidson, adora criar metáforas, no que lembra Heidegger, Derrida, Lacan. Isso está relacionado com o desejo de Rorty pela criação de um novo vocabulário, vide o que diz Engelke sobre o tema: *Rorty afirma que a mudança para um novo vocabulário não seria uma consequência direta do acúmulo de certezas e conhecimentos, ou o desenrolar natural da investigação cada vez mais racional, mas antes saltos inovadores de percepção, rupturas de paradigmas que resultam da inovação, da criação de novas maneiras de pensar. Visto dessa forma, o processo de mudança histórica deve muito à criação de novas metáforas, entendidas no sentido que Donald Davidson lhes confere* (ENGELKE, A utopia liberal de Richard Rorty, p. 62)

é um reflexo da verdade, é uma afirmação objetiva e realmente verdadeira, universal e absoluta, parte do universo, atemporal, sagrada, fundamentalmente certa.

Esse desfile de predicacões seriam o que Dworkin chama de *proposições E-externas*. A proposição aborto é errado, seria uma *proposição I-interna*. Dworkin, diz, muito simplesmente, que se deveria interpretar as “proposições E” como julgamentos morais positivos que simplesmente reiteram as “proposições I”.

Dworkin diz que são todos argumentos substantivos. Então, ambas as proposições são engajadas. Não se está falando de um ponto de vista metafísico, se está simplesmente reforçando um ponto através das proposições E.

O ceticismo externo não é neutro, afirma Dworkin porque alguém que sustenta que propriedades morais são propriedades secundárias, de fato assume um lado nas disputas substantivas reais ou potenciais.

Mesmo quando não há dissenso substantivo sobre como as coisas se apresentam, a explicação baseada na inclinação pessoal não é neutra, diz Dworkin e por isso o ceticismo arquimediano se mostraria sempre engajado e a suposta neutralidade é uma ilusão.

Dworkin diz que pessoas usam termos como objetivamente, realmente, universalmente, de modo sagrado, em um contexto moral, usam apenas para clarear, reiterar posições, enfatizar, para esclarecer o conteúdo de suas opiniões; elas querem distinguir as opiniões assim qualificadas das outras opiniões que consideram como “subjetivas” (DWORKIN, 1996, pp. 86)

E que questões como a que Rorty coloca, que filósofos fariam de uma *Realidade como é Em Si Mesma* é algo inventado por ele e outros arquimedianos, não são coisas que sejam realmente ditas.

Veja-se como Dworkin é imprevisível. Primeiro ao dizer que falar de coisas como são em si mesmas não são coisas que as pessoas *realmente dizem*, Dworkin está esquecendo o essencialismo, Kant e o noumeno e de uma tacada só obliterando toda a filosofia antiplatonista, suprimindo Heidegger, Nietzsche, Hume, até chegar em Rorty. E sabe-se lá quantos outros pelo caminho.

E depois, seguindo essa imprevisibilidade, Dworkin assume a premissa de jogos de linguagem combatendo ao mesmo tempo jogos de linguagem e ainda passeia por teses que são deflacionistas sobre a verdade como a teoria da verdade como redundância.⁷⁹

⁷⁹ Sim, Dworkin, adepto da verdade como coerência, acabou de usar uma defesa típica da tese da verdade como redundância. O que mostra, na melhor das hipóteses, que ele também não gosta da metafísica

Dworkin não gosta nem um pouco das metáforas utilizadas por Rorty, mas Dworkin pode dizer que palavras como objetivamente, claramente, universalmente são apenas recursos retóricos, são jogos de linguagem e que não deveríamos dispender tanta atenção com elas porque elas não significariam nada além de meios de enfatizar proposições morais substantivas e nunca como meios de demonstrar uma posição metafísica.

Enfim, não haveria metanível, diz Dworkin. Arquimedianos acham que estão “fora”, mas não estão, porque todo argumento inteligível é interno ao contexto, não existe esse ponto arquimediano ou neutro que permita uma pessoa não ter crenças e desse metanível, julgar as demais.

Desse modo, Dworkin diz que o cético externo também esconde uma proposição moral substantiva e quando ele diz que não há resposta correta, está defendendo uma posição moral substantiva e não uma posição neutra.

Em suma, Dworkin considera que se alguém define que diante de situações difíceis não há uma resposta correta, mas apenas respostas diferentes, esse alguém seria um cético que defenderia uma posição substantiva e não uma posição neutra e quando um cético exterior assume que sua tese é neutra, ele está assumindo uma postura metafísica porque o cético exterior acreditaria em um ponto arquimediano que não existe.

Dworkin chama atenção que quando se fala que Goering é um monstro moral, as pessoas estão expressando uma opinião sobre Goering, opinião que elas acreditam que são verdade absoluta. Por isso, para Dworkin, quando se diz que não existe uma verdade absoluta, o perigo é grande.

Será nesse sentido que Dworkin diz que essas teorias são revisionistas. Porque quando pessoas dizem que seria injusto negar cuidados médicos adequados aos pobres, elas estão dizendo isso com a crença sincera e pura de que isso é verdade independente de qualquer atitude ou regra.

Por isso, seria terrível quando não cognitivistas tentam fazer com que essas pessoas sejam motivadas a modificar suas práticas morais, revisá-las ou aceitar essas práticas como julgamentos normativos. (DWORKIN, pp. 108-109).

Isso representa um grande perigo para Dworkin, e ainda seria um perigo que incorreria em petição de princípio porque essa posição diz que as afirmações como objetivamente, realmente, universalmente que seriam do platonismo não são proposições

I.

Para Dworkin dizer que o genocídio é um fato do mundo e dizer que o genocídio é errado significa a mesma coisa, são proposições que ou devem ser sustentadas juntas ou devem cair juntas. E seriam a mesma coisa porque não há neutralidade, a posição é substantiva.

Rorty não poderia concordar mais com Dworkin. De fato, ambos estão do mesmo lado aqui, tanto em relação ao uso de verdade como redundância como na questão da inexistência de ponto neutro.

Note-se que Dworkin ataca o ceticismo externo avisando que não se pode desejar ficar “de fora” de um conjunto de crenças morais e julgá-las a partir desse ponto neutro. Segundo a definição de direito de Dworkin, o pragmatismo jurídico é uma concepção cética do direito que:

(...) nega que a comunidade assegure alguma vantagem real ao exigir que as decisões de um juiz sejam verificadas por qualquer suposto direito dos litigantes à coerência com outras decisões políticas tomadas no passado. Interpreta a prática jurídica no sentido de que os juízes tomam e devem tomar quaisquer decisões que lhes pareça melhor para o futuro da comunidade, ignorando a coerência com o passado como algo que tenha valor em si mesmo (DWORKIN, 1999, p. 119).

Enfim, para Dworkin, o pragmatismo é composto por juízes decisionistas e subjetivistas, juízes que acham que o homem é medida de todas as coisas, por exemplo.

Bem, tanto Posner quanto Rorty defendem o lema de Protágoras: *o homem é a medida de todas as coisas*. Por isso, uma das críticas mais frequentes que se faz a uma posição pragmatista é que não, o homem não pode ser medida para todas as coisas, isso seria subjetivismo e levaria o mundo ao caos.

Heidegger, em sua obra *Que é uma coisa? diz: O homem que fez esta afirmação, Protágoras, deve ter escrito um livro com o simples título: A Verdade*. (HEIDEGGER, *Que é uma coisa?* 1987, p. 52). O próximo trecho composto por Heidegger é uma obra prima e uma joia da filosofia:

Talvez não haja, no fato de a estrutura da coisa se guiar pela estrutura da proposição, nenhum subjetivismo; subjetivas são, aqui, somente as opiniões tardias sobre o pensar dos Gregos. Quando, de fato, a proposição e a verdade que nela é anunciada e entendida como conformidade é que são o padrão para a determinação da coisa, quando, por conseguinte, se passa algo de diferente e o oposto do que a opinião natural pensa, levanta-se, então, uma outra questão: onde se encontra o fundamento e a garantia de que, agora, a essência da proposição está, também, efetivamente encontrada? A partir de onde se determina aquilo que é, em geral, a verdade? (HEIDEGGER 1987, p. 52).

Será através de Heidegger que se delineará a resposta à crítica disseminada contra o lema de Protágoras. Perceba-se que Heidegger pergunta onde está a garantia que se

encontrou a essência? Onde está a prova de que a essência foi encontrada, defendida e veiculada de modo “correto”, ou seja, do modo que não considere o homem como medida de todas as coisas?

O medo do subjetivismo já é superado pela estrutura da *pré-sença* delineada. Quando se insiste no medo sobre o lema de Protágoras, o que se veicula é o receio de um sujeito-juiz que aplicasse o lema de Protágoras e por isso definisse por si mesmo o que seria justiça, já que a justiça não estaria fundada nessa obrigação moral autônoma segundo os moldes kantianos.

Tanto Posner quanto Rorty não são céticos do conhecimento e adotam pontos de vistas claros em relação à adoção da hermenêutica e da situação da moral da sociedade. O que Posner aponta é que a moral é assunto polêmico. Não havendo obrigação moral autônoma, há que se chegar a um consenso que no caso de assuntos sobre moral, parece sempre impossível.

Posner afirma que não é cético e enxerga que a validade de uma concepção moral como local e relativa à uma cultura particular porque não existe ponto neutro de avaliação.

Mas que a diversidade existente em relação a temas morais enfraquece a moral epistemicamente e faz com que Posner acabe por defender uma dificuldade em se defender questões gerais fechadas sobre moral porque para Posner, como as crenças são contingentes, é difícil falar em algo como moral universal e um conseqüente progresso moral universal. Enfim, Posner discute a epistemologia da moral e sua fortaleza.

Posner define moralidade como um conjunto de deveres com os outros que são usados para balancear nosso auto interesse e reações sentimentais e emocionais no caso de grandes questões da conduta humana. (RORTY R., 2005a, pp. 918).

Nesse sentido, Posner admite a existência de uma série de princípios de cooperação social, como por exemplo, não mentir todo o tempo, e até admite que esses princípios que seriam casos comuns em muitas sociedades e em muitas épocas.

Todavia, Posner argumenta que essa pequena pretensão de universalidade é um critério muito abstrato para que se diga que existe uma moral universal. Posner ainda diz que como não há pretensão de universalidade, crenças modernas sobre crueldade e iniquidade são contingentes e não emanam de uma lei universal. (RORTY R., 2005a, pp. 919).

Crenças morais são contingentes. É isso que Posner diz. E por isso ele acredita que há uma espécie de fraqueza epistemológica da moral e desejaria que houvesse métodos mais firmes. Posner quer reverberar Peirce e seus fortes métodos científicos aqui.

Rorty entende a posição de Posner, mas diz que não isso não é importante, não é preciso tanta ênfase epistemológica. Só é possível avaliar a questão do progresso com as ferramentas que temos hoje que foram construídas de acordo com o passado.

Hoje sentimos que vivemos com uma moral mais elevada do que na época em que se apedrejavam adúlteras, afogavam mulheres acusadas de ocultismo e açoitavam seres humanos. A sociedade atual internalizou as normas sociais sobre a moral construídas ao longo dos séculos.

Para Rorty, dizer que crenças morais são contingentes não implica em negar o progresso moral ao menos em algumas sociedades porque o progresso moral deve ser avaliado dessas condições daqui, da existência, e não de um suposto ponto metafísico neutro, arquimediano como diz Dworkin.

Um juiz que se considere neutro de qualquer “ideologia” e que por isso poderia veicular a sagrada verdade absoluta, é um juiz que está em estado de auto- engano. Isso porque o sujeito-juiz sempre se vê imerso em um mundo de sentido ao qual ele pertence. Ele não pode “sair fora da ideologia” porque não existe metanível, ponto neutro, arquimediano, não existe *estado de exceção hermenêutico*.

É nesse sentido que não pode ocorrer um processo solipsista de interpretação judicial porque o sujeito-juiz está inserido, mesmo que disso não tenha consciência, em um contexto histórico dentro de um horizonte de compreensão e ter esse horizonte significa não ver apenas o que está perto, não estar limitado ao que lhe é próximo, mas também entender o que é distante.

Em regra, acredita-se que é possível a busca por neutralidade quando há a necessidade de resolução de algum ponto ou problema. E a resolução também deve vir em termos neutros e metódicos, *senão o resultado não será conhecimento, será tão somente misticismo, poesia, inspiração, ou seja, algo que permita se escapar das responsabilidades intelectuais sérias*. (RORTY R., 1976, pp. 280).

Todavia, Rorty diz de forma reiterada: a neutralidade é uma impossibilidade, porque há um mundo de sentido que forma o horizonte a partir do qual os conteúdos singulares são captados. A historicidade se torna condição de possibilidade de compreensão. A possibilidade de compreensão do elo final e temporário de uma cadeia de sentido é construída historicamente.

E a influência dessa tradição não depende de um estado de consciência sobre ela. Como é a tradição que permite nossa compreensão, os pré-conceitos não são preconceitos de um sujeito. São muito simplesmente a realidade histórica do seu ser. Assim, independe

do indivíduo estar ciente de que se faz parte de uma tradição, essa tradição se impõe e por isso é impossível a existência do ponto arquimediano, arrasando a possibilidade de ceticismo externo.

5.3 TERCEIRO COMPASSO EM UMA PERGUNTA: EXISTEM NAZISTAS SINCEROS? OU UM DESCOMPASSO QUANDO SE PERCEBE QUE DWORKIN CONFUNDE CONTEXTUALISMO COM CETICISMO.

Superada a questão do ceticismo externo ou arquimediano, há que se tratar do que Dworkin definiu como os casos de *ceticismo no interior da atividade de interpretação*, que seriam *uma posição autônoma sobre a melhor interpretação de alguma prática ou obra de arte*. (DWORKIN, 1999, p. 114).

Dworkin exemplifica a posição do cético interior com uma discussão sobre Hamlet. Se alguém definir que a melhor forma de entender a peça seria entendê-la como uma peça sobre evasiva, simulação e protelação, outra pessoa poderia dizer que não, essa seria uma interpretação errada, a peça não tinha coerência alguma. Essa seria a fala do cético interior, *aquele que se interessa pela substância das afirmações que contesta; insiste em que será sempre um erro afirmar que Hamlet trata da protelação e da ambiguidade, um equívoco supor que a peça se torna melhor quando lida dessa maneira*. (DWORKIN, 1999, p. 115).

É importante perceber que segundo o que Dworkin explica, o ceticismo interior acaba por defender uma posição substantiva e também assume uma perspectiva do ponto arquimediano. Para Dworkin, os céticos assumiriam uma perspectiva de fundo niilista que prejudicaria ou tornaria impossível o questionamento ou rejeição de qualquer prática, como ele explica, por essa perspectiva, seria impossível até discorrer sobre a injustiça da escravidão.

Contudo, ao contrário do que pensa Dworkin, a teoria ironista não assume um ponto de vista niilista nem neutro frente a qualquer manifestação cultural ou prática porque **assume claramente a defesa de procedimentos e crenças que são adotados em uma comunidade democrática liberal** e acredita que os resultados observáveis pela adoção de tais procedimentos e práticas são bons o bastante para amparar a sua defesa sem que seja preciso tomar tais procedimentos e práticas como um bem objetivo e eterno.

Defender crenças de uma comunidade democrática liberal é uma posição que sofre a pecha de ser denominada como *etnocêntrica* no momento em que Rorty diz que a crença na sociedade liberal democrata é uma crença melhor do que as outras e merece ser

defendida em virtude dos seus resultados práticos observáveis, mesmo que esses resultados sejam contextuais, contingentes e resultados de evolução histórica, enfim, mesmo que esses sejam resultados de um *contextualismo prudente*, como aponta a crítica de Habermas que afirma que Rorty defende um contextualismo que tende a evitar a consequência relativista que diz que todas crenças estariam no mesmo nível através da ideia de verdade como valor de recomendação, através de uma intersubjetividade consensual. (HABERMAS J., 1988, p. 172)

De fato, Rorty substitui a busca pela objetividade pela defesa da solidariedade à comunidade linguística à qual casualmente se pertence, posto que Rorty acredita que não seria preciso ampliar o mundo da vida até o nível da abstração, não seria preciso apelar à uma comunidade ideal e geral, ao contrário, seria preciso abdicar de qualquer idealização e de qualquer perspectiva de objetivismo.

