

n. 25 (2024)

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO





APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO DE
JUAN GARCÍA SALAZAR

NOTAS SOBRE O PENSAMENTO DE
JUAN GARCÍA SALAZAR

NOTES ON THE THOUGHT OF
JUAN GARCÍA SALAZAR

Manuel Ángel González
Berruga¹

RESUMEN

El presente artículo representa un acercamiento inicial a la obra de Juan García Salazar, un historiador, etnógrafo, pedagogo o, como él se denominaba, un obrero del proceso, un proceso social, cultural, pedagógico y político cuyo objetivo era el de buscar y sacar a la luz las ideas, imágenes, cultura e historias de vida pasadas y actuales de los afrodescendientes de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador, sobre todo de aquellas comunidades de las zonas rurales. El análisis o, más bien, la lectura que realizamos la hemos denominado hermenéutica materialista crítica que busca la relación de los conceptos e ideas que arroja el texto entre ellas mismas, la relación con las ideas de otros autores y la relación de estas ideas con el contexto histórico en el que se desarrollan. Se concluye que las ideas mostradas de Juan García Salazar señalan el camino de construir un proyecto teórico y práctico de corte socialista que emerja del pensamiento, historia, cultura y sociedad del pueblo esmeraldeño.

Palabras clave: Juan García Salazar; Obrero del proceso; Pensamiento afroesmeraldeño; Hermenéutica crítica; Historia de las ideas.

RESUMO

Este artigo representa uma primeira abordagem à obra de Juan García Salazar, historiador, etnógrafo, pedagogo ou, como ele próprio se designava, um trabalhador do processo, um processo social, cultural, pedagógico e político cujo objetivo era procurar e trazer à luz as ideias, as imagens, a cultura e as histórias de vida passadas e presentes dos afrodescendentes da província de Esmeraldas, no Equador, especialmente das comunidades das zonas rurais. A análise, ou melhor, a leitura que realizamos, denominamos hermenêutica materialista crítica, que busca a relação dos conceitos e ideias que o texto traz entre si, a relação com as ideias de outros autores e a relação dessas ideias com o contexto histórico em que se desenvolvem. Conclui-se que as ideias apresentadas por Juan García Salazar apontam o caminho para a construção de um projeto teórico e prático de natureza socialista que emerge do pensamento, da história, da cultura e da sociedade do povo de Esmeraldas.

Palavras-chave: Juan García Salazar; Trabalhador do processo; Pensamento afro-esmeralda; Hermenêutica crítica; História das ideias.

¹Universidad Antonio de Nebrija, Madrid, Espanha. Doctor (Didáctica y organización escolar), Universidad de Murcia. Máster en Filosofía teórica y práctica, UNED.

E-mail: manu_gonzalez14@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7656-680X>



ABSTRACT

This article represents an initial approach to the work of Juan García Salazar, a historian, ethnographer, pedagogue or, as he called himself, a worker of the process, a social, cultural, pedagogical and political process whose aim was to search for and bring to light the ideas, images, culture and past and present life stories of the Afro-descendants of the province of Esmeraldas, in Ecuador, especially those communities in rural areas. The analysis, or rather, the reading that we have carried out, we have called critical materialist hermeneutics, which seeks the relationship of the concepts and ideas that the text brings out among themselves, the relationship with the ideas of other authors, and the relationship of these ideas with the historical context in which they are developed. It is concluded that the ideas shown by Juan García Salazar point the way to build a theoretical and practical project of a socialist nature that emerges from the thought, history, culture, and society of the people of Esmeraldas.

Keywords: Juan García Salazar; Worker of the process, Afro-Smeraldean thought, Critical hermeneutics, History of ideas.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo representa un acercamiento inicial a la obra de Juan García Salazar, un historiador, etnógrafo, pedagogo o, como él se denominaba, un obrero del proceso, un proceso social, cultural, pedagógico y político cuyo objetivo era el de buscar y sacar a la luz las ideas, imágenes, cultura e historias de vida pasadas y actuales de los afrodescendientes de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador, sobre todo de aquellas comunidades de las zonas rurales. Juan García Salazar, fallecido en 2017, nos dejó un doble legado: por un lado, un gran conjunto de materiales audiovisuales donde recoge las historias, ideas y manifestaciones culturales del pueblo afro. Este material se encuentra en un repositorio de la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador para que las futuras generaciones lo podamos estudiar y analizar. Por otro lado, nos dejó libros, artículos, cartillas y demás material escrito y audiovisual donde se plasma su trabajo y su pensamiento a través de los ancestros del pueblo afroesmeraldeño y de sus propias reflexiones. En este artículo nos vamos a ocupar de desentrañar alguna de las ideas que dejó plasmadas en estos materiales. El objetivo del artículo es realizar un acercamiento a algunas de las ideas principales del pensamiento de Juan García Salazar, figura imprescindible para construir una teoría que genera una praxis capaz de transformar la sociedad afroesmeraldeña. La capacidad de transformación de dicha teoría guarda relación con su capacidad de llevarse a la práctica y sus posibilidades de influir en la sociedad y la política, así como en sus posibilidades de fusionarse o acoplarse a otras teorías



revolucionarias como, por ejemplo, el proyecto de las vanguardias iberófonas (Armesilla, 2022), pero para conseguir esto tenemos que desmenuzar y triturar el pensamiento de Juan García Salazar. Dado que no existe ningún estudio sobre la obra de Juan García Salazar, en este primer artículo hemos querido realizar una lectura hermenéutico crítica a algunas de las ideas. El análisis o, más bien, la lectura que realizamos la hemos denominado hermenéutica materialista crítica. Este método busca la relación de los conceptos e ideas que arroja el texto entre ellas mismas, la relación con las ideas de otros autores y la relación de estas ideas con el contexto histórico en el que se desarrollan. Como hemos señalado, en este texto se presentan una serie de apuntes o ideas que deberán ser desarrolladas en siguientes investigaciones, pero era necesario una primera aproximación a ciertas cuestiones del pensamiento de Juan García dado que no existen estudios críticos de su obra.

En primer lugar, se presentan ideas relacionadas sobre la palabra, el cuerpo y la tierra. En un segundo epígrafe se introducen las ideas relacionadas o que parten del estar bien colectivo. Por último, se presenta el apartado de conclusiones.

1 - La importancia de la palabra, el cuerpo y la tierra

En las palabras de Juan y el abuelo Zenón se encuentra la idea de transformar el mundo a partir de la propia historia. Aunque esto se expresa con algunas contradicciones como vamos a ver a continuación. Para el abuelo Zenón, la palabra es lo que permitió desarrollar un proyecto de vida comunitario partiendo de la propia realidad. Esta era una realidad donde los negros eran esclavos, tal y cómo señala el abuelo Zenón a través de Juan García:

Con las palabras: ‘nos permitió ser en los espacios del territorio donde no habíamos sido’, Abuelo Zenón pone en consideración varios pedazos de la historia. Por ejemplo: durante la esclavitud no éramos porque no teníamos raíces en los territorios. La hacienda pertenecía al amo y las leyes las regía el amo, los reales de minas pertenecían al o los dueños, y este amo o dueño establecían las leyes de vida y de ser. Las mujeres y los hombres de origen africano no podían ser en ese territorio, era un territorio desnudo sin raíz, un territorio regido por el otro, vacío de nuestra herencia, de nuestro ser. (García y Walsh, 2013, p. 296)



El abuelo Zenón sabía que la manera de aglutinar al pueblo afro y construir un sentimiento de comunidad, unos lazos entre las personas que habitaban estas tierras, era partir de la realidad histórica y material. ¿Por qué es tan importante esto? Es una pregunta que deberíamos intentar responder antes de continuar. La importancia de nuestra historia pasada se encuentra en que la posibilidad de actuar de manera que generemos lazos, instituciones y proyectos de vida que aseguren la supervivencia del ser humano sobre la tierra. La extracción incontrolada y desorganizada de recursos naturales o las leyes que condenan a seres humanos a trabajar en condiciones indignas de esclavitud son hechos que debemos erradicar, entre muchos otros, y esto, desde mi punto de vista, es posible desde un modelo de sociedad comunista. Este es el fin último que debemos alcanzar. Y, en el caso que nos ocupa, el abuelo Zenón y Juan García nos dan pista de cómo debe ser este camino que hay que seguir sembrando. Y la siembra se debe realizar desde unas coordenadas que nos permitan alcanzar esta sociedad comunista. Ni Juan García ni el abuelo Zenón se expresan en estos términos, pero sí que señalan la importancia de resistir frente al estado de las cosas, frente a la realidad material en la que viven los pueblos del norte de Esmeraldas. De hecho, la resistencia a estos modos de vida debe partir de la propia historia que nos señala el camino que hay que continuar. La historia del pueblo afro es la semilla plantada y la semilla que se debe seguir sembrando y cultivando. Podemos leer el siguiente aporte de Juan García:

Cualquiera puede desenterrar actos de resistencia y usarlos como herramientas en el ahora, pero ese acto de resistencia tiene que nacer en la memoria del que desentierro. El valor de la semilla tiene que ser recuperado por la memoria del que logra recuperar la semilla. Es una memoria que va a tener una larga vida, porque puede ser usada en cualquier momento. Y ahí mismo está el Abuelo Zenón cogiendo toda la memoria, recopilándola, juntándola, ofreciéndola y usándola como una memoria colectiva de todos y todas... (García y Walsh, 2013, p. 297)

La cosmovisión afro guarda una fuerte relación de la persona con la tierra. La persona humana es parte de la tierra, emerge de ella y a ella debe volver, y en el tiempo que está en la tierra debe comer coger de ella solo lo que necesite.

La tradición manda sembrar para alimentar el cuerpo y sembrar para alimentar la cabeza. Desde la visión de la comunidad de origen africano del norte de Esmeraldas, el cuerpo es esta parte de materia muy pegada a la naturaleza, muy pegado a la madre montaña o la madre tierra. Según lo que las y los mayores dicen, el cuerpo tiene que ser devuelto algún



día a la madre tierra porque de allí vino y con sus dones se alimentó. El concepto de cuerpo, para entenderlo así de manera simple, está vinculado a la tierra y se alimenta de la madre tierra, de lo que ella produce, de los recursos que hay en la madre tierra. Por eso los alimentos que vienen de la tierra tienen que ser compartidos y tienen que ser usados de maneras solidaria y respetuosa. Hay todo un mundo en eso de alimentar el cuerpo, un mundo de saberes que se genera a partir de este uso solidario y compartido de los dones de la montaña madre, lo que los pueblos de origen africano entendemos como el estar bien colectivo. (García y Walsh, 2013, p. 295).

La cosmovisión afro defiende una visión dual del cuerpo y el cerebro, al estilo de Descartes, donde el cerebro se asocia a lo divino, al alma, al mundo de las ideas, las semillas de conocimiento sobre lo afro emergen del “mundo de los espíritus y los seres intangibles” (García Salazar y Walsh, 2013, p. 299), al estilo del mundo de las ideas de Platón. Esta idea del cuerpo y el alma ha sido constante a lo largo de la historia (Bossi, 2008). Esta siembra se realiza por el dolor de la tierra perdida de África y por la necesidad de sanar estas heridas en la nueva tierra, Esmeraldas, ya que, como señala Juan García a través del Abuelo Zenón “Todo lo que se construye en el territorio, cualquier filosofía que se siembra en el territorio es reparación, auto-reparación.” (García y Walsh, 2013, p. 299).

Para los afros, la tierra es el lugar que sostiene la vida de manera literal y figurada. Aunque como dice Juan, en la cosmovisión afro “todo es tangible. Todo se puede tocar, incluso el mito...” (Colombres, 1987). Desde una perspectiva filosófica, podemos señalar que en la cosmovisión afro todo es materia, esto es, todo en la cosmovisión afro influye en la vida de las personas. Los mitos no son cuentos para ir a dormir, al menos no solo son eso, sino que muestran formas de vida, relaciones sociales o ideas que tienen una aplicación práctica. Entonces, el territorio no cumple solo una función de dar los alimentos que nos mantienen con vida, sino que es también concebido como un anclaje, un asidero desde el que partir para poder generar experiencias de vida comunitarias y, en el caso de los afro, es importante la auto reparación que supone la reflexión sobre la tenencia del territorio que durante tanto tiempo se le negó por la esclavitud existente en la corona española y una vez con la llegada de la república y como aquello de lo que es arrebatado cuando se desplaza a los negros de continente.

La tierra emerge como una herida que hay que sanar pensando sobre su importancia física y simbólica. Este es un tema de reflexión que se sigue dando ya que muchas personas son desplazadas de la zona norte de Esmeraldas por la minería ilegal. Esta reflexión sobre la tierra, su



tenencia y la necesidad de un uso responsable están a la orden del día en otros lugares de Latinoamérica, como en Brasil. Una parte central del pensamiento afro señala la importancia del territorio, el uso de los recursos naturales y su relación con los sujetos que lo habitan señalando la importancia de la actividad del ser humano su conservación.

El cerebro es el lugar que alberga lo incorruptible del cuerpo como son las ideas, y este cerebro está asociado al corazón que está en conexión con el mundo sensible donde el sujeto aprende y se desarrolla a través del baile y la música, así como del trabajo y de las relaciones con otras personas.

“Nuestro mundo de saberes se divide siempre en dos mundos distintos pero complementarios: el divino y el humano. Los saberes del cuerpo se quedan en este espacio de lo humano. Los de la cabeza, en cambio, pertenecen al mundo de lo divino. Ahí se guardan los saberes de lo divino: El corazón también tiene mucho que ver con este mundo de lo divino, pero es con las manifestaciones, con las expresiones que se han hacia fuera. El cristiano que tiene buen corazón no aprende cosas malas porque su corazón ‘no le da’. La cabeza más se alimenta de cosas para adentro, es lo que ahora podríamos entender como el ‘mundo secreto’ que incluye las oraciones y los saberes para sanar el alma [...] Lo que se guarda en la cabeza es para proteger el cuerpo, para proteger el corazón. Los saberes de la cabeza pertenecen al individuo que los busca y los cultiva, y muchos se transmiten de una generación a otra en una suerte de pedagogía propia, con bastantes ‘leyes secretivas’. El corazón pertenece a esta parte del mundo que se expresa hacia fuera en el compartir, en el canto, en el baile, en la música, en la celebración...” (García Salazar y Walsh, 2013, pp. 295-296).

La cosmovisión afro relaciona la palabra, el conocimiento de las personas dentro del cuerpo y la tierra en un vínculo constante. El sujeto es el portador del conocimiento que necesita de la tierra para poder desarrollarse, así como de las palabras. La palabra oral ha sido el medio por el que el pueblo afro de esmeraldas ha mantenido su sentido de comunidad y solidaridad. La siembra para pensar y el pensar para sembrar se refiere al trabajo constante de relación con la tierra y con la comunidad. Pero también existe una relación consigo mismo, una reflexión interna que tiene que ver con este mundo secreto. Este mundo se entiende como las oraciones que alimentan el alma, creo que estas oraciones no solo son de carácter religioso, sino que también se manifiestan como pensamientos y reflexiones sobre la vida de fuera.

La relación entre el sujeto, la comunidad y la tierra es central en la cosmovisión afro como podemos observar en García y Walsh (2017) o también como idea desde la que parte la investigación que realiza John Antón Sánchez (2015). Para Antón Sánchez (2015), el territorio, la



cultura afro, los medios de subsistencia y el desarrollo de relaciones basados en una lógica alternativa a la capitalista son elementos que se interrelacionan que permiten diferenciar la cultura afro del norte de Esmeraldas del resto y la quiebra de estas relaciones justifica el impulso y construcción de lo que denomina Circunscripciones Territoriales Afroecuatorianas (CTAE por sus siglas).

Antón (2015) justifica la creación de las CTAE porque es legítimo históricamente (p. 23) y porque el número de afrodescendientes en las áreas que señala es mayor al de indígenas, mulatos o mestizos (pp. 117-130), además de que se tienen los recursos constitucionales necesarios como es el artículo 257 de la constitución de 2008 que habla de la posibilidad de generar circunscripciones territoriales con las competencias de los gobiernos territoriales autónomos (p. 131). Es decir, como constitucionalmente se puede generar esta forma de gobierno y existe el número necesario de afroecuatorianos que pueda validar esto con sus votos que es de, al menos, dos tercios del total de los válidos, y además hay una historia que puede validar estos procesos, nos encontramos en posición de abogar por la adecuación o la idoneidad de conformar este gobierno autónomo.

Estos argumentos guardan algunas debilidades desde mi punto de vista. La primera es de forma. No porque se den las condiciones de generar una comunidad autónoma hay que generarla. La justificación primordial debería ser que la conformación de esta unidad política permite generar cambios sustanciales en las vidas de las personas. No creo que en el contexto en el que nos movemos la creación de este espacio permitiera mejorar la vida de las personas lo más mínimo, ya que la mejora de las vidas de las personas no pasa por tener otra organización política, sino por tener cubiertas las condiciones materiales necesarias para una vida digna de ser vivida. Por otro lado, creo que la historia no avala de manera clara y concisa que los negros sean los poseedores legítimos de la tierra. Creo que, en esta historia, tal y como reflejan los documentos que nos han quedado y así lo plasman los historiados, esta zona de Esmeraldas emergió como una República de los Zambos (Minda, 2015), siendo el zambo la unión del negro y del indígena. Históricamente, los negros llegaron a esta zona del Ecuador, no eran sus territorios originarios donde nacieron y de alguna manera se encontraron con sus ancestros. Sus ancestros comenzaron a darles mandatos porque fueron capaces de establecerse en el territorio a través de relaciones políticas con los indígenas de la zona y la corona española. De hecho, como bien señala Antón (2015), cuando



Alonso de Illescas, su hijo Sebastián o los hermanos Arobe hacen peticiones a la corona las hacen en nombre de los negros y los indígenas. Como señala Tardieu (2006), los indígenas influyen en la cultura de los negros a través de la lengua. La lengua que hablaban unos era el español, por tener más relaciones con Quito, y una lengua que procedía de los indígenas con elementos de los idiomas africanos. Esto era así porque los negros que provenían del África traían lenguas diferentes y, a la final, la lengua común era la lengua de los indígenas. Y, por último, encasillar al territorio con la denominación de territorio afro es excluyente para todos aquellos que no son afro por rasgos físicos o no se consideran afros y que viven o que en algún momento pueden vivir allí siendo Ecuador un país multiétnico.

2 - El estar bien colectivo, la tierra y la religión

El estar bien colectivo es una de las enseñanzas que el pueblo afro lleva en su cultura y que proviene de los tiempos de la llegada a la región de Esmeraldas o la experiencia de la esclavitud. El estar bien colectivo supone la racionalización de los recursos de la comunidad. Esta idea se expresa bien en la historia del bambero (García, s. f.).

El bambero es un cuento de la tradición afro que refleja un fragmento de la cosmovisión. El bambero es un hombre que vive en el bosque y se encarga de fiscalizar la relación de sujetos y animales de la selva para que nadie cace más animales de los que debe (García, s. f.), curar los animales heridos y castigar a las personas que cazan más de la cuenta (Antón, 2014). Esta figura representa el orden y la organización de la vida para la sostenibilidad y el equilibrio con la naturaleza, algo que debería ponerse en el centro de la política para luchar contra los problemas medio ambientales y no solo se puede asociar al uso de los recursos alimenticios, sino a todo tipo de recursos. Podemos ver la relación de esta figura con una política contraria a la organización capitalista actual de la sociedad y el nervio socialista y comunista que guarda la idea del bambero.

El estar bien colectivo es una propuesta política en cuanto tiene que ver con el reconocimiento de las necesidades culturales, sociales y económicas de una comunidad. No se puede afrontar cambios políticos sin tener en cuenta la visión de las personas que viven en una determinada región y van a sufrir las decisiones tomadas ya sea en la decisión sobre la tierra, el uso del agua, la explotación de los recursos, etc. El estar bien colectivo emerge de la relación que



mantienen los sujetos de las comunidades con la tierra y con los recursos que da la tierra. Como señala Juan García:

Desde las Comunidades Negras, creemos que la inclusión de la identidad cultural en los proyectos para el desarrollo local es una tarea que no se le puede confiar al Estado. Esta tarde tiene que ser un encargo para las organizaciones locales, los Estados tienen mucho que aprender sobre reconocer diferencias y aceptar identidades (García y Walsh, 2017, p. 138).

Además, como se señala más adelante en el mismo libro en palabras del abuelo Zenón, la clave para mantener los vínculos familiares y culturales es el mantenimiento del dominio social y cultural. Este dominio se ejerce por parte de los negros e indígenas que son quienes han habitado estas tierras y aseguran un uso solidario del terreno y los recursos a través de ideas como la del cuento del bambero o de conceptos como el de cosario, denominación que se le daba a una familia o a alguna persona cuando cogía más de lo que necesitaba a la vista de la comunidad (García, 2016). Como señala el abuelo Zenón, la montaña es la primera madre que se tiene por derecho de haberla cuidado durante tanto tiempo:

Nuestros mayores vivieron en estos territorios del norte de Esmeraldas de una manera pacífica y sostenida por cientos de años. Ellos y ellas con su presencia física y con sus formas culturales que enseñan a respetar y cuidar la madre tierra, apropiaron la montaña madre. Así ganaron el derecho ancestral sobre todos los espacios territoriales que conforman el territorio del Gran Territorio Región. (Abuelo Zenón). (García y Walsh, 2017, p. 53).

