

UMA (RE)CONSIDERAÇÃO ESSENCIAL SOBRE A LIBERDADE

Joaquim Eduardo Pereira¹

Lauro Ishikawa²

Resumo

O presente trabalho propõe abordar a questão da liberdade desde uma perspectiva filosófica que vai além do modo como esta questão normalmente é tratado no âmbito do direito. Deste modo, pretende-se mostrar que uma compreensão desde o prisma jurídico deixa escapar o que de mais importante se pode encontrar em relação à liberdade, e que constitui seu próprio pano de fundo, que é a pergunta mais originária sobre nós mesmos, nossa condição humana. É um trabalho de cunho eminentemente especulativo, que propugna mais por fomentar a reflexão que simplesmente descrever ou recomendar algo em relação a tema tão complexo.

Palavras-chave: liberdade; filosofia; Dasein

¹ Mestre em Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Professor da Faculdade Autônoma de Direito – FADISP. joaquimeduardop@gmail.com

² Mestre e Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenador Adjunto e Professor Permanente da Pós-Graduação Stricto Sensu (Mestrado e Doutorado) da Faculdade Autônoma de Direito, FADISP. Coordenador de Extensão e Professor das Faculdades Integradas Rio Branco. Professor da Escola de Direito da Universidade Anhembi-Morumbi. lauro.ishikawa@alfa.br

ONE ESSENTIAL (RE)CONSIDERATION OF FREEDOM

Abstract

The present paper proposes to approach the issue of freedom from a philosophical perspective that goes beyond the way in which this issue is normally dealt with in the scope of law. In this way, it is intended to show that an understanding from the juridical point of view leaves out the most important that can be found in relation to freedom, and that constitutes its own background, which is the most original question about ourselves, our human condition. It is an eminently speculative work that advocates more for fostering reflection than simply describing or recommending something in relation to such a complex subject.

Key words: freedom; philosophy; Dasein

Introdução

A liberdade pode ser encarada sob variados pontos de vista, sendo que nos interessa aqui, principalmente, delimitar um modo de abordá-la que não é muito comum no direito, por não ser o dogmático, mas que está por trás dele, na maioria das vezes veladamente.

Neste trabalho a intenção será um pouco diferente do que se vê nos manuais de direito constitucional e mesmo nos diversos trabalhos que tratam dos direitos da liberdade, em que a preocupação maior se concentra no(s) modo(s) de efetivar as liberdades do homem³.

Pretende-se mostrar como que a análise da liberdade, desde uma investigação genealógica, pode evidenciar o imbricamento entre direito e política, o que pode abrir possibilidades novas de se encarar o tema na atualidade, de modo que não se fique preso em suas incongruências e aporias que parecem intransponíveis.

O método aqui proposto é o genealógico⁴. Nas palavras do professor Oswaldo Giacóia Júnior, genealogia é o método histórico-crítico de investigação de instituições, saberes e práticas sociais, históricas e culturais que busca revelar as valorações que lhe servem de fundamento.⁵ Assim, a partir dele poderemos investigar a liberdade em sua gênese e, principalmente, observar a evolução e os novos contornos que assume esta

³ Neste sentido: O debate correlaciona *liberdade e necessidade*. O punha-se uma à outra. Uns negavam a existência de liberdade humana, afirmando uma necessidade, um determinismo absoluto; outros, ao contrário, afirmavam o livre-arbítrio, liberdade absoluta, negando a necessidade. Ora, de um lado, a liberdade era simples desvio do determinismo necessário; de outro, desvio daquela. Essas posições colocam o homem fora do processo da natureza. Mas é necessário resolver o problema a partir da consideração de que o homem faz parte dela. Está, por isso, sujeito às leis objetivas da necessidade. Mas, além disso, ele é também um ser social; “é criador e produto da história, e suas relações com a natureza, seu conhecimento da natureza e sua ação sobre ela estão condicionados por suas relações sociais com os outros homens”. Assim, o homem se torna cada vez mais livre na medida em que amplia seu domínio sobre a natureza e suas leis objetivas. Então, não tem cabimento a discussão sobre a existência e não existência da liberdade humana com base no problema da necessidade, do determinismo ou da metafísica do livre-arbítrio, porque o homem se liberta no correr da história pelo conhecimento e consequente domínio das leis da natureza, na medida em que, conhecendo as leis da necessidade, atua sobre a natureza real e social para transformá-la no interesse da expansão de sua personalidade. In: SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional. – 28ª ed. rev. atual. – Malheiros Editores: São Paulo, 2007.