É por isso que Habermas diz que Rorty cria o *etnocentrismo do contextualismo prudente*. O que implica que na medida em que Rorty entende ser impossível sair de sua perspectiva de participante, *seria melhor pagar o preço do etnocentrismo explícito, privilegiando o horizonte de nossa própria comunidade linguística mesmo que isso faça com que não se saia da justificação circular*. (HABERMAS J., 1988, p. 173).

Enfim, Rorty defende que os valores necessários para o diálogo e para a defesa da verdade como justificação passam pela expansão dos valores das comunidades democráticas liberais modernas mas que esses valores não são *objetivamente* melhores, são melhores em virtude dos resultados que podem ser observados, inclusive em razão do distanciamento temporal que permite avaliar consequências.

Rorty explica que Geertz define etnocentrismo *como uma crença que bane censuras e assimetrias entre indivíduos e grupos para o reino da diferença reprimível ou ignorável*, o que para Rorty seria uma boa descrição para uma crença que defenda que *não há nada para aprender com pessoas que não consideremos dignas de compreensão e diálogo, como nazistas e fundamentalistas e esses pensariam em judeus e ateus nos mesmos termos*. (RORTY, 1997a, p. 271).

E através dessa observação, Rorty faz uma conclusão surpreendente. Para Rorty, quando se reage aos nazistas e aos fundamentalistas com indignação e desdém é imperativo pensar duas vezes. (RORTY, 1997a, p. 271).

Porque em regra se considera o etnocentrismo como algo terrível e se prefere morrer a ser etnocêntrico pois o etnocentrismo é uma palavra mágica tal como *verdade*,

palavras que trazem consigo um carrilhão de ideias e julgamentos, uma carga pesadíssima.

Contudo, desde que se aceite que não se pode partir de lugar nenhum, que não é possível avaliar de um ponto neutro, arquimediano e que sempre se parte de algum lugar, de um contexto prévio que oferta as linhas para determinada compreensão, pode-se entender que sim, a defesa de Rorty das crenças de uma sociedade democrática liberal é uma crença etnocêntrica, no sentido de que não se pode alcançar o metanível e por isso qualquer avaliação que se faça está presa a uma crença contextual.

E será essa crença contextual de uma sociedade criada nos valores democráticos liberais que faz com que as pessoas se assustem quando se deparam com a defesa do etnocentrismo. E por isso existem pessoas que desejam emparelhar a cultura da democracia liberal e as demais culturas, inclusive acreditando que qualquer tentativa de expansão dos ideais democráticos liberais é, de fato, uma opressão e essa é a raiz do que Rorty chama de *antietnocentrismo*. Rorty alia os valores do antietnocentrismo à uma postura niilista que faria com que qualquer capacidade de indignação moral ou capacidade de sentir desprezo fossem dissolvidas (RORTY, 1997a, p. 272). É o colapso da autoconfiança moral, diz Rorty.

Diante desse colapso surge o que Rorty chama de *antiantietnocentrismo* que é uma reação ao antietnocentrismo. E essa reação implica em entender que a democracia liberal é etnocêntrica, faz parte de uma cultura que se orgulha de si mesma e está sempre tentando se ampliar e se adaptar à diferentes circunstâncias.

Os valores defendidos por uma sociedade democrática liberal são valores de uma cultura etnocêntrica que não está ligada à natureza da humanidade, não representam uma forma de governo abstrata e ideal, não representam a última demanda da racionalidade, não representam a forma eleita pela natureza humana comum. Representam apenas uma tendência cultural a ser defendida por conta dos bons resultados demonstrados.

Essa ideia pode ser um grande choque. Porque se os valores democráticos e liberais são apenas uma tendência cultural a ser defendida, onde estão os grandes ideais democráticos? Mas ao se respirar é possível notar que esse choque reverbera ainda um pensamento pautado no Iluminismo, quando se esperava que a filosofia justificasse através de apelos transculturais de racionalidade, mas diante do ironismo isso não é necessário.

Certo. Então os valores democráticos e liberais representam uma tendência cultural contingente, bem como os ideais de justiça processual e da igualdade humana são

tendência recentes e desenvolvimentos culturais hodiernos. E isso não significa que não podem ser objeto de defesa e de luta. Vale a pena morrer por eles, mesmo que esses valores sejam contingentes.

A democracia liberal trouxe resultados excelentes em comparação com outros regimes e isso é visível na prática, não é preciso transcendentalizar, basta olhar as vantagens das instituições liberais cultivadas na democracia e essa é uma postura consubstanciada nessa adoção do *antiantietnocentrismo*, mesma posição defendida por Posner que diz que se os hábitos de uma cultura estrangeira tiver erros factuais demonstráveis, pode-se olhar para estrangeiros como iludidos e é necessário sim que se faça uma crítica moral sobre aspectos errados desta cultura estrangeira, todavia, deve-se entender que as críticas estão sendo formuladas tendo por base os costumes da sociedade liberal democrata e não leis morais universais. (POSNER, 2010, p. 6).

Isso é tão relevante e importante que precisa ser destacado: é desejável realizar críticas à costumes e tradições vistos como errados, malévolos, desumanos..., mas essas críticas estão sendo realizadas “por dentro” de uma tradição.

Perceba-se que o que Dworkin teme é uma perspectiva cética interna que diria que qualquer ponto de vista é relativo à cultura e que por isso convicções universais sobre moral seriam tentativas de dominação imperialista que não respeitam as demais culturas.

Dworkin diz que o ceticismo interior seria uma tese popular contemporânea segundo a qual a moralidade é relativa à cultura e *por isso não pode existir qualquer afirmação moral universal porque uma afirmação desse jaez seria imperialista e desrespeitosa com outras culturas*. (DWORKIN, 1996, pp. 87, tradução nossa).

Rorty concorda com Dworkin sobre esse ponto, dizendo que isso seria uma espécie de perigoso antietnocentrismo que considera a defesa de valores etnocêntricos como liberdade, livre mercado, direitos iguais para todos, proteção à propriedade como a defesa de crenças de uma cultura tendenciosa e imperialista.

O problema em pensar assim é justamente o colapso em se dizer que então todas as crenças são boas porque seriam manifestações culturais de uma vida histórica justificada pela sua época já que não há objetividade metafísica. Não se poderia rechaçar o nazismo nem a escravidão nem o colonialismo: eis o antietnocentrismo que expressa o receio de tomar posição em defesa de valores que não terão nada metafísico para ampará-los.

Rorty rejeita o antietnocentrismo e explica que não é preciso gancho celeste para defender certas práticas que podem não ter objetividade universal, mas, mesmo assim,

são plenamente defensáveis e essas são posturas defendidas no *antiantietnocentrismo*, representando uma tentativa de se adequar à pós modernidade através de um movimento que não se vale da retórica da razão iluminista que defende que há uma natureza humana comum e objetiva por trás de certas práticas.

Para o antiantietnocentrismo, os valores democráticos liberais são apenas uma tendência cultural resultado de uma evolução histórica e social sem qualquer amparo objetivo metafísico.

Veja-se que é importante perceber esse ponto: em regra, existem duas ideias sobre a moral: uma moral universal, vinda da razão humana universal e do outro lado estaria a moral particular, contextual e histórica, considerada perigosa porque levaria à ausência de um ponto firme para a rejeição de práticas cruéis e se acredita que o único meio de rejeitar práticas cruéis é o amparo em uma moral universal, mas isso não precisa ser assim, pois é possível aceitar que práticas morais são contextuais e históricas e mesmo assim devem ser defendidas e devem servir como base para a rejeição de práticas cruéis.

Ou seja, práticas que pregam a correção, a transparência, a equidade no trato, o devido processo legal, a presunção da inocência, a defesa dos mais frágeis são práticas ocidentais de sociedades liberais e são práticas que consubstanciam erros e acertos da história humana e devem ser defendidas por seus resultados.

Inclusive, representa muito mais uma postura tendente ao diálogo aceitar que o Ocidente liberal pode defender seus valores com base em sua história particular e contingente, *sendo melhor evitar dizer que o Ocidente liberal é mais bem informado sobre racionalidade e justiça e, em vez disso, dizer que, para o Ocidente, criar demandas sobre sociedades não liberais é simplesmente ser verdadeiro em relação a si mesmo.* (RORTY R., 2005c, p. 109).⁸⁰

⁸⁰ Vem desse pensamento uma conclusão interessante. Na área da psicanálise, é sabido que a formação da identidade é também gerada por exclusão e conflito. Se essa área é reforçada, cada vez mais a identidade se forma por oposição e não por construção, ou seja, fomenta-se o pensamento “nós x eles”. É justamente contra essa construção por exclusão que se coloca a ideia de Rorty sobre conversa e persuasão. Saber da falibilidade e da finitude das crenças pode levar o ser a se mostrar menos tendente a reforçar uma identidade exclusiva. Vide o que diz Voparil: *No seu trabalho tardio, Rorty se torna especialmente sintonizado ao modo como uma comunidade se constitui através da exclusão, ao que ele chama de “casos de fronteira” – indivíduos ou grupos que excluimos da “verdadeira humanidade” –, e procura expandir a conversação para além do Ocidente para incluir os até então excluídos. Em vez de procedimentos argumentativos, a la Habermas, ou de uma “reivindicação de que algo amplo como Natureza ou Razão ou História ou Lei Moral está do lado dos oprimidos”, ele aconselha aos grupos marginalizados que se engajem em experimentações corajosas e imaginativas*” (VOPARIL, 2015, p. 83). É o paradigma da imaginação novamente combatendo o paradigma da inferência.

Ser verdadeiro em relação a si mesmo porque o Ocidente liberal estaria simplesmente defendendo o seu modo particular de enxergar e lidar com acontecimentos e circunstâncias. Rorty aponta que aceitar o que Habermas chama de *etnocentrismo do contextualismo prudente* não é uma vergonha, de fato, aceitar o etnocentrismo permitiria até mesmo que Rawls fosse interpretado como alguém que está tentando ampliar a esfera da justiça liberal para outras comunidades de modo sincero, confessando que seus procedimentos não são universais, mas em comparação com outras sociedades, são melhores.

É nessa linha que Rorty diz que autores que pretenderam conservar o liberalismo das Luzes, mas colocando de parte o racionalismo ou logocentrismo, como Dewey e Rawls, contribuíram para pôr em causa a ideia de um conjunto válido de conceitos que serviria de fundamento filosófico do liberalismo, porque eles defendem que as instituições liberais podem melhorar se não tiverem que se preocupar com a pergunta “em que consiste o estatuto privilegiado da liberdade?”

Isso permite que as instituições liberais não mais se preocupem com a metafísica e aceitem a justificação circular das práticas liberais pois assim *poderia ser formado um liberalismo das Luzes tornado não científico e não filosófico* (RORTY R., 1989, p. 87). Um *liberalismo das luzes neopragmático, contextualista e falibilista*, por assim dizer.

Veja-se que Rawls adverte que as sociedades não liberais a serem atingidas pela proposta de justiça construtivista – a lei dos povos – deveriam ser sociedades razoáveis, no sentido de que devem admitir liberdade de consciência, de pensamento. Pode-se entender que o que Rawls está dizendo é que as sociedades devem aceitar as conquistas do Ocidente em termos de liberdade e direitos e que sociedades que não aceitam essas conquistas estão em um contexto diferente.

E esse contexto não precisa, necessariamente, ser visto como igual ao das sociedades liberais e merecedor do mesmo respeito, senão se cai naquilo que Rorty chama de anti-etnocentrismo e realmente, não se poderia nem ao menos julgar a escravidão. Rorty acredita que *Rawls está claramente defendendo a expansão de valores liberais, mas não porque eles seriam transculturais já que não há um tribunal transcultural da razão*. (RORTY R, 2005c, p. 113). Ou seja, Rorty propõe que ao invés de pensar em noções de validade universal o foco seja para o alcance universal, pela expansão das ideias sobre

justiça das sociedades democráticas ocidentais liberais.⁸¹ Ou seja, o que Rorty diz é que os valores democráticos liberais podem sofrer expansão, podem aumentar seu alcance através de gestos como o de Rosa Parks, por exemplo.⁸²

Aliás, interessa observar que quando da Emancipação, o próprio presidente Lincoln acreditava que os negros libertos deveriam ir para a África ou para a América Central, entendimento que era compartilhado pela maioria dos abolicionistas, porque estes viviam separados da comunidade negra e não compreendiam que essa comunidade se sentia tão americana quanto os nortistas e sulistas que estavam na Guerra Civil Americana.⁸³

Foi preciso a convivência, o debate, a conversa e o passar do tempo para que se defendesse a total integração. Muito, muito tempo, aliás. Tempo que culmina em Rosa Parks e sua recusa em se levantar.

Portanto, expandir as noções de justiça das sociedades democráticas liberais é algo que pode ser realizado sem a necessidade de anteparo metafísico. Basta entender que uma ideia deve ser julgada pelas suas consequências na prática, pela sua utilidade em uma sociedade e quando se pensa na expansão desses valores, não é preciso defendê-los com base em uma razão humana universal. Basta pensar em termos de negociação, de alcançar a concordância pela persuasão usando os termos da razão comunicativa de Habermas.

Rorty explica que preconizar as pessoas a seres racionais é, (...) *simplesmente sugerir que, em algum lugar em meio a crenças e desejos, pode haver recursos suficientes para permitir a concordância sobre como coexistir sem violência* (RORTY R., 2005c, p. 119).

Por esse ângulo, quando alguém está sendo irracional, não significa que ela ou ele não estão fazendo uso de suas faculdades dadas por Deus, mas simplesmente que aquela

⁸¹ Rorty defende que dizer que direitos humanos tem validade universal não é crível. O que se pode fazer é lutar para ampliar seu alcance, para expandir sua área de influência e dizer que direitos humanos não tem validade universal, dizer que eles são históricos e contextuais não é um problema, não depõe conta os direitos humanos do mesmo modo que as neuroses de Freud não depõem contra a psicanálise, nem o nazismo de Heidegger depõe contra suas conquistas filosóficas. (RORTY R., Pragmatismo- A filosofia da criação e da mudança, 2000, p. 117).

⁸² Rosa Parks foi a heroína dos direitos civis nos Estados Unidos que se recusou a levantar do assento no ônibus e dessa forma iniciou um necessário debate sobre as leis segregacionistas então vigentes nos Estados Unidos.

⁸³ Para informações sobre a questão da chamada emigração da população negra recém liberta, ver *Lincoln* de Doris Kearns Goodwin, Editora Record, Rio de Janeiro, 2013, fls. 145. Aliás, Lincoln é uma das figuras que influenciou a filosofia de Rorty. Uma anedota interessante sobre Lincoln é que este, ao mudar as palavras de um discurso redigido por seu secretário de Estado, substituiu a expressão *anjos da guarda* por *melhores anjos de nossa natureza* porque para ele os anjos diziam respeito às tradições da população americana e não à compromissos metafísicos. Vide também *Lincoln* de Doris Kearns Goodwin, Editora Record, Rio de Janeiro, 2013, fls. 83.

pessoa não compartilha conosco crenças e desejos. Ela fala de outro contexto. Tem outra história.

O que se pode fazer é tentar expandir o alcance, recordando a ideia do self relacional e ofertar àquela pessoa outra identidade narrativa, outra identidade moral, mais ampliada e assim, ter uma conversação frutífera sobre questões em disputa, buscando que o contexto de um interlocutor possa alcançar o outro interlocutor que por vezes é fruto de outro contexto.

Porque crenças, incluindo aquelas que rejeitam o nazismo, são contextuais.