Siguiendo con esta reflexión, Juan García señala que esta posesión de la tierra es una construcción de los negros en el territorio, no se coge la tierra y se posee, sino que es necesario un proceso de asentamiento, de trabajo compartido y pacífico con los indígenas y un mantenimiento de la vida en el terreno que, de alguna manera, certifique esta tenencia de la tierra. ¿En qué momento o cuánto tiempo es suficiente para erigirse como tenedores legítimos de la tierra? Siguiendo las palabras de Juan García, este proceso no tiene fin, los negros que cuidan de la tierra tienen el mandato de mantener un uso colectivo, sostenible y solidario de los recursos tanto con las personas como con el medio ambiente excluyendo formas de explotación, reglamentación, basadas en la codicia de unos pocos, contrarias a estos principios. Como vemos, esta visión anti



extractivista y anti tecnicista se puede deber a las experiencias colectivas de los negros que sufrieron la desterritorialización por la invasión de los territorios por las empresas extranjeras, visión colectiva que se sumó a la perspectiva ecológica y sostenible de cuidado del medio que se podía extraer de las propias prácticas de los negros en el medio. El uso de los recursos del medio por parte de los negros e indígenas se basaría en una economía de subsistencia, teniendo en cuenta las necesidades a corto y medio plazo y no la explotación del medio para la obtención de capital monetario. De estas experiencias es de donde puede emerger las ideas y conceptos que nos transmite el abuelo Zenón y Juan García. Con esto no estamos queriendo decir que estos aprendizajes, ideas y filosofías de vida no provengan de los ancestros, todo lo contrario, es a través de las prácticas de vida y la tradición oral que se ha venido construyendo esta filosofía de vida, esta cosmovisión del pueblo afro. Este cuidado de la tierra es un mandato de los ancestros, pero también de Dios, como señala en el siguiente párrafo:

Las personas que heredamos de los y las mayores la tradición de cuidar de la montaña madre como un encargo de Dios para las futuras generaciones, sentimos un profundo desprecio por las instituciones del Estado que permiten el establecimiento de cultivos y actividades que matan la vida que nace y crece en los territorios del norte de Esmeraldas. En gran medida, esta vida que nace y crece es reflejo de nuestras tradiciones culturales para usar de manera racional los recursos naturales (García y Walsh, 2017, p. 58).

Aquí podemos ver también la alusión que se hace al estado por permitir la explotación de los recursos de manera indiscriminada y sin dar soluciones alternativas a la falta de trabajo y desarrollo de la región. De cualquiera manera, Dios otorga el mandato de cuidar de la tierra para poder cuidar de los otros. Aquí vemos de nuevo el sincretismo entre la religión y la política encauzada a través del trabajo de la tierra, esto es, la organización social, política, territorial, del uso de los recursos, etc., parte del mandato divino y asistido por los ancestros que hablan a través de la oralidad.

Podríamos decir que la cosmovisión afro es un panteísmo al modo que lo describe Spinoza (2020/1677), donde las personas y las cosas son sustancias que provienen de Dios y todos se afectan entre ellos a través de los atributos. En la cosmovisión afro todo parte de Dios, Dios ubica a las personas y los elementos que causan las diferentes afecciones. De igual manera, Dios y lo divino se mezcla con la naturaleza y las almas se materializan para afectar al mundo de los vivos.



Esto lo podemos deducir cuando el abuelo Zenón llama a la montaña “madre de Dios”. La montaña, que es, a priori, puesta por Dios, es a su vez la que engendra los recursos que dan la vida a la población afro: los ríos, las plantas, los animales, la madera para construir casas. De Dios proviene el mandato de cuidar de la tierra que, a su vez, es puesta por Dios. Las ánimas que mueren se quedan flotando en la tierra y se presentan como visiones que afectan a los vivos, incluso de manera dañina. Los vivos también afectan a las almas etéreas a través de la música como los chigualos, con los que se consigue que el alma de un angelito, un niño que ha muerto antes de ser bautizado, vaya al cielo, o los alabaos, que se utilizan en las despedidas de los adultos (Clavijo, 2018), o a través de los arrullos se les agradece a los santos su intermediación en algún problema (Antón, 2014).

La música está muy ligada a la religiosidad afro. Los canticos señalados se utilizan en otras festividades como Navidad, Semana Santa o en la celebración de algún santo como en la celebración del santo negro San Martín de Porres, que en realidad no era negro, sino mulato. Juan Martín de Porres Velázquez fue el primer santo mulato de América. Nació en el virreinato de Perú en 1579, falleciendo allí mismo en 1639, y es representado en la mayoría de los retratos con una escoba que demuestra su humildad. En realidad, este es un santo nuevo, como señala Juan García, ya que cobra interés en los años 90 con la creación de la iglesia en Cachimalero, Limones, en el cantón Eloy Alfaro. La celebración consiste en llevar al santo desde la isla de Limones a la de Cachimalero en un barco sin parar de cantar y bailar al son de la percusión. Los afros de la costa del pacífico tienen otras figuras más antiguas a las que adorar, pedir favores y agradecer como la Virgen del Carmen o Cristo Rey. Como señala Antón (2014), la religiosidad esmeraldeña es principalmente cristiana y no se observa un fuerte sincretismo con las religiones africanas. Aunque esto es algo que se debería estudiar a fondo en el futuro.

3 - A modo de conclusión: una teoría social y política en construcción

Se podría señalar que la interpretación que hace Juan de la cosmovisión afro le llevan a decantarse por una ideología socialista, basada en el bien común sostenido por la relación entre el bienestar individual y colectivo. Juan García critica la modernidad capitalista (García, s. f.), ya que



entiende que es una de las causas del deterioro medioambiental, político, social, económico y educativo que sufre la comunidad afro esmeraldeña. Esta visión socialista se relaciona con la moral cristiana que señala la importancia de amar al prójimo, ser solidarios y tolerantes, de no herir a los semejantes, y de cuidar del bien común, ideas comunitarias y socialistas que se observan en la idea del sacrificio de Jesús para salvar a la humanidad.

Podríamos preguntarnos si Juan García fue comunista o socialista. No tengo ningún indicio que se autodenominara como comunista y socialista, de hecho, estuvo trabajando para asociaciones que se encuentran alejadas de estas ideologías, como la organización Inter-Americana, relacionada con los Estados Unidos de América. Podemos señalar que Juan García se decantaba por un conjunto de ideas contrarias a la vorágine capitalista imperante auspiciada por el estado y favorables a un uso colectivo y sostenible de la tierra que parte de los ancestros, una visión que se desarrolla gracias a las ideas transmitidas desde la oralidad y por las experiencias de primera mano que le contó su abuelo Zenón y por sus propias experiencias de vida.

El pensamiento de Juan García Salazar es clave para desarrollar una teoría y práctica social y política que nos permita comprender la realidad y actuar para transformarla. Este nervio socialista que se observa permite pensar los aportes de Juan García a la luz del marxismo-leninismo o, como hemos dicho antes, la teoría del materialismo político en construcción que se encuentra en la base de las vanguardias iberófonas.

Juan García aboga por un proyecto político y social que parta de la propia historia, esto es, que reconozca la historia y las particularidades de los negros de la provincia de Esmeraldas. Esta idea la encontramos en Aimé Césaire cuando en la carta que envía a Maurice Thorez para darse de baja del Partido Comunista Francés cuando señala que "ninguna doctrina es válida sino repensada por nosotros, repensada para nosotros, convertida a nosotros" (Césaire, 2006, p. 82), aludiendo al comunismo, ya que, según Césaire, se había olvidado de la cuestión del racismo y la colonialidad. Es más, Césaire abogaba por un proyecto universal capaz de emancipar a todos los que se encontraran en una situación de vulnerabilidad, como se observa a continuación:

¿Provincialismo? En absoluto. No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo "universal". Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular,



depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los
particulares. (Cesaié, 2006, p. 84).

En este artículo hemos presentado de manera concisa y breve algunas ideas del pensamiento de Juan García Salazar que hemos considerado importantes con la vista puesta en la construcción de un marco teórico y práctico social, político, cultural o educativo. Como líneas de investigación futuras podríamos señalar la importancia de desarrollar una estructura sistemática y organizada del pensamiento de Juan García, el comparar estas ideas con las de otros autores o con otros sistemas filosóficos, o la de utilizar las ideas que hemos destacado aquí para compararlas con el estado actual de la realidad esmeraldeña, entre otros estudios que se podrían llevar a cabo.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

Antón, Jhon. 2014. *Religiosidad afroecuatoriana*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Anton, J. 2015. *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*. Quito: Editorial IAEN.

Armesilla, Santiago. 2022. Iberofonía y socialismo. España: Última línea.

Bossi, Laura. 2008. *Historia natural del alma*. Madrid: Machado Lectus.

Clavijo, Karina. 2018. *Saberes musicales afroesmeraldeños: arrullos, chigualos y alabaos en la provincia de Esmeraldas*. Tesis de Máster. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6098/1/T2565-MEC-Clavijo-Saberes.pdf>

Cesarié, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Colombres, Adolfo. 1987. Juan García: del blanqueamiento a la negritud. *La liebre ilustrada*, 145. Disponible en Fondo Juan García. Universidad Andina Simón Bolívar.

García, Juan. s. f., *El bambero*, Video disponible en <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/garcia1Index.html>

García, Juan. y Walsh, Catherine. 2013. Sobre pedagogías y siembras ancestrales. En Catherine Walsh (coord.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Abya-yala.

García, Juan. y Walsh, Catherine. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando*. Quito: Abya-yala.

Minda, Pablo. 2015. La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas (Ecuador), siglos XVI y XIX. *Nova et vetera*, 24, 5-17.

Spinoza, Baruch. 2020/1677. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.

Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador): SS. XVI-XVIII*. Quito: Institut français d'études andines. <<http://books.openedition.org/ifea/4616>>



Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





POSITIVISMO E JUSNATURALISMO NO
CONTEXTO DO SÉCULO XX: IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS
E CONSTITUCIONAIS

POSITIVISM AND JUSNATURALISM IN THE CONTEXT OF
THE 20TH CENTURY: PHILOSOPHICAL AND
CONSTITUTIONAL IMPLICATIONS

Newton de Oliveira Lima¹

Ricardo de Holanda Melo

Montenegro²

RESUMO

A complexa relação entre jusnaturalismo e positivismo no século XX esteve na ótica do sistema jurídico na interpretação positivista como problema de caráter normativo, quando na verdade, esse é o fito principal do presente artigo, situou-se muito além, na problemática moral e valorativa e em seu reflexo sobre a legitimação do ordenamento jurídico, principalmente na fase de avaliação dos atos jurídicos praticados sob a égide do regime nazista durante a II guerra, tanto Lon Fuller como Gustav Radbruch mostraram a insuficiência do positivismo técnico como sua impossibilidade de sustentar a justiça e a moralidade mínimas inerentes ao Direito em quaisquer situações de aplicação normativa. Por outro lado, Dworkin ampliou o debate de legitimação versus validade pura, criticando como insuficiente a posição de Hart e sua moralidade social como critério de legitimidade jurídica, advogando a leitura moral política da Constituição como síntese legitimatória através da aproximação de valores e princípios no incremento hermenêutico do Direito.

Palavras-chave: Jusnaturalismo; Positivismo; Valores; Legitimidade; Moralidade

ABSTRACT

The complex relationship between jusnaturalism and positivism in the 20th century was seen from the perspective of the legal system in positivist interpretation as a problem of a normative nature, when in fact, and this is the main purpose of this article, it went much further, to the moral and evaluative problem and its reflection on the legitimacy of the legal system, mainly in the phase of evaluating the legal acts practiced under the aegis of the Nazi regime during World War II, both Lon Fuller and Gustav Radbruch showed the insufficiency of technical positivism and its impossibility of sustaining the minimum justice and morality inherent in law in any situation of normative application. On the other hand, Dworkin broadened the debate on legitimacy versus pure validity, criticizing Hart's position and his social morality as a criterion of legal legitimacy, advocating a moral-political reading of the Constitution as a legitimizing synthesis through the approximation of values and principles in the hermeneutic development of the Law.

¹ Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Filosofia pela UFPB-UFRN-UFPE, com período de pesquisa sandwich na Universidad de Buenos Aires (projeto CAPES MERCOSUL PPCP UFPE/UBA). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação e Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

E-mail: <http://newtondelima@gmail.com> | <https://orcid.org/0000-0002-0459-6978>

² Universidade Federal da Paraíba Mestrando em Direito Econômico do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ) e membro do grupo de pesquisa em Filosofia do Direito e Pensamento Político da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Especialista em Direito Público pela Universidade de Caixas do Sul (UCS) e em Direito Digital e Proteção de Dados pelo Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP).

E-mail: ricardoholanda@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9152-1749>



Keywords: Jusnaturalism; Positivism; Values; Legitimacy; Morality.

INTRODUCTION

1 - Contextualização do debate hart/fuller como ponto crucial do debate jusnaturalismo/positivismo no século xx

A confrontação entre Hebert Lionel Adolphus Hart (1907-1992) e Lon Fuller (1902-1978), uma discussão clássica entre um positivista analítico (Hart) e um jusnaturalista (Fuller), forçou a posição de uma legitimidade crítica entre a lei e sua determinação cogente com Hart (regras impostas mesmo em emergências aparentemente geradoras de um ‘estado de necessidade’ ou em regimes autoritários) *versus* Lon Fuller (suspensão da regulação jurídica emergencial na impossibilidade de validação da norma no caso excepcional, como na questão da vigência do direito nazista e sua característica ditatorial e francamente anti-humanitária ou a convalidação de regras em casos emergenciais, como a de admitir contratos imorais tal qual um pacto de morte para a sobrevivência de um grupo acossado longe do convívio social).

Uma posição ética inerente ao Direito, defendida por Fuller (2020), veio a atacar o ponto da validade da norma calcada na autoridade reconhecida por Hart, este apelando para a validação social como critério de legitimidade jurídica.

Historicamente, após a conferência de Hebert Hart, no ano de 1957, em Harvard, Fuller responde ao modelo de regras e de discricionariedade judicial, defendido na ocasião, com uma versão *soft* e transformada de jusnaturalismo contratualista racional. No entanto, nosso fito neste texto é a ampliação das ideias de ambos e a fuga a esse ponto estrito do encontro em Harvard. Assim, busca-se a confrontação amplificadora das ideias dos dois gênios jusfilosóficos, principalmente em torno das obras *O caso dos exploradores de cavernas* e *A moralidade do Direito*, de Fuller, e *O conceito de Direito*, de Hart.

O pensamento de Hart (1989) está centrado na caracterização de lei na experiência comum dos povos – reconhecimento jurídico do costume, com problemas de legitimação do Direito, desse modo, sendo apontados: de onde vem a validade da regra, qual a relação do direito com a moral (jusnaturalismo tomista defende o direito como parte da moral) e o papel sério dos tribunais em aplicar o direito válido e reconhecido (e não fingir que aplicam).



Hart (1989) explana o problema do conceito de ordem jurídica (a um sujeito) como um comando válido conforme a lei, diferente de coação (ameaça natural feita linguisticamente). John Austin, influente jusfilósofo inglês, no século XIX, não diferenciou especificamente a estrutura normativa da sanção jurídica da coação física natural. Hart (1989) diferencia comando = imperativo válido e assegurado pela sanção legal (vínculo jurídico entre sujeito e legislador) e não qualquer ordem imperativa ou ameaça psicofísica para obter um efeito (Austin). Hart (1989) valida o hábito de obediência à lei no tempo, sucessão de Rex I por Rex II (soberanos hipotéticos em uma sociedade simples e homogênea) como fundamento sociológico do Direito.

O direito é o poder de prescrição de leis, assim, é preciso criar um hábito de obediência, então, a relação soberano e súdito vem daí. Thomas Hobbes, em *Leviathan* (1651), seguido por Jeremy Bentham e por John Austin, definiu o Direito como obediência a uma autoridade válida que prescreve o Direito (Hart, 1989). Hart leva o conceito de Hobbes à ideia de soberania estatal, a autonomia da regra apoiada, empiricamente, no hábito de obedecer a comandos válidos. No conceito de obrigação, na linguagem jurídica hartiana, o Direito não é facultativo no comando, mas também não é um fato natural de força ou de coação psíquica, como cogitou Austin, a regra jurídica é reconhecida e válida (Hart, 1989).

A contestação à regra é infinitamente possível, há uma incerteza quanto ao cumprimento das regras, mas deve haver uma instância de estabilização de interpretação. A incerteza do cumprimento das regras, essa instância de estabilização (judicial), por certo, introduz “regras de julgamento” procedimentais (Hart, 1989).

O Estado soberano identifica regras primárias por meio de precedentes dos tribunais, formalismos de enunciação no comando; sem metafísica e sem moral, *a priori*, e positivismo hodierno. É preciso, então, pensar em regras secundárias ou de reconhecimento social do direito válido. Assim, é possível, mas não necessário, correlacionar direito e moral, Hart desenvolve uma forma de positivismo includente que será aprimorada por seu ex-aluno Ronald Myles Dworkin (1931-2013), e negada por seu também ex-aluno Joseph Raz (1939-2022), este voltando a Kelsen e ao dogma do ordenamento jurídico radical em sua unidade, não movimentado por fins morais.

O ideal da autonomia normativa é constantemente desafiado pela política e pela moral social, onde se abrigam moralismos tradicionalistas, jusnaturalismos incorporados pelo senso comum como crenças metafísicas, reacionarismos morais desafiadores do Estado de Direito, enfim, a tentação de um sistema jurídico puro, sem interferência política, vaga através dos tempos e assim,



ontem como hoje, seja na década de 30 do século XX de Kelsen ou no desafio no pós-II guerra e na guerra fria que desafiou o Direito Ocidental a uma resposta social ao Direito.

No Direito natural, a obrigação jurídica advém da moral. Hart separa ser (moral natural) e dever ser (norma positiva); Hart discute o argumento organicista da tradição jusnaturalista de legitimidade e o critica. Os juízes aplicam o Direito tendo em vista princípios morais, mas isso não faz depender a validade jurídica da moralidade, apenas auxilia na interpretação e na legitimidade de um modo mínimo e subsidiário. A autonomia do ordenamento é garantida na autonomia das regras e na “luta pelo reconhecimento social” (como desenvolverá Axel Honneth), que passa pela “leitura moral” da Constituição (como desenvolverá Dworkin).

Hart (1989) frisa a eficácia do Direito em regular a vida privada como geradora da obediência, também, a obediência do direito para defender sua legitimidade, esta gera cooperação social motivada juridicamente, o que retroalimenta o ordenamento, tal qual a igualdade jurídica entre os indivíduos (remissão a Hobbes), com a necessidade da ordem jurídica para proteção recíproca dos indivíduos, reforçando, assim, a necessidade da regra de reconhecimento (validade constitucional = regra de reconhecimento social).

Nesse viés, a Constituição, em uma interpretação de legitimidade social, é fática para Hart (1989), contrária à norma fundamental transcendental e à lógica sistêmica de Kelsen. A moral social para Hart dá uma dinâmica de textura aberta à norma jurídica, que é preenchida de sentido pela moral interseccionada ao direito na interpretação judicial das lacunas. Hart foi um positivista jurídico includente (aproxima ou inclui moral e direito), como também Dworkin para Joseph Raz (2001), e ele mesmo, como Kelsen, foi um positivista jurídico excludente, separando radicalmente direito e moral.

Na relação moral positiva social versus moral individual, Hart mantém a primazia da moral social com Bentham (utilitarismo) e deixa a moral pessoal para aspectos não relevantes juridicamente. Para Hart (1989), em casos de lacunas, de “penumbras normativas”, o juiz deve decidir o que o direito deve ser (apoiado na moral social e em princípios morais relacionados à teoria geral do Direito e a regras de interpretação geral e especial/constitucional do Direito) e se assemelha ao legislador.

A “regra de reconhecimento” hartiana lança luzes de descritividade jurídica semântica do estatuto epistemológico das normas jurídicas, na medida em que, inclusive, Hart (1989) defende a ‘discrecionalidade forte’ do magistrado no preenchimento de sentido das normas pelo juiz.



No caso de Hart, as normas sociais são critérios de validade para o reconhecimento do direito válido transcendentais ao contexto emergencial, como o caso retirado do livro de Fuller(2020), *O caso dos exploradores de cavernas*, obra de 1949, que narra a história fictícia passada em um tempo futuro no ano de 4299, de exploradores de cavernas presos em um local ermo e soterrado, em que 5 exploradores, ao se comunicarem com o exterior, foram informados por rádio de que corriam alto risco de mortalidade pela dificuldade de resgate.

Assim, ocorre que os quatro exploradores restantes decidem matar um companheiro e, por isso, são condenados por homicídio em primeira instância. Desse modo, os juízes que julgarão o recurso dos réus vão exarar posições interessantes a respeito da reflexão sobre a base de legitimidade e do conceito de Direito, em geral, e não só do julgamento dos réus.

O neocontratualismo jusnaturalista de Fuller (2022) encontra nessa aporia do caso dos exploradores de caverna um importante ponto de análise, o que se seguirá da primeira edição de *A moralidade do Direito*, de 1957, em sua primeira edição, e da segunda edição, de 1964, com modificações.

Fuller estava ainda respondendo a Hart e seu positivismo utilitarista conservador, defensor da autoridade e das normas morais sociais. Ele partiu de uma reflexão jurídica calcada na formação do pacto e na moralidade procedimental interna ao Direito, mas, ao mesmo tempo, vinculada a uma moralidade universal que acompanha todo e qualquer Direito.