⁴ Como salienta Nietzsche: “A causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* (totalmente); de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁵ GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2006.

noção, dando ênfase nas transformações ocorridas no âmbito da modernidade e do constitucionalismo, num processo que nos condiciona e, portanto, que temos que compreender de maneira autêntica, desobstruindo as estruturações de sentido provenientes de corrupções do sentido ou mesmo de uma forma ingênua de agir e interpretar, ainda calcada no paradigma da filosófica da consciência.

1.1 – As Sociedades sem Escrita e o vínculo político-jurídico originário

Nas sociedades sem escrita começa a se estruturar a vida em sociedade. Os homens começam a se relacionar e percebem as vantagens de viver juntos. O vínculo político originário se forma através da figura do bando, sendo que as relações de dominação e poder que existem se expressam através de um sentimento comum de medo, em consonância com o princípio da retribuição que rege tais sociedades.

De acordo com este princípio, ressaltando-se que não conhecia ainda o princípio da causa e efeito, tudo o que acontecia na comunidade era percebido pelos indivíduos como uma retribuição de suas ações, tanto as ruins como as boas. Somando-se a isto o fato de que não se conhecia nesta época o ‘eu’, as pessoas não faziam diferença entre elas e os animais, plantas, objetos, etc. Isto confere um caráter de magia sob o qual viviam estas comunidades.

Acreditava-se que os espíritos dos antepassados é que estavam por trás da retribuição. Assim, estes espíritos é que moldavam a forma de vida a ser seguida, ou seja, a partir deles é que se conformava a política, se assim podemos denominar o modo de vida a ser seguido pelos indivíduos, estabelecido originariamente de maneira transcendente, antes mágica que religiosa.

Havia nestas sociedades uma pessoa responsável pela comunicação com estes espíritos, sendo que esta pessoa adquiria uma conotação de magia próxima à da relação que mantinha com os espíritos, fazendo com que centralizasse nela a identificação do centro de onde emanava o poder, vale dizer, o lugar onde se estabelecia e ‘valorava-se’ as relações sociais.⁶

O mais importante para o que se investiga aqui é perceber como não há separação entre indivíduo e comunidade. Isto nos permite observar que há um sentido desta comunidade emanado dos antepassados e dito pelo chefe que molda todas as

⁶ Cf. CARNIO, Henrique Garbellini. *Direito e Antropologia: reflexões sobre a origem do Direito a partir de Kelsen e Nietzsche*. São Paulo: Saraiva, 2013.

relações de convívio. Dentre estas relações as que acontecem entre os indivíduos de uma mesma comunidade se tornam mais fortes com o passar do tempo e, desse vínculo político originário, em que se percebe uma comunidade em que a vida dos indivíduos é condicionada por um ente extrínseco, surge o vínculo jurídico originário, que se percebe nas relações de troca que aconteciam. Sob o princípio da retribuição os indivíduos eram compelidos pela estrutura de dar, receber e retribuir.

O direito surge, então, como órgão responsável pela garantia da ordem política, no sentido de que, uma pessoa que agisse de modo contrário ao que estava estabelecido, seria banida do bando, o que significa que não estaria mais sob a égide do direito. Esta é a figura do *homo sacer*, ou abandonado, que era uma pessoa matável, porém não sacrificável⁷. A (possibilidade de) exclusão se dava através do direito.

1.2 – A Relação político-jurídica dos Gregos à Idade Média

A partir das sociedades ditas modernas ou civilizadas ou com escrita, mais especificamente analisando os gregos, pode-se perceber uma grande mudança no vínculo político originário. Tal mudança decorre de vários fatores, mas dois são preponderantes nesta investigação: a superação do animismo e a passagem do pensamento mágico ao religioso.