E se o ponto de vista é a comunidade democrática liberal, é impossível aceitar o nazismo. Não porque o nazismo fosse objetivamente ruim. Mas porque vai de encontro a tudo que uma sociedade liberal democrata acredita como necessário e positivo para uma vida plena.

Por isso que hoje se rejeita o nazismo de forma total e completa, mas existiram épocas que aceitaram e relativizaram o nazismo. Não existe uma ordem natural de razões que ampare a rejeição ao nazismo e acreditar que existe é somente um resquício da ideia de que as coisas possuem uma natureza intrínseca.

E se isso parece relativismo, é tão somente porque existe dificuldade em abdicar desse metanível, da necessidade de que tudo um dia finalmente faça sentido convergindo para um único ponto, o que parece muito com uma tentativa de enxergar a realidade através de um ponto de vista religioso ou metafísico.

Mas então, pode-se perguntar: se a rejeição ao nazismo é histórica e resultado de um contexto, se tudo é histórico, até mesmo essa forma de visão de dizer que tudo é histórico é também uma visão histórica. É que se chama de *implicação autorreferencial para qualquer filosofia que pretenda ofertar interpretações de ordem superior, não há alegações de validade para além da alegação dependente de contexto, de autenticidade.* (HABERMAS J., 2005, p. 66)

Essa implicação autorreferencial para muitos implica que não se pode contar com um candidato sério à promoção do conhecimento quando a posição se ampara no contextualismo e por isso seria melhor ter uma atitude cética. Mas isso não está certo. Não é preciso um amparo metafísico e ceticismo e contextualismo são questões diferentes:

(...) a questão *contextualista não deve ser confundida com a dúvida epistemológica do ceticismo, porque a questão contextualista resulta dessa primazia da intersubjetividade das crenças compartilhadas, em relação ao confronto com a realidade (uma realidade que já é sempre interpretada).* (HABERMAS J., 2003, p. 177).

Siltala também chama atenção para o contextualismo forte na visão do pragmatismo, explicando que o entendimento contextual sobre como, porque, de que modo, com que intenções foram proferidas asserções com pretensão de verdade terá para o pragmatismo um papel crucial para que crenças sejam consideradas falsas ou verdadeiras. (SILTALA, 2011, pp. 33).

Esse pensamento contextual do pragmatismo segue forte na vertente do pragmatismo pós viragem linguística. Apoiado nas ideias desenvolvidas por Heidegger e Gadamer, Rorty desiste da ideia de uma justificação universal e independente do contexto, defendendo que uma visão de uma verdade absoluta e atemporal é somente reflexo da ideia de conhecimento como apropriação do objeto de estudo. Essa busca pelo absoluto seria a perspectiva do Olho de Deus, da qual Putnam já se queixava. (RORTY R., 2000, p. 45).

Abandonada a perspectiva do Olho de Deus percebe-se que a compreensão vem de um entendimento contextual sobre qualquer tema, um entendimento que é fruto de uma tradição compartilhada por uma comunidade e essa é a idéia base do contextualismo que para alguns é denominado como relativismo em sentido fraco.

Quando se fala em relativismo, em regra há referência à três posições que são diversas e devem ser analisadas com cuidado.

Seria *relativismo em sentido forte*, a aceitação da ideia de que, *uma vez que não dispomos de tais ancoragens universais, todas as crenças são igualmente válidas*. (ENGELKE, 2013, p. 175).

Ou seja, toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra. Nesse sentido, acreditar na superioridade da raça ariana seria uma crença tão boa quanto acreditar que todos merecem respeito, acreditar que mulheres são inferiores seria uma crença tão válida quando acreditar que elas são iguais aos homens, seria possível defender a inferioridade dos negros, dos judeus, dos indígenas. Com o relativismo em sentido forte, há suprema liberdade de crer no que desejasse e todas as crenças seriam válidas porque não se teria um gancho celeste para julgar.

Em segundo, também seria relativismo em sentido forte defender a visão de que verdade é um termo equívoco, possuindo tantos significados quanto existirem procedimentos de justificação. Qualquer coisa, portanto, poderia ser justificada e defendida, desde que fosse possível construir uma argumentação e justificação sobre a

crença, a crença se tornaria verdade. Sendo assim, sendo possível construir uma justificação coerente sobre o nazismo, ele se tornaria aceitável.

E em terceiro, também seria relativismo a concepção de que nada há para ser dito nem sobre verdade, nem sobre racionalidade que consiga ir além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma específica sociedade emprega em uma ou outra área de justificação em determinada época. (RORTY R., 1997a, p. 40). Rorty não concorda com a definição dessa terceira visão como relativismo e diz que essa terceira opção se refere ao que se chama de contextualismo.

Sampaio explica que o *contextualismo é a tese que defende que algo (como o conhecimento, os significados, as normas morais ou as práticas culturais) depende de um determinado contexto social, histórico e cultural ou de um esquema conceptual é vista como relativista* (SAMPAIO, 2008, p. 287).

Engelke adverte que se chama o contextualismo de *relativismo em sentido fraco* porque se defende que se não há um fundamento absoluto para o sistema de crenças, nem um critério último que garanta o estatuto de verdade a alguma crença específica, *então a verdade será sempre relativa, contingente, produto de configurações particulares de tempo, lugar e acaso*. (ENGELKE, 2013, p. 175).

Quando Rorty diz que nada há para ser dito nem sobre verdade, nem sobre racionalidade que consiga ir além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma específica sociedade emprega em uma ou outra área de justificação em determinada época, Rorty está sendo contextualista.

Seus acusadores dirão que ele está sendo relativista. O que importa é entender que essa acusação de relativismo tem por origem uma crença na metafísica que Rorty não compartilha. O que Rorty deseja é justificar epistemologicamente as crenças de acordo com um contexto específico.

Conforme define DeRose em epistemologia o termo *contextualismo* representa uma ampla variedade de posições mais ou menos correlatas em que as discussões sobre conhecimento e a justificação são, de algum modo, relativas ao contexto. (DEROSE, 2008, p. 297).

O contextualismo, segundo ensina DeRose, explica que as condições de verdade de uma asserção “p” irão variar de acordo com o contexto no qual a asserção foi proferida, assim como as condições de negação dessa asserção “p” também variam de acordo com o contexto e portanto, (...) *o contextualismo assim compreendido é uma posição acerca de atribuições de conhecimento (sentenças que atribuem conhecimento a um sujeito) e*

negações de conhecimento – precisamente, uma tese sobre suas condições de verdade. (DEROSE, 2008, p. 300).

Recentes pesquisadores defendem que o contextualismo pode se adequar tanto ao fundacionismo como ao coerentismo. (DEROSE, 2008, p. 303).

Inclusive Sampaio chama atenção que o contextualismo nega que haja crenças intrinsecamente credíveis, *explicando o estatuto privilegiado das crenças básicas a partir de fatores sociais e pragmáticos; em segundo lugar, o contextualismo entende que as crenças básicas variam em função dos diferentes contextos de investigação e de ação* (SAMPAIO, 2008, p. 296).

Para a epistemologia clássica existem dois objetivos principais: veicular crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Para isso, os seres humanos desejam justificar suas crenças para outros seres humanos, embora não necessariamente para todos e querem que suas crenças sejam verdadeiras, estando preocupados com o risco de pode haver uma audiência diante da qual não conseguirão se justificar. (RORTY R., 2003b, p. 109)

A manifestação de crenças, em regra, é problematizada em um contexto conversacional. Veja-se nesse sentido:

1. S diz que a asserção “p” é verdade, por exemplo: *o nazismo foi bom para o povo alemão.*

2. A poderia objetar de duas formas principais: primeiro, dizendo que S não está em posição de saber se “p” é falsa ou verdadeira ou então dizer que “p” é falsa: *S, você é brasileiro e tem 15 anos, reprovou em história e não pode saber se o nazismo foi bom para o povo alemão.* Ou então, A diz apenas *é falsa a crença de que o nazismo foi bom para o povo alemão.* Uma objeção está ligada à pessoa e a outra segue centrada na asserção.

3. S poderia responder à objeção de A ofertando diversas razões para sua crença na verdade de “p”: *o nazismo foi bom para o povo alemão, tanto que o PIB em 1935 cresceu 14,5%.*

4. A poderia objetar novamente, alegando que a razão “x” não oferece suporte adequado para “p”: *Mesmo que tenha havido crescimento do PIB, todo o desastre pós nazismo fez com que a Alemanha passasse por severas punições e dificuldades.*

5. Por outro lado, se A tivesse dito que “p” é falsa, deveria justificar sua crença com razões pertinentes: *O PIB em 1935 não cresceu 14,5% na Alemanha. Cresceu 9% ao ano.*

6. S então rebateria as objeções de A e assim A levantaria outras objeções, assim por diante. Ou seja, mais e mais objeções às asserções podem ser levantadas no futuro: *O nazismo foi tão negativo para o povo alemão que em 2018 há rejeição aos imigrantes com base na ideologia nazista.*

7. E ainda podem surgir objeções que nem podem ser imaginadas no momento presente, haja vista o tempo não ser fixo, imutável.

O que A e S podem fazer é tão somente responder às objeções de agora com base nas evidências presentes. A e S não podem adivinhar o futuro, não podem descobrir todas as objeções, não podem parar o tempo... e do mesmo modo, as objeções levantadas à suposta verdade contida na asserção “p” dizem respeito ao agora, a um contexto conhecido e atual.

As respostas sempre fazem parte de um contexto conhecido pelo interlocutor e existem contextos específicos que fazem com que o grau de argumentação seja maior ou menor e o valor de utilidade da crença é julgado de acordo com esse contexto.

Outro exemplo: imagine-se que alguém questiona João, um homem comum, se a poliomielite é causada por um vírus. João responde que recorda uma reportagem afirmando que Salk tinha dito que era um vírus que causava a pólio. Deve-se considerar a resposta boa o suficiente, dentro desse contexto específico, no qual João não era um especialista.

No entanto, se a mesma pergunta é feita em uma prova de residência para um médico com formação específica em doenças infecto contagiosas, espera-se que ele desenvolva extensamente sua resposta. *Portanto, a importância, vista como valor ou utilidade da resposta irá depender do contexto.* (ANNIS, 1978, pp. 215, tradução nossa).

Diante dessas premissas, percebe-se que o contexto conversacional afeta as condições de verdade das atribuições de conhecimento e isso acontece quando se aumenta ou se diminui os padrões de conhecimento que serão exigidos para tornar uma crença verdadeira ou falsa. Em uma prova de residência, o padrão foi majorado. De uma pessoa comum, menos será exigido. (DEROSE, 2008, p. 302).

E o entendimento veiculado é contextual de acordo com a *pré-sença*, as práticas e tradições compartilhadas que possibilitam o entendimento e a justificação e assim, o conhecimento e a interpretação dependem de um contexto ou de um horizonte de compreensão. É o mesmo entendimento defendido pela hermenêutica filosófica e por isso Sampaio relembra:

A hermenêutica de Heidegger e de Gadamer é um contextualismo, porque defende que o sentido, a compreensão, a interpretação e a justificação epistêmica dependem do contexto, i.e., de uma situação histórica ou de um horizonte de compreensão. Também ao nível da noção de verdade, a relação com o contexto é fundamental. (SAMPAIO, 2008, p. 297)

Apenas um diálogo com o passado e com a história, realizando o que ele chama de uma hermenêutica retrospectiva pode nos ofertar bases para avaliar os discursos e não qualquer esperança de universalidade.

Destarte, o contextualismo e a temporalidade são pontos essenciais a serem colocados à luz porque o processo de compreensão é circular e só podemos compreender por conta da existência de uma pré-sença compartilhada em termos de tradições e linguagem, como pode se acreditar que existe algum ponto “livre de ideologia”, algum ponto neutro, algum ponto que represente esse ponto arquimediano e esse metanível?

Como explica Habermas:

(...) há uma pré-compreensão, há um horizonte, o qual, da perspectiva dos próprios participantes, é pressuposto –, no interior do qual os membros de uma comunidade de comunicação se encontram antes de encontrarem concordância uns com os outros acerca de algo no mundo. (HABERMAS J., 2003, p. 177).

E se por vezes certas crenças se mantêm por longos períodos e em diversas sociedades isso não significa que elas são a prova da existência de uma natureza humana.

Rorty explica que certas crenças são mantidas em mais de um contexto justamente porque se mostraram guias confiáveis antes e ainda se mostram confiáveis a um mundo como de agora. Elas não se mantêm porque representam uma suposta realidade, por isso Rorty diz que a certeza é improvável e buscar certeza é fugir do mundo e abafar contingências. (RORTY R., 2000a, p. 37).

Outra objeção ao contextualismo é a acusação de que ele confunde duas questões relacionadas: a asserção S sabe que “p” é verdadeira é algo distinto de saber se S afirmou “p” de modo apropriado, algo que pode variar, mas não se S sabia ou não que disse algo verdadeiro.

Essa objeção ao contextualismo foi reverberada com clareza por Habermas, que diz que o contextualista Rorty não faria diferença entre uso estratégico ou não da linguagem.

Quando S sabe que “p” é verdadeiro, S não estaria sendo estratégico, e isso é importante porque convencer (Überzeugen) tem seu peso na formação da verdade. Manipular (Überreden) não tem peso. Então importa muito que S acredite que está dizendo a verdade. Voltando ao diálogo sobre o nazismo:

1. S diz que a asserção “p” é verdade: *o nazismo foi bom para o povo alemão*.
2. S poderia ter essa crença de modo sincero- S não estaria sendo estratégico.
3. S poderia estar apenas mentindo e manipulando. S estaria sendo estratégico. Estaria dizendo isso apenas porque é candidato e precisa convencer eleitores de extrema direita, por exemplo.

Rorty diz que Habermas busca *diferenciar manipulação estratégica de tentativas de convencimento racional e afirma que apenas nesse último haveria justificção indicativa sobre “a verdade” e que no outro caso o que ocorreria seria simples manipulação e justificções nascidas com essa fonte deveriam ser desconsideradas*. (RORTY R. 2003c, p. 215).

Rorty explica que entende o que Habermas deseja quando diz que há convencimento racional e um uso não estratégico quando aquele que veicula os argumentos acreditaria que são completamente persuasivos, – *embora possam parecer aos seus críticos meras diatribes retóricas*. (RORTY R., 2003c, p. 217).

Nesse sentido, Rorty diz que os argumentos de Habermas são os seguintes:

Estaria havendo manipulação quando se diz algo desse tipo: meu interlocutor não entenderia ou não aceitaria os argumentos que me convenceram, por isso usarei premissas que ele aceite e termos que ele entenda, embora eu desdenhe utilizar qualquer dos dois quando em conversa comigo mesmo”. Isso seria estratégico e a justificção seria errada moralmente, devendo ser descartada. (RORTY R., 2003c, p. 217)

Por sua vez, Dworkin, que acredita em um elevadíssimo nível de teorização quando da realização da hermenêutica, argumenta que quando operadores do direito discordam sobre o que direito é, eles estariam debatendo sobre qual seria a melhor interpretação construtiva das práticas jurídicas da comunidade, enfim qual seria o melhor argumento e isso não depende de contexto.

Rorty discorda de ambos. Para Rorty, ser estratégico, ser sincero, e usar o melhor argumento, tudo isso é contextual.

Tanto Dworkin quanto Habermas não estão fugindo do contextualismo e para isso pode-se manter o argumento do nazismo e apresentar uma situação real. Em 1931 foi publicada na revista judaica norte-americana “The Jewish Criterion” uma entrevista com Hitler, na qual ele asseverava que o antissemitismo não era parte do programa defendido,

pois o que ele desejava era apenas limpar a Alemanha de todos esses elementos que prejudicam o seu retorno às condições normais.⁸⁴

Para isso, Hitler dizia que a Alemanha precisa se tornar uma terra para os alemães, para os cidadãos alemães livres, e não para os escravos alemães dominados pelo capital judaico (...) *e a vida alemã deve ser limpa de todos os elementos estrangeiros que distorcem o verdadeiro espírito alemão. O governo precisa estar nas mãos dos alemães com a intenção de cumprir apenas um objetivo: a libertação da Alemanha de sua atual escravidão*”.