Ainda, Fuller (2022) atacou a “discrecionabilidade forte” do juiz defendida por Hart, ao conceber a finalidade da norma como critério de resolatividade jurídica do caso concreto e um núcleo moral inerente ao sistema jurídico. Assim, nesse sentido, a separação metódica cede ao fim maior ético do direito, e a separação fato e valor do positivismo (inclusive Kelsen) perde sentido.

Para Fuller (2022) há uma moral procedimental inerente ao direito, portanto, justifica sua existência e vincula a discrecionabilidade judicial (negando a posição de Hart sobre construção de direito judicial ampla), então, isso não sendo reconhecido pelo positivismo gerou interpretações autoritárias do Direito, como a nazista, por exemplo.

Trata-se de um jusnaturalismo racional e sistemático o fulleriano, apelando a uma moralidade e humanismos formalistas e justos, *a priori*, sem conteúdo como tradição moral, mas vinculado a uma noção de moralidade humana universal já pressuposta, não necessariamente invariável, e sim uma moral racional paralela à de Kant. No entanto, sem ser predefinida por uma fórmula universal como o Imperativo Categórico kantiano, essa concepção de moralidade



pressuposta aproxima Fuller de outro jusmoralista, esse de filiação kantiana explícita, Gustav Radbruch (1878-1949), que também condenou a validade do direito nazista, chamando-o de **antidireito** por condenar sua imoralidade estrutural genocida e autoritária.

2 - Da correção e avaliação jusnaturalista sobre o juspositivismo

Radbruch foi um jurista que desempenhou um papel crucial no debate contra Kelsen e Schmitt no início do século XX, porquanto fez da sua teoria dos valores relativista neokantiana culturalista gerada na Escola de Baden, a forma de crítica do positivismo neutro e “livre de valores” de Kelsen e ao ordenamento concreto de valores em ligação a valores metafísicos (como concebeu Schmitt).

Carl Schmitt (1888-1985) capitaneou o conjunto de juristas que formaram o corpus ideológico do nazismo com a ideia de que o Estado deve estar acima do Direito, a que Reale (1998, p. 263) expõe:

É a hipotastização romântica da idéia de comunidade que constitui o tema central da Filosofia jurídica de Carl Schmitt, Otto Kollreuter, Reinhard Hoehn, Larenz etc, que combinam de maneira curiosa a teoria sociológica da Comunidade com a teoria hegeliana do Estado total, expressão ética da comunidade, a cujos fins se destina o Estado, estrito senso, como simples instrumento da *Volksgemeinschaft*. É na comunidade que está imanente o espírito coletivo (*Gemeingeist* ou *Kollektvgeist*) o qual pressupõe a comunidade, mas a torna completa e fechada, como seria a realizada pelo nacional-socialismo, é aquela na qual o Espírito coletivo abrange inteiramente os indivíduos e os transforma em seus portadores.

Com essa visão política de caráter estatista, coletivista, autoritária, romântica e racista, o nazismo compôs uma visão de Estado sobre o Direito e as garantias legais do cidadão.

Radbruch, em 1946, no pós-guerra, atacou a legitimidade da legislação nazista por esta ultrapassar os limites do caráter moral da legislação; do fundamento jurídico ao filosófico tem-se uma reflexão evolutiva em Radbruch, ele sai de uma crítica genérica ao positivismo como carente de legitimidade axiológica, em 1934 em sua *Filosofia do Direito*, para uma crítica específica às leis que não são direito por ferirem em grau máximo a moralidade, os Direitos Humanos e destruírem completamente o compromisso com a ideia-fim maior do Direito, a justiça; como mostra Lima (2024, p. 112):



A teoria desenvolvida pelos juristas nazistas de que justo é o que aproveitava ao povo, foi combatida por Radbruch, com base na argumentação de que o justo é o verdadeiro fim do Direito, e que o fim era apenas a relatividade instrumental do fenômeno jurídico (...). O nazismo feria mortalmente o absolutismo do valor jurídico do justo, sujeitando-o à inconstância do decisionismo político, numa clara ascendência do ideário de Carl Schmitt (...) Radbruch, estarrecido pelas agruras perpetradas por um positivismo falsamente legitimado na vontade popular, absurdidades estas que consistiam em genocídio, belicosidade arbitrária, desrespeito aos próprios valores jurídicos da justiça, paz social etc., reformulou sua concepção de um escalonamento “pragmático” dos valores, concepção até então dominada pela segurança jurídica, o que no plano prático tinha por consequência um positivismo axiológico, quando muito “ético”, tal como disse Arthur Kaufmann (...) Essa priorização material da justiça na segunda fase do pensamento radbruchiano foi uma necessidade histórica e social de respeitabilidade aos direitos humanos a partir do reconhecimento de que só a justiça e o conjunto dos direitos humanos postos como prioridade efetivada pelo Estado, seriam capazes de realizar a correta fundamentação teórica dos direitos fundamentais (legais) garantidos às pessoas humanas.

Disse Arnaldo Vasconcelos (1996, p.253-4) analisando a mudança de postura de Gustav Radbruch em sua condenação do regime nazista:

Na posição de jusnaturalista moderado encontra-se Gustav Radbruch, que, após a Segunda Guerra, integra-se ao último surto renascentista do Direito Natural. Contra o antigo dogma da unidade do Direito, que recebera de Karl Bergbohm sua expressão positivista definitiva, passa a admitir a existência de “leis que não são Direito”, por conterem injustiça, e de “Direito por cima das leis”, assim os chamados os Direitos humanos. Desse modo, renega o lema segundo o qual “antes de tudo as hão de cumprir as leis”, que propiciara a Adolf Hitler a criação e manutenção da mais terrível ditadura legal de nossos tempos. Esse nefasto princípio é apontado como responsável pela eliminação das defesas dos juristas alemães para o combate aos abusos da legislação nacional-socialista. Diante de tal situação, afirma Radbruch, *“se quedaba, además, sin posibilidad de fundar tal validez jurídica de las leyes”, porquanto, “en la fuerza se puede fundar tal vez una necesidad, nunca un deber y una validez.*

Lima (2024, p. 116) arremata ao mostrar a condição de validade normativa vinculada ao problema da consciência moral de reconhecimento do valor fim da justiça por todo e qualquer ordenamento e do respeito à consciência moral dos indivíduos como livre adesão ao ordenamento, e sua rejeição a um ordenamento fundamentalmente injusto ou imoral:

Só na valoração livre e conscientemente assumida pelo indivíduo e assimilada coerente e prioritariamente pelo Estado poder-se-ia, para Radbruch, fundar o dever jurídico, a obrigação que o cidadão tem de respeitar a lei. E somente com o valor na base de sustentação da norma soergue-se a validade do ordenamento; ambas as categorias jurídicas, dever e validade, somente se firmam pela concreção incondicional do justo; antes, rejeitava a teoria da obrigatoriedade filosófica do Direito (Radbruch, 1974, p. 177), mas na fase jusnaturalista de seu pensamento, é a justiça que assumirá a tarefa de validar e obrigar juridicamente o ordenamento jurídico. Diz Radbruch (1974, p. 416): ‘Direito quer dizer o mesmo que vontade e desejo de justiça. Justiça, porém, significa: julgar sem consideração de pessoas; medir a todos pelo mesmo metro. Quando se aprova o assassinio



de adversários políticos e se ordena o de pessoas de outras raças ao mesmo tempo que acto idêntico é punido com as penas mais cruéis e afrontosas se praticado contra correligionários, isso é a negação do direito e da justiça. Quando as leis conscientemente desmentem essa vontade e desejo de justiça, como quando arbitrariamente concedem ou negam a certos homens os direitos naturais da pessoa humana, então carecerão tais leis de qualquer validade, o povo não lhes deverá obediência, e os juristas deverão ser os primeiros a recusar-lhes o caráter de jurídicas.

Lima (2024, p. 119) mostra que os valores jurídicos não são quimeras e meros conceitos formais e procedimentais vazios. São fins morais superiores de sua possibilitação de cultura e de sociedade minimamente justas, e garantidas em sua liberdade e busca de bem comum por um direito minimamente justo:

Radbruch passou a compreender, na segunda fase de seu pensamento, que o mundo dos valores jurídicos, quer se preconize uma visão neokantiana ou fenomenológica, é voltado, em última análise, para a concreção do Direito na sociedade, conferindo aos homens aquilo que eles necessitam como bens existenciais, afeitos à vida em sua expressão comum, e não a fins imaginários ou utópicos (como no pensamento jurídico nazista).

Dentro dessa linha de pensamento, Radbruch passou a dar à justiça, ao bem comum e os direitos humanos, sendo estes últimos entendidos na contemporânea acepção da Declaração Universal de 1948 (direito à liberdade, às condições materiais mínimas de existência, à segurança pessoal etc.), uma posição nuclear em seu sistema. Para o Radbruch da segunda fase, os direitos humanos, expressão atualizada dos direitos naturais, deveriam ser respeitados e efetivados pelo Estado (direito positivo).

Os direitos naturais são o parâmetro pelo qual devem as leis se adequar, se não quiserem ser banidas do mundo jurídico. Este é o *jusnaturalismo axiológico* do segundo Radbruch, e a reestruturação de seu ideário conjuga-se nessa compreensão de um direito natural atuante socialmente e concretizável axiologicamente.

(...)

Tudo isso explica a finalidade da advertência de Radbruch (1999, p. X): “precisamos voltar a refletir sobre os direitos do homem, que estão acima de todas as leis, sobre o Direito Natural, que recusa validade às leis contrárias à justiça (*Erneuerung des Rechts*, 1946)”.

Reajustando suas diretrizes relativistas com um racionalismo mais concreto, isto é, perpassado de experiência histórica, Radbruch pôde efetuar essa passagem de uma concepção formal para uma acepção material dos valores; embora esse sempre fora seu intento, como advertira Karl Larenz, o relativismo o impedia de levar à cabo uma acepção das valorações como materialmente absolutas.

Por fim, a chamada “fórmula Radbruch” que se fez útil na condenação dos nazistas durante o julgamento de Nuremberg, mostrou a incompatibilidade de normas supostamente válidas puramente na segurança – com a justiça e a moralidade sustentadoras do Direito, a segurança vai até onde a justiça não morre completamente em casos de tutela de direitos fundamentais individuais e coletivos (Alexy, 1994). Alexy analisa a racionalidade hermenêutica e linguística da “fórmula Radbruch” como exposto por Lima (2024):



Como forma de atualizar a teoria radbruchiana e adotar esse critério corretivo, Alexy (1994, p.53) admite a fórmula de Radbruch somente em casos extremos, de absoluta incompatibilidade do direito positivo com a justiça pela adoção de exigências morais mínimas como critério de correção, é que se poderia invalidar a aplicabilidade de determinada norma positiva em função de considerações de ordem deontológica e dikelógica (estudo da dosimetria e aplicação do justo)...

Diz Alexy (1994, p. 58): “*La formula radbruchiana adopta evaluación que básicamente confiere prioridad a la seguridad jurídica y sólo en casos extremos invierte esta jerarquía*”.

Alexy (1994, p. 67) preconiza ainda que, a partir do critério crítico do pós-positivismo de que deve haver um observador para a avaliação da pertinência lógica entre positividade e eticidade, ele coloca tal tarefa na função judicial de analisar os casos concretos e concretizar o conteúdo ético mínimo que o direito agrega (Lima, 2024).

O juiz seria o intérprete em condições de avaliar, através da fundamentação racional e da adoção de um ‘mínimo ético’ as condições de aplicabilidade de determinada norma positiva que “*en el transcurso del procedimiento de aplicación, se niega el carácter jurídico*” (Alexy, 1994, p. 48”).

3 - Desdobramento do debate jusnaturalismo x juspositismo: dworkin rompe com hart

Dworkin (em *O Império do Direito*, lançado em 1986) critica a discricionariedade de Hart, este, na linha de Austin, integra uma “teoria semântica descritiva do fenômeno jurídico”. Ronald Dworkin busca uma teoria normativa pós-convencional do Direito, na qual o conceito de Direito é interpretativo com base no “desacordo teórico” quanto ao conteúdo justificativo da interpretação das normas, embora acordem quanto às regras básicas de interpretação.

Assim, Dworkin (2007) critica Hart, principalmente pelo sistema de princípios sobreposto ao sistema de regras, extraindo uma integração normativa pelos princípios a partir da interpretação construtiva do seu conteúdo, seu projeto começa em *Uma questão de princípio* (1985) até *Justiça para ouriços* (Dworkin, 2011), em que propõe a integração de valores do ordenamento jurídico: a integração entre moral, política, valores e normas (pós-positivismo e neoconstitucionalismo), que é mais completa do que a integração moral judicial de *O Império do Direito* de 1986 (Dworkin, 2007).

Pergunta-se: o que é o Direito segundo Dworkin? É a postura interpretativa do juiz sobre a norma. Normas valem sempre, são produto do reconhecimento social sobre o que o juiz interpretou (decidiu) com base na autorização que recebeu da própria comunidade acerca do paradigma legal votado por esta através do parlamento (*Teoria do reconhecimento*, 1960, de Hebert Hart, 1989). Normas não podem ser enfraquecidas em seu comando, inclusive, os princípios, que regem os casos difíceis (*hard cases*), são regras secundárias; regras primárias ou leis ordinárias regem casos



simples (*soft cases*).

O Direito, portanto, pode ser definido a partir das teorias utilizadas em sua interpretação, quais sejam:

1. Teoria convencionalista estrita, em que só vale a norma ou convenção definida pela comunidade, que sempre deve ser aplicada pelo juiz, em caso de lacunas na lei, o juiz deve integrá-la com uma interpretação ampliativa da convenção, uma operação lógico-sistêmica, dispensar a lei ou os precedentes, em casos difíceis ou constitucionais, interpretação sistêmica da constituição, o que não está proibido é permitido;

2. Teoria convencionalista moderada: não admite lacunas no ordenamento legal, ao invés do juiz rejeitar a decisão e remeter ao parlamento o poder legislativo, deve praticar o *non liquet* e interpretar o caso com uma interpretação particular ou criativa da lei que a faça incidir no caso concreto.

3. Teoria pragmatista ou cética, utiliza de uma racionalidade estratégica, em que as teorias éticas podem ser utilizadas para o bem-estar geral sem um compromisso ético substancial ou constante – remete ao utilitarismo de Bentham. O juiz se torna, na verdade, passivo, não confia em quaisquer incentivos hermenêuticos morais. Busca, assim, um benefício médio útil, por vezes, casuística e sujeito a subjetivismo, como defenderiam Bentham ou os marxistas (Dworkin, 2007, p. 448).

4. Positivismo: engloba o convencionalismo, o normativismo e mesmo o realismo e o pragmatismo, assim, é a identificação entre direito e norma e não entre direito e integração interpretativa principiológica, que define o positivismo em seus diversos matizes.

5. Direito como integridade: as pessoas sempre possuem direitos estabelecidos por pactos anteriores, direitos fundamentais ou contratuais. Pensamento por princípios como modo de integrar o direito: integração principiológica e não abstrata de uma regra ou de uma cláusula geral. Princípios funcionam associados com paradigmas e estes não são convenções (Dworkin, 2007, p. 169).

O convencionalismo poderia ser aplicado em países autocráticos, em que os editos de soberanos valessem como lei se meramente aceitos pela população, sem resistência. Daí porque a prática política ou moral política assume um contorno essencial ao direito da integridade: o respeito às tradições de moralidade política gera direitos.



O trabalho hermenêutico sobre as normas é essencial para atualizá-las e protegê-las (princípios do devido processo, da justiça e equidade) – o direito da integridade começa no presente e se volta para a história para buscar potenciais de interpretação.

Dworkin rejeita o ‘direito dos tribunais’ do realismo, que considera cínico, e rejeita o dogma positivista de que lei é lei e deve ser obedecida sem discutir os paradigmas de sua interpretação (Dworkin, 2007). O direito como integridade tanto se baseia na interpretação dos tribunais como na crítica através da moralidade política dos paradigmas, assim, rejeita o realismo e o pragmatismo.

O direito é um “romance em cadeia”: o juiz é autor de uma decisão criativa, mas recebe de algum lugar sua inspiração (Dworkin, 2007). Isso remete a Gadamer e à hermenêutica histórica como fusão de horizontes entre o sujeito (e suas pré-compreensões) e seu contexto de significação histórico (Gadamer, 2004). O “juiz Hércules” decide pela integração de casos complexos e busca a finalidade da norma que seja condizente com a moral política. Esse critério de adequação do direito ao paradigma moral representa um apelo ao critério de maximização racional do paradigma constitucional dominante.

O juiz conservador seria historicista, preso ao passado e às tradições, geralmente, um moralista compromissado com as visões de essências metafísicas da moral e do Direito, de um fundo provavelmente religioso ou centralmente fundamentalista de certos valores considerados inegociáveis, mesmo diante da transformação histórica da sociedade. O juiz liberal não se adequaria em todos os casos ao pensamento do legislador e seria inovador, mais aberto ao fator mudança na história da sociedade e não um defensor de um credo de valores sem modificações, um progressista, em linhas gerais.

Para o “juiz Hércules”, em relação ao juiz integrador moral/político ideal de Dworkin, essas descrições acima seriam metafísicas, pois é senso comum moral e jurídico, hermenêuticamente, essas posições sempre se misturam, todavia, quem segue o historicismo não leva a constituição a sério, não é substancialista de um ponto de vista moral, não é sensível moralmente.

Contra a certeza e o essencialismo sobre a decisão que interpreta a constituição, Dworkin (2007) interpreta a integridade como o paradigma que gera a decisão correta melhor possível – adequação moral e constitucional da decisão. A vontade do povo expressa através de maiorias políticas pode votar leis que façam valer expressão da vontade do povo em um dado momento, mas



não o paradigma tradicional da moral, que rege uma nação, ou o ideal de justiça ou de equidade. Assim, cabe à Suprema Corte resguardar a função de justiça prevista na constituição. Muitas vezes, a Suprema Corte falhou por não corrigir tradições espúrias ou por concordar com maiorias políticas ao chancelar leis injustas e inconstitucionais, sob um ponto de vista moral político da constituição.

Hércules decide se mantém o compromisso entre direito e política ao decidir sobre se nomeia direitos requeridos politicamente (p. ex.: direito a ser racista), ou sopesa direitos, processualmente, e garante a todos, de um ponto de vista igual, uma justiça substantiva - assegura direitos através do processo de proteção integral de valores substanciais, que sustente uma teoria da aplicação plausível da lei constitucional para todos e não uma decisão política banal, que vise resultados políticos imediatos. Assim, uma decisão constitucional ou um “*hard case*” sempre gera uma teoria da aplicação da lei integrativa, desse modo, não pode ser imediatista.

O direito como integridade é virtude política de uma comunidade que se integra mediante princípios e não de modo abstrato. O caminho da análise semântica e da interligação de argumentos pelos princípios é o apontado pelo direito da integridade, que deve ser ponderado na distribuição de bens e méritos (justiça), deve ser coerente sistemicamente quanto às decisões políticas fundamentais que o informam (equitativo) e deve possuir um processo correto, que garanta o acesso ao judiciário e o respeito à norma como vontade do povo.

As acusações de que Hércules usurpa o poder do povo são falsas, pois sua função é avaliar o caráter desse mesmo povo, que não pode produzir um direito sem avaliação moral política. A obra em que Dworkin em 1985 defende com mais profundidade seu Direito como integridade dos ataques políticos, principalmente, chama-se *Levando os Direitos a Sério*, Dworkin (1995) tratada no tópico adiante.

4 - Política, moral e direito: seu entrelaçamento jusfilosófico e constitucional

A doutrina positivista forte só considera o poder discricionário do juiz e não reconhece qualquer direito subjetivo (*right*); o positivismo judiciário, todavia, deve adotar uma “regra de reconhecimento” apoiado em Hart. A posição liberal desconfia de tal decisionismo positivista e critica, portanto, um modelo rígido de regras, o qual, em verdade, é a causa de tal positivismo fundamentalista. Esta foi a principal crítica de Dworkin (1995) a Hart, o aferramento ao modelo de regras e de autoridade asseguradora do Direito, ainda mais com ampla discricionariedade do juiz,



ao passo que Dworkin (1995) prega uma ampliação interpretativa sobre o Direito que transcende a mera subsunção do comando de regras pelo magistrado.

A objeção de Joseph Raz (2001), jusfilósofo norte-americano nascido no Mandato Britânico da Palestina, um discípulo de Hart, à tese pós-positivista de Dworkin é a seguinte: a teoria dos princípios seria central ao positivismo anglo-saxão, esta também seria discricionária tanto quanto o positivismo em geral, e não pode ser aceita sem a radical distinção ontológica entre princípios e regras, gerando uma objeção decisionista e até cética a Dworkin (2007), este confiaria demais na força irradiante dos princípios, o que fragilizaria a sistemática das regras (Raz, 2001).

Dworkin afasta a objeção de Raz com a tese normativa da obrigatoriedade da tese dos princípios no sistema jurídico, afastando, também, a tese realista-fático-social de Hart (1989), no seu *O conceito de Direito*, sobre a obrigação dos princípios como deveres sociais. Para Dworkin (1995), o cerne do sistema de princípios é a sua normatividade fundamental, sua ontologia na racionalidade moral e constitucional do Direito.

Os princípios, todavia, para Dworkin (1995), carecem de especificidade em sua aplicação, são portadores de uma abrangência metodológica sobre o sistema de regras. Raz o reconhece, mas fica preso na tese psicológica da obrigatoriedade do juiz de aplicá-los, adotando a tese da vinculação ao direito democraticamente legislado de modo indeterminado (Dworkin, 1995).