A política no sentido que se empregou até agora, qual seja o de exprimir de onde provêm os limites impostos aos indivíduos em suas relações, é sensivelmente alterada neste processo histórico, o que acaba por refletir no direito. A política institui os fins pelos quais deve se reger a sociedade, e o direito é o espaço em que se efetiva isto quando há conflitos. Na Grécia os cidadãos vão buscar uma concepção política a partir do que concebem como *cosmos*, e que deve servir de parâmetro também para o direito. O mais importante é ficar claro que a política continua sendo resultado das relações de dominação e poder, porém o homem adquire maior importância, ou melhor, há mais gente a participar desta relação, e que esta ainda se fundamenta de um modo transcendente.

É primordial compreender que agora o direito não tem mais o foco na função de simplesmente banir um indivíduo de acordo com sua ação, mas pelo contrário, o direito

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

focará o oposto, integrá-lo à comunidade. Tal indivíduo agora será integrado na ordem jurídica que reconhece seu ato como ilícito, porém como um ato de direito que deve ser por este repreendido. A maior complexidade que assumem tais comunidades e o desenvolvimento mesmo de laços afetivos impedem que um indivíduo possa simplesmente ser banido sem algumas garantias. O direito assume uma feição diferente, servindo também de garantia ao indivíduo, além de expressar os moldes das relações sociais. Como alude Tercio Sampaio Ferraz Jr.:

O direito, assim, continua sendo uma ordem que atravessa todos os setores da vida social (político, econômico, religioso, cultural) mas que não se confunde com eles. (...) Por conseguinte, o contraventor deixa de ser alguém que está fora do direito, porque fora da comunidade (ou foi expulso ou é estrangeiro), para ser alguém que pode invocar o mesmo direito que o outro invoca contra ele, dentro da comunidade.⁸

No Império Romano e em toda a Idade Média estas transformações sofrem a influência da doutrina católica, que acaba por adequar a cultura grega aos seus preceitos fundamentais. A expressão do pensamento religioso se mostra cada vez mais forte na conformação política.

Na Grécia o direito se mostrara como uma arte, como uma atividade prática que tinha por fim resolver conflitos pautando-se –politicamente- pela prudência. Em Roma, quando o fundamento político se mostrava mais forte em relação à tradição que a religião, o direito manteve esta perspectiva prática, a qual foi sendo limitada como reflexo da limitação da participação do cidadão na conformação política.

Na medida em que o fundamento político se estrutura em um ente transcendente o direito tende a ser o lugar em que se busca conformar as relações sociais com esta política. O direito também tende a se estruturar e, principalmente devido ao princípio da causalidade, começa-se um longo processo que vai desaguar num modo de conceber o direito como possibilidade de fornecer aprioristicamente as soluções para os conflitos, uma vez que a rigidez em que se encontra a política, principalmente na transição da Idade Média para a Modernidade, proporciona que se pense ser capaz abarcar toda a realidade social no direito.

⁸ FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003. Pg. 54.

1.3 – A relação entre política e direito na Modernidade

Dentre as várias transformações ocorridas no processo que leva à Modernidade nos chamam mais atenção a secularização, a formação do Estado moderno e o individualismo, sendo que alteram significativamente a política. Tais fenômenos estão intimamente ligados, não sendo possível separar, a não ser didaticamente, suas mútuas influências.

Porém, devemos ressaltar neste trabalho a questão do individualismo. E é aqui que se verifica um ponto de análise crucial para se entender a liberdade como um problema central que expressa a tensão e o vínculo entre política e direito em que vivemos.

O individualismo tem uma participação efetiva neste processo, uma vez que propicia ao homem, que agora será sujeito, não proceder mais segundo o modo de pensar transcendente. O pensamento, o modo de conhecer e produzir a cultura torna-se transcendental⁹.

Apesar de o Estado ter centralizado em si a expressão política, ou seja, tornar-se o único legitimado a dizer o direito, o indivíduo pela primeira vez participa, de um modo mais ativo, sendo que antes apenas influenciava este processo. Não muda radicalmente a política no que tange à função que exerce, qual seja a de moldar a sociedade através do direito, mas sim o seu fundamento e seus fins.

Hobbes é o primeiro a esboçar uma concepção de Estado moderno, porém diz-se muito que ele fundamentou a dominação deste e propiciou o absolutismo. Isto não é verdade¹⁰. Seu principal escopo era encontrar uma forma de organização social em que se privasse pela vida, posto que o momento era de rompimento com a Igreja e de desenvolvimento do individualismo.