Expostos os argumentos, passa-se à uma análise epistemológica. Primeiramente, podem existir dois cenários:

1. O primeiro cenário seria que Hitler estava sendo sincero em seus argumentos. O líder nazista poderia estar sendo plenamente sincero que seus argumentos não são estratégicos, são argumentos verdadeiros que brotaram da sua sincera crença na superioridade da raça ariana. E haveria todo um contexto que o levaria a acreditar que aquilo era verdade. Afinal, era o pensamento que grassava na Alemanha e em boa parte do mundo, na verdade, os argumentos de Hitler poderiam ser vistos pela sua audiência como exemplares de persuasão racional.

2. O segundo cenário, seria, para efeito de debate, aceitar que Hitler estava sendo estratégico. Hitler teria captado um antissemitismo disseminado pelo povo alemão e por isso proferiu aquelas palavras, ele queria apenas chegar ao Poder. Ou seja, Hitler não seria antissemita e estava apenas manipulando sua audiência.

Perceba-se: tanto no cenário um como no cenário dois existe um contexto.

Ou seja, convencer e manipular não são a mesma coisa, mas como Rorty explica, *tanto convencer quanto manipular são usos da linguagem que dependem de contextos e por isso não podem servir para marcar diferença para essa verdade supostamente independente de contexto.* (RORTY R., 2003c, p. 215)

Por conseguinte, dizer que algo é sincero ou estratégico não é uma distinção que independa do contexto. Aproximar a verdade de uma espécie de obsessão metafísica sobre

⁸⁴ SUSSEKIND, THIAGO. *Uma entrevista de 1931 revela o quão parecido o discurso do Hitler é com o dos líderes da extrema-direita de hoje.*

Publicado em 19 de março de 2017, disponível em <https://medium.com/@thiagosssekind/uma-entrevista-de-1931-revela-o-qu%C3%A3o-parecido-o-discurso-do-hitler-%C3%A9-com-o-dos-l%C3%ADderes-da-extrema-a11958e1850> acesso em 18 de dezembro de 2018.

falar a verdade e agir com autonomia não importa o local, as pessoas, o contexto, não modifica o contextualismo de ambas as situações apresentadas.

Um nazista poderia inclusive ser adepto do platonismo e dizer *não tenho interesse em legitimar minhas crenças porque somos bons arianos, não precisamos justificar as nossas crenças, são emanções da verdade essencial, emanções que são compreendidas e reveladas pelo Führer*. Esteja esse nazista sendo lógico ou esteja fazendo uso da retórica, ambos os casos são dependentes de contextos.

Por isso, distinguir entre lógica e retórica não faz com que o contexto possa ser ignorado. Será preciso observar o contexto da mesma forma: pois *um nazista sincero pode utilizar com sucesso argumentos realmente lamentáveis para justificar infâmias* (RORTY R., 2003c, p. 217) e o contexto daquele nazista sincero estaria de acordo com as crenças por ele proferidas.

E do mesmo modo, classificar os argumentos como “ruins” e “falsos” é simplesmente dizer que os argumentos expostos nos discursos não convenceriam quem os rejeita, por isso um interlocutor de hoje muito provavelmente rejeitaria essa ideia de escravos alemães dominados pelo capital judaico.

E não convenceriam não porque existe uma ordem natural de razões, independentes de qualquer contexto e que representam “a verdade”, mas não convenceriam porque a argumentação depende de um contexto determinado historicamente e que envolve quem fala e quem ouve e já houve distância temporal suficiente para permitir a avaliação da ideologia nazista.

Por isso, ao defender a possibilidade de melhor resposta, Dworkin não está fugindo de um contexto. Quando Dworkin defende a busca pelo melhor argumento em um debate jurídico, este *melhor argumento* será, ainda assim, contextual.

Enfim, Rorty assevera que argumentos são contextuais e que hipostatizar o fato de que a pessoa acredita que sua asserção seja verdadeira não é garantia de nada. Muitos foram convencidos pelos argumentos proferidos por Hitler e dizer que os argumentos dele são ruins ou são bons implica muito em avaliar quais argumentos estão à disposição de quem avalia:

Descrever alguém como sucumbindo ao apelo do “melhor argumento” é descrevê-lo como sendo convencido pelo tipo de razões que nos convenceram, ou nos convenceriam, da mesma conclusão. Nossos critérios para uma superioridade de argumento são relativos ao espectro de argumentos à nossa disposição. Descrever alguém como tendo chegado a uma certa conclusão por razões ruins é simplesmente dizer que as razões que o convenceram não nos convenceriam. (RORTY R., 2003c, p. 217)

E assim pode haver argumentos que convençam uma parte e argumentos que não convençam outra parte e dizer algo com “sinceridade” não implica que aquilo seja “melhor” ou seja “verdadeiro” independente de contexto.

Para Rorty, *Habermas é um liberal que se recusa a ser ironista, ou seja, a considerar a relatividade de sua própria posição.* (RORTY R., Contingência, ironia e solidariedade, 1989, p. 92). Práticas orientadas para a verdade ainda trazem um “resto indesejável de logocentrismo” que acaba por ser a principal diferença de Rorty com Habermas.⁸⁵

E assim, completa Rorty, *a única coisa que pode transcender uma estratégia discursiva é outra estratégia discursiva – uma que vise a objetivos outros e melhores.* (RORTY R., 2003b, p. 117)

Todavia, esses objetivos não são a busca pela verdade universal e incondicional. Para Rorty, os objetivos serão concernentes ao auditório e assim serão paciência, honestidade, caridade, maior inclusividade porque estes são valores democráticos liberais, ou seja, sentimentos satélites de uma política democrática inclusiva que se preocupe na expansão do auditório e no diálogo com o passado, com a história.

Enfim, não nada há para ser dito nem sobre verdade, nem sobre racionalidade que consiga ir além das descrições dos procedimentos de justificação que uma específica sociedade emprega em uma ou outra área de justificação em determinada época e que isso não é relativismo porque não existe ponto neutro que permita que haja uma verdade absoluta.

É preciso aceitar que a verdade é temporal, é localizada, é específica. E por isso qualquer investigação sobre conhecimento deverá ser travada em torno de uma avaliação histórico-social de como pessoas buscam concordância. É por isso que se deve aceitar a temporalidade e o contextualismo.

Rorty explica que toda a tradição metafísica busca a certeza, a verdade, a evidência; isto é, durante toda a história da filosofia buscou-se *coisas maiores e mais poderosas do que qualquer existência humana, até a convicção americana de que a motivação da investigação é a astúcia tecnológica, é ter as coisas sob controle* (RORTY R., 1999, p. 47).

O platonismo, dominado pelos realistas fundacionistas, que são aqueles que buscam uma verdade em correspondência com a realidade, acusam a posição ironista de

⁸⁵ E Rorty diz que se Habermas é um liberal que se recusa a ser ironista, Foucault seria um ironista que se recusa a ser liberal. (RORTY R., Contingência, ironia e solidariedade, 1989, p. 92).

relativista. Adotar uma postura realista fundacionista equivale à *ideia do intelectual como em contato com a verdadeira natureza das coisas, por uma via mais imediata do que opiniões de sua comunidade.* (RORTY R., 1997a, p. 38).

Mas ao assumir uma postura antiessencialista, assume-se que a verdade é contingente, isso não implicará em ser relativista porque não há “algo” fixo em relação ao qual se é relativo.

O que se faz é aceitar a temporalidade e o contextualismo.

A acusação de que contextualismo é o mesmo que relativismo denota uma base metafísica, derivada do platonismo e que consubstanciaria uma negação da temporalidade. Porque tudo que é relativo, teria que ser relativo em relação a algo. E que algo seria esse que aqui é defendido?

Acreditar nesse “algo” implicaria em defender a existência de um ponto fixo de avaliação, onde seria possível encontrar uma verdade absoluta que perpassa todas as épocas e sociedades e esse é um ponto de vista metafísico que não será sustentado pelo ironismo filosófico de base pragmática.

Alguém, angustiado com as teses de Rorty, poderia dissentir e dizer: devemos somente tentar ter crenças verdadeiras! Bem, Rorty concordaria que sim, é útil ter somente crenças verdadeiras. Mas o que isso significa?

Se para aquele angustiado significa ter apenas crenças verdadeiras intrinsecamente, Rorty não entenderia. Por que o que significa ter crenças verdadeiras intrinsecamente?

Mas se esse angustiado falasse que deseja ter crenças verdadeiras como crenças bem justificadas, dentro do padrão contextual eleito pela sua comunidade, justificada perante a si e justificada perante os demais Rorty e o angustiado poderiam dar as mãos.

E se outro angustiado argumentasse: nem tudo pode receber o carimbo de verdade! Há crenças falsas! Rorty, novamente, assentiria e diria que sim, há crenças falsas, mas não falsas porque não levam a verdade em si, intrinsecamente, mas falsas porque dentro do padrão de conhecimento histórico e contextual, não pode ser justificada.

Seria impossível por questões práticas justificar a crença P que definisse que a Segunda Guerra Mundial nunca ocorreu. A crença P, é, portanto, falsa e isso pode ser demonstrado através de relatos, fotos, testemunhos, julgamentos, filmes, todos elementos que são contextuais, são históricos e se remetem à justificação:

(...) não temos os meios de estabelecer a verdade de uma crença ou o caráter apropriado de uma ação de outro modo que nos referindo aos elementos de justificação em relação aos quais nós nos condicionamos, em especial quando

tentamos vencer as objeções que os outros opõem a nossas crenças ou ações. (RORTY R, 2007, p. 67).

É pertinente ofertar outro exemplo: a pesquisadora Deborah Lipstadt foi atacada por David John Cawdell Irving, negacionista do Holocausto. Ela foi atacada porque escreveu um livro sobre a existência do Holocausto. E Irving diz que o Holocausto não ocorreu.

A professora não disse que o Holocausto era um fato evidente e se negou a conversar. Por mais que o negacionismo vulnerasse todas as convicções de Lipstadt, o que fez a professora? Levantou documentos, fotos, testemunhos e se dirigiu a um Tribunal na Inglaterra para explicar por que a crença do senhor Irving era falsa.

Não existe outro meio que não seja a justificação para se provar as crenças. Nem em casos terríveis como a negação do Holocausto.

De fato, o tema do Holocausto é sempre subjacente a qualquer teoria sobre a verdade elaborada após a Segunda Grande Guerra. Pode não estar explícito, mas sempre está implícito um grande receio de que tudo seja possível novamente.

Tanto que Pascal, em seu debate com Rorty, aduz que quando Le Pen chama o Holocausto de detalhe, seria uma re-descrição? (RORTY R., Para que serve a verdade? 2007, p. 72). Pascal parece preocupado com a possibilidade de pessoas mal-intencionadas começarem a redescrever a história do modo que elas acharem conveniente e que isso poderia levar o mundo a um caos.

Em sua resposta, Rorty explica que a re-descrição pode verdadeiramente criar mundos intelectuais, como foi feito por Platão e Sócrates, também Descartes e depois o Iluminismo. Contudo, não se deve pensar que uma re-descrição pode conduzir a algo que seria “a verdade”, ao esclarecimento em prol da “verdade”.

Assim, pode-se pensar que Le Pen expressar a crença de que o Holocausto é um detalhe, é uma tentativa de re-descrição sim. É uma tentativa, aliás, que vem sendo feita continuamente no mundo ocidental. Mas não há outra forma de defender a crença da importância do Holocausto que não seja através da linguagem e justificando a crença na importância do Holocausto.

Há maior utilidade em defender a solução de modo justificado diante de uma audiência competente e deixar de lado qualquer laivo ou anseio de correspondência com a realidade, com uma essência.

O que se pode fazer é continuar a luta.

Nada, absolutamente nada, nem mesmo o Holocausto está imune a ser questionado e é isso que vem sendo mostrado ao longo do tempo. O importante é seguir defendendo as crenças nas quais se acredita, sem que seja necessário um fundamento metafísico para acreditar que elas merecem defesa.

É natural que se pergunte sobre a angústia que traz o abandono da noção de uma verdade absoluta. É certo que se pergunte sobre o receio da sociedade caminhar para a derrota completa de qualquer noção de defesa da fragilidade social. Há sempre o medo da humanidade caminhar para o esmagamento, para o terror.

Apesar da angústia, é consolador olhar o passado com clareza e estabelecer objetivos. É mais consolador do que confiar que existe algo mais do que a solidariedade a uma comunidade que possa nos salvar do horror.

5.4 QUARTO COMPASSO: (QUE NEM DEVERIA EXISTIR PORQUE VALSAS, EM REGRA, SÓ TEM TRÊS COMPASSOS): RESPONDENDO AOS ESSENCIALISTAS QUE FIQUEM CALMOS, EXISTEM MONTANHAS OU UM DESCOMPASSO REPRESENTADO PELOS JURISTAS QUE NÃO ENTENDEM O NOMINALISMO E ACUSAR: QUER DIZER QUE NÃO EXISTEM ROSAS, NUVENS E TIROS? TUDO É LINGUAGEM?

Falar sobre nominalismo implica em voltar aos fundamentos porque a doutrina nomeada como nominalismo tem uma longa história de rejeição pela filosofia metafísica, o que pode ser visto quando Platão realiza uma reflexão sobre a linguagem em seu diálogo Crátilo ou sobre a justeza dos nomes, diálogo ocorrido entre Hermógenes, Crátilo e Sócrates.

No diálogo platoniano, Crátilo sustenta uma posição que pode ser descrita como *idealismo* ou *essencialismo*, defendendo que cada coisa tem um nome apropriado, correto. Portanto, a nomeação não é um processo aleatório, não se trata de simples denominação de coisas ao acaso, mas que haveria um sentido certo para cada coisa, determinado pela natureza.

Por sua vez, Hermógenes sustenta uma posição que pode ser denominada como nominalista, pois defende que qualquer nome que se dê a uma coisa, a partir daquele momento será o nome certo, e que se outro nome novo for dado, este passará a ser o certo, desde que o primeiro caia em desuso. Enfim, para Hermógenes, uma coisa sempre é chamada por seu nome apropriado, seja de modo geral, seja de modo particular. (PLATÃO, 2001, p. 119).

Ao participar do diálogo, Sócrates defende que uma proposição que se refere às coisas como elas realmente são é uma posição verdadeira e será falsa quando indica o que elas não são. Então, seria possível dizer por meio da palavra o que “é” e o que “não é”. (PLATÃO, 2001, p. 104). Questionando sobre o lema de Protágoras, que dizia que o homem é a medida de todas as coisas, Sócrates pergunta se sendo assim, conforme as coisas parecem para cada homem, assim elas serão ou se haveria alguma essência permanente em cada coisa.

A ideia inspirada no lema de Protágoras é rejeitada, por reverberar um ideal sofista no entender dos envolvidos. Assim, a ideia que permanece é o essencialismo ou idealismo: cada coisa teria uma essência permanente. E se o nome é instrumento para nomear, ele serviria também como instrumento para dar informações, distinguir as coisas conforme constituídas e refletir a essência daquela coisa.

Contrapondo-se à ideia de Hermógenes de que qualquer nome pode ser dado a qualquer coisa por qualquer pessoa, Sócrates defende a ideia de que os nomes das coisas derivam da sua natureza *e que nem todo homem é formador de nomes, mas apenas o que olhando para o nome que cada coisa tem por natureza, sabe como exprimir com letras e sílabas sua ideia fundamental*. (PLATÃO, 2001, p. 119).

Sócrates defende a existência de um princípio aplicável a todos os nomes, do primeiro ao último, que seria que a aplicação certa dos nomes, tendente a indicar a natureza das coisas, em mostrar como a coisa é então constituída.