Dworkin extrai do sistema jurídico a descoberta pelo juiz dos direitos das partes, a partir de um uso adequado dos princípios (Dworkin, 1995, p. 127 ss); afasta-se do realismo criador de direitos, arbitrariamente pelo juiz, ***strong positivism or originalism***. O originalismo ou “positivismo forte” é uma corrente do realismo político na hermenêutica constitucional estadunidense, com sua defesa da redescoberta pelo juiz dos “valores essenciais” da constituição de 1787, como irradiantes de uma interpretação conjugadora da constituição em seus meandros e sentidos de normas, muitas vezes, abertas e paradigmáticas.

O juiz vincula-se ao legislador, apenas interpreta a lei para casos específicos e com viés moral (também como dever) e de acordo com as políticas públicas, embora, nos casos difíceis, os princípios sobrelevam-se à política (moralidade do direito). Enfim, o juiz tem responsabilidade política de aplicar a lei e não de reinventá-la.

O originalismo não pode ser democrático, pois, na visão de Dworkin, ele é aferrado a uma visão de legalidade estrita e tradicional, que não estaria aberta ao processo histórico de mudança da



Constituição, que é o que fortalece a democracia em sua realização concreta de direitos e função interpretativa conforme a finalidade constitucional pela qual existe e deve existir. A adequação da aplicação da lei ao caso difícil é uma visão moral jurídica principiológica e constitucional.

A exemplo da adotada pela “Corte Burger”, (1969-1986), que limita o liberalismo da “Corte Warren” (1953-1969) na presença da interpretação constitucional pela Suprema Corte, ação da *fairness* ou justiça equânime de Rawls (Dworkin, 1985, p.211ss). Aqui, aplicada a um sentido político, de equilibrar a luta por direitos com a concessão de direitos pela Suprema Corte, apesar da decisão considerada mais progressista de toda a história da Suprema Corte ter sido a *Roe v. Wade* em 1973, em plena “Corte Burger” (considerada mais autocontida hermeneuticamente que a “Corte Warren”), uma decisão construtiva de uma norma de autorização de aborto feminino até o terceiro mês de gestação e aborto assistido até o sexto mês.

A Suprema Corte teve momentos ativistas e não se limitou à mera tolerância com atos de desigualdade, preferindo ampliar os direitos civis dos cidadãos. Richard Nixon, presidente republicano dos EUA, atacou a “Corte Warren” em sua atividade construtiva de direitos civis de fundo constitucional, mas não criticou o ativismo anti-*New Deal*, nem a omissão da Corte durante o período de radicalismo político-ideológico do senador anticomunista McCarthy, que perseguiu vários cidadãos injustamente e sem devido processo legal.

Direitos individuais decorrem do pacto e são construídos com base nele (Dworkin concorda com Rawls), a interpretação do direito depende dessa visão de um compromisso com a “boa vida” e a tolerância com a ação do homem médio. O compromisso político com a moralidade tolerante e democrática vai além do republicanismo e do liberalismo radicais (contra Nixon, p.ex.).

O judiciário tem o dever de proteger e decidir conforme o pacto político, mas pode errar (Dworkin, 1995, p. 285), pois a constituição funde questões morais e políticas e a resolução de sua aplicação depende de como se tratam os casos difíceis, sempre protegendo direitos individuais (Bentham negava direitos morais individuais que não se vinculassem à utilidade pública e a justiça para a maioria).

A posição de Bentham e do utilitarismo é um contrassenso, segundo Dworkin (2007, p.284), por isso, Dworkin e Rawls sempre foram críticos acerbos de Bentham e do utilitarismo em geral, porque reduzem à utilidade e à oportunidade econômica o fim normativo de assegurar justiça moral e política para todos.



O governo pode restringir direitos em prol do bem comum; o governo e a justiça devem equilibrar o bem-estar geral e os direitos individuais. No limite, para os liberais progressistas, há espaço para algum tipo de desobediência civil razoável contra um convencionalismo conservador. Por isso, há necessidade de uma reforma legal contra o convencionalismo moral, como fez a comissão “Wolfeden”, em sua flexibilização da proibição à homossexualidade adulta consensual, a posição convencionalista conservadora de Lord Devlin, vencida pela referida comissão legislativa, como mostrou Hart (1987), é insustentável à luz da proteção construtiva a direitos individuais e sua interpretação principiológica-moral.

O passado igual, com as desigualdades patentes, e o retrocesso moral da convenção política a um patamar não contestatório é tudo que não pode ser aceito por uma concepção progressista minimamente igualitarista do Direito e da filosofia jurídica.

5 - Conclusão

O princípio como agregador do valor significou muito para a teoria do Direito e sua significação hermenêutica, pois ele une fins a programas de justificação e de planejamento de propósitos legais (Dworkin, 2019; 2021).

Tanto Luhmann e sua teoria dos sistemas como Dworkin e seu planejamento de valores via princípios, são exemplos de pós-positivismos que reagem procedimentalmente às investidas de um positivismo “forte” ou “conservador” como o dos Estados Unidos com o originalismo constitucional, ou o do que Hart (1987) enfrentou do positivismo conservador na Inglaterra com Devlin e sua negação interpretativa de direitos fundamentais.

O ponto de estrangulamento do debate entre Radbruch e Carl Schmitt antes da II guerra mundial, relativismo cultural dos valores jurídicos x concretismo substancialista de valores metafísicos através do Estado forte sobre o ordenamento jurídico (Lima, 2024) – encontra na discussão sobre a validade do ordenamento nazista uma aporia, o que envolveu Kelsen e sua teoria pura da validade do Direito e a crítica de Radbruch com a posição de negação do Direito nazista por contrariar sua validade com base no jusnaturalismo axiológico defensor da primazia legitimatória dos direitos humanos sobre um mero sistema de regras, o que já antecipa a posição principiológica da hermenêutica jurídica em Gadamer (2004) e Dworkin (2019).



A insuficiência hermenêutica do positivismo ou sua volta fundamentalista a uma legitimação de valores essenciais (originalismo constitucionalista norte-americano ou utilitarismo conservador inglês) é de todo modo rechaçada, e a prova de sua fraqueza é a impossibilidade de luta contra Estados autoritários como o nazista (como criticou Radbruch) ou a defesa do retrocesso de valores na negativa de direitos fundamentais (no caso de Lord Devlin combatido por Hart (1987) ou na hipótese de negativa de jurisdição por ausência de normas ou sua contradição com a justiça, como mostrou Fuller (2020) ao criticar o próprio Hart e o positivismo utilitarista.

Nem um fundamentalismo positivista de fundo liberal e cristão conservador como o originalismo constitucionalista nos Estados Unidos (como mostra Lima, 2009) nem um relativismo axiológico fraco (como o da primeira fase de Radbruch, como demonstra Lima, 2024) podem representar uma vitória do tecnicismo e de um suposto pensamento pós-metafísico sobre a necessidade da reflexão prática da moral em sua relação com o Direito, acarretando vários problemas políticos de legitimidade, quando exatamente a idolatria do ‘direito puro’ (erigida muitas vezes falsificando Kelsen) esconde apenas ideologias políticas ou éticas conservadoras e perniciosas à abertura comunicativa e democrática do Direito e sua impostergável remissão a valores (não só jurídicos mas também metajurídicos na visão de Radbruch e Dworkin) como critério de legitimação e a princípios como elementos construtivos do discurso decisório jurídico.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, R. *El concepto y la validez del Derecho*. Trad. de Jorge de Sena. Barcelona: Gedisa, 1994.

DWORKIN, R. *Justiça para ouriços*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DWORKIN, R. *O Império do Direito*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo; Martins Fontes, 2019.

FULLER, L. *A moralidade do Direito*. São Paulo: Contracorrente, 2022.

FULLER, L. *O caso dos exploradores de cavernas*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2020.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. São Leopoldo; Unisinos, 2004.

HART, H. *Direito, liberdade e moralidade*. Porto Alegre: SAFE, 1987.

HART, H. *O conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LIMA, N. O. *Jurisdição Constitucional e Construção de Direitos Fundamentais no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo: MP editora, 2009.

LIMA, N. O. *Teoria dos valores jurídicos: o neokantismo e o pensamento de Gustav Radbruch*. Belo Horizonte; Dialética, 2024.

RAZ, J. *O sistema do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REALE, M. *Fundamentos do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VASCONCELOS, A. *Teoria geral da Norma*. São Paulo: Malheiros, 1996.



Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





**TOMÁS RETÓRICO: ENSAIO SOBRE A ARGUMENTAÇÃO
RETÓRICA EM TOMÁS DE AQUINO**

**RHETORICAL THOMAS: ESSAY ON RHETORICAL
ARGUMENTATION IN THOMAS AQUINAS**

Carlos Frederico Gurgel
Calvet da Silveira¹

RESUMO

Uma aproximação do pensamento de Tomás de Aquino à Retórica não só é desejável no contexto da ciência e das filosofias contemporâneas de diálogo e acordo, mas também porque a redescoberta do valor argumentativo das demonstrações científicas de Tomás podem liberar seu pensamento do incômodo de ser uma ciência do século XIII que não se sustenta em nossos tempos. Em outras palavras, a fecundidade de pensamento tomasiano pode ser redescoberta hoje, se admitirmos que muitos de seus argumentos apodícticos podem ser relidos sob o aspecto da argumentação retórica, consoante a classificação aristotélica, retomada por Chaim Perelman. Este tipo de argumentação normalmente se aplica à filosofia prática, mas poderíamos estendê-la ao pensamento teórico, especialmente à metafísica e à teologia. O objetivo deste ensaio é justamente mostrar as possibilidades retóricas do texto de Tomás e em que se baseia esta perspectiva.

Palavras-chave: Filosofia prática; Teologia; Argumentação retórica; Nova retórica; Ciência aristotélica.

ABSTRACT

An approach to Rhetoric by Thomas Aquinas is not only desirable in the context of science and contemporary philosophies of dialogue and agreement, but also because the rediscovery of the argumentative value of Thomas's scientific demonstrations can free his thought from the discomfort of being a 13th-century science that does not hold up in our times. In other words, the fruitfulness of Thomas's thought can be rediscovered today if we admit that many of his apodictic arguments can be reread from the perspective of rhetorical argumentation, according to the Aristotelian classification, taken up by Chaim Perelman. This type of argumentation normally applies to practical philosophy, but we could extend it to theoretical thought, especially to metaphysics and theology. The aim of this essay is precisely to show the rhetorical possibilities of Thomas's text and on what this perspective is based.

Keywords: Practical Philosophy; Theology; Rhetoric argumentation; New rhetoric; Aristotelic science

¹ Pós-Doutorado (2022), Retórica Medieval, ICREA, Universitat Autònoma de Barcelona. Doutor (1997) em Filosofia pela Pontifícia Università San Tommaso (Roma), com revalidação nacional do diploma pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005, processo 23079.001260/04-64). Com graduação e mestrado em Filosofia. Atualmente é professor titular da Universidade Católica de Petrópolis e professor agregado da PUC-Rio. Membro da Academia Brasileira de Filosofia. Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval. Membro do Pen-Clube-Brasil. Membro Conselheiro da Studia Poisantiana. E-mail: carlos.silveira@ucp.br | <http://lattes.cnpq.br/4874832664252533>



INTRODUÇÃO

Este ensaio sobre a argumentação retórica em Santo Tomás visa a pôr em diálogo o pensamento tomasiano com o pensamento contemporâneo. Parte-se da premissa de que Tomás deu à Teologia o estatuto de ciência, consoante a concepção aristotélica, isto é, de um saber que parte de premissas verdadeiras e indemonstráveis (dogma) para daí chegar a novos conhecimentos necessários. Estes novos conhecimentos são possíveis graças à argumentação rigorosa dedutiva. Aristóteles admite que há três tipos básicos de argumentação: 1) apodítica (demonstrativo); 2) provável (retórico ou dialético); e 3) sofística. Ora, para ele, a ciência argumenta somente com o primeiro tipo, o argumento demonstrativo ou apodítico.

Nossa hipótese é que a argumentação retórica, ao não servir ao escopo tomasiano, ela foi relegada a segundo plano, não merecendo nem mesmo um comentário seu à Retórica de Aristóteles, vertida para o latim a partir do grego justamente durante seus estudos aristotélicos. Tomás nem mesmo compôs uma *Ars Praedicandi*, prática literária bem comum em sua época.

Admitindo-se esta a sua perspectiva epistemológica de Tomás e objetivando um diálogo com o modo de fazer Filosofia e Teologia hoje, propomos uma releitura dos argumentos apodíticos de Tomás em perspectiva retórica. Contudo, não se trata de qualquer retórica, mas da perspectiva desenvolvida por Perelman no início da segunda metade do século XX.

A Retórica passou por grande reformulação com a obra de Perelman. Para que estes avanços fiquem claros e possam ser aplicados ao pensamento de Tomás, é importante seguir três passos: tese de Perelman e sua aplicabilidade ao conjunto dos saberes filosófico e teológico 1) as potencialidades da Nova Retórica em relação à argumentação filosófica; 2) verificar o lugar da Retórica no pensamento tomasiano e segundo as pesquisas mais atuais; 3) as potencialidades da argumentação retórica da ciência tomasiana.

1 - As novas fronteiras entre Retórica e Filosofia

Já na passagem do século XIX para o XX, a Retórica ganhava novas tendências no contexto de uma nova percepção da racionalidade humana, que se mostrava parcialmente esgotada nas dimensões que lhe deram o Racionalismo e o Iluminismo dos séculos precedentes. Nietzsche tem certo pioneirismo nesta mudança de perspectiva, tanto no uso da racionalidade como na criação de um novo e peculiar estilo retórico, uma espécie de retórica da fabulação. Contudo, é com autores



mais recentes que a Retórica confirma sua presença para além de seu confinamento estilístico e lógico dos séculos anteriores. E é isto que nos informa Artur Morão sobre a retórica no século XX:

Emergiram várias retóricas: “literária” (de figuras), “crítica” (associada aos atos da fala e à ação comunicativa), “argumentativa”, “linguística” etc. Tudo isto indica uma extensão da Retórica para lá do campo extralinguístico abarcando todas as esferas da comunicação. Tal movimento significa uma humanização da Retórica, uma preocupação pelo alargamento da racionalidade que, segundo Ch. Perelman, ao reduzir-se até aqui, no campo da lógica formal, ao domínio da demonstração, decalcada pelo modelo da matemática, descuroou a teoria da argumentação (MORÃO, 1992, p. 738).

Dentre muitos elementos importantes destas considerações de Morão, limitamo-nos a ressaltar a relevância de mudança de rumo que a retórica recebeu de Perelman. É de extrema importância a reflexão trazida por Chaim Perelman em seu *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Esta obra, proporciona uma visão renovada da estrutura da argumentação retórica e a sua diferença com as demonstrações apodíticas, de caráter coercitivo por um lado e os sofismas, ou falsas argumentações, de outro. O diálogo argumentativo estaria entre essa objetividade absoluta e a falsidade que não se importa com regras ou com a busca pela verdade. A retórica não só recupera, assim, a importância que tivera no passado, mas se torna atividade fundamental parte de uma razão prática, voltada para fazer razoável a vida em comunidade que se mostra cada vez mais multicultural.

Na introdução de sua obra, Perelman situa a argumentação no campo “do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa das certezas do cálculo” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2017, p. 152)². Esse é um campo certamente mais difícil de se transitar do que o da verdade absoluta e o da mentira. Na verdade absoluta não é necessário senão a aceitação por parte do interlocutor a uma verdade evidente, sempre trazida à luz pelo orador iluminado de uma sabedoria diferenciada. Nesse caso, o interlocutor é passivo, receptor. Não lhe é exigido um engajamento ativo no processo de deliberação. O âmbito da mentira possui um dinamismo parecido, já que ninguém se convence de algo que é apresentado abertamente como mentira.

Na argumentação, no entanto, ocorre o reconhecimento do outro enquanto razoável. Nesse caso, tanto o orador como o interlocutor são ativos e por isso podemos falar de um verdadeiro

² Enrico Berti observa com pertinência que esta perspectiva de Perelman sobre a Retórica (e a Dialética), diferentemente do que diz o autor polaco-belga, não corresponde à concepção de Aristóteles, para quem a Retórica e a Dialética não se referem somente ao provável e ao verossímil: “...para Aristóteles, argumentos como a refutação têm um valor decisivo, não somente verossímil, e que particularmente a defesa do princípio de não-contradição é um exemplo paradigmático de como uma refutação dialética pode ascender à condição de verdadeira demonstração” (1997, p. 289).



diálogo. O orador precisa levar em consideração quem é aquele auditório ao qual se dirige, com suas características próprias. Falar a um auditório sem levar isso em consideração vai impedir que o diálogo se dê de verdade. Por sua vez, do auditório é exigido o consentimento. Como se sabe que o que está sendo exposto não é uma demonstração apodítica, o interlocutor fica responsável por dar a sua adesão (ou não) ao discurso, reconhecendo-o como razoável.

Em tudo isso, podemos entender melhor o que Perelman disse: “É a ideia de evidência, como característica da razão que cumpre criticar, se quisermos deixar espaço para uma teoria da argumentação que admita o uso da razão para dirigir nossa ação e para influenciar a dos outros” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2017, p. 4). Essa tensão entre a evidência absoluta e o que poderíamos chamar de o escurecimento absoluto das ideias é o espaço no qual é possível o diálogo verdadeiro.

Nessa ordem das coisas, as técnicas argumentativas apresentadas por Perelman na terceira parte de sua obra (2017, p. 211ss.), apresenta as técnicas argumentativas que podem compor um discurso. São múltiplas e variadas, mas agrupadas em gêneros, cujos principais para nosso escopo são: argumentos quase-lógicos, como a contradição; argumentos baseados na estrutura do real, como a causalidade; as ligações que fundamentam a estrutura do real, o exemplo, o modelo a ilustração. Considerados como recursos argumentativos retóricos, podemos aplicá-los aos mais variados argumentos de Tomás, relendo-os numa perspectiva retórica.

2 - Tomás de Aquino e a Retórica

A dificuldade de se estudar a Retórica no texto de Tomás deve-se a uma condição possivelmente assumida pelo próprio autor: seu esforço de elevar a Teologia ao patamar de ciência, conforme o paradigma aristotélico, parecia-lhe exigir um afastamento da Retórica, a qual, por natureza, não é ciência no sentido próprio de Aristóteles. Efetivamente, ciência é o saber rigoroso por excelência, que visa à causa e às coisas necessárias.

Como se sabe, a formação escolástica medieval, que formou o nosso Tomás, incluía um estudo rigoroso da Retórica. Ademais, vivia-se tanto no ambiente universitário quanto na vida da Igreja de seu tempo o desabrochar da Retórica aplicada à pregação, aliás, característica da Ordem dos Pregadores, à qual pertencia. Por conseguinte, Tomás não esteve alheio a essa formação e nem a esse movimento. Isto aumenta o estupor de quem conhece os títulos das obras de Tomás e não



encontra aí nenhuma que corresponda a um tratado sobre a Retórica. Nem mesmo como arte de pregar.

Nossa hipótese sobre isso é a que anunciamos no início, ou seja, como Tomás queria dar à Teologia o grau de ciência teórica, análoga à filosofia primeira de Aristóteles, a retórica poderia prejudicar este escopo. Contudo, podemos reconhecer elementos e recursos retóricos no texto de Tomás. Início com um aspecto da Retórica que Tomás admite nas ciências: a *inventio*.

Para qualquer conhecimento, o ponto de partida é a *inventio* (ou a transmissão): “O homem adquire a ciência tanto por um princípio interior, como acontece com quem adquire a ciência por uma descoberta pessoal; como por um princípio exterior, como é claro em quem aprende de outro” (Suma I, q. 117, a. 1). Ainda: “o primeiro é deliberar (*consiliari*), ao qual compete a descoberta (*inventio*), porque deliberar é procurar (*quaerere*)” (S. Th. II-II, q. 47, a. 8c).

Inventivus: deve-se dizer que, mesmo na especulação, é a dialética, que se ordena à investigação inventiva (*inquisitionem inventivam*); outra é a ciência demonstrativa, pela qual se determina a verdade (*determinativa veritatis*) (S. Th. II-II, q. 51, a. 2, ad 3).

Três pesquisas recentes permitem encontrar elementos retóricos no pensamento de Tomás. Embora estas pesquisas sejam de grande relevância em nossa proposta, contudo, visamos um passo adiante: mais do que encontrar recursos retóricos em Tomás, interessa-nos aplicar o método retórico de Perelman aos argumentos tomasianos em geral, aos que ele considerava apodícticos, inclusive. Vejamos inicialmente as pesquisas recentes.

Jeffrey Maciejewski propusera inicialmente uma aproximação do pensamento de Tomás com a Retórica por meio da concepção tomasiana de direito natural e assim se justificava: “Ao fazê-lo, pedirei ao leitor que considere filosofia do direito natural como um paradigma capaz de informar exclusivamente a teoria e a prática” (MACIEJEWSKI, 2008, p. 73). O autor esclarece que seu objetivo não é, pois, discutir as complexas interpretações e aplicações do direito natural mas mostrar que “Tomás de Aquino oferece um ponto de partida para identificar um *télos* para a Retórica que é enraizado numa filosofia da pessoa humana” (MACIEJEWSKI, 2008, p. 73).