Agora não havia mais um ente transcendente capaz de privar pela vida e estabelecer a ordem. Seria necessário criar um, o Estado. E é nesta perspectiva que o Estado moderno tem sempre esse vínculo com o cidadão, que de súdito passa a condição de sujeito. A principal preocupação de Hobbes era conter as guerras civis e

⁹ STEIN, Ernildo. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. 2ed. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 73.

¹⁰ Cf. RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

religiosas, visando sempre a garantia da vida, sendo que também o direito natural, nesta perspectiva, deve se adequar à revolução copernicana que começa na filosofia e deve ser fundamentado também de maneira transcendental.

O direito natural moderno se liga diretamente ao próprio homem e sua natureza, reconhecendo a ele direitos anteriores e superiores ao direito a ser positivado pelo Estado. De acordo com Kaufmann:

Depois de tudo, o direito natural da Modernidade apenas podia ser um direito natural secularizado, baseado na máxima de que um tal direito teria de valer mesmo na hipótese de Deus não existir(...) Metodicamente procedia-se na determinação do ‘direito justo’ perguntando pela natureza do homem e retirando daí, por dedução lógica, os direitos e deveres naturais do homem.¹¹

Em seu empreendimento Hobbes cria uma figura que percorrerá e influenciará toda a Modernidade, o que podemos denominar sujeito universal.¹² Desde então todos os homens são colocados em condição de igualdade formal no âmbito das relações no espaço privado, o que levará à necessidade de um corpo superior capaz de colocar limites às suas disputas e relações.

O sujeito universal será a partir de então a figura mais importante da política, assumindo importante papel em seu processo de legitimação. Isto quer dizer que a figura criada por Hobbes para justificar primeiramente a garantia da vida do indivíduo, uma vez que se estrutura como a condição de unidade dentro do Estado para que esse possa agir de maneira legítima a representar um anseio racional de condição de convivência pacífica, num segundo momento passa a justificar também a autoridade e legitimidade do Estado, ou soberano, a dominar o espaço público e, conseqüentemente, a ser o único legitimado a dizer o direito.

Muda-se o fundamento último da política e do direito, mas continua aquela a se estruturar sob o pressuposto da unidade como expressão de sua legitimidade e o direito, portanto, continua no início da modernidade a se aplicar e exercer do mesmo modo, porém com alterações em seu conteúdo e com a diferença de que o direito natural tende

¹¹ KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Prefácio e tradução: António Ulisses Cortês. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. Pg. 37.

¹² SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

a perder sua força, devido aos avanços científicos, que também influenciam o direito, e debilidade dos fundamentos universais a partir de então, entres outros fatores, que levam, paradoxalmente, ao seu apogeu e estruturação no direito positivado pelo Estado, num processo em que o direito passa a ser equiparado à lei. De acordo com Castanheira Neves:

Poderá dizer-se, com efeito, que a consumação da filosofia do direito começou a verificar-se no momento em que uma certa evolução histórico-cultural – é um outro paradoxo, daqueles muitos que a história cultural é fértil – permitiu a tematização autónoma, nos princípios do séc. XIX, dessa mesma filosofia. Referimo-nos à cultural evolução de consumação que levou o ‘direito natural’ – melhor, o jusnaturalismo ou jusracionalismo moderno-iluminista – à positividade histórica do direito através sobretudo da codificação e simultaneamente converteu a *iuris naturalis scientia* em ‘filosofia do direito’. (...) E foi o que, na verdade, historicamente se verificou: o jusnaturalismo moderno-iluminista preparou, desde os meados do séc. XVIII, e consumou-se, a partir de 1974 (a data do Código prussiano), na codificação.¹³

O que se pode perceber na Modernidade é um quadro em que a política é dominada pela tensão entre Estado, que se justifica através do povo, e burguesia, que hora liga-se intimamente com o Estado e hora diz-se identificar com o povo. O conceito de povo passa a ser largamente utilizado como elemento legitimante do poder e como justificação para os atos praticados pelo Estado¹⁴.