A resposta ofertada por Sócrates a esse problema é que haveria uma realidade que se deixaria apreender em uma operação interpretante significativa, e por isso que a posição de Sócrates é pelo essencialismo, expressa pela ideia de que cada coisa tem um nome por natureza (*physei*), defendida também por Crátilo. Há uma rejeição do nominalismo, segundo defendido por Hermógenes. Sócrates, defende uma posição mais próxima do essencialismo, onde as palavras deveriam apresentar a essência real das coisas.

O próximo passo dessa cadeia foi dado por Aristóteles, o filósofo que buscou uma teoria da linguagem que fosse uma teoria da significação. E ao aprofundar a concepção platônica de linguagem, *Aristóteles reforçará o modo que a linguagem será vista durante*

séculos: como instrumento designativo e distintivo da realidade. (OLIVEIRA, 1996, p. 27).⁸⁶

Contudo, há uma importante diferença entre Aristóteles e Platão. Aristóteles afirma que não há para nós mortais acesso imediato ao ser sem mediação linguística, antecipando uma posição que seria ofertada apenas muito mais adiante pela filosofia contemporânea que afirma que toda reflexão é sempre reflexão mediada linguisticamente. (OLIVEIRA, 1996, p. 28), ou seja, o que pode ser compreendido é linguagem.

Manfredo de Oliveira, ao discorrer sobre o diálogo Crátilo, afirma que Platão tomou posição em relação a uma questão muito significativa que pode ser expressa da seguinte maneira: *por meio de que uma expressão adquire sua significação?*

É o mesmo Manfredo que em importante nota de rodapé aponta que Schörinch tenta mostrar que por trás da problemática de Crátilo se esconde, em última instância, *nosso problema atual que se articula na pergunta se e de que modo a realidade enquanto tal se deixa apreender em nossas operações interpretantes-significativas ou se não são antes nossas interpretações que determinam o que deve valer como realidade.* (OLIVEIRA, 1996, p. 18).

Ou seja, a grande questão do nominalismo seria o problema: as montanhas existem e se deixam apreender em nossas operações visando dar significado ou são essas operações que fazem as montanhas existirem?

Há uma crítica recorrente que versa sobre o pragmatismo ser adepto do nominalismo. O professor Lênio Streck, insigne representante da hermenêutica jurídica brasileira, discorre sobre nominalismo da seguinte maneira:

Se o essencialismo “pegou pesado” (metafísica clássica), o nominalismo já começou a apontar para o que hoje parece triunfar: só existem coisas particulares. E grau zero de sentido. Da modernidade para cá a luta está sendo enorme para controlar o sujeito pensante-consciente-de-si. Nietzsche introduziu o último princípio epocal da modernidade: a Wille zur Macht (a vontade do poder). E os juristas gostaram disso. Kelsen, por exemplo, foi dizer que o ato de aplicação da lei é um “ato de vontade” (ao que eu acrescento, ironicamente: “de poder!”). (STRECK L., *O que é verdade? Ou tudo é relativo? E o que dizer a quem perdeu um olho?* p. 02).

⁸⁶ Importa citar que Aristóteles, por vezes, sugere uma posição nominalista, engajando-se em uma disposição que recorda o quanto defendido por Hermógenes em Crátilo, na medida em que Aristóteles afirma que o nome é uma locução, que possui um significado convencional, sem referência ao tempo, e de que nenhuma parte tem significação própria quando tomada separadamente (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 122) e mais adiante, explicitando que toda a locução tem um significado, ainda que não orgânico, mas, como afirmámos, por convenção. (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 125).

E o autor continua explicando que para o nominalismo, “bastaria nominar”:

(...) basta nominar. Feito um novo Gênesis. Algo como “no princípio o que vale é o que eu digo sobre as coisas”. Não há tradição. Não há história. Nada é verdadeiro. Os juristas neoprofe(s)tas que apresentam a “boa nova” de que não existe(m) verdade(s) correm o risco de serem comidos pela primeira onça que encontrarem. Afinal, para um relativista, a onça pode existir...ou não. Depende. Porque a onça é relativa. Com base em Nietzsche, ficam repetindo algo similar à sua máxima: “fatos não há; só há interpretações”. (STRECK L., O que é verdade? Ou tudo é relativo? E o que dizer a quem perdeu um olho? p. 02).

As palavras ditas pelo professor Lênio Streck veiculam a seguinte crítica: o nominalismo defenderia um idealismo linguístico, defenderia que bastaria nominar, ou seja, nada existe, não existem fatos, só existe linguagem, diriam os nominalistas. Nesse sentido é possível pensar se as críticas formuladas por Streck ainda estão presa à uma distinção platônica de aparência versus realidade.

Nominalistas não estão dizendo que não existem fatos, que não existe pedra, que não existe água, flor, e que não existem tiros no olho. O que os nominalistas estão tentando explicar é que é que ao se querer debater sobre a essência da pedra, da água e do tiro no olho, tudo o que vai se conseguir são sentenças com propriedades relacionais: a pedra é dura. A água é um composto químico. Um tiro é um disparo de arma de fogo.

Heidegger explicava que para entender a fala da linguagem, se deveria analisar o nomear e diz que nomear, longe do que toda a filosofia da consciência determinava, não é atribuir palavras, mas sim *evocar para a palavra*.

Quando Heidegger diz que nomear é evocar para a palavra, ele está explicando que quando se evoca, não se faz para que o evocado se torne tangível, mas porque convocando *já há vigência, já se provoca o que se evoca, criando uma proximidade, mas ao mesmo tempo, resguardando uma ausência*. (HEIDEGGER, 2003, p. 16)

É uma vigência muito distinta do que está aqui exatamente sólido na dimensão espaço-temporal. É uma vigência mais elevada que se abriga na ausência. Veja-se que Heidegger deixa claro que entender a importância da linguagem implica em superar a postura objetivante da linguagem: a linguagem abarca todo o pensar, o pensar ocorre em um espaço linguisticamente mediado.

A linguagem ganha importância fundamental porque, diferente de Husserl que acreditava que era preciso afastar a linguagem para se chegar à intuição pura, Heidegger via a linguagem como questão central do pensamento humano.⁸⁷

A partir de Heidegger, a linguagem torna-se foco de várias ciências, havendo inclusive a criação da chamada metalinguagem, assim como antes havia a metafísica. Ao assumir o paradigma da linguagem, a filosofia torna-se metalinguística. E Heidegger explica que a linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano, pois *a linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que, tão logo o homem faça uma idéia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra* (HEIDEGGER, 2003, p. 07).

Para Heidegger, mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro, conforme considerava o paradigma da filosofia da consciência. Mundo e coisa se interpenetram e mas continuam separados não como uma distinção entre dois objetos porque não é a relação entre o mundo e a coisa que deve ser representada adequadamente no enunciado porque vai além disso, desde que é a linguagem dá suporte ao modo de ser de mundo.

Quando falamos de linguagem, nunca abandonamos a linguagem, mas sempre falamos a partir dela, o nosso ser-no-mundo é linguisticamente mediado, de tal maneira que é por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes para nós. (OLIVEIRA, 1996, p. 206).

Não se pode sair da linguagem para alcançar essa essência que é defendida pelo essencialismo/fundacionismo. Tudo o que se pode conseguir são relações entre coisas e isso não leva para “fora” da linguagem em direção à vetusta realidade das coisas.

Conforme explica Rorty, quando se abandona as crenças da metafísica se percebe que o mundo existe e o que as pessoas fazem é descrever o mundo. O conhecimento como um todo se dá por descrição, desde que não se pode sair da linguagem:

Se a verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições de mundo. Só as descrições de mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem auxílio das atividades descritivas dos seres humanos- não pode sê-lo. (RORTY R.,1989, pp. 28, A contingência da linguagem)

⁸⁷ Recorde-se aqui das palavras de Husserl sobre a indiferença de que o pensamento apareça de um absurdo, de uma ideia, da vista de algo concreto e tangível, como um *quadrado redondo*. É o homem que está por trás do pensamento.

Enfim, não se pode desviar da linguagem para alcançar a essência do mundo. O mundo existe, disso não se duvida. Mas não há como fazer nada em relação à essa existência do mundo que são sejam descrições.

E por isso um nominalista ou antiessencialista não duvida que existissem estrelas, pedras e canetas antes de se poder falar sobre essas coisas, o que um nominalista defende é que a existência não ajuda em nada a descobrir qual a essência porque só se pode conhecer por meio da linguagem. Não há outro meio de identificar um objeto a não ser falando sobre ele, e isso implica em colocar o objeto inserido em um contexto e assim, buscar compreender o objeto.

Nesse sentido, a compreensão ocorre justamente quando se tem mais a dizer sobre algo. Isso não significa que uma essência está em vias de ser alcançada, significa apenas que a possibilidade de falar mais sobre o assunto, falar de formas diversas e novas foi expandida. Seria falar de uma maneira nova e perspicaz sobre água, flores e tiros no olho.

Quando se fala sobre o processo circular de compreensão, é possível lembrar que a adoção do paradigma da linguagem pelo neopragmatismo se mostrou essencial para que se deixasse o fundacionismo, o essencialismo e a posição metafísica para trás.

A virada linguística permite que o essencialismo seja esquecido e nesse sentido, Rorty é um grande entusiasta da adoção do paradigma da linguagem e acredita que a linguagem compartilhada representa o pano de fundo de uma comunidade.

O que pode ser compreendido é linguagem, proferia Gadamer ao afirmar que a *linguisticidade da nossa experiência do mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente.* (GADAMER H.-G., 1999, p. 653).

Gadamer defende que o ser da linguagem está justamente no diálogo, no entendimento, sendo um processo de vida. *Cada homem vive um processo linguístico específico, mas que inclui o mesmo mundo compartilhado com os demais homens e esse mundo é constituído linguisticamente. Sendo assim, está aberto ao diálogo do outro.* (GADAMER H.-G., 1999, p. 334)

Rorty adota a visão gadameriana e deseja fazer uso do espaço aberto pela filosofia da linguagem e nesse sentido, afirma que o debate sobre a ideia gadameriana de que o que pode ser compreendido é a linguagem engloba o que era verdadeiro para o essencialismo e para o nominalismo. É por isso que é uma ideia tão revolucionária.

A adoção do paradigma da linguagem permite a saída da noção de correspondência com a realidade. Percebe-se que não é o mundo que define a linguagem que será usada e os termos que serão ditos.

De fato, o mundo pode, simplesmente, nessa e naquela circunstância ser uma causa para o uso dessa ou daquela crença. *Mas quem decide que linguagem usar são os seres humanos.*

O mundo não fala. Somos nós que falamos.

Através dessa percepção é possível, finalmente, deixar o essencialismo e perceber que ao longo do processo de compreensão existirão descrições e redescrições de acordo com a época e os objetivos, sendo, portanto, descrições e redescrições contextuais e temporárias. E isso, para Rorty:

(...) implica em se posicionar definitivamente nas fileiras do nominalismo: não há nada a ser conhecido a respeito de qualquer coisa a não ser aquilo que é enunciado nas asserções que a descrevem, porque toda asserção a respeito de um objeto é uma descrição implícita ou explícita de sua relação com um ou com outro, ou com vários objetos. (RORTY R., 2000a, p. 67).

Para os nominalistas não há uma descrição real em contraposição a uma descrição aparente e nenhuma das descrições é uma descrição das relações do objeto consigo mesmo. Tudo que podemos saber de um objeto é se uma asserção sobre ele é verdadeira no sentido de ser uma asserção mais conveniente.

Rorty diz que o nominalismo *seria a doutrina que defende que todas as essências são nominais e todas as necessidades, "de dicto". Isso permite defender que nenhuma descrição de um objeto é mais verdadeira à natureza desse objeto do que qualquer outra* (RORTY R., 2000).

Isso é a ideia de Rorty sobre o que é verdadeiro para o nominalismo, como para o essencialismo. Ao fim, o que pode ser compreendido é linguagem. Pode-se então dizer que o nominalismo rebate o essencialismo da linguagem, esse essencialismo que defendia que as palavras deveriam apresentar a essência real das coisas.

Todavia, foi o essencialismo que deu o tom para a forma de tratamento da linguagem por séculos, trazendo consigo uma forte aversão ao nominalismo. Rorty explica que nominalistas como Hermógenes são em regra, descritos como idealistas linguísticos, pessoas tão ébrias de palavras que perderam o contato com o mundo real, mas esse “mundo real” veicula novamente a crença no essencialismo.

Todavia, Rorty explica que o problema dessa acusação é justamente a expressão “o mundo real”. É novamente o dualismo aparência versus realidade que era tão forte na filosofia da consciência, que deseja agora seguir diante do paradigma da linguagem.

Enfim, um nominalista ou antiessencialista não duvida que existissem estrelas, pedras, tecidos, rosas e montanhas antes de se poder falar sobre essas coisas. O que um

nominalista defende é que a existência anterior não ajuda na questão de descobrir essa essência não relacional com as outras coisas, essa essência defendida pela filosofia da consciência ou platonismo.

Ou seja, não há nenhum meio de identificar um objeto a não ser falando sobre ele, e isso implica em colocar o objeto num contexto de algumas coisas sobre as quais se queira expressar algo. Só é possível a compreensão das coisas através de descrições que são feitas na linguagem, conforme também alertava Wittgenstein.

É por isso que o nominalista dirá que o conhecimento se dá no interior de uma prática linguística e que a identidade de uma coisa identificada é relativa a uma descrição. Veja-se por exemplo, dizer “pedra” não veicula qualquer informação. É preciso relacionar a pedra a uma outra coisa para que se entenda, ao dizer por exemplo, que a pedra é dura. Rorty defende que seguir defendendo a separação entre sujeito x objeto, replicando na relação entre proposição x fato, as respostas seguirão presas a um modelo essencialista.

Para um nominalista, não há qualquer essência que oferte graus de importância para palavras e por isso palavras como justiça, essência, physis, estão no mesmo nível de palavras como escada, flor, gato. O mundo é compreendido através de descrições e não existem descrições privilegiadas:

Um nominalista coerente insistirá que o sucesso profético e explicativo de um vocabulário corpuscular não tem respaldo em seu status ontológico e que a própria idéia de "status ontológico" deve ser abandonada. Isso significa que um nominalista coerente não pode endossar uma organização hierárquica do reino da mente pensante que corresponda, como os quadros organizacionais de Platão, a uma hierarquia ontológica (RORTY R., 2000).

Para Rorty, os nominalistas sempre estão acrescentando novos predicados a uma coisa que era identificada por velhos predicados e tentam harmonizar os predicados antigos e os novos e nesse processo, passam a compreender melhor. Nominalistas fazem, por essa via, o que Rorty chama de *re-descrição*. A re-descrição é um processo de aumento de compreensão, de diálogo, de debate e representa também o oferecimento de uma nova identidade narrativa e de uma ampliação. A ovelha Dolly era apenas uma ovelha antes do processo de clonagem e a partir daí ela torna-se um marco para a ciência.

Em regra, o processo de compreensão é permeado de metáforas sobre profundidade, metáforas que Heidegger chamava de metáforas falocêntricas ⁸⁸e que

⁸⁸ Kaufmann fala sobre o conceito “anti- falocêntrico criado por Derrida e citado por Kaufmann que explica: A expressão de Derrida é uma fusão das palavras “falocentrismo” – a significar a centralidade do “eu” nas expressões para explicar ou representar a existência humana – e “logocentrismo” – que quer

deixavam clara a vontade de tomar poder do objeto, conta Rorty. Era assim que se defendia que nossa compreensão, quanto mais profunda, mais estaria perto da realidade.

Contudo, analisado o plano geral sob o ponto de vista de Gadamer replicado por Rorty, essas metáforas de profundidade devem passar a ser metáforas de amplitude: quanto mais descrições estiverem disponíveis e quanto maior a integração entre elas, melhor se torna a compreensão do objeto identificado por qualquer dessas descrições.