Na obra *Thomas Aquinas on Persuasion*, Maciejewski (2014) *avança* em sua investigação e aproxima o pensamento de Tomás às novas tendências da Retórica e da filosofia prática tomasiana. Baseando seus argumentos numa premissa, que o próprio autor chama de ‘essencialista’ para indicar a natureza humana como fundamento da Retórica, Maciejewski conclui que o cultivo dessa



arte pode propiciar a desejada harmonia social, bem almejado pela vida ética e política dos homens. E mais, o pensamento de Tomás de Aquino está aberto e apto a esse cultivo.

Não obstante a premissa escolhida e denominada de essencialista possa levantar muitos questionamentos relativos à metafísica de Tomás de Aquino, a proposta fundamental do autor mostra a atualidade da temática da retórica e da arte da persuasão. Uma premissa metafísica que supere a visão essencialista pode ser mais fecunda para a proposta do autor. Efetivamente, Maciejewski argumenta que a habilidade retórica é propriedade da essência humana sobretudo se a considerarmos em seu aspecto teleológico, isto é, o autor defende, o que também defendemos aqui, a conaturalidade da Retórica com a natureza humana, considerando esta como algo que se deve atualizar por meio de suas ações, as quais se fundam em seus fins.

Jordan Loveridge avança nesta perspectiva do uso da Retórica pela razão prática ao acrescentar o papel das faculdades sensíveis na deliberação. E sugere que:

por meio de uma síntese das discussões de Aristóteles sobre retórica e por meio de suas próprias contribuições, Tomás de Aquino descreve uma forma de deliberação que não está vinculada à experiência de imagens mentais no momento do discurso (por exemplo, em resposta a outro orador), mas que, em vez disso, depende consistentemente de imagens e imaginação retórica para a tomada de decisões em questões privadas e públicas; essas experiências formam a base para outras formas de raciocínio, incluindo a deliberação (2017, p. 179).

Ao apontar as imagens, a memória, a sensação e ainda a cogitativa, esta embora de modo mais tímido, Loveridge enfatiza a importância das faculdades que se voltam ao particular, para a complexa tomada de decisão contingente. Esta seria “a base da deliberação efetiva e da ação subsequente em contextos privados e cívicos” (LOVERIDGE, 2017, p. 194).

Por fim, o Professor Kevin White percorre outro caminho importante para a avaliação da presença da Retórica: o da identificação de elementos retóricos no texto de Tomás. No artigo “St. Thomas Aquinas on Prologues”, White mostra como os prólogos das obras tomasianas seguem um esquema oriundo das recomendações retóricas a respeito do exórdio. Estes elementos são as características que fazem que um prólogo seja eficaz naquilo que lhe é próprio, introduzir e envolver o ouvinte no tema a ser tratado. Portanto, todo prólogo há de ser *benevolus*, *docilis* e *attentus*. E cita o prólogo de Tomás ao *Comentário sobre o De Anima* de Aristóteles:

Pois quem faz um prólogo tem três intenções: primeiro, de fato, tornar benevolente o seu ouvinte; em segundo lugar, torná-lo dócil; em terceiro lugar, torná-lo atento. Ele a torna benevolente, é claro, ao mostrar a utilidade da ciência; dócil, anunciando a ordem e a divisão do tratado; atento, testemunhando a dificuldade do tratado (*InDeAn.* I, l. 1 n. 2).



Em toda essas pesquisas, reconhecemos a atualidade da abordagem retórica ao pensamento de Tomás, embora mais frequentemente aplicada ao saber prático (filosofia prática) do que teórica. Nossa proposta avança um pouco mais para alargar a argumentação retórica ao campo teórico.

3 - As potencialidades da argumentação retórica da ciência tomasiana

Com Aristóteles, Tomás defende que o gênero humano vive da arte e da razão. E isto quer dizer que o homem, diferentemente dos outros animais, dirige suas ações por um julgamento da razão. E justamente essa racionalidade permitiu que se desenvolvessem os saberes que capacitam o agir humano, e é por isso que muitas artes são ordenadas a aperfeiçoar os atos humanos para que sejam realizados com ordem e facilidade (TOMÁS DE AQUINO, 2021, I, 1).

A partir desta premissa, distinguem-se ao menos dois saberes que visam a ordenar os atos humanos, as artes e as ciências. O termo latino *ars*, arte, como se sabe traduz a concepção grega de *techné*, e é definido assim: “a arte nada mais parece ser do que certo ordenamento da razão, de modo que os atos humanos atinjam seus devidos fins por meios determinados” (TOMÁS DE AQUINO, 2021, prólogo). Por outro lado, o termo *scientia*, ciência, procura traduzir o conceito grego de *epistémē*. Conforme os *Comentários aos Segundos Analíticos* I, 4, a ciência serve-se do silogismo demonstrativo: “por meio do qual adquirimos conhecimento”, *per quem acquirimus scientiam*³ (TOMÁS DE AQUINO, 2021, I, 4), e parte de primeiros princípios para proceder em sua demonstração. Estes princípios ou são evidentes ou são revelados, pois não se pode demonstrar tudo. No primeiro caso, temos a Metafísica e as ciências em geral; no segundo, temos a Teologia.

Em outras palavras, o que é próprio do conhecimento científico é o que decorre de seus primeiros princípios, novas verdades se demonstram a partir deles. Assim, como os princípios da teologia são revelados e pressupõem a fé, a ciência teológica procede de seus dogmas para atingir novas verdades, rigorosamente demonstradas. Neste sentido, é ciência demonstrativa.

A teologia é ciência demonstrativa no pensamento tomasiano conforme a questão primeira da Suma. E não se trata aqui de teologia filosófica (teodiceia) e sim da própria teologia revelada:

O artigo oitavo toca em cheio o problema do método científico demonstrativo. As ciências demonstram seus princípios: ou são evidentes ou provêm de outras. Portanto, o ponto de

³ O tradutor da edição brasileira optou pelo termo conhecimento, conforme a citação anterior, embora Tomás use aqui o termo ‘scientia’. Não há inconveniência nesta escolha, contanto que se entenda aqui, conforme o contexto tanto aristotélico como tomasiano, o conhecimento necessário, que é, portanto, o ‘científico’, e o tradutor confirma isso na página seguinte ao verter ‘ipsum sicut’ por ‘conhecimento científico’ (Tomás de Aquino, 2021, I, 4).



partida é sempre dado previamente. O que caracteriza o conhecimento científico é justamente o que decorre de seus primeiros princípios, ou seja, como novas verdades se demonstram a partir deles. Destarte, os princípios da teologia são revelados, pressupõem a fé: a teologia deve demonstrar o que decorre daí. Neste sentido, é ciência demonstrativa (SALLES; SILVEIRA, 2020, p. 124).

Por outro lado, como a arte e a ciência podem versar sobre os múltiplos âmbitos do agir e do pensar humanos, ambas fundadas na racionalidade humana, importa distinguir o modo pelo qual a razão é usada por uma e por outra. Do ponto de vista de sua finalidade, arte visa ao que é factível, enquanto a ciência busca o puro saber. Esta é eminentemente especulativa. Nos dois casos, o que se pretende atingir é a verdade, prática ou teórica. Por tal distinção surgem os tipos de argumentos usados pela razão humana para atingir seus fins práticos e teóricos.

Deve-se reconhecer que já no século XII, figuras retóricas foram transformadas em elementos de demonstração no âmbito da nascente teologia como ciência. Explica-o Marie-Dominique Chenu:

Por fim, no final desta geografia das metáforas, observemos a arte de nossos teólogos para construir imagens com valor de pensamento, que pareceriam ser apenas ilustrações de conceitos preliminares. Certamente, na literatura dos *exempla*, como na retórica das *artes praedicandi*, o jogo simbólico se desenrola à vontade, em expressão simples de valores cristãos; mas, sobretudo no século XII, o símbolo, essa coaptação consciente e construtiva de formas sensíveis à manifestação de realidades invisíveis, como diz Hugo de São Victor, é tratado como apto para "demonstrações" (conforme definido acima), além de sumários arranjos imaginativos (CHENU, 1976, p. 167, tradução do autor).

Esse processo de assimilação da imagem e da metáfora ao processo demonstrativo é reconhecido por Tomás na *Questão Quodlibética* VII, q. 6, a. 1: “a manifestação ou expressão da verdade pode ser feita de duas maneiras: por coisas e por palavras, desde que as palavras signifiquem coisas e uma coisa possa ser a figura da outra” (TOMÁS DE AQUINO, *QQuod*. VII, q. 6, a. 1, tradução do autor). E isto, de fato, parece corroborar a interpretação de que a Retórica está involucrada na demonstração científica. Contudo, é mais acertado dizer que, ainda que o uso das metáforas ou de qualquer outra imagem retórica estejam assumidas pela ciência demonstrativa teológica, isto não elimina a natureza dos argumentos propriamente retóricos.

Por isso, pensamos que seja importante retomar os termos aristótelicos e as traduções latinas conhecidas por Tomás. A mais importante para o nosso tema diz respeito aos termos apodítico e epidítico. Efetivamente, os dois termos gregos foram traduzidos para o latim como *demonstratio*. Mas é bem conhecido seja na *Retórica* de Aristóteles, seja nos *Segundos Analíticos* de que se trata originalmente de termos distintos. Portanto, apodítico é a demonstração necessária;



epidítico, um tipo dos três tipos de argumentação retórica, ao lado da jurídica e da deliberativa, e que constitui o elogio e o vitupério. Portanto, dentro de uma argumentação de natureza contingente. Isto não parece tão claro no texto de Mendoza (2014), mas é importante para não se exigir mais do que a Retórica pode oferecer em termos de certeza.

A ciência atinge a verdade com um juízo de certeza, donde opera com argumentação apodítica; as artes, por serem de natureza prática, operam com argumentos de natureza provável, contingente. Ora, esta distinção básica fundamenta-se no próprio *Órganon* de Aristóteles, conforme o reconhece Tomás de Aquino, ao explicar o propósito de cada obra que compõe o corpo lógico de Aristóteles (TOMÁS DE AQUINO, 2021, I, 1).

Efetivamente, há gradação do saber quanto ao grau de adesão à verdade conquistada pela investigação, qualquer que seja. Assim, lê-se em Tomás uma hierarquia do saber que vai do apodítico à poesia, nesta ordem decrescente de certeza: ciência (argumento apodítico); dialética; retórica (ambas, argumento provável); poesia (argumento provável por meio de alegoria). Por conseguinte, se o nível de certeza se debilita no primeiro caso, seja em relação a alguma ciência específica, seja em relação ao saber de princípios, como no caso dos primeiros princípios da Metafísica, é bastante aceitável, que o tipo de argumentação seguinte o substitua. Assim, a argumentação provável impõe seu valor.

Interessa-nos de modo especial, o que se diz aí sobre a retórica. Ao comentar a parte da lógica aristotélica que se chama ‘inventiva’, Tomás resume:

Com efeito, por esse tipo de processo, às vezes, realmente, ainda que não se atinja a ciência, chega-se, contudo à fé ou à opinião, por causa da probabilidade das proposições das quais procede, pois a razão se inclina totalmente a uma das partes da contradição, ainda que com receio em relação à outra parte, e a isso se ordena a Tópica ou a Dialética; com efeito, o silogismo dialético é sobre o que é provável: disso Aristóteles trata no livro dos *Tópicos*. Mas, às vezes, não se chega completamente à fé ou à opinião, e sim apenas a certa suspeita, pois a razão não se inclina totalmente a uma das partes da contradição, ainda que se incline mais a esta do que àquela; e a isso se chama *Retórica* (TOMÁS DE AQUINO, 2021, I, 1).

Esta passagem elucida a concepção do tipo de argumento retórico e de sua força frente à razão humana. Enfim, a razão prática não tem como resultado proposições necessárias como as proposições que decorrem da razão especulativa, conforme diz Tomás: “a razão prática é acerca das ações [*operabilia*], que são particulares e contingentes, e não acerca das coisas necessárias, como a razão especulativa. E assim as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências” (*S.Th.* I-II, q. 91, a. 3, ad 3).



Consequência da distinção acima é a desvinculação das ações morais, os *agibilia* ou *operabilia*, de seus fundamentos metafísicos, enquanto premissas das quais necessariamente decorrem as conclusões que fundam o agir humano. Isto pode ser lido em Aristóteles, no início da *Ética a Nicômaco*, como no comentário de Tomás a esta obra.

Contudo, se aplicarmos as técnicas argumentativas de Perelman, à guisa de exemplo, pois esta perspectiva precisa ser ampliada em outro momento, tomemos a técnica do vínculo causal, que pertence ao gênero dos argumentos baseados na estrutura do real. Perelman observa que um dos tipos de argumento de vínculo causal diz respeito àqueles argumentos em que “sendo dado um acontecimento, tendem a descobrir a existência de uma causa que pôde determiná-lo” (2017, p. 299).

Este tipo de técnica, admitido o que foi dito até aqui, poderia perfeitamente ser aplicado às demonstrações tomasianas sobre a existência de Deus na *Suma Teológica* I, q. 2, a. 3. Como se sabe, Tomás aplica aí o princípio de causalidade em cinco fatos (efeitos) que levam à existência de Deus. E ele chama suas demonstrações de ‘vias’. Tomemos resumidamente a segunda, mais explícita a respeito do uso da causalidade. O argumento de Tomás pode ser assim resumido: há causas segundas subordinadas (o fato, ou efeito), ou seja, dependentes de outra causa; porque toda causa subordinada depende de outra, se não se encontrar uma causa que não seja subordinada a nenhuma outra, não se explica o fato de que se partiu. Logo, existe uma causa primeira não dependente de outra, à qual damos o nome de Deus.

A veracidade deste argumento reside no reconhecimento universal do princípio de causalidade. Contudo, tudo depende do sentido e da abrangência que se dá a este princípio. Muito adequado para as demonstrações científicas dentro da perspectiva da ciência aristotélica e tomasiana. Se assumirmos outra perspectiva de ciência, este se torna um argumento verossímil e não uma demonstração apodítica. Perelman enfatiza isso ao dizer: “Essa argumentação, para ser eficaz, requer um acordo entre os interlocutores sobre os motivos de ação e sua hierarquização” (2017, p. 301). E isto é argumentação retórica.

4 - Conclusão

A premissa de que partimos considerou que a argumentação deve ser estudada em seu contexto histórico, isto é, que todo saber recorre a determinado tipo de argumentação consoante a concepção de ciência que se tem em seu tempo. O primeiro deles é o nosso contexto, isto é, como



concebemos o esforço racional de argumentação hoje. O segundo refere-se ao contexto histórico de Tomás de Aquino.

No primeiro, admitimos que a argumentação retórica, a partir do século XX, ganhou terreno considerável, proporcional a uma perspectiva crítica em relação ao conhecimento científico, especialmente quando ele se relaciona às ciências humanas e à teologia.

No caso de Tomás, o processo é exatamente o inverso, pois em seu tempo, no apogeu da Escolástica, ele mesmo assumiu o paradigma de ciência aristotélico, que se aplicava à metafísica e as ciências que hoje chamamos de humanas, à teologia, pondo, assim, este saber no patamar de ciência.

Por comparação, os dois contextos históricos, no que se refere à epistemologia, caracterizam-se pela diferença da concepção aristotélica de ciência no século XIII, e uma concepção não-aristotélica (ou mesmo platônico-galileana) de nossa época, que se foi tornando a cada passo mais especializada e, por conseguinte, inaplicável aos saberes não-experimentais e não-matemáticos. A consequência para as ciências humanas, para a Filosofia e para a Teologia, é que o modelo aristotélico de ciência não é mais aplicável. E, como consequência, tampouco o modo de argumentação demonstrativa que lhe é próprio.

Embora muitas sejam as tendências epistemológicas que se desenvolveram no século passado, uma coisa parece-nos clara: as ciências humanas perderam o estatuto de ciência consoante o paradigma aristotélico. Lembremos, este paradigma exige que a ciência seja conhecimento das causas e que seja conhecimento necessário, portanto, demonstrável. Nosso objeto não era a epistemologia em geral, mas a argumentação, que pode ser demonstrativa ou não. A Retórica e a Dialética são saberes argumentativos mas não demonstrativos. Por isso, a argumentação retórica, tomada numa concepção positiva, liberada dos preconceitos históricos, tornou-se o modo de argumentação das ciências humanas e não só práticas, também especulativas, em nosso entender, indo além de Perelman, que o aplicou sobretudo às ciências práticas.

Tomás pode hoje ser estudado nesta perspectiva, isto é, pode-se mostrar o rigor de seus argumentos, ainda que não os consideremos demonstrativos (embora ele assim pensasse que fossem). Eles são suficientemente convincentes, isto é, suas conclusões não são provas científicas nem meras persuasões subjetivas, são verdades com fundamento objetivo e racional.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

CHENU, Marie-Dominique. *La Théologie au XIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1976.

LOVERIDGE, Jordan. "Rhetorical Deliberation, Memory, and Sensation in the thought of Thomas Aquinas". *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 50, No. 2, p. 178-200, 2017.

MACIEJEWSKI, Jeffrey J. "Justice as a Nexus of Natural Law and Rhetoric." *Philosophy & Rhetoric*, 41, no. 1, p. 72-93, 2008

DOI: <https://doi.org/10.1353/par.2008.0000>

MACIEJEWSKI, Jeffrey J. *Thomas Aquinas on Persuasion: Action, Ends, and Natural Rhetoric*. Plymouth, UK: Lexington, 2014.

MENDOZA, José María Felipe. "Retórica en Tomás de Aquino: Arte liberal y ciencia especulativa." *Enfoques*, 26, no. 2, p. 71-85, 2014.

MORÃO, Artur. "Retórica". In: *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. IV. Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo, 1992.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

SALLES, Sergio; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Praeter philosophicas disciplinas: O Estatuto Epistemológico da Teologia na Primeira Questão da Suma de Santo Tomás*. *Pensando - Revista de Filosofia* 11(24), p. 122-132, 2020. DOI: [10.26694/pensando.v11i24.7841](https://doi.org/10.26694/pensando.v11i24.7841)

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário aos Segundos Analíticos*. Translated by Anselmo Tadeu Ferreira. Campinas: Unicamp, 2021.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005-2010.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





A LÓGICA DOCENS E UTENS

THE LOGIC DOCENS AND UTENS

Pedro Barbosa Araújo¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é determinar a importante questão acerca da utilidade e da pureza (de ensino) da ciência lógica, na tradição medieval, quando essa ciência se divide nas suas duas partes fundamentais, justamente, em lógica docens e em lógica utens. Estes termos podem traduzir-se, em boa tradução, por lógica pura e lógica aplicada. Neste artigo, tratar-se-á das sutis distinções de Tomás de Aquino quando aponta, à ciência lógica, três características que vão distinguir as suas partes formais: o uso da lógica, a ciência da lógica, e a doutrina da lógica. Nesta acepção do termo “lógica”, quer-se apontar para certas propriedades de suas partes, quais sejam: a demonstrativa, a dialética, também designada de tentativa, e a sofística. Santo Tomás assinala que, em senso próprio, a lógica demonstrativa, no ensino mesmo da lógica, é tão somente uma doutrina; ao passo que a dialética e a sofística são, além de uma doutrina, uma ciência e delas se tem um uso. Como se verá neste artigo, a razão dessa distinção baseia-se no fato de que é da razão formal mesma da lógica em geral lidar tão somente com coisas ideais, e não reais, como o restante das ciências especulativas. Assim, tomando-se o termo ciência em acepção latíssima, antes no sentido da atividade pedagógica, do que pela razão formal mesma de ciência, a dialética e a sofística reconhecem-se como ciências, ainda que esta seja preterida em benefício da primeira.

Palavras-chave: Lógica; Lógica pura; Lógica aplicada; Ciência; Dialética; Sofística.

ABSTRACT

The objective of this article is to determine the important question about the utility and purity (of teaching) of logical science in medieval tradition, when this science is divided into its two fundamental parts, precisely, in docens logic and utens logic. These terms may translate, in good translation, by pure logic and applied logic. In this article, we will deal with the subtle distinctions of Aquinas when he points out to logical science three characteristics that will distinguish its formal parts: the use of logic, the science of logic, and the doctrine of logic. In this sense of the term "logic", we want to point to certain properties of its parts, which are: the demonstrative, the dialectic, and the sophistic. Saint Thomas points out that, in its proper sense, the demonstrative logic, even in the teaching of logic, is only a doctrine; whereas the dialectic and the sophistic are, besides a doctrine, a science and they have a use. As we will see in this article, the reason for this distinction is based on the fact that it is the formal reason itself of logic in general to deal only with ideal things, and not real, like the rest of speculative sciences. Thus, taking the term science in *lato sensu*, rather in the sense of pedagogical activity, than by the formal reason itself of science, dialectics and sophistry are recognized as sciences, even this is disregarded for the benefit of the former.

Keywords: Logic; Pure logic; Applied logic; Science; Dialectic; Sophistic.

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2024). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia
E-mail: pedrobarbosaraujo@hotmail.com | <http://lattes.cnpq.br/3074895168183933>



INTRODUÇÃO

Este artigo tem a intenção de aprofundar uma questão que, sempre recorrente, exige maiores determinações. Afinal, para que a lógica? Certa resposta a esse questionamento pode-se extrair dos apontamentos realizados nele. Todavia, essa resposta não pode deixar de ser uma tal que se mostre como incompleta. Pois, *ex hypothesi*, se não se dessem ciências verdadeiramente especulativas, a ciência da lógica não teria nenhuma utilidade, posto que ela seja, realmente, tão somente um método introdutório ao conhecimento da verdade e um instrumento ordenado a esse fim. Sinteticamente, a consideração da lógica *pressupõe* que a coisa a que ela se ordena, a ciência especulativa, esteja somente *inchoative* nessa própria consideração. De fato, as razões por que o estado de coisas objetivo assim se mostra evidenciar-se-ão a rigor no corpo do texto. A lógica é uma disciplina metodológica, instrumental e propedêutica às outras ciências; e isto está diretamente relacionado com as distinções entre uma lógica pura (*docens*) e uma lógica aplicada (*utens*).