Por isso Rorty defende a mudança de metáforas de distância vertical para metáforas de extensão horizontal, substituindo distinções tradicionais de tipo por distinções de graus de complexidade:

A secularização da alta cultura, que pensadores como Espinosa e Kant ajudaram a realizar, formou em nós o hábito de pensar horizontalmente em vez de verticalmente – de entender como poderíamos providenciar um futuro ligeiramente melhor em vez de olhar para cima, para a estrutura suprema, ou para baixo, para as profundezas insondáveis. (RORTY R., 2003a, p. 263)

Os idealistas ou essencialistas, por sua vez, defendem as noções de essência real e verdade como correspondência, e para Rorty quando Gadamer fala que o ser que pode ser compreendido é a linguagem, Gadamer faz uma re-descrição do processo de aumento da compreensão e não um idealismo metalinguístico:

Gadamer já foi muitas vezes acusado de inventar uma variante linguística do idealismo. Mas, como sugeri antes, devemos tomá-lo com alguém que guardou o trigo do idealismo e jogou fora o joio metafísico. O idealismo só passou a ser malvisto porque custou a abandonar a distinção aparência-realidade. (RORTY R., 2000)

Nem mesmo a ciência deve ser tomada como a via por onde se achará “a verdade”, ressalta Rorty. Não se deve considerar que as ciências naturais, compreendidas como a física, a química, a matemática, a biologia, a astronomia dentre outras, seriam capazes de nos encaminhar para uma proximidade maior da realidade das coisas *porque a distinção aparência-realidade não é mais apropriada para descrever os avanços feitos entre Priestley e Bohr do que os avanços feitos em nossa compreensão da Ilíada* (RORTY R., 2000).

Rorty aponta que as lutas entre poetas e cientistas devem ser vistas como lutas para fazer com que as pessoas usem seus vocabulários e não como uma luta entre poetas

significar a centralidade do “logos” ou razão no discurso do homem. (KAUFMANN R. D., 2011, p. vide nota 411). Heidegger, segundo Rorty, usava a expressão argumentos falocêntricos.

que estão longe da essência e cientistas que conseguem se apropriar da essência das coisas através de processos científicos.

Não se pode saber sobre essências ou verdades que esperam ser reveladas. O que há é o conhecimento ofertado através da linguagem e por isso a virada linguística é tão significativa porque ela permite que se saia por completo do labirinto sem fim da metafísica, desde que não se aplique o essencialismo também aos jogos de linguagem.

Isso porque é habitual que se ouça de um angustiado: *é preciso se ater aos fatos! É preciso observar e relatar as essências através de uma descrição isenta!* Rorty responde explicando que não há diferença entre interpretação e descrição. Todo aquele que descreve, de fato, interpreta. A interpretação é o modo de ser do Dasein.

Quando aquele angustiado grita que é preciso se ater aos fatos, o que esse angustiado quer dizer que é os fatos devem ser descritos com isenção e objetividade, apelando até para métodos científicos. Mas essa visão não afasta que o que pode ser compreendido é linguagem, nem afasta a intuição de Heidegger sobre a interpretação como modo de vida do Dasein.

Não é possível alcançar esse fato em si, independentemente do uso da linguagem. Quando outro angustiado diz que quando Galileu viu a lua de Júpiter através do telescópio essa visão teve um impacto e foi um fato em si. (RORTY R., 1997a, p. 114), Rorty replica ao angustiado que Galileu precisou da linguagem. Não há nenhuma forma de transferir esse caráter bruto não linguístico dos fatos para a verdade das sentenças. É por isso que Rorty explica:

Fatos são entidades híbridas; isto é, as causas da assertabilidade das sentenças incluem tanto estímulos físicos quanto nossa escolha antecedente das respostas para tais estímulos. Dizer que precisamos ter respeito pelos fatos é justamente dizer que precisamos, se nós devemos jogar um certo jogo de linguagem, jogar a partir das regras. (RORTY R., 1997a, p. 115).

Portanto, tudo está saturado de linguagem, não se pode compreender ou transmitir algo que não seja através da linguagem que também possibilita a compreensão. É apenas através da linguagem que se pode compreender o impacto da visão da lua de Júpiter por Galileu e apenas através da escolha do jogo de linguagem correto que se compreenderá esse impacto.

Explicando em termos didáticos e no sentido de permitir a saída do essencialismo, pense-se não em termos de frases simples e referenciais, tais como: “essa flor é vermelha”, dita diante de uma flor, “o céu é azul”, “a cadeira está ali”, mas em termos de

jogos de linguagem. Isso porque dizer “esta flor é vermelha” torna fácil afirmar que é um estado não linguístico do mundo que torna verdadeira a convicção.

Mas quando deslocamos a noção de descrição do mundo do nível de frases regidas por um critério no interior de um jogo de linguagem para os jogos de linguagem no seu todo, jogos que não escolhemos por referência a critérios, já não se pode dar um sentido claro à ideia de que o mundo decide quais as descrições que são verdadeiras. (RORTY R., *Contingência, ironia e solidariedade*, 1989, p. 26).

Isso porque pensar em termos de jogos de linguagem torna mais simples perceber que não se pode pensar que o mundo dará razão absoluta e sempre apenas a Freud e nunca dará razão às palavras de São Paulo.

Por isso que ao se pensar em termos de vocabulário e não em frases isoladas, torna-se possível perceber que o mundo não fala, o mundo, depois de nos programarmos em uma linguagem, *pode fazer-nos sustentar convicções, mas não pode propor uma linguagem para falarmos. Apenas outros seres humanos são capazes de fazê-lo*. (RORTY R., 1989, p. 30).

Mas atenção, esse reconhecimento de que o mundo não fala não implica em dizer que os seres humanos podem escolher arbitrariamente que jogos de linguagem irão usar. Não existem atos gratuitos. O sujeito sempre já está inserido no contexto que permite a sua compreensão e permite o uso daquela linguagem, que vai se adaptando ao contexto.

Rorty explica que se faz uso de jogos de linguagem, e que enunciar frases soltas fora do contexto de jogo de linguagem se está diante de uma frase *que não se pode nem confirmar nem refutar, pode-se apenas saboreá-la ou cuspi-la*. (RORTY R., 1989, p. 49).

Se for saboreada, a frase é repetida e circulada e acha seu lugar. Se for cuspidada, a frase é retirada do jogo de linguagem. Tudo isso apenas aumenta o processo de compreensão no sentido de se ter mais e mais a falar sobre o objeto e não no sentido metafísico de se ter alcançado a essência do objeto.

Não se pode nem saber se essa essência foi ou não alcançada. O que se pode é estabelecer mais e mais relações. Tanto que jogos de linguagem ofertam aspectos relacionais.

Inclusive jogos de linguagem que tratam de conhecimento matemático, que em regra é visto como detentor da coisa em si. Tanto que Rorty explica essa característica através do exemplo ilustrativo da “dezesseiticidade” do número 17 e pergunta: *como seria pensar na essência do número 17, pensar no que 17 é em si mesmo, ir além de qualquer*

descrição do tipo relacional como 17 é maior que 21, é a raiz quadrada de 289? (RORTY R., 2000).

Não há como alcançar o 17 em si mesmo, sem se expressar mediante o uso da linguagem. Há um completo insucesso ao se tentar ir além de expressões relacionais, mostrando que só é possível explicar o número 17 através de descrições, através da linguagem e estabelecendo relações. Ao fim, o que se alcança sempre é um conjunto de relações entre objetos e de descrições.

E não há descrições privilegiadas porque dizer que existiriam descrições privilegiadas é o mesmo que assumir que haveria uma descrição possível de veicular uma essência, senão vejamos: dizer que 17 é a diferença entre 1.678.922 e 1.678.905 é o mesmo que dizer que 17 é o número que está entre 16 e 18.

E o mesmo pensamento vale para átomos, elétrons, mesas e estrelas e tiros no olho, cada um desses objetos ou acontecimentos são relacionais. Quando se busca aumentar o processo de compreensão, o que se pode fazer é falar mais e mais sobre eles e estabelecer um amplo leque de relações, afinidades, conexões.

Quando o professor Lênio Streck fica assustado ao dizer que *bastaria nomear* ele está assustado sem razão. O mundo existe. Existem montanhas, onças, estrelas, rosas e nuvens e todos têm uma teia vasta de relações com outros objetos, todos tem características relacionais que nos fazem conhecer o objeto.

É apenas através da linguagem que se pode compreender o objeto. É isso que a crítica ao nominalismo evita perceber.

7. CONCLUSÃO

O desejo principal do presente trabalho perpassou por resgatar o papel das contingências visando explorar o papel do direito na pós-modernidade porque foi a negação das contingências e o desejo de estabilidade a qualquer custo que sustentaram o pensamento metafísico sobre a verdade, aliando o termo à revelação do absoluto essencial.

A metafísica, tanto a objetivista lastreada em Platão quanto a subjetivista desenvolvida por Descartes pretende encontrar *A Verdade* através de um processo solipsista, essencialista e representacionista que mantém constantes os chamados dualismos metafísicos: dualismos entre sujeito e objeto, realidade e aparência, razão e emoção, pautando-se pela visão da linguagem como meio de representação de essências atemporais e olvidando o plano hermenêutico.

A partir desses dualismos, a metafísica acreditava ter dado a resposta necessária a três desafios relevantes: primeiro, era preciso ofertar argumentos irrefutáveis que sustentassem a necessidade do apelo ao eterno, ao absoluto e ao bom transcendental de modo a alcançar total poder argumentativo, encerrando discussões que eram tidas por inúteis.

Em segundo, a metafísica buscava alcançar um estado em que todas as dúvidas fossem amainadas e no qual houvesse tanta bem-aventurança que não seria mais preciso discutir, pois o bem e o mal seriam evidentes.

E por fim, como terceira e última resposta, era preciso achar um meio de sair da justificação circular e achar asserções de base que fundamentassem propostas e asserções.

Essas respostas da metafísica são o amparo à defesa da *Verdade* que amparou o jusnaturalismo em suas diversas fases, incluindo o direito natural moderno em sua fase pós Segunda Guerra Mundial, e acabou por defender premissas como a defesa de uma verdade objetiva aliada à racionalização dos procedimentos jurisdicionais visando a saída da justificação circular através da defesa de asserções de base inquestionáveis, vistas como objetivas e não contextuais.

Essas premissas acabaram por fomentar no Brasil uma vertente do neoconstitucionalismo que por incorrer em todos os erros metafísicos mereceu a alcunha de *neoconstitucionalismo metafísico*, consubstanciado numa forma de lidar com o direito amparado pela teoria da verdade como correspondência, negando as contingências para ofertar estabilidade e segurança eternas e absolutas.

Uma série de problemas já enfrentados pela metafísica acaba sendo replicado pelo neoconstitucionalismo metafísico, incluindo a defesa de uma moral absoluta, negando o contextualismo, a finitude e a liberdade através da recusa à temporalidade e defesa da possibilidade de um metanível de avaliação que empreende um processo hermenêutico de cunho solipsista dominado pelo juiz-herói-profeta d'*A Verdade*.

É assim que se percebe que nessa defesa da *Verdade* estão muitos dos males jurídicos posto que é a defesa dessa crença, dessa certeza em ser portador da razão mais absoluta que irá originar a arrogância que acaba por contaminar a hermenêutica judicial e solapar outros sistemas sociais, gerando uma alienação do direito, a vulneração da separação de poderes que solapa a democracia e um estranhamento em relação ao Poder Judiciário que não consegue dar respostas efetivas ao lidar com problemas concretos.

Se um dos erros do direito é a defesa da *Verdade*, o erro se tornou mais evidente diante da pós-modernidade e sua fragmentação de metarrelatos que de forma peculiar,

geraram uma problemática em torno do papel da verdade, pois se passa a questionar qual o conceito sobre a verdade que seria preciso reter, derrubada a metafísica.

Um caminho possível foi trilhado com as teses deflacionistas sobre a verdade, dentre elas a tese da verdade como redundância construída por Richard Rorty que busca usar o termo verdade de forma acautelatória, tal qual o termo atenção é utilizado, como formas de pedir cuidado na análise daquela crença. Ao se expressar que x é verdade, se estaria chamando atenção para uma crença que merece cuidado em sua avaliação.

Nesse sentido, se crenças são hábitos de ação como defendem os pragmatistas, o único meio de avaliá-las é por meio dos resultados verificáveis e por isso sempre é recomendada uma postura de cautela diante de crenças. Além disso, o falibilismo inerente à teoria ironista demonstra a importância da cautela que deve estar presente quando se toma uma crença como verdadeira.

O objetivo de Rorty passou a ser mudar ou *re-descrever* a palavra verdade, enfim, para que ela passasse a significar não que a essência última havia sido alcançada, mas que aquela crença representaria um ponto crível para determinada sociedade em certo espaço temporal e espacial, mas que poderia ser modificada por novas evidências e assim, dizer que algo é verdadeiro seria apenas um artifício retórico com algum peso e não mais um carimbo de descoberta de essências.

Essa tese e o extenso debate feito por Rorty giram em torno da desconstrução da metafísica em torno da verdade também em virtude da defesa intransigente da democracia que era uma questão de suprema importância por parte de Rorty, posto que este entendia que questões sobre a verdade eram tomadas como procedimentos purificadores, basta pensar por exemplo, em Husserl e sua fenomenologia purificadora ou Platão e o essencialismo. Um dos maiores combatentes da metafísica, Nietzsche, reclamava que a verdade havia virado questão de sacerdotes ascéticos absorvidos em algum procedimento depurador. Enfim, no mais das vezes, teorias da verdade serviam e servem para eleger escolhidos que possam alcançar a verdade e esses escolhidos se colocam em locais especiais, dividindo o mundo entre *aqueles que sabem* e *aqueles que de nada sabem*.

Acreditar em teorias metafísicas sobre a verdade implica em defender que A Verdade será o resultado do tribunal da razão compartilhado por todos os homens lúcidos. Assim é que para a metafísica, o papel da filosofia passou a ser desvendar a verdade e destruir ilusões. Kant achava que podia desprezar o senso comum, de fato, é o que pensa toda a metafísica gerada pelos “sacerdotes ascéticos”.

Rorty deseja desconstruir até esse papel ofertado para a filosofia, no momento em que ele propõe que a filosofia ajude na construção de uma vida melhor para os seres humanos devendo estar no “nível da pia da cozinha” metáfora repetidamente utilizada por ele. Bem, encontrada a filosofia no *nível da pia da cozinha* através da crítica ironista liberal, surgiu o desafio: construir as linhas de uma teoria de justiça e de uma hermenêutica no *nível da pia da cozinha*, ou seja, construir um direito que se volte para a resolução de problemas de forma clara, simples, sem abstrações, buscando ser eficiente, aceitando a pluralidade de conceitos de justiça, de conceitos sobre a verdade e que adote o falibilismo, o consequencialismo, o contextualismo, entendendo que é impossível escapar do contexto e do futuro, onde tudo será redescrito.

Esse foi o desafio seguinte à desconstrução da verdade metafísica: construir premissas que permitissem que o direito seguisse aliado a moral, pois não se desejava o retorno do positivismo, mas ao mesmo tempo, era imperativo não recair em labirintos metafísicos.

Ciente do desafio, seria preciso em primeiro lugar a adoção de um novo paradigma filosófico, o antiplatonismo, abraçando a temporalidade, a finitude, os erros e acertos ao longo da história humana, contando a história como um diálogo com o passado, sem que haja um direcionamento para um fim já disposto e organizado.

Para o antiplatonismo, a humanidade está apenas caminhando, tentando acertar e errando e para onde não se sabe, não se pode antecipar as demandas do futuro, não se pode saber para onde se caminha e não é possível extrair qualquer conclusão definitiva da análise da história das civilizações.

O antiplatonismo abriga diversas vertentes envolvidas na desconstrução dos dualismos metafísicos e dentre estas, duas foram destacadas: a hermenêutica e o pragmatismo filosófico desenvolvido pelos pioneiros Dewey, Peirce e James que logra trazer um novo papel para a verdade, defendendo a verificação das consequências na prática de qualquer crença ou asserção, além de equiparar uma crença à um hábito de ação, priorizar a importância da democracia e falar sobre a verdade ser um verbo.