2 - Lógica pura (*docens*) e lógica aplicada (*utens*)

A lógica divide-se por Tomás de Aquino em *docens* e *utens*.² Boyer assim a expôs: “*Scientia autem Logica dicitur docens in quantum praecepta tradit et utens quatenus iisdem utitur*”³, donde se conclui a razão pela qual é de uso designar as suas partes como pura ou aplicada, respectivamente, uma vez que pertence a uma trazer os preceitos certos a partir dos quais o raciocínio procede e deve proceder em universal e à outra parte utilizá-los em cada uma das ciências particulares.

Ora, uma vez que as ciências em geral são constituídas na medida em que procedam demonstrativamente, *i. e.*, na medida em que deduzam corretamente, seja do ponto de vista material ou formal, as suas conclusões respectivas, como veremos melhor abaixo, é necessário concluir que a substância do ato dedutivo pertença a cada uma das ciências particulares, de modo que o *uso* da ciência demonstrativa ensinada na lógica esteja apenas como certo pressuposto

² A escolha da tradução dos termos latinos *docens* e *utens* para *pura* e *aplicada* baseia-se na compreensão que será desenvolvida ao longo do artigo, isto é, *pura* será aquela lógica na qual não se distingue qualquer *uso* do que por ela é ensinado e exposto; e, ao contrário, *aplicada* será a parte da lógica em que, justamente, se encontra certa aplicação do que fora aprendido e exposto com a lógica *docens*. Essas distinções receberão a sua devida luz com a leitura da exposição a fazer-se por este artigo.

³ BOYER, Carolus, S. I. *Cursus Philosophiae*, 1º vol. Bélgica: Typis Desclée de Brouwer et Soc. Brugis, 1937, p. 63: “*A lógica é chamada docente enquanto traz o preceitos lógicos e útil enquanto deles se serve*”.



necessário, ao modo de direção e não de eliciação do ato, como distingue João de Santo Tomás⁴. Porém, proceder demonstrativamente consiste em tomar os princípios próprios dos sujeitos das ciências para que por eles a conclusão seja demonstrada. Essa conclusão, por sua vez, incide em determinada propriedade ou paixão que é deduzida desses princípios próprios ao sujeito de uma ciência, tanto quanto dos princípios comuns ou dignidades:

Há três coisas em toda demonstração. A primeira, *o que se demonstra*, isto é, a conclusão, a qual contém em si a coisa que pertence por si a algum gênero. Com efeito, pela demonstração é concluída a paixão própria do sujeito próprio. A segunda, as dignidades, através das quais a demonstração é realizada. Por fim, a terceira, o gênero sujeito, cujas paixões próprias e acidentes por si a demonstração ostende⁵.

Donde podemos entender a seguinte passagem em que Tomás de Aquino analisa a diferença entre o que é de doutrina estrita e o que é de utilidade na lógica:

Mas na parte da lógica que se chama demonstrativa, apenas a doutrina pertence à lógica, o uso, de fato, à filosofia e a outras ciências particulares que tratam de coisas naturais. E isto porque o uso da demonstrativa consiste em tomar os princípios das coisas pelos quais se realiza a demonstração, a qual pertence às ciências reais, e não se dá o uso da demonstrativa tomando-se intenções lógicas. Evidencia-se, assim, que de algumas partes da lógica temos a própria ciência, a doutrina e o uso, como o temos na dialética-tentativa e na sofística; ao passo que da parte demonstrativa temos a doutrina porém não o uso⁶.

Temos, assim, os elementos suficientes para que prossigamos ao estudo mais particularizado das partes da lógica distinguidas por Santo Tomás como *doutrinal* e *útil*, ou, modificando os termos, *pura* e *aplicada*.

Partamos, porém, da seguinte consideração: Tomás de Aquino afirma que da dialética e da sofística temos tanto *uso* quanto *doutrina*, neste artigo não os consideraremos em relação à

⁴ SANTO TOMÁS, João de. *Cursus philosophicus thomisticus*, 1º vol, 1930-1937, p. 279: “*Quia non determinamus modo Logicam influere in demonstrationes aliarum scientiarum effective elicendo illas, sed sufficit, quod directive, sicut prudentia influit in virtutes non elictive, sed imperative*”. [“Porque não determinamos que o modo em que a lógica influi nas demonstrações das outras ciências é tal que efetivamente as elicite, mas é suficiente que a lógica influa diretivamente, tal como a prudência influi imperativamente nas virtudes, e não elicitivamente”]. (Tradução nossa).

⁵ AQUINO, Santo Tomás. In *I Post. Anal.*, 15, n. 3: “*In demonstrationibus tria sunt. Unum est, quod demonstratur, scilicet conclusio, quae quidem continet in se id, quod per se inest alicui generi: per demonstrationem enim concluditur propria passio de proprio subiecto. Aliud autem sunt dignitates, ex quibus demonstratio procedit. Tertium autem est genus subiectum, cuius proprias passiones et per se accidentia demonstratio ostendit*”. (Tradução nossa. Elas colheram-se da Edição Leonina, disponibilizada em <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (último acesso em 07/01/2024)).

⁶ *Id.* In *IV Met.*, 4, n. 8: “*Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic apparet, quod quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quaedam autem doctrinam et non usum, sicut demonstrativa*”.



sofística, uma vez que ela se assemelha aos atos da natureza em que “*ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii*”⁷, não obstante na medida em que é doutrina pura “*tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter*”⁸. De modo que nos restaram apenas a lógica demonstrativa que é ensinada como doutrina e a dialética que é ensinada também como doutrina não obstante dela se tenha um *uso*, tanto quanto uma *ciência* – considerando-se o termo “ciência” em uma acepção latíssima –; buscaremos estudá-las a partir desse ponto de vista.

2.1 - Logica docens

A direção da lógica nas demonstrações das outras ciências como o apontou João de Santo Tomás na passagem utilizada acima⁹ consiste em que o processo demonstrativo nas ciências esteja ordenado de um feitio artificioso que, nelas mesmas, não se encontra e nem se estuda, posto que, como o esclarece, mais uma vez, João de Santo Tomás:

O processo (*das ciências*) tem a razão de ordenado e artificioso da própria ciência, não em virtude sua senão da direção da lógica enquanto que influi naquelas ciências, ou do influxo efetivo que imprime *alguma* realidade nos atos, ou do diretivo por parte do objeto que propõe como ordenado, como agora o supomos. E, assim, a ciência particular faz as duas coisas: considera a verdade especial em virtude própria e a ordenação em virtude da lógica. E, ainda que aquele modo ou forma silogística seja ente de razão que resulta do conhecimento, não resulta, porém, do conhecimento da ciência mesma, como ciência particular, senão do conhecimento diretivo da lógica, que dirige universalmente todas as ciências e refere-se àquela em particular¹⁰.

Desse modo, o processo já ordenado das ciências que as constitui não é o próprio conhecimento do processo que é suposto em todas as ciências constituídas como as tendo

⁷ Id. In I Post. Anal., 1, n. 5: “Do sêmen gera-se algum monstro por causa da corrupção de algum princípio”.

⁸ Id. In IV Met., 4, n. 7: “*Sophistica quia* (que seja doutrinal)... *est docens tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu verae argumentationis*”. [“A sofística porque... enquanto docente traz por razões necessárias e demonstrativas o modo de argumentar aparentemente. Enquanto útil, afasta-se do processo da verdadeira argumentação”].

⁹ (SANTO TOMÁS, João de, 1930-1937, p. 279): “*Quia non determinamus modo Logicam influere in demonstrationes aliarum scientiarum effective eliciendo illas, sed sufficit, quod directive, sicut prudentia influit in virtutes non elictive, sed imperative*”. [“Porque não determinamos que o modo em que a lógica influi nas demonstrações das outras ciências é tal que efetivamente as elicite, mas é suficiente que a lógica influa diretivamente, tal como a prudência influi imperativamente nas virtudes, e não elicitivamente”].

¹⁰ Ibid., p. 282: “*Rationem autem ordinati et artificiosi processus habet ab ipsa Scientia non ex propria virtute illius, sed ex directione Logicae, quatenus influit in alias scientias, sive influxu efectivo imprimendo aliquam realitatem in actus, sive directive ex parte obiecti, quod proponit ut ordinatum, ut nunc supponimus. Et ita particulares scientia utrumque facit, et veritatem specialem respicit ex própria virtute et ordinationem obiecti in virtute directionis Logicae. Et licet ille modus seu forma syllogistica si tens rationis, quod ex cognitione resultat, tamen non resultat ex cognitione ipsius scientiae, ut particulares scientia est, sed ex cognitione directiva Logicae, quae universaliter dirigit omnes scientias et illam particularem afficit*”.



antecedido para que se complete a razão formal mesma de ciência, cabendo o seu estudo, por assim dizer, puro, à própria lógica doutrinal na medida em que é dividida em demonstrativa e dialética.¹¹ Como acima o expressou Carolo Boyer¹², a lógica doutrinal em geral traz os preceitos pelos quais os atos do entendimento são ordenados e consequentemente as ciências especulativas são constituídas.

Se temos em uma ciência certa demonstração, já não há necessidade, com efeito, de buscá-la, o processo de invenção ou descoberta chegou ao fim, e o julgamento se realizou: a conclusão foi reduzida aos primeiros princípios indemonstráveis. Isto o temos pela parte da lógica doutrinal que é demonstrativa, quando tal não se der, temos os meios pelos quais podemos chegar em cada uma das ciências a conclusões prováveis que nos permitem possuir opiniões e crenças dos objetos respectivos dessas ciências, de sorte que a inquisição não se termina, mas o entendimento é predisposto para que alcance, demonstrativamente, a redução das conclusões aos princípios determinados que busca; isto o temos pela parte da lógica distinguida por Tomás de Aquino como lógica inventiva ou dialética. Porquanto toda ciência especulativa lida com coisas reais, qualquer *uso* da demonstrativa apenas pode fazer sentido em qualquer ciência especulativa, dado que pertença à lógica o ensino desse uso, ensino esse que é a exposição de uma *doutrina*; ao passo que, no caso da dialética, o *uso*, a *doutrina* e a *ciência*, entendendo-se este termo em uma acepção lata, e não específica, constituem-na, posto que seja da própria constituição formal do conceito de “dialética” que o seu lidar objetivo se referia tão somente a *intenções comuns* da razão – veremos melhor a seguir – que não são tomadas como termos médios próprios de alguma ciência especulativa, lembre-se, que se determina, em seu *fieri*, por coisas reais.

Podemos perceber que a lógica *inventiva* ou dialética é subordinada à lógica *judicativa* ou analítica, porque a opinião produzida pela dialética em relação à qual o entendimento possui certo assentimento ao objeto que está sendo conhecido torna-se conhecimento científico, somente se as condições que preenchem o conceito de “ciência” sejam cumpridas. Embora haja esta subordinação de uma parte da lógica à outra, o ensino de ambas fundamenta-se tal como o ensino de uma ciência especulativa particular, dado que a lógica doutrinal em geral divide-se nessas duas partes, com a

¹¹ A expressão *razão formal*, assim se verá abaixo mais aprofundadamente, intenciona significar a *definição mesma da coisa*, isto é, *a sua essência*, de sorte que podemos falar de uma “razão formal” do triângulo ou da “definição enquanto tal”.

¹² (BOYER, 1963, p. 63).



diferença de que, como falamos, haja um *uso* da dialética, enquanto que aquilo que é aprendido na demonstrativa pura é tomado como um pressuposto na constituição das mais distintas ciências.

A razão dessa afirmação reside em que as partes que Tomás de Aquino distingue como pertencentes à lógica doutrinal, naquilo que é de nosso interesse presente, *i. e.*, a demonstrativa e a dialética, possuem princípios próprios dos quais partem, como toda ciência, mas não do mesmo modo em que se diz que o cimento, os tijolos e as chapas de ferro são certo princípio do qual parte quem busca construir uma casa: os princípios aqui devem ser entendidos ao modo das próprias ciências especulativas que demonstram, se já constituídas, ou buscam demonstrar, se a constituir, as conclusões respectivas de cada uma delas.

De acordo com o já parcialmente analisado, para Santo Tomás, há três partes da lógica pura que são a demonstrativa, a inventiva e a sofística; excluindo como excluímos a terceira parte, pelas razões aduzidas acima, temos que nos restam a demonstrativa e a inventiva. Passemos agora a um estudo do em que consiste o fato de que ambas sejam científicas e tomadas pelo autor em estudo como certas ciências especulativas e teoréticas, compreendendo por ciência o seu sentido lado de modo que inclua a arte da lógica que é especificada pelas “coisas especuláveis”¹³. Com base no que acima expomos, poderíamos concluir que a parte demonstrativa da lógica pura é necessariamente demonstrativa, uma vez que lhe cabe a predicação por si que é uma das condições da demonstração em geral¹⁴:

¹³ Id. S. T., I-II, 57, 3 ad 3: “*In ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis*”. [“Nos próprios objetos de especulação algo se dá ao modo de certa obra, tais como a construção de silogismo ou de discurso harmonioso, ou a coisa que é numerada ou medida. E quaisquer hábitos especulativos que sejam ordenados a essas obras da razão são chamados, por certa semelhança, de artes, só que liberais, para que se diferenciem das outras artes que se ordenam às obras executadas pelo corpo, as quais artes são de certo modo servis, posto que o corpo servilmente subordina-se à alma, e o homem segundo a alma é livre. Porém, aquelas ciências que de modo nenhum ordenam-se a esta classe de obras, são chamadas de ciências simplesmente, não de artes. Mesmo na suposição de que, se as artes liberais são mais nobres, mais àquelas ciências conviria a razão de arte”].

¹⁴ Santo Tomás afirma que o ensino das partes doutriniais da lógica sempre é realizado a partir de “razões necessárias e demonstrativas”, no que tange a suas três partes, a demonstrativa, a dialética e a sofística, ao mesmo tempo em que afirma que da parte demonstrativa da lógica doutrinal não há uso algum seu na própria lógica, uma vez que a demonstração de qualquer coisa antes é ato do filósofo que demonstra as conclusões na filosofia e em suas partes, as quais se especificam por coisas reais e não apenas de razão. Esta contradição talvez seja a razão por que a lógica aristotélica fosse entendida e tomada como dialética por muitos comentadores das obras lógicas de Aristóteles, cf. (CONIMBRICENSIS, 1976). E entendendo a dialética, como se verá mais abaixo, como uma ciência que tem como objeto os princípios formais das coisas dos quais a essência deles depende, tal como a matemática e suas partes.



A analítica, isto é, a ciência demonstrativa, a qual reduzindo aos princípios por si conhecidos é chamada de judicativa, é parte da lógica, a qual contém também sob si a dialética. À lógica pertence de um modo geral considerar a predicação universalmente, porque tem como objeto a predicação por si e a que não é por si. Mas da ciência demonstrativa é própria a predicação por si¹⁵.

E em relação à lógica pura na medida em que é dialética ou inventiva? De fato, o Aquinate concebe-a, tanto quanto, como uma ciência que demonstra e institui os modos de proceder provavelmente em cada uma das ciências:

De fato, a dialética pode ser considerada na medida em que é docente... Enquanto docente, a dialética considera certas intenções através das quais institui o modo pelo qual, por elas, pode proceder para que se ostendam conclusões prováveis em cada uma das ciências; isto é feito demonstrativamente, e assim é ciência¹⁶.

Prestemos atenção à diferença assinalada por Tomás de Aquino entre a consideração das intenções pelas quais se institui o modo de proceder na medida em que por elas é apenas possível elicitar conclusões prováveis nas ciências e o próprio ato substantivamente realizado nas outras ciências. É a diferença entre a dialética pura e a aplicada.

Ora, a instituição dessas intenções pelas quais os modos de proceder nas ciências particulares são conhecidos em abstrato para que sirvam ao fim de conhecer a verdade determinada nessas ciências é pura na doutrina da dialética, uma vez que a crença ou a opinião é o efeito do *uso* de proposições prováveis das quais o raciocínio tem o seu ponto de partida, mas apenas na medida em que as use, enquanto que a certeza da ciência é efeito da doutrina dialética na medida em que ensine que por tais ou quais proposições por si é necessário que se chegue apenas a conclusões prováveis, as quais são o termo *ad quem* da exposição da dialética pura mas nunca o termo *a quo* pelo qual são ensinadas pelo dialético doutrinariamente. É como se fosse um arsenal de argumentações compostas de proposições em si prováveis, mas não em outro, *i. e.*, na própria dialética que as ensina partindo de princípios certos e evidentes chegando a conclusões doutrinárias

¹⁵ AQUINO, Santo Tomás de. *In I Post. Anal.*, 35, n. 2: “*Analytica, idest demonstrativa scientia, quae resolvendo ad principia per se nota iudicativa dicitur, est pars logicae, quae etiam dialecticam sub se continet. Ad logicam autem communiter pertinet considerare praedicationem universaliter, secundum quod continet sub se praedicationem quae est per se, et quae non est per se. Sed demonstrativae scientiae propria est praedicatio per se*”.

¹⁶ *Id.* *In IV Met.*, 4, n. 7: “*Dialectica enim potest considerari secundum quod est docens... Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas; et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia*”.



também certas e evidentes, as quais se usam, pelo filósofo, como princípios investigativos nas ciências em geral¹⁷.

Tomemos em consideração uma coisa: o ideal de todas as ciências é possuir conhecimento demonstrativo, e quando não, ter a certeza adequada às características próprias do sujeito respectivo das ciências particulares, conquanto a ausência de demonstração nas ciências é aquilo de onde parte a dialética para que o conhecimento da verdade se determine de modo que tenhamos já uma opinião e crença do objeto em estudo, e assim o juízo assinta à coisa percebida, mesmo que esteja presente, mais ou menos longinquamente, certo receio de que a contraditória seja verdadeira. Esta utilidade da dialética abrange todo o rol das mais distintas ciências que podem ser aperfeiçoadas pelo uso da dialética sempre que determinado ponto ainda não fora estabelecido resolutivamente – e é esse uso que agora teremos de considerá-lo em particular.

2.2 - Logica utens

Do que dissemos podemos concluir que o *uso* em sentido estrito da lógica pertencerá fundamentalmente à dialética, a qual tanto ensina demonstrativamente quanto possui certa aplicação, que buscaremos estudar nas próximas linhas, pela qual a razão procede para concluir proposições prováveis nas ciências particulares. Em que consiste propriamente o uso da dialética? Distinguímos acima que a opinião é o efeito subjetivo das conclusões prováveis, ainda que não tenhamos a evidência cuja luz que ilumina o entendimento do indivíduo pela demonstração lhe garante o assentimento necessário ao objeto percebido, já contamos com certa firmeza ou luz no assentimento do juízo. Ora, a iluminação de luz maior abrange a de luz menor, de modo que o conhecimento pela causa que nos advém da demonstração está para o conhecimento advindo do uso dos silogismos dialéticos como uma luz maior para uma menor. Eis o que diz Santo Tomás:

A opinião causada pelo silogismo dialético é meio para a ciência, a qual é possuída pela demonstração. Uma vez que se tenha ciência, é possível que o conhecimento adquirido pelo silogismo dialético ainda permaneça, como certo conhecimento consequente da ciência demonstrativa que é conhecimento pela causa. Posto que aquele que conhece a

¹⁷ Id. In IV Met., 4, n. 8: “Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae”. [“Mas na parte da lógica chamada de demonstrativa, tão somente a doutrina pertence à lógica, posto que o seu uso pertence à filosofia e a outras ciências particulares que se referem a entes naturais”.]



causa, por isto mesmo mais pode conhecer os signos prováveis dos quais procede o silogismo dialético¹⁸.

Também já vimos que é mais próprio do dialético inquirir e tentar do que determinar. Não é pouca coisa saber que perguntas levantar, retraindo ou avançando onde é devido, nos aproximando do objeto segundo um aspecto parcial e provisório para que se alcance, quem sabe ou por fim, a luz das ciências. Não nos deve confundir, entretanto, aquela direção da lógica dos atos dedutivos nas ciências particulares que distinguimos acima com João de Santo Tomás que pertence a uma aplicação da lógica que dispõe as espécies inteligíveis nessas ciências de modo que alcancem os seus objetos respectivos tal e qual se deve, *i. e.*, demonstrativamente, com o uso da dialética a que nos estamos referindo agora. O primeiro uso é mais um pressuposto em todas as ciências de modo que o filósofo, mas não o dialético, use o que aprendeu na lógica demonstrativa pura¹⁹; enquanto o segundo uso da lógica como dialética, com efeito, também é de uso do próprio filósofo, mas não o faz determinando senão tentando e inquirindo para que se determinem os pontos em questão:

Com efeito, o dialético não procede de alguns princípios demonstrativos, nem assume uma única parte da contraditória, porém mantém-se dialeticamente a ambas. E por causa disso interroga. De fato, quem demonstra não mais interroga, posto que assume uma das partes da contraditória²⁰.

Ora, podemos estabelecer a relação entre a lógica pura, que é demonstrativa em sentido estrito, com as outras ciências especulativas, bem como a relação entre a lógica aplicada, que é dialética em sentido estrito, com as artes práticas que são instrumentais e somente um meio ao fim determinado que buscam. Essa comparação reside em que a dialética é o instrumento, *par excellence*, de todas as ciências, e a lógica demonstrativa é o fim a que tendem a ordenação e a

¹⁸ Id. S.T., III, 9, 3 ad 2: “*Opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur, quae tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus*”.

¹⁹ Id. In IV Met., 4, n. 8: “*Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae*”. [“Mas na parte da lógica chamada de demonstrativa, tão somente a doutrina pertence à lógica, posto que o seu uso pertence à filosofia e a outras ciências particulares que se referem a entes naturais”]. A lógica e todas as suas partes são uma parte da filosofia, de modo que aquilo que pertence à lógica pura ou aplicada o filósofo se serve de acordo com as necessidades particulares que surgem à sua frente, não obstante na própria lógica, como vimos acima, não há uso algum na parte que é chamada de demonstrativa da qual se tem apenas a exposição de sua doutrina, mais uma vez, na própria lógica. É por isso que veremos Aristóteles, como filósofo, usar da dialética na determinação de pontos na própria lógica demonstrativa pura, da qual, segundo a passagem que nos servimos como ponto de partida para o comentário “tão somente a doutrina pertence à lógica”.

²⁰ Id. In I Post. Anal., 20, n. 6: “*Dialecticus enim non procedit ex aliquibus principiis demonstrativis, neque assumit alteram partem contradictionis tantum, sed se habet ad utramque... Et propter hoc interrogat. Demonstrator autem non interrogat, quia non se habet ad opposita*”.



utilidade da lógica em geral e da dialética em particular quando é usada pelo filósofo nas ciências em geral.

A relação entre as partes pura e aplicada da lógica²¹ e entre a demonstrativa pura e a dialética aplicada é mantida em duas direções. Aquilo que há de demonstração na dialética pura é tomado da lógica pura da demonstração, enquanto que a aplicação do que é ensinado na dialética doutrinal a partir da demonstrativa doutrinal, visto que o que sabe simplesmente é meio para conhecer um aspecto disso que se sabe enquanto tal, v. g., quem conhece o silogismo simplesmente, objeto de estudo dos *Analíticos Posteriores*, tem a medida para conhecer as espécies desses silogismos, tais quais o demonstrativo e o dialético, o dialético ou o filósofo se serve para argumentar na própria parte pura da lógica demonstrativa. Robert Schmidt levanta as considerações seguintes:

Um entendimento das distinções entre dialética e lógica demonstrativa e entre lógica pura e aplicada é importante para que se compreenda bem muito do que é dito da lógica. Isto é particularmente verdadeiro quando o termo “lógica” é usado em sua forma adverbial ou como adjetivo, tais como *logice*, *modo logico*, *per logicas rationes*, *secundum logicam considerationem*, e *logicus*. Essas expressões que frequentemente ocorrem nos escritos de Santo Tomás não referem a lógica como um todo mas sob certo aspecto²².

As expressões assinaladas por Schmidt muito utilizadas por Tomás de Aquino em obras diversas dizem respeito ao uso da dialética pelo filósofo quando busca determinar alguma conclusão provável em uma ciência particular; o seu uso é universal e irrestrito, de sorte que a dialética seja tomada, frequentemente, como a própria lógica. O meio pelo qual assim procede são as mesmas *intensões comuns* da razão referidas pelo Aquinate como distintivas e objeto de toda lógica, mas o dialético as usa para provar a fins de argumentação provável, mais inquirindo do que determinando:

A dialética, em seu proceder, parte das intensões comuns para mostrar algo das coisas das outras ciências, uma vez que o dialético procede argumentativamente das intensões

²¹ As partes puras que temos considerado são apenas a demonstrativa e a dialética, e a parte útil apenas a dialética.

²² SCHMIDT, Robert W. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. Haia: The Hague Martinus Nijhoff, 1996, p. 38: “An understading of the distinctions between dialectics and demonstrative logic and between pure and applied logic is important for a correct understading of much that is said about logic. This is particularly true when the term logic occurs in its adverbial and adjectival forms, such as *logice*, *modo logico*, *per logicas rationes*, *secundum logicam considerationem*, and *logicus*. Theses expressions, which rather frequently occur in the writings of St. Thomas, often need some qualification and do not refer to logic as a whole”.



comuns até às coisas que são das outras ciências, sejam essas coisas comuns ou próprias, mais às comuns. Assim é que o dialético argumenta que o ódio está na potência concupiscível, na qual está o amor, pelo fato de que os contrários são acerca do mesmo. Portanto, a dialética refere-se às coisas comuns não apenas porque tem como objeto as intenções comuns da razão, posto que tal é comum a toda a lógica, mas também porque argumenta sobre o comum das coisas. De fato, qualquer ciência que argumente sobre o comum das coisas, convém que argumente também sobre os princípios comuns, porque a verdade dos princípios comuns é manifesta pelo conhecimento dos termos comuns, tais como ente e não ente, todo e parte, e semelhantes²³.

Analisemos a *argumentação dialética* trazida por Tomás de Aquino na passagem citada: o dialético não prova, mas conclui, que o ódio está na potência concupiscível pelo fato de que nela também está o amor a partir do princípio geral, mas não físico, segundo o qual os contrários referem-se a uma única coisa, logo é admissível que o ódio esteja nessa potência. Na mera noção de *contrariedade* não está incluída nenhuma matéria sensível tal como está em toda e qualquer potência natural pertencente a determinado ente da natureza. A razão dessa afirmação reside no que Santo Tomás assinala em certa passagem da *Suma Contra os Gentios*: “*Posto que os princípios de algumas ciências, tais como a lógica, a geometria e a aritmética, são tomados apenas a partir dos princípios formais das coisas, dos quais a essência delas depende*”²⁴. De acordo com esta passagem, ele afirma que os princípios da lógica, bem como os da aritmética e da geometria, são tomados apenas dos princípios formais das coisas, dos quais a essência delas depende, assim temos que a essência de algumas coisas inclui a quantidade, a qual é objeto de estudo das duas outras ciências que não a lógica referida por Tomás de Aquino. Podemos tomar como exemplo para a compreensão da passagem no que se refere à ciência em estudo a essência do silogismo e as coisas ou princípios formais dos quais depende em sua constituição intrínseca, ou mesmo, como usamos no exemplo do tipo e de seu uso de uma argumentação dialética, a essência da contrariedade a partir da qual temos a opinião e crença de que o ódio esteja na potência concupiscível, ao lado do amor²⁵.

²³ AQUINO, Santo Tomás de. *In I Post. Anal.*, 20, n 5: “*Sed hoc (in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de rebus, quae sunt subiecta aliarum scientiarum) dialectica facit, quia ex communibus intentionibus procedit arguendo dialecticus ad ea quae sunt aliarum scientiarum, sive sint propria sive communia, maxime tamen ad communia. Sicut argumentatur quod odium est in concupiscibili, in qua est amor; ex hoc quod contraria sunt circa idem. Est ergo dialectica de communibus non solum quia pertractat intentiones communes rationis, quod est commune toti logicae, sed etiam quia circa communia rerum argumentatur. Quaecunque autem scientia argumentatur circa communia rerum, oportet quod argumentetur circa principia communia, quia veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium*”.

²⁴ *Id.* C. G., II, 25: “*Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur a solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet*”.

²⁵ Onde a característica da impossibilidade lógica ser tomada apenas da repugnância do predicado ao sujeito, *i. e.*, das coisas que constituem o sujeito em sua razão formal intrínseca, cf. *Id.* *In XI Met.*, 1, n. 8: “*In logicis dicimus aliqua esse possibilia et*



Para voltarmos aos princípios formais do silogismo dos quais a sua essência depende, teremos algumas condições para que se construa um silogismo correta ou incorretamente. De fato, na operação de construção de um silogismo não poderá haver nem mais nem menos de três termos, de outro modo, será incorreta, uma vez que está em sua razão formal, no silogismo perfeito de primeira figura, a relação de ser contido de um único termo médio com o termo maior e a relação de conter do mesmo termo médio com o termo menor, isto é suficiente, a partir da razão formal desse silogismo, para que se preencham as condições de sua constituição e para que determinada conclusão seja inferida necessariamente.

3 - Conclusão

Constatamos, com este artigo, que a lógica admite e requer uma divisão de suas partes formais em *docens* (pura) e *utens* (aplicada), porquanto essas partes, assim distinguidas, dão a entender, explicando-as, as razões por que distinguimos na lógica uma parte *demonstrativa*, uma parte *dialética*, e uma parte *sofística*, das quais, como tratamos neste texto, podemos considerar o seu *uso*, a sua *doutrina* e a sua *ciência*. De fato, Tomás de Aquino sustenta que, uma vez que toda ciência, em senso próprio, lida e só pode lidar com coisas reais (*res reales*), a lógica em geral não se deve entender bem enquanto certa ciência. Mas, ora, sem ela, as ciências especulativas mesmas, que lidam com coisas reais, não podem perfazer o seu campo de objetualidades próprio. Por conseguinte, o autor aponta a uma *certa doutrina* da lógica, que se expõe pelo ato magisterial, mediante a qual o modo de proceder das ciências em geral é ensinado. Este ensino, se tal ato estiver direcionado à verdade, manifesta-se, a mãos cheias, nas partes da lógica distinguidas como *demonstrativa* e *dialética*, vez que uma doutrina enquanto tal da *sofística*, da qual se segue um uso, deve desconsiderar-se. Além disso, mostramos, neste artigo que, dados esses apontamentos, agora somente podemos compreender por que, por vezes, Santo Tomás se refere à lógica em geral como

impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus”. [“Nos entes lógicos dizemos algo ser possível ou impossível não em razão de certa potência, mas pelo fato de que de algum modo são ou não são. Com efeito, os possíveis são ditos daqueles dos quais os opostos ocorrem de ser verdadeiros. Ao passo que são ditos impossíveis daqueles que não ocorre que os opostos possam ser verdadeiros. E esta diversidade fundamenta-se na relação do predicado ao sujeito, posto que às vezes o predicado repugna ao sujeito, como nos impossíveis, enquanto que às vezes essa repugnância não se dá, como nos possíveis.”] Nesse sentido, v. g., o gênero é subordinado à espécie é uma impossibilidade lógica, pois está, na própria razão formal de gênero, que subordine e que seja portanto mais universal do que a espécie, bem como a quadrangularidade, que constitui a essência de um dado quadrado, repugna às coisas que constituem a essência de um dado círculo e assim por diante.



dialética, posto que, em tal caso, ele está tomando o termo “ciência” em sentido latíssimo, de modo que abranja, por ele, também a atividade humana – o quefazer científico – que se envolve tão somente com entes ideais, que são os entes de razão (*ens rationis*).

Com isso, mostrou-se as razões, fundamentadas no texto de Tomás de Aquino, pelas quais pode dizer-se que uma das partes da lógica deva chamar-se de pura (*docens*) e outra de aplicada (*utens*), de sorte que a difícilíssima questão a respeito da cientificidade do conhecimento humano, em Tomás, pôde esclarecer-se nos seus pontos de partida e desenvolvimentos mais fundamentais.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Tomás de. *Opera omnia*. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- AQUINO, Tomás de. *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio (Questões 5 e 6)*. Trad. e introd. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Metafísica de Aristóteles livros I-IV*, 1º vol. Trad. e introd. de Paulo Faintanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide editorial, 2016.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Metafísica de Aristóteles livros V-VIII*, 2º vol. Trad. e introd. de Paulo Faintanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide editorial, 2017.
- AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Trad. e introd. de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a Alma*. Trad. de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Trad. de Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Sulinas, 1990.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trans., introd. e notas coletivas. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- AQUINO, Tomás de. *Opúsculos Filosóficos*. Trad. de Paulo Faintanin. Rio de Janeiro: SITA, 2009.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario al "libro del Alma" de Aristoteles*. Trad. de María de Gandolfi e intr. de Mons. Guillermo Blanco. Buenos Aires: Fundación Arche, 1979,
- AQUINO, Tomás de. *Comentario al libro de Aristóteles sobre El Cielo y el Mundo*. Trad. de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Trad. de Ana Mallea e Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNSA, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. de Celina Lértora. Pamplona: EUNSA, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción, los principios de la naturaleza y otros opusculos cosmológicos*. Trad. de Ignacio Aguinalde Sáenz e Bienvenido Turiel. Pamplona. EUNSA, 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trad. de John Rowan. Indiana: St. Augustine's Press, 1995.
- AQUINO, Tomás de. *Sulla Verità*. Trad. e introd. de Fernando Fiorentino. Milão: Bompiani, 2005.



BOYER, Carolus, S. I. *Cursus Philosophiae*, 1º vol. Bélgica: Typis Desclée de Brouwer et Soc. Brugis, 1937.

CONIMBRICENSIS. *Commentarii conimbricensis in dialecticam Aristotelis*. Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 1976

DURING, Ingemar. *Aristóteles*. Trad. e ed. de Bernabé Navarro. México: UNAM, 1990.

GREDT, Iosepho O.S.B. *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols. Barcelona: Editorial Herder, 1946.

GENY, Paulo S. J. *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, 3ª ed. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1932.

KNEALE, William e Marta. *O desenvolvimento da Lógica*. Trad. de M. S. Lourenço e pref. de William Kneale. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ. *El concepto en Santo Tomás* em Anuario Filosófico, vol. 7, 1974, págs. 125-190.

FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ. *El Objeto de la lógica en Santo Tomás* em Anuario Filosófico, vol. 8, 1975, págs. 153-204.

FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ. *Tipología del ente de razón* em Anuario Filosófico, vol. 30, 1997, págs. 361-379.

FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ. *El ens rationis, um caso de objeto puro* em Anuario Filosófico, vol. 27, 1994, págs. 297-318.

SANTO TOMÁS, João de. *Cursus philosophicus thomisticus*, 1º vol. Pref. de P. Beato Reiser. Turin: Marietti, 1930-1937.

SANTO TOMÁS, João de. *Cuestiones de lógica (Ars Logica. Prima Pars: Summulae – Quaestiones Disputandae)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1987.

SANTO TOMÁS, João de. *Sobre la naturaleza de la lógica (Ars Logica. Secunda Pars: qq. I-V)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1994.

SANTO TOMÁS, João de. *Lógica de los predicables (Ars Logica. Secunda Pars: Explicatio textus Isagogis Porphyrii)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1991.

SANTO TOMÁS, João de. *El libro de los predicamentos (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XIII-XX)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1995.

SANTO TOMÁS, João de. *De los signos y sus conceptos (Ars Logica. Secunda Pars: Super Libros Perihermeneias; Circa Libros Priorum; qq. XXI-XXIII)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.

SANTO TOMÁS, João de. *Teoría aristotélica de la ciência (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XXIV-XXVII. In libros Posteriorum)*. Trad. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1993.



SANTO TOMÁS, João de. *Del Alma (El alma y sus potencias elementales)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2005.

SANTO TOMÁS, João de. *Verdad transcendental y verdad formal*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2002.

SANTO TOMÁS, João de. *El signo (Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2000.

SANTO TOMÁS, João de. *The Material Logic of John of Saint Thomas (Basic Treatises)*. Trad. de Yves Simon, John Glanville e Donald Hollenhorst. Introd. de Jacques Maritain. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

SCHMIDT, Robert W. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. Haia: The Hague Martinus Nijhoff, 1996.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





A EQUIVOCIDADE IRREDUTÍVEL DO TEXTO:
O OLHAR HERMENÊUTICO DA INTERPRETAÇÃO E
M PAUL RICOEUR

THE IRREDUCIBLE EQUIVOCITY OF THE TEXT: PAUL
RICOEUR'S HERMENEUTIC VIEW OF INTERPRETATION

Claudia Maria Ferreira de
Souza¹

RESUMO

A questão da interpretação inspira o estudo e motiva a busca pela compreensão do tema, a partir dos escritos do filósofo contemporâneo Paul Ricoeur, que dialoga com a teoria interpretativa de Dworkin partindo do olhar hermenêutico pautado no texto e em suas conexões intertextuais, para demonstrar como a teoria do texto literário narrativo pode contribuir com insights valiosos para a interpretação das leis e decisões judiciais, e assim evitar a discricionariedade.

Palavras-chave: Hermenêutica; Interpretação, Paul Ricoeur; Ronald Dworkin.

ABSTRACT

The issue of interpretation inspires the study and motivates the search for understanding the topic, based on the writings of the contemporary philosopher Paul Ricoeur, who dialogues with Dworkin's interpretative theory from a hermeneutic perspective based on the text and its intertextual connections, to demonstrate how narrative literary text theory can contribute valuable insights to the interpretation of laws and judicial decisions, and thus avoid discretion.

Keywords: Hermeneutics; Interpretation; Paul Ricoeur; Ronald Dworkin.

¹ Universidade Estácio de Sá. Doutoranda em Direito pelo PPGD da Universidade Estácio de Sá. Mestre em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (2023). Mestre em Advanced Studies in Mediation pelo Institut Universitaire Kurt Bösch (2016).

E-mail: cmfsouza2@yahoo.com.br | <http://lattes.cnpq.br/5434487197300218>



INTRODUÇÃO

Na obra “O que é fazer a coisa certa no direito”, Lenio Streck (STRECK, 2023) analisa criticamente, com base na matriz teórica da Crítica Hermenêutica do Direito – CHD, temas como solipsismo, ativismo judicial, panprincipiologismo, discricionariedade e, referindo-se ao ato decisório, realça a importância de refletir acerca de questões deixadas de lado pelo positivismo, questionando:

Decisão judicial é um ato personalíssimo? Solitário? Ou se trata de ato que, por dizer respeito a vida e propriedade dos outros, necessariamente está relacionado à comum-idade de princípios? O cidadão vai ao judiciário para obter a opinião pessoal do juiz ou vai em busca de uma resposta produzida na linguagem pública?. (STRECK, 2023, p. 59)

A ideia positivista de que as normas e o ordenamento jurídico não contemplam todas as possibilidades de aplicação e nos casos difíceis a solução seria dada por um ato de vontade dos juízes, ainda que no espaço da moldura da norma², é posta em cheque pelo jurista, que realça que o Direito configura-se como atividade interpretativa, amparada na responsabilidade política do julgador em decidir com coerência e integridade, e garantir o devido processo legal. Como realça o autor, “decisão não é escolha, pois escolhas são discricionárias” (STRECK, 2023, p. 142/143) e conclui que “Fazer a coisa certa no direito é controlar as decisões, diminuindo consideravelmente o grau de subjetivismo, discricionariedade, para não falar de arbitrariedade”. (STRECK, 2023, p. 143) que fragiliza o direito em sua autonomia.

A questão da interpretação inspira o estudo e motiva a busca pela compreensão do tema, a partir dos escritos do filósofo contemporâneo Paul Ricoeur, por sua concepção genuína em fixar o olhar hermenêutico no texto e em suas conexões intertextuais. O referencial teórico que orienta a pesquisa tem por base o artigo “Interpretação e/ou Argumentação” que integra o texto O Justo I (RICOEUR, 2019), no qual o autor elabora a dialética entre argumentação e interpretação, no plano judiciário e a dialética entre explicação e compreensão no plano da teoria do texto.

Como explica Ricoeur no início do texto, o estudo “Interpretação e/ou argumentação” teve origem em um seminário apresentado na École nationale de la magistrature, no qual abordava apenas a interpretação. Ao observar uma posição de antagonismo entre as teorias da interpretação e da argumentação no interior do pensamento jurídico contemporâneo, o autor propõe uma visão

² “[...] uma moldura dentro da qual existem várias possibilidades de aplicação, pelo que é conforme ao Direito todo ato que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível”.... (KELSEN, 1994)



dialética e não antagônica dessas duas correntes teóricas, comparando-as com o par compreender/explicar na teoria do texto que aborda em outras obras. Nesse viés, o presente estudo analisa o enfoque inicial na interpretação, sem avançar para os demais questionamentos apresentados no texto acerca da argumentação.

O estudo parte da análise de Ricoeur envolvendo a teoria hermenêutica de Ronald Dworkin, orientada para uma atitude interpretativa baseada em argumentos de princípios que justifiquem uma decisão racional com o fito de encontrar a única resposta correta (right answer), e pretende demonstrar como a teoria do texto literário narrativo, com sua estrutura e dinâmicas próprias, pode contribuir com insights valiosos para a interpretação das leis e decisões judiciais, evitando assim a discricionariedade.

1 - A interpretação como parte essencial do direito

No artigo Justiça e Vingança, que integra o texto O Justo II (RICOEUR, 2008), Ricoeur aborda uma breve reflexão acerca da conexão entre argumentação e interpretação, a qual aprofunda no artigo “Interpretação e/ou Argumentação” que integra o texto O Justo I (RICOEUR, 2019).