Já a hermenêutica seguindo a linha delineada por Heidegger, através de uma nova compreensão sobre o tempo revoluciona a filosofia e permite a desistência da busca pela essência atemporal, acatando a temporalidade e a finitude. Através da hermenêutica, pode-se desistir de tentar alcançar o absoluto atemporal e a-histórico, e portanto, implicando em desistir do essencialismo, do representacionismo e do absolutismo da razão. Heidegger também possibilita um novo papel para linguagem afastado da filosofia

analítica, adotando a dobra da linguagem e influenciando sobremaneira Richard Rorty a responder questões que o pragmatismo havia deixado intocadas, possibilitando que o neopragmatismo rortiano se aproxime de Gadamer e Heidegger quando trata da compreensão e interpretação da realidade.

Unidas as ideias desses pioneiros à virada linguística analisada sob um prisma não analítico, surge o neopragmatismo e a vertente de Richard Rorty que ao unir ideias pragmáticas com ideias heideggerianas desenvolve a *crítica ironista liberal*, forma de pensamento que se volta para a superação dos dualismos platônicos e aceitação da contingência na questão da verdade.

A crítica ironista é quase uma não teoria, de fato, haja vista se centrar muito mais na desconstrução da metafísica do que na proposição de conceitos. De todo modo, a crítica ironista entende que a acolhida da concepção da existência como centro permite deixar de lado a busca por essências atemporais e que as contingências sejam aceitas. É assim que o ironismo permite enxergar a questão da verdade por outro ângulo, adotando o termo verdade como um termo geral de aprovação, como meio de recomendar aquele ponto de vista e não mais como uma verdade solipsista e absoluta.

Construídas essas premissas, pensou-se na possibilidade de construção de um direito que pudesse ser inserido nesse mundo pós-moderno composto por incerteza, confusão e fluidez, onde cada vez mais a identidade pessoal se tornou instável e viver se tornou um desafio de jogos finitos e episódicos. Como seria um direito que apenas jogasse com as cartas recebidas?

Foi nesse momento que um clássico da música brasileira se impôs, e se pensou que o único modo de fazer com o que o direito jogue o jogo, é mostrar ao direito que viver se aprende vivendo. Vivendo e aprendendo a jogar....

Nem sempre ganhando...

Nem sempre perdendo...

Mas, aprendendo a jogar. ⁸⁹Sem qualquer esperança de que a metafísica venha nos salvar.

A resposta da pergunta título desse trabalho demandou não apenas a construção de premissas mas a dedicação de toda uma parte desta obra para responder às críticas daqueles que acham que uma interpretação judicial cunhada em moldes ironistas traria o caos moral, a mentira, o subterfúgio, a derrocada da democracia e de seus princípios,

⁸⁹ Aprendendo a jogar, leia-se com a voz de Elis Regina que gravou a composição em 1980. A música foi composta por Guilherme Arantes.

representando o fim do direito e da justiça em favor de um decisionismo ad hoc voluntarioso e embusteiro, indecente e vergonhoso, coalhado de bandidos mentirosos e imorais.

Analisou-se cada alerta, refletiu-se sobre a possibilidade da adoção do ironismo e de suas bases falibilista, contextualista, pragmática e humeana trazer consigo o caos, atentando-se inclusive para a questão do *antifundacionalismo autorrefutador*, pois um edifício suportado por premissas que sempre podem ser contestadas a qualquer momento não poderia ser sólido para sustentar o direito, pois diante da concepção ironista que diz que qualquer solução ofertada é temporária e poderá ser contestada, assumindo, de forma inarredável, o poder da contingência, pensou-se, angustiosamente, se ainda assim seria possível assumir o ironismo jurídico.

E a resposta a qual se chegou após a elaboração dessa angústia existencial foi que quando finalmente as pessoas cessarem de buscar um padrão de absoluto, de universal, cessarem de buscar a mágica e o encantamento da metafísica e adotarem o falibilismo, seria possível um maior engajamento na ampliação da esfera de solidariedade entre nós, humanos.

Após toda a reflexão, chegou-se à definição de que o platonismo e sua busca da objetividade representam um mal a ser afastado e que quando esse afastamento ocorrer de forma definitiva, os seres humanos poderão se perceber com a angústia de não ter nada firme em que se agarrar e chamar de *Verdade*, mas perceber também a liberdade que essa ausência contém.

Essa liberdade não deve ser depositada em juízes ou em outros salvadores. Deve ser depositada no potencial comunitário para a construção de uma ética marcada pela solidariedade e intersubjetividade e não mais ao ideal da objetividade, não porque a solidariedade seja um ideal sobre humano ou um sentimento vigente através de algo como uma “natureza humana”, mas por causa da brutal sinceridade em entender que não há mais nada além desse liame frágil entre pessoas. É preciso confessar essa angústia e edificar não tentando acobertá-la.

Toda essa linha de pensamento é desenvolvida junto a Rorty que adota a mesma linha desenvolvida por Heidegger quando este diz que o problema do esquecimento do ser decorre do viver em uma existência inautêntica, envolvido numa série de questões cotidianas que fazem esquecer o problema do ser. É importante recordar que para Heidegger, o problema começa justamente quando a filosofia se propõe a ser técnica, a parcelar o conhecimento em tantas áreas quanto forem possíveis, esquecendo a amplitude

do todo. Para Heidegger, a possibilidade de saída desse dilema passa justamente por assumir a contingência sempre presente na existência. Assumir a contingência que vem embrulhada em angústia e é um chamado existencial.

Apenas ao assumir a angústia da contingência que se pode caminhar pela vida, entendendo que não há uma escalada até o lado de fora da caverna. O desvelamento não usa a razão para alcançar a verdade “lá fora”. Tampouco será questão de “ouvir o coração”. O desvelamento dá-se e passa por confrontar o que se insiste em ficar velado e nesse confronto se vai vivendo, sabendo que não há certeza, não há metanível, já se está irremediavelmente inserido na história que segue sem que se saiba para onde.

Então é possível imaginar que estamos caminhando. Apenas isso. Para onde, não se sabe. E durante esse caminho surgem guias contingentes e temporais. É por isso que Rorty acredita que qualquer referência à moral só tem sentido na medida em que compreende uma referência tácita a toda uma gama de instituições, práticas e vocabulários de deliberação moral e política que foram construídos na história das sociedades.

No momento em que se percebe a contingência que atinge a questão sobre a verdade, seria preciso adotar uma nova postura que permitisse conciliar a contingência da verdade com os ideais propostos por essa sociedade contemporânea e fragmentada. Seria realmente o adotar de uma postura mais voltada a resolver problemas do que de guarda da *Verdade*.

Enfim, seria o abandonar do *conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará*,⁹⁰ não para defender o niilismo, mas em busca da verdade necessária para resolver problemas humanos ao invés de uma verdade que importa em razão de seu conteúdo metafísico. Essa obsessão na busca pela objetividade aliada à verdade é o que levou ao desprezo das chamadas ciências de espírito em favor de um padrão de objetividade que seria possível apenas pela aplicação dos métodos das ciências naturais, tão replicado pelo positivismo que buscou o afastamento da moral do direito, postura que o ironismo não pretende replicar na pós-modernidade jurídica. O que juristas ironistas pós-modernos tentam é recusar a metafísica e resolver problemas mantendo a contingência e a história sempre diante dos olhos.

De tudo que foi dito, é possível perceber a dificuldade de implementação da tese ironista no direito que ao invés de caminhar para a defesa de uma verdade que exigiria

⁹⁰ Bíblia sagrada, capítulo oito, versículo 32, Evangelho de João.

exposição dos argumentos, debates claros e voltados à resolução de questões práticas, opta por uma postura fundacionista e essencialista, negando as contingências e colocando o processo judicial como meio pelo qual ao final seria possível revelar *A Verdade*.

É isso que se procurou combater ao longo do presente trabalho pois a teoria ironista através da adoção do contextualismo permite a saída do absolutismo sem que se recaia na armadilha da subjetividade obliterada no pensamento que valorizava a razão como meio da replicação de essências universais e alcançou seu ápice diante do cogito cartesiano que ao “transcendentalizar” o “eu” criou uma das mais difíceis aporias da metafísica.

A visão da teoria ironista sugere a ideia do *ser-com* que denota que a importância da comunidade. Se em Kant e Descartes o sujeito poderia chegar à verdade sozinho utilizando-se de sua razão, com o ironismo há intersubjetividade que implica contexto, tradição e linguagem para se definir o que é verdade.

Essa visão do ironismo, baseada em Heidegger elucidada que o “sujeito transcendental universal” de Kant é tão somente um background compartilhado por uma comunidade e permite que a consciência do pensamento kantiano seja vista como intersubjetiva e compartilhada pela linguagem, formando um background que está presente de modo pré-reflexivo, formando um modo holístico de compreensão.

Através dessas premissas foi apresentada a tese da justiça como lealdade ampliada baseada nos ensinamentos de David Hume. Consistente com a tradição hermenêutica que impossibilita o metanível, o ironismo de Richard Rorty se classifica como um *etnocentrista do contextualismo prudente* desejando “agarrar o chifre etnocêntrico” e afirmando que defender os direitos fundamentais e liberdades de uma sociedade democrática com base na história e na prática é o suficiente, não sendo preciso que haja um fundo metafísico para que uma crença mereça ser defendida, não sendo preciso nem ao menos sair da justificação circular.

O ironismo diz que estabelecer um privilégio para a própria comunidade democrática e não fingir uma tolerância completa e por isso impossível com grupos totalitários não é uma postura problemática, é apenas uma postura sem subterfúgios. O erro é buscar objetivar certo padrão como se os valores das comunidades democráticas liberais fossem valores universais. Não são. E por isso é preciso estar sempre preparado para justificar a opção por sua eleição com base na história e nos resultados observáveis. É preciso estar sempre alerta para a luta, pois o terror sempre está à espreita.

Sendo a verdade arrastada para o fluxo do tempo, não havendo mais a recorrência à metafísica, tudo que se pode fazer é persuadir e justificar perante as comunidades, inclusive frente a seu eu anterior. Diante do ironismo, não se pode justificar as crenças de uma vez para sempre. Não se sabe para onde caminha o futuro. A evolução não significa “ir na direção certa”. A não ser novamente que se adote a perspectiva do Olho de Deus, não se sabe o futuro e dizer que essa ou aquela é a direção certa é exercício de adivinhação.

O máximo que se pode fazer é aceitar a necessidade de distância temporal dos acontecimentos para a compreensão e assim, através de uma compreensão tardia do que deveria ter sido feito, contar a história do passado e tentar não repetir erros. Essa posição do ironismo é adepta do falibilismo, defendendo que o foco seja a justificação das soluções ofertadas aos problemas e compreendendo a justificação, assim como os problemas e as crenças, como temporárias, porque mais cedo ou mais tarde, novas objeções à crença temporariamente justificada serão desenvolvidas.

Desse modo, seria preciso buscar o que pode ser melhor para aqui e para agora. Seria preciso descobrir como melhorar as condições de vida nesse momento e as respostas deverão refletir as condições do momento em que são ofertadas.

O ironismo defende que valores como direitos humanos, democracia, liberdade e outros valores considerados relevantes nas sociedades são valores que devem ser defendidos por conta dos benefícios práticos observáveis nas sociedades que adotaram esses valores quando realizada uma comparação com sociedades que não adotaram. Não é uma questão natural e sim uma questão de observar a prática e o contexto, sendo, portanto, uma questão relacional.

E que benefícios práticos seriam esses, seria possível perguntar, seriam benefícios econômicos, sociais, ambientais, culturais? Ora, essa é novamente uma questão contextual. Que se observe a régua com a qual se pretende medir as sociedades em questão e quais os benefícios que se desejam observar, proteger e reverberar.

É preciso estar preparado para justificar qualquer mudança de perspectiva frente à sua própria comunidade livre e democrática e defende que esse é o horizonte de justificação que precisa ser preenchido. E precisa ser preenchido não porque essa necessidade de preenchimento é uma necessidade objetiva, nascida de um procedimento objetivo e universal, mas que é uma necessidade de agora, desse contexto, dessa época que exige a justificação.

Deste modo, o que se pode é ampliar o padrão de justificação visando chegar a um consenso que é oposto à requisição por autenticidade formulada nessa busca por objetividade ínsita à teoria da verdade como correspondência.

Ampliar o padrão buscando um consenso é simplesmente adotar padrões argumentativos que não se refiram ao absoluto ou ao metanível e não façam uso de uma requisição por autenticidade que tenha por fundamento argumentos de base inquestionáveis e ao fim e ao cabo, amparados pela metafísica.

Novamente, não se trata de universalidade nem de objetividade, mas de contextos. O problema sempre à espreita quando se defende a universalidade de certas crenças é que um dia essas crenças acabam sendo postas à prova e os erros que eram acobertados mostram-se à luz. E principalmente, quando se acredita que uma crença é objetivamente melhor, quem pensa diferente só pode estar mentindo, enganando e sendo negativo e por isso deve ser eliminado, conquistado, subjugado, dominado, reprimido, submetido e sujeitado.⁹¹

Pensar que existe *Uma Verdade* favorece a eliminação de quem pensa de forma diversa e é visto como inimigo.⁹² Ao defender que os ideais da sociedade democrática liberal são contingentes, recentes e até mesmo desenvolvimentos culturais excêntricos, **mas que mesmo assim é preciso lutar por eles**, é deixado claro que **não é preciso qualquer substrato metafísico para a defesa de valores considerados bases para uma teoria de justiça e uma teoria hermenêutica.**

Diante dessas premissas, pode-se qualificar o ironismo como base de uma teoria de justiça e uma teoria hermenêutica que adotam o contextualismo, falibilismo e consequencialismo, aceitando a contextualidade e a multiplicidade da verdade e sua contingência, defendendo que uma crença será legitimada por seus resultados na prática, considerando ser de bom alvitre manter “o jogo curto” e deixar de lado as abstrações, mantendo o foco na resolução do problema apresentado e buscando, inclusive, o minimalismo argumentativo, pois o foco será buscar a justiça possível e não a justiça metafísica.

Através dessa visão, teoria hermenêutica ironista-pragmática valoriza mais as regras que princípios, pois regras tem o condão de abreviar as considerações judiciais

⁹¹ Veja que o Terceiro Reich acreditava exatamente na superioridade natural ariana. E por isso os outros deviam ser eliminados.

⁹² Essa triste situação tornou-se relevante em um Brasil contemporâneo que acredita que a construção de identidades está enraizada sobre a noção do “eu” e do “outro”, com a visão de conquista e dominação e não uma visão composta de diálogo, debate e contemporização.

sobre consequências e fazer com que esse juízo só seja realizado em casos nos quais seja realmente necessário. Mas ao mesmo tempo, teoria hermenêutica ironista-pragmática não defende o formalismo radical, pois acredita que juízes exercem poder político e precisam ser responsabilizados por isso.

Após essa construção e análise, chega-se à resposta que o movimento ironista e sua atitude deflacionista sobre a verdade somada à prioridade ofertada à liberdade oferta para a angústia que permeou a presente obra: *se a metafísica não existe, tudo é permitido?*

A resposta dada pelo movimento ironista é um sonoro não. Um não que vem de um background formado pela historicidade, contextualismo, importância da práxis, rejeição à metafísica e compreensão da finitude que permite que o ironismo deixe a *Verdade* de lado.

Devemos tomar conta da liberdade. A verdade tomará conta de si mesma.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- ABEL, G. (2000). Verdade e Interpretação. *Cadernos Nietzsche* (pp. 15-42). São Paulo: Instituto Goethe.
- ABOULAFIA, M. (2003). Apêndices Reflexões sobre o pragmatismo (Respostas de Habermas a perguntas formuladas por Mitchell Aboulafia). In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 227-240). São Paulo: UNESP.
- ALEXY, R. (2011a). *Teoria da Argumentação*. Rio de Janeiro: Forense.
- ALEXY, R. (2011b). *Teoria dos Direitos Fundamentais*. São Paulo: Malheiros.
- ANNIS, D. (1978, July). A CONTEXTUALIST THEORY OF EPISTEMIC JUSTIFICATION. *American Philosophical Quarterly*, 15(3).
- APEL, K. O. (2000). *Transformações da Filosofia. 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. São Paulo: Loyola.
- ARENDT, H. (1968). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- ARENDT, H. (1997). *A condição humana*. SÃO PAULO: FORENSE.
- ARISTÓTELES. (1985). *Organon*. Lisboa: Guimarães Editores.
- ARISTÓTELES. (1987). *Obras Completas, os Pensadores, volume I. Tópicos: Dos argumentos sofísticos*. São Paulo: Nova Cultural.
- BARROSO, L. R. (2014, fevereiro 5). Jurisdição Constitucional: a tênue fronteira entre direito e a política. Retrieved 05 14, 2019, from <https://www.migalhas.com.br/dePeso/16,MI194782,51045-Jurisdicao+Constitucional+A+tenu+fronteira+entre+o+Direito+e+a>

- BARTLETT, R. (2013). *Tolstói: a biografia*. São Paulo: Globo.
- BAUMAN, Z. (1997). *O mal estar na pós modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BERNSTEIN., R. J. (2013). Experiencia após a Virada Linguística. *Cognitio*, 291-317.
- CAMUS, A. (2010). *O mito de Sísifo*. São Paulo: Best Seller.
- CANTINHO, M. J. (2014). O ACORDO SECRETO: UMA LEITURA DERRIDEANA DE WALTER BENJAMIN. *Philosophica*, 43, pp. 115-131.
- CARNEIRO, W. (2011). *HERMENÊUTICA JURÍDICA HETERORREFLEXIVA: UMA TEORIA DIALÓGICA DO DIREITO*. PORTO ALEGRE: LIVRARIA DO ADVOGADO.
- COMPARATO, F. K. (1998, setembro 01). Réquiem para uma Constituição. São Paulo, SP, Brasil. Retrieved julho 01, 2018, from <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista/tes2.htm>
- DEROSE, K. (2008). Contextualismo: explanação e defesa. In J. G. Sosa, *Compêndio de Epistemologia* (pp. 297-324). São Paulo: Loyola.
- DERRIDA, J. (2010). *Força de lei, o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes.
- DEWEY, J. (1910). *The influence of Darwin in philosophy*. New York: HENRY HOLT AND COMPANY.
- DEWEY, J. (1916). *Democracy and education*. New York: Macmilan.
- DEWEY, J. (1920). *Reconstruction in philosophy*. New York: Henry Holt and Company.
- DILTHEY, W. (1999, janeiro 01). O surgimento da hermenêutica. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. São Paulo, SP, Brasil. Retrieved 10 12, 2018, from <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/21747/11815>
- DOSTOIEVSKI, F. (2012). *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34.
- DWORKIN, R. (1982, setembro). Law as Interpretation. *Chicago Journal*, 09, pp. 179-200. Retrieved janeiro 29, 2019, from *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, The Politics of Interpretation (Sep., 1982), pp. 179-200
- DWORKIN, R. (1996). Objectivity and Truth: You'd better believe it. *Philosophy and Public Affairs*, 87-139.
- DWORKIN, R. (1999). *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- DWORKIN, R. (2010). *A justiça de toga*. . São Paulo: Martins Fontes.
- ENGELKE, A. (2013). Relativismo e Ceticismo na obra de Richard Rorty. *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, 171-189.
- ENGELKE, A. (2011) A utopia liberal de Richard Rorty. *Revista Redescrições, Ano II, nº 4, 2011, 59-75.*

- FERRAZ, T. S. (1988, setembro 01). Constituição Brasileira e Modelo de Estado: Hibridismo Ideológico e Condicionantes Históricas. *REVISTA DA PROCURADORIA GERAL DO ESTADO DE SÃO PAULO- edição especial em comemoração aos 10 anos de Constituição Federal*. São Paulo, SP, Brasil. Retrieved outubro 01, 2018, from <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista/tes6.htm>
- FISH, S. (1980). *Is there a text in this class?* Harvard University Press.
- FISH, S. (1982, setembro). Working on the Chain Gang: Interpretation in the Law and in Literary Criticism. *Chicago Journal*, pp. 201-216. doi:Critical Inquiry, Vol. 9, No. 1, The Politics of Interpretation (Sep., 1982), pp. 201-216
- FISH, S. (1987). Dennis Martinez and the Uses of Theory. *The Yale Law Journal Company, Inc*, pp. 1773-1800.
- FISH, S. (1991). Almost Pragmatism: The Jurisprudence of Richard Posner, Richard Rorty and Ronald Dworkin. (W. Press, Ed.) *Pragmatism in Law and Society*.
- GADAMER. (1999). *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GHIRALDELLI, P. (1999). *Richard Rorty: a filosofia do nodo mundo em busca de mundos novos*. São Paulo: Vozes.
- GHIRALDELLI, P. (n.d.). Pragmatismo e Neopragmatismo. Marília, Brasil. Retrieved 09 2018, 12, from <http://www2.unifap.br/borges/files/2011/02/Pragmatismo-e->
- HABERMAS, J. (1988). *Pensamento pós metafísico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, J. (1999). *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HABERMAS, J. (2003). A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização) . In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 159- 209). São Paulo: UNESP.
- HABERMAS, J. (2005). A volta ao historicismo (Platonismo, relativismo e pragmatismo) . In J. Crisóstomo, *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 52-82). São Paulo: UNESP.
- HART, H. (2007). *O Conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste.
- HAWKING, S. W. (2012). *Uma breve história do tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Lisboa.
- HEGEL, G. (2012). *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1967). A proveniência da Arte e a determinação do Pensar. *Conferência de Atenas- Athaener Vortrag*, (p. 16). Atenas.
- HEIDEGGER, M. (1986). *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1987). *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70.
- HEIDEGGER, M. (2003). *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes.

- HOMERO. (2017). *Odisséia*. São Paulo: Cosac Naify.
- HORKHEIMER, A. &. (1947). *Dialética do Esclarecimento*. Berlim: Fonte: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>.
- HORKHEIMER, M. (1990). *Teoria Crítica, uma documentação*. São Paulo: Perspectiva.
- HUME, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP.
- HUME, D. (2012). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP.
- HUSSERL, E. (1992). *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- JAEGER, H. E. (2010). PRAGMATISMO E LINGUÍSTICA: INTERFACES E INTERSECÇÕES. *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, pp. 108-120.
- JAKOBSON, R. (2007). *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- JAMES, W. (1907). Pragmatism's Conception of Truth. *Journal of Philosophy, Inc*, 141-155. Retrieved Accessed: 31-10-2018, from <https://www.jstor.org/stable/2012189>
- KAUFMANN, R. O. (2010). *Direitos humanos, direito constitucional e neopragmatismo*. BRASÍLIA: UNB.
- KENNEDY, D. (1986). FREEDOM AND CONSTRAINT IN ADJUDICATION: A CRITICAL PHENOMENOLOGY. *Journal of Legal Education- Critical Legal Studies*, 518-562.
- KLEIN, J. T. (2017). Prudência e moral na filosofia política de Kant. *Estudos Kantianos*, 159-177.
- KUHN, T. (2013). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: EDITORA PERSPECTIVA S.A.
- LACAN, J. (1994). *Seminário. A psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LEVI, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- LLEWELLYN, K. (1931). Some realism about realism – Responding to Dean Pound. *Harvard Law Review*, 1222-1264.
- LYOTARD, J. F. (2009). *A condição pós moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MACCORMICK, N. (1983). On Legal Decisions and Their Consequences From Dewey to Dworkin. *N.Y.U. L. Rev.*, 239-258.
- MALQUORI, D. (2011). EINSTEIN, GÖDEL, HEIDEGGER. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DEL TIEMPO. *PENSAMIENTO*, 1007-1027.
- MARCUSE, H. (2004). *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra S/A.

- MARGUTTI, P. R. (2007). Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo. *Kriterion: Revista de Filosofia*. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2007000200020>
- MARQUES, J. (1997). O método fenomenológico em Husserl e Heidegger: diferenças e aproximações. *Philosophos, Revista de Filosofia da UFG.*, 41-53. doi:<https://doi.org/10.5216/phi.v2i1.11279>
- MIGUENS, S. (2007). *Filosofia da Linguagem: uma introdução*. Porto: Universidade do Porto.
- MOSER, P. (2008). Realismo, objetividade e ceticismo. In J. G. Sosa, *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola.
- NIETZSCHE. (2005). *Acerca da Verdade e da Mentira*. São Paulo: Rideel.
- NUNES, B. (2002). *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. doi:ISBN 85-7110-665-7
- OITAVEN, D. (2014). A contradição performativa na luta estratégica dos movimentos sociais por reconhecimento: entre conflitos Honnethianos e consensos Habermasianos. Salvador.
- OITAVEN, D. (2016). *A hermenêutica da esgrima e dos direitos humanos*. Salvador: Jus podium.
- OLIVEIRA, M. A. (1996). *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola.
- PASSOS, J. C. (2013). *Revisitando o direito, o poder, a justiça e o processo*. Salvador: Jus Podium.
- PIRES DE OLIVEIRA, R., & BASSO, R. M. (2007, março). A Semântica, a pragmática e os seus mistérios. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL*, 5.
- PLATÃO. (2001). *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Belém: Editora da UFPA.
- PLATÃO. (2003). *O Sofista*. Brasília: Universidade de Brasília.
- POGREBINSCHI, T. (2006, março). Será o neopragmatismo pragmatista? *Novos estudos CEBRAP*.
- POSNER, R. (2007). *Economic analysis of law*. New York: Aspen Publishers.
- POSNER, R. (2010). *Direito, pragmatismo e democracia*. Rio de Janeiro: Forense.
- POUND, R. (1931). The call for a Realist Jurisprudence. *Harvard Law Review*, 44(5), 697-711.
- PROUST, M. (2004). *Em Busca do Tempo Perdido*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- RAWLS, J. (1998). *Uma Teoria de Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- RORTY, R. (1976, dezembro). Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. *The Review of Metaphysics*, 30(2), pp. 280-305.

- RORTY, R. (1989). *Contingência, ironia e solidariedade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1994a). Movements and Campaigns. *Dissents*, 55-60.
- RORTY, R. (1994b). *Verdade e progresso*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- RORTY, R. (1995). *A Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RORTY, R. (1996). Pragmatism and law: a response to David Luban. *Cardozo L. Rev.*
- RORTY, R. (1997a). *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RORTY, R. (1997b). *Trotsky e as Orquideas Selvagens*. Belo Horizonte: UFMG.
- RORTY, R. (1999). *Ensaio sobre Heidegger*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RORTY, R. (2000, fevereiro 13). *A utopia de Gadamer*. Retrieved from Folha de São Paulo: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1302200006.htm>
- RORTY, R. (2000a). *Pragmatismo- A filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- RORTY, R. (2003a). Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista . In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 240-264). Sao Paulo: UNESP.
- RORTY, R. (2003b). O tópico “verdade” é relevante para a política democrática? . In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 98-158). São Paulo: UNESP.
- RORTY, R. (2003c). Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana). In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 209-226). São Paulo: UNESP.
- RORTY, R. (2005a). Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress. *Chicago Law Review*, 74, 915-927. Retrieved from <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclrev/vol74/iss3/3>
- RORTY, R. (2005b). A filosofia e o futuro. In R. RORTY, *Pragmatismo e politica* . Martins Fontes.
- RORTY, R. (2005c). Justiça como Lealdade Ampliada. In R. RORTY, *Pragmatismo e Política*. São Paulo: Martins Fontes.
- RORTY, R. (2007). *Para que serve a verdade?* São Paulo: Unesp.
- RORTY, R. (n.d.). Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico) . In J. Crisóstomo, *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty & Habermas* (pp. 82-97). São Paulo: UNESP.
- SALATIEL, J. (n.d.). Falibilismo e matemática em Charles S. Peirce. *Argumento*.

- SAMPAIO, R. (2008). O PROBLEMA DO RELATIVISMO EM HEIDEGGER E GADAMER. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, ISSN 1137-2400, ISSN-e 1885-1088.
- SANTOS, L. C. (2017). *Ciência e Desvelamento: a física no pensamento de Martin Heidegger*. Campinas: Unicamp.
- SEARLE, J. (2007). Filosofia da linguagem- Uma entrevista com Jonh Searle. *REVL*, 5(8).
- SEARLE, J. R. (1979). *EXPRESSION AND MEANING*. NEW YORK: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- SILTALA, R. (2011). *Law, Truth, and Reason: A treatise on Legal Argumentation*. Finland: Springer.
- SOSA, J. G. (2008). *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola.
- SOUZA, J. C. (2005). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp.
- STRECK, L. (2012, NOVEMBRO 29). *SENSO INCOMUM*. Retrieved from CONJUR: <https://www.conjur.com.br/2012-nov-29/senso-incomum-direito-brasileiro-nossa-sindrome-caramuru>
- STRECK, L. (2013, NOVEMBRO 28). A verdade das mentiras e as mentiras da verdade (real). *CONJUR*, pp. <https://www.conjur.com.br/2013-nov-28/senso-incomum-verdade-mentiras-mentiras-verdade-real>, acesso em 14 de novembro de 2018. .
- STRECK, L. (2014, JANEIRO 02). *CONJUR*. Retrieved from SENSO INCOMUM: <https://www.conjur.com.br/2014-jan-02/senso-incomum-realismo-ou-quando-tudo-inconstitucional>
- STRECK, L. (2014, março 13). *Eis porque abandonei o “neoconstitucionalismo”*. Retrieved from CONJUR: <https://www.conjur.com.br/2014-mar-13/senso-incomum-eis-porque-abandonei-neoconstitucionalismo>
- STRECK, L. (2014, MAIO). O “decido conforme a consciência” dá segurança a alguém? *CONJUR*, pp. <https://www.conjur.com.br/2014-mai-15/senso-incomum-decido-conforme-consciencia-seguranca-alguem>.
- STRECK, L. L. (2007). *Hermenêutica Jurídica e (m) Crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- STRECK, L. L. (2010, jan-abril). Aplicar a letra da lei é uma atitude positivista? *Revista NEJ - Eletrônica*, Vol. 15 - n. 1 - p. 158-173, 15, p. 158-173.
- STRECK, L. (n.d.). O que é verdade? Ou tudo é relativo? E o que dizer a quem perdeu um olho? pp. <https://www.conjur.com.br/2014-out-02/senso-incomum-verdade-tudo-relativo-dizer-quem-perdeu-olho>.
- SUNSTEIN, C. (1995). Incompletely Theorized Agreements. *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 7, 222-250.

- SUNSTEIN, C. (1999). *The Cost of Rights*. New York: WW Norton & Company.
- SUNSTEIN, C. R. (1995, MAIO). Incompletely Theorized Agreements. *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 7, pp. pp. 1733-1772.
- TEUBNER, G. (2005). *Direito, sistema e policontextualidade*. . Piracicaba: Unimep.
- TEUBNER, G. (2006). JUSTIÇA AUTOSUBVERSIVA: FÓRMULA DE CONTINGÊNCIA OU DE TRANSCENDÊNCIA NO DIREITO? *Revista Eletrônica do Curso de Direito da PUC Minas Serro*, 17-54.
- VOPARIL, C. J. (2015). O pensamento político de Richard Rorty (1931-2007). *Revista online do GT de Pragmatismo, ano VI*, 79-85.
- WALUCHOW, W. (1994). *Inclusive Legal Positivism*. NEW YORK: CLARENDON PRESS-OXFORD.
- ZAGZEBSKI, L. (2008). *O que é conhecimento?* São Paulo: Loyola.