Ao refletir sobre o ato de proferir a sentença como um ato conclusivo que encerra uma confrontação verbal, Paul Ricoeur ressalta que a sentença põe fim à incerteza instaurada com o processo, com a palavra que profere o direito, o que é fundamental para a segurança jurídica e para a proteção dos direitos. Na concepção do autor, a ação judicial tem a função primordial de “transferir o conflito do nível da violência para o nível da linguagem e do discurso” (RICOEUR, 2008, p. 255) em uma confrontação verbal baseada na argumentação, que define como procedimento dedutivo, combinada à interpretação, como exercício da imaginação produtiva. Esse processo é descrito como pragmática transcendental da linguagem, baseada na “presunção da validade das normas aplicadas em dada situação” (RICOEUR, 2008, p. 255). Nesse enleio, Lenio Streck lembra que, como não temos acesso direto às coisas, estamos condenados a interpretar e sustenta que o sentido da lei só existe no seu contexto, sendo assim, “O texto da lei só existe na sua norma; e a norma só existe a partir do seu texto” (STRECK, 2023, p. 18), isso porque:

O horizonte do sentido nos é dado pela compreensão que temos de algo. Compreender é um (elemento) existencial, que é uma categoria pela qual o homem se constitui. A faticidade, a possibilidade e a compreensão são alguns desses elementos existenciais. É no nosso modo da compreensão enquanto ser no mundo que exsurgirá a norma, produto da síntese hermenêutica, que se dá a partir da faticidade e historicidade do intérprete. (STRECK, 2021)



A pesquisa destaca a análise da teoria da interpretação jurídica de Dworkin realizada por Ricoeur na parte inicial do texto ‘Interpretação e/ou argumentação’. O autor inicia sua apreciação assinalando que a teoria de Dworkin parte da discussão relacionada aos casos difíceis (hard cases) do direito, ou seja, aqueles casos em que ocorre uma lacuna na aplicação da lei ao caso concreto e nos quais o juiz não pode se apoiar em uma regra jurídica explícita na legislação ou na prática jurídica existente para a solução. O objetivo de Dworkin, segundo Ricoeur, era “pôr em xeque a teoria positivista do direito” (RICOEUR, 2008, p. 156), que tem como teses mestras a concepção do direito como um conjunto de normas estabelecidas por uma autoridade competente, como o legislador ou o governo, e que essas leis são identificadas por sua origem (ou "pedigree"), ou seja, pela autoridade que as criou. Contestando essa pretensão de que as leis são claras e não ambíguas, capazes de regular disposições de maneira inequívoca, Ricoeur salienta a “equivocidade irreduzível dos textos” (RICOEUR, 2019, p. 156) fazendo menção a que sempre haverá algum grau de ambiguidade nas leis, o que torna a interpretação (hermenêutica) uma parte essencial do direito.

1.1 - A interpretação jurídica comparada à interpretação do texto literário

Conforme teóricos positivistas, como H.L.A. Hart (HART, 1986), até mesmo as leis mais explícitas possuem uma "estrutura aberta"³. Isso significa que as leis são suscetíveis a várias interpretações, algumas das quais não foram previstas originalmente pelos legisladores. A teoria positivista prevê que, quando uma situação não está claramente regulada pelas leis existentes, a decisão sobre o caso fica a critério do juiz, esse tem o poder discricionário de interpretar e decidir com base em sua própria compreensão e julgamento, especialmente em casos onde as leis não fornecem uma resposta direta ou clara.

Diante da hipótese de que a discricção do juiz é a única resposta à ausência de uma orientação legal clara, surgem duas alternativas problemáticas: a arbitrariedade (a decisão do juiz seria arbitrária, ou seja, estaria fora da lei) e a pretensão de legislar. Para sanar a solução discricionária dada pelo positivismo, Dworkin busca justificar a ideia de que sempre existe uma

³ Reconhecendo uma textura aberta da linguagem, Hart fundamenta a existência de uma textura aberta do Direito. Isto, no conjunto de O Conceito de Direito, determina que se compreenda o Direito como sistema aberto e auto-referente. Os limites naturais da linguagem impedem que o Direito se expresse sempre através de enunciados unívocos, gerando a necessidade do intérprete buscar – dentro desse mesmo sistema – a complementação de significado dos termos não claros. Hart responde ao problema da textura aberta do Direito reconhecendo um poder discricionário aos juízes (KOZICKI & PUGLIESE, 2017). Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/137/edicao-1/o-conceito-de-direito-em-hart>. Acesso em: 29/06/2024



resposta correta (right answer) para os casos jurídicos, sem que essa resposta pareça arbitrária, ou seja, sem base clara na lei, ou sem que o juiz pareça estar legislando, criando novas leis em vez de apenas interpretá-las. Diante desse desafio, Ricoeur propõe que a teoria jurídica deve fazer uso do modelo do texto literário, especificamente o submodelo do texto narrativo, para resolver esse problema e conclui que o sentido da lei deve ser encontrado no próprio texto legal e em suas relações com outros textos, ou seja, nas conexões intertextuais, similar ao modo como se interpreta um texto literário, onde o significado não depende da intenção do autor, mas do texto e suas interpretações.

Ora, sabemos que várias “histórias” podem ser construídas em torno do mesmo curso de acontecimentos. A partir daí, interpretação legal e interpretação narrativa devem ser combinadas no processo de tomada de decisão (RICOEUR, 2008, p. 256).

Dito de outro modo, ele sugere que a interpretação jurídica pode ser comparada à interpretação de textos literários, da mesma forma que Dworkin, que conforme citado por Jung, “desenvolve a tese de que o direito, enquanto fenômeno interpretativo, deveria se aproximar de áreas afins, especialmente a literatura” (JUNG, 2022). Ricoeur sustenta que, se nos textos narrativos, cada interpretação busca um sentido coerente e profundo dentro do contexto da história, da mesma forma, a interpretação jurídica deve buscar a melhor resposta possível dentro do contexto das leis e dos precedentes existentes, sem criar novas leis arbitrariamente, com o condão de garantir que as decisões judiciais sejam fundamentadas e legítimas.

No tocante à análise da interseção entre a teoria literária e a teoria jurídica, Ricoeur assinala que ambos os campos lidam com a interpretação de textos – sejam eles literários ou legais. A ideia é que a interpretação de textos literários seja um modelo para a teoria jurídica, quando a interpretação se baseia no que o texto - seja literário ou legal – permite. Assim, para Ricoeur, tanto a teoria literária quanto a teoria jurídica se beneficiam da ambiguidade e da abertura à interpretação que os textos podem proporcionar. No contexto literário, essa abertura é vista como uma força que enriquece a leitura. No campo jurídico, essa mesma abertura permite que as leis sejam aplicadas de maneira flexível e adaptável, conforme as circunstâncias de cada caso. Assim, para o autor, a "vagueza" do texto, seja literário ou jurídico, não é uma limitação, mas sim uma característica que enriquece o processo interpretativo em ambos os campos.

Nesse contexto, Ricoeur enfatiza que o modelo narrativo se torna particularmente importante para lidar com passagens difíceis do texto e sugere que, para interpretar corretamente é



necessário ajustá-la de maneira adequada à interpretação do conjunto da obra. Este ajuste ou conveniência é uma aplicação do princípio hermenêutico, no qual a interpretação de qualquer parte de um texto deve estar em harmonia com a interpretação do todo, e que a compreensão do todo deve refletir-se nas partes, ressaltando:

É então que o modelo narrativo ganha especial relevo, uma vez que a interpretação recorre de modo visível, na reconstrução do sentido do texto, a relações de conveniência, justeza ou ajuste entre a interpretação de um trecho difícil e a interpretação do conjunto da obra. Reconhece-se nesse “fit” o famoso princípio hermenêutico da interpretação recíproca entre a parte e o todo. (RICOEUR, 2019, p. 157)

Ou seja, a interpretação do texto literário utiliza de maneira clara as relações de adequação e correlação entre diferentes partes do texto para reconstruir seu sentido. Esse princípio hermenêutico é fundamental na teoria da interpretação, pois ele orienta os leitores e intérpretes a buscar uma coerência interna na obra, garantindo que as partes individuais e o todo do texto literário se complementem mutuamente para formar um sentido completo e coeso. Para Ricoeur o uso do modelo literário narrativo com sua estrutura e dinâmicas próprias, facilita a interpretação jurídica oferecendo insights importantes para a interpretação das leis e decisões judiciais.

Em sequência, o autor aprofunda a exploração do modelo literário narrativo com o objetivo de entender melhor a interpretação jurídica e se pergunta: "Em que contexto é preciso colocar-se para ver a busca do 'fit' interpretativo confirmada por aquilo que Dworkin chama de 'fatos de coerência narrativa'?" Ricoeur analisa que, para Dworkin, uma boa interpretação jurídica é aquela que se ajusta coerentemente dentro da narrativa do direito e não deve ser feita de forma isolada, mas compreendida como parte de uma história maior, considerando a continuidade e a evolução do direito ao longo do tempo, como uma narrativa contínua, onde cada decisão judicial é um capítulo de uma história em andamento.

A partir desse conceito, Ricoeur conclui que para entender o ajuste interpretativo, é necessário sair do contexto de um único caso isolado e considerar a história completa da prática judicial, levando em conta sua dimensão temporal, o que Dworkin desenvolve a partir da metáfora do *romance em cadeia*⁴, onde cada narrador adiciona um capítulo a uma história “cujo sentido global nenhum narrador determina sozinho e cada um precisa presumir, se adotar como regra a busca da coerência máxima”. (RICOEUR, 2019, p. 158)

⁴ Neste exercício, escritores são responsáveis por cada capítulo de um romance, de maneira que a obra como um todo deva ter coerência, como se tivesse sido escrita por apenas um autor. (JUNG, 2022)



Transpondo a análise para a decisão judicial, Ricoeur realça que a visão dos capítulos anteriores, ou seja, dos julgamentos passados, oferece duas garantias para a busca do ajuste interpretativo: os precedentes (decisões anteriores) e a intenção presumida do conjunto jurídico em desenvolvimento, ponderando que a interpretação jurídica deve levar em conta tanto as decisões já tomadas (precedentes) quanto a evolução histórica da *empreitada jurídica*.

Segundo essa reflexão, diferenciando-se do positivismo que se foca rigidamente nas regras e nos fatos, o modelo narrativo enfatiza a coerência e a continuidade histórica, permitindo uma interpretação mais flexível e integrativa. A consideração desse enfoque temporal sugere que as interpretações devem ser consistentes com a história anterior e com a direção futura do direito. Assim, conforme enfatiza Ricoeur, o modelo narrativo considera que sempre há uma resposta melhor, mais coerente dentro da narrativa jurídica, mesmo em casos difíceis⁵, ou como cita Jung, considerando as proposições de Dworkin:

Assim, ao mesmo tempo em que os juízes são responsáveis por realizar a *melhor* interpretação do direito em cada caso individual, preocupando-se, portanto, com a *substância* valorativa de suas decisões, esta interpretação deve ser *adequada* ao sentido previamente conferido pelas decisões institucionais anteriores. Eis o esboço daquilo que o autor chamará posteriormente de *Direito como integridade*. (JUNG, 2022)

Ricoeur aponta que Dworkin se baseia no "modelo do texto" para desenvolver sua concepção de lei, a qual não deve ser avaliada apenas por sua origem (pedigree) ou autoridade que a criou, mas pelo seu conteúdo e significado, levando em consideração a 'prática legal' em seu desenrolar histórico, sendo a 'história legal' arvorada em contexto interpretativo. O autor enfatiza que, ao criticar a rigidez do positivismo jurídico de Hart, Dworkin estabelece uma hierarquia entre os componentes normativos, colocando princípios ético-jurídicos em uma posição superior às regras rígidas, concebendo o direito não apenas como um sistema de regras, mas também como uma empreitada política, rica em princípios que guiam a interpretação e aplicação das leis de maneira mais flexível e contextualmente sensível.

Assim, aprofundando a discussão acerca da interpretação considerada como ato de explicar ou esclarecer o significado de algo, quando levada ao contexto jurídico, interpretar pode significar entender e aplicar leis, precedentes ou textos jurídicos de maneira lógica e coerente, ou seja, como

⁵ Nesse ponto Dworkin é criticado por sua visão de que sempre existe uma resposta justa para os casos difíceis (hard cases). Ricoeur considera que Dworkin fazia essa afirmação para se opor à visão positivista do direito, que muitas vezes permite o uso de poder discricionário em decisões jurídicas, mas faz menção a Atienza, quando se refere a casos trágicos que exigem um senso de equidade, algo que é difícil de formalizar nas regras jurídicas. A ideia é que esses casos requerem um senso de "justeza" (fairness) em vez de uma aplicação estrita da justiça legal. (RICOEUR, 2019)



proposto pelo jurista Lenio Streck (STRECK, 2023), decidir com coerência e integridade, o que remete à seriedade do ato de julgar

Com base nessas premissas, Ricoeur argumenta que o silogismo jurídico, ou seja, a forma lógica de aplicar a lei a um caso específico, não pode ser simplesmente reduzido à aplicação direta (subsunção) de uma regra a um caso. Fazendo alusão à *regra de conveniência* desenvolvida por Dworkin, o autor reflete ser necessário também reconhecer se a aplicação dessa norma ao caso específico é apropriada, envolvendo uma operação complexa, na qual a interpretação dos fatos e da norma se influenciam mutuamente, e em virtude disso destaca a complexidade da interpretação dos fatos, que pode ser feita de muitas maneiras diferentes.

Em vista dessa constatação, Ricoeur aborda a dificuldade de aplicar regras gerais de maneira que sejam sempre claras e indiscutíveis em todos os casos específicos, questionando se é possível atingir essa clareza e ausência de disputa em todos os contextos práticos, e como consequência discute a necessidade de criar uma regra universal que possa ser aplicada de forma consistente a diferentes casos. Para garantir isso, segundo reflete, deve-se detalhar a aplicação da lei até que a sua interpretação para um caso específico não deixe espaço para disputas. No entanto, o autor questiona se essa condição formal pode ser sempre alcançada na prática, considerando as complexidades e variabilidades dos casos reais e argumenta que, mesmo ao decompor a subsunção em partes menores, não é possível evitar a necessidade de uma interpretação conjunta da norma e dos fatos, onde ambos se ajustam reciprocamente e a regra de universalização serviria como uma norma de controle para o ajuste recíproco entre a interpretação da norma e dos fatos.

Em continuidade, Ricoeur destaca que ao aplicar a lei, o juiz demonstra tanto a coercitividade quanto a variabilidade da norma, e é nesse processo que a complexa interação entre a interpretação da lei e dos fatos se torna mais evidente. Ao aplicar a lei, o juiz não apenas reconhece a norma como coercitiva (obrigatória), mas também demonstra sua variabilidade. A principal limitação da argumentação jurídica é que o juiz não faz as leis, mas sim as aplica, incorporando o direito vigente em seus argumentos. Para o autor, essa aplicação revela várias dificuldades, como a linguagem jurídica vaga, conflitos entre normas, e a necessidade de escolher entre a letra e o espírito da lei.

Em suma, Ricoeur sublinha que aplicar a lei envolve reconhecer sua obrigatoriedade e também lidar com suas ambiguidades e variabilidades, especialmente através da complexa interação entre a interpretação da lei e dos fatos do caso. O autor enfatiza que, além das limitações



formais da argumentação jurídica, existem incertezas e dificuldades na investigação empírica dos fatos, referindo-se à coleta e análise de dados e evidências concretas em um caso jurídico. A interpretação do que é considerado um fato relevante no contexto de um caso jurídico é importante tanto para a justificação interna (a coerência lógica da argumentação) quanto para a justificação externa (a justificativa das premissas usadas na argumentação). Os fatos de um caso, tanto em sua avaliação quanto em sua simples descrição, são frequentemente disputados legalmente. Ricoeur comenta que, nessas disputas, a interpretação da norma jurídica e a interpretação dos fatos frequentemente se sobrepõem e interagem, e conclui:

Também neste caso, é legítimo lembrar Dworkin, quando ele repete com insistência que os 'fatos' de um caso não são fatos brutos, mas estão impregnados de sentidos, portanto interpretados (RICOEUR, 2019).

Nesse enleio, Ricoeur destaca a importância de utilizar tanto regras quanto princípios no processo de justificação das premissas jurídicas, já que as regras proporcionam clareza e obrigação direta, enquanto os princípios oferecem flexibilidade e orientação, permitindo um ajuste mais fino às particularidades de cada caso. Em continuidade, menciona a distinção feita por Ronald Dworkin entre regras e princípios no direito e explica que, segundo Dworkin, regras são normas que devem ser seguidas de maneira clara e direta. Elas coagem, ou seja, obrigam a um determinado comportamento ou decisão sem margem para interpretação. Já os princípios, por outro lado, não coagem de maneira rígida. Eles inclinam ou pesam a favor de uma determinada direção ou tese. Em outras palavras, os princípios oferecem orientação e devem ser considerados, mas não determinam de maneira absoluta o resultado.

Nesse ponto, Ricoeur discute que a interpretação pode ser uma disputa semântica ou envolver argumentos "genéticos" sobre a intenção do legislador, fazendo referência à distinção entre o espírito (intenção) e a letra (texto literal) da lei. O autor comenta que os argumentos que mencionam a intenção do legislador são apenas uma das muitas razões que podem ser consideradas (eles têm "peso" relativo), pois mesmo quando a intenção do legislador é conhecida, ela nunca é totalmente clara e unívoca. A partir dessa premissa, o autor assinala que os argumentos "genéticos" (relacionados à origem e intenção da norma) e os argumentos de "pedigree" (como Dworkin os chama) são semelhantes aos argumentos históricos ou comparativos e devem ser considerados juntos.



Ao destacar a complexidade da interpretação jurídica, a importância de considerar tanto a letra quanto o espírito da lei, Ricoeur conclui pela inevitabilidade da hermenêutica na aplicação das normas jurídicas. e ressalta que, usar a teoria e os argumentos sistemáticos não remove a necessidade de interpretação (hermenêutica); pelo contrário, leva a ela, devido à multiplicidade de significados (plurivocidade).

2 - Conclusão

No texto em análise, Ricoeur destaca aspectos positivos da abordagem de Dworkin, reconhecendo seu mérito e sua contribuição significativa para a compreensão da prática legal. A crítica que apresenta faz referência ao fato de que a abordagem narrativa de Dworkin poderia ser melhor alicerçada pela interação com a teoria da argumentação jurídica. No entanto, o autor reconhece que o foco do debate desenvolvido por Dworkin estava no combate ao positivismo e na concepção do direito como um conjunto de normas rígidas, estabelecidas por uma autoridade competente.

Ao invocar a equivocidade irreduzível do texto, Ricoeur lembra que sempre haverá algum grau de ambiguidade nas leis, e sugere o uso do modelo do texto literário, especificamente o submodelo narrativo, como solução. Nesse ponto, aproxima-se da tese de Dworkin, na qual a compreensão do direito, enquanto fenômeno interpretativo, deveria se aproximar da literatura. Daí, que se observa na própria metáfora do romance em cadeia utilizada por Dworkin, a busca de um sentido coerente e profundo dentro do contexto da história narrada.

Ao suscitar a utilização do modelo narrativo, Dworkin enfatiza a coerência e a continuidade histórica, permitindo uma interpretação mais flexível e integrativa, contrapondo-se ao modelo positivista que foca rigidamente nas regras e nos fatos. Da mesma forma, sob a ótica do texto literário narrativo, com sua estrutura e dinâmicas próprias, Ricoeur propõe que o sentido da lei deve ser encontrado no próprio texto legal e nas conexões intertextuais. Para o autor o texto fala por si e a interpretação, tanto para texto literário quanto para a teoria jurídica, deve se basear no que o texto permite, com a aplicação do princípio hermenêutico no qual a interpretação de qualquer parte de um texto deve estar em harmonia com a interpretação do todo, e que a compreensão do todo deve refletir-se nas partes.

O objetivo aqui é demonstrar que, da mesma forma que no texto literário, a interpretação da teoria jurídica deve utilizar de maneira clara as relações de adequação e correlação entre diferentes



partes do texto para reconstruir seu sentido, seguindo o princípio hermenêutico da teoria da interpretação, que orienta os leitores e intérpretes a buscar uma coerência interna na obra, garantindo que as partes individuais e o todo do texto literário se complementem mutuamente para formar um sentido completo e coeso.

Ao considerar a plurivocidade de significados dos textos, Ricoeur conclui pela inevitabilidade da hermenêutica na aplicação das normas jurídicas, e ressalta que, usar a teoria e os argumentos sistemáticos não afasta a necessidade de interpretação, já que a compreensão é tarefa própria da hermenêutica.

Como visto no texto abordado, a interpretação jurídica exige a busca da melhor resposta possível para garantir que as decisões judiciais sejam fundamentadas e legítimas, evitando assim a discricionariedade. Ao afirmar que a sentença judicial é um ato de decisão e não de escolha, o professor Lenio (STRECK, 2023) remete à concepção apontada por Dworkin, que define a sentença como um ato de responsabilidade política e deve buscar no ordenamento jurídico, com base nos princípios e regras o caminho para encontrar a resposta certa para cada caso, ressaltando a seriedade do ato de julgar e decidir com coerência e integridade.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS:

HART, H. L. **O Conceito de direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

JUNG, L. **Levando Dworkin a sério: um guia para leitura**. Fonte: CONJUR: <http://www.conjur.com.br>. 2022.

JUNG, L. N. **Levando Dworkin a sério. Uma revisão (crítica) da Teoria do Direito de Ronald Dworkin**. https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2018/09/luca_jung.pdf. Fonte: www.pucrs.br.

KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martin Fontes, 1994.

KOZICKI, K., & PUGLIESE, W. **O conceito de direito em Hart**. In: C. F. CAMPILONGO, A. A. GONZAGA, & A. L. FREIRE, Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Tomo Teoria Geral e Filosofia do Direito, Edição 1, Maio de 2017. Fonte: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/>:

RICOEUR, P. **O Justo 2**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, P. **O Justo 1**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

STRECK, L. L. **O que é fazer a coisa certa no Direito**. São Paulo: Dialética, 2023.

STRECK, L. L. **Hermenêutica constitucional**. In: C. F. CAMPILONGO, A. d. GONZAGA, & A. FREIRE, Enciclopédia jurídica da PUC-SP, 2021.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>