Diante deste quadro, o conceito de povo é que vai substituir o de sujeito universal, na medida em que o Estado não mais substitui os indivíduos, especificamente no tocante ao uso da força e da institucionalização da violência, ele representa o homem em seus anseios comuns, de modo que há uma profunda mutação no sentido da política: esta não mais se mostra como a expressão de uma unidade fundamentada a priori e que legitima o domínio de uns sobre os outros; a política será o espaço no qual todos os homens, por serem considerados iguais, disputam o controle do poder de conformar a vida em sociedade, ou seja disputam o controle do Estado.

¹³ NEVES, A. Castanheira. *A Crise Atual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. Pg.23-26.

¹⁴ Cf. MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo? : a questão fundamental da democracia*. Introdução de Ralf Christense. Tradução: Peter Naumann, revisão da tradução: Paulo Bonavides. 5.ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

A sociedade será agora condicionada, e não mais determinada, por quem detém o poder político, uma vez que este se propõe ao alcance de todos e, sendo a expressão da maioria, legítimo para direcionar as relações sociais. Podemos dizer que a política deixa de ser a expressão das relações de dominação e poder para se tornar o lócus privilegiado pela busca ou disputa deste poder.

O Estado Liberal não se mostra eficiente em sua empreitada, posto que a igualdade atribuída aos indivíduos, em um ambiente no qual prevalecia a cientificidade instrumental e um modo de pensar matemático, se mostrava puramente formal. Os indivíduos, na corrida pelo controle do Estado, concorriam em condições materiais muito díspares, sendo que este sempre ficava refém dos novos detentores do poder, ou seja, os detentores do poder econômico.

A suposta liberdade adquirida com a derrocada do Estado Absolutista não colocou os homens em condições realmente iguais, pelo contrário, possibilitou uma nova forma de dominação: a econômica. Não havendo mais um limite material às relações humanas, estas se desenvolveram, sob o pano de fundo do capitalismo, gerando um novo espaço público, sendo este o espaço no qual os indivíduos disputam o poder, qual seja um espaço político permeado pela economia. Isto se refletiu de modo que somente quem detinha poder econômico conseguia chegar ou influenciar o poder político.

São nestes termos que entendemos, pelo viés da política, a ruptura de que fala Hannah Arendt.¹⁵ Nos países europeus que não chegou a se efetivar um Estado Totalitário, não foram menos intensos os problemas causados pela disputa ideológica ocorrida entre o Estado Liberal e o Social, tendo sido este resultado do enfrentamento das mazelas decorrentes do primeiro.

A superação deste impasse, muito influenciada por todos os desdobramentos da 2ª Guerra Mundial, veio na Europa com o constitucionalismo do segundo pós-guerra que pretende resolver todos estes problemas, sendo que novamente podemos perceber um novo sentido para a política e, claro, para o direito.

¹⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. ; LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

2.1 – A Liberdade como (o) problema moderno

Analisando a questão desde a ciência política, podemos vislumbrar na formação dos Estados Nacionais um rompimento com a Igreja Católica, que desde o fim do Império Romano, ou seja, durante o feudalismo, era a única fonte de poder no tocante à edição de leis e previsão de condutas com pretensão de universalidade.

Os Estados que surgem rompem com o poder da Igreja, e com isso buscam romper com toda sua filosofia, o que se dá concomitantemente com o antropocentrismo que passa a imperar. O homem se coloca como o centro do mundo, passando a ser o fundamento de tudo e sua Razão o limite de suas condições de possibilidade do conhecer. Tudo, inclusive o Estado, devem ser legitimados desde o próprio homem.

Surge aí a questão da liberdade, no plano político-jurídico, como um problema fundamental, no qual o indivíduo se vê livre do poder da Igreja e de qualquer outra dominação que não seja racional.

Assim, somente abre mão de sua liberdade, ou de parcela dela, para manter sua segurança e poder gozar da melhor forma do que resta de liberdade para si, enquanto indivíduo, no seu espaço privado.

Este espaço, que adquire o status de sagrado não pode sofrer intervenção do Estado ou dos demais indivíduos, sendo o espaço em que cada homem vai buscar suas realizações e a efetivação do que se pretende ser sua condição humana.

Podemos dizer, então, que a liberdade passa a ser encarada como um direito individual, direito que cada homem possui de fazer o que quiser, de não ser tolhido, o que somente pode acontecer no seu espaço privado.

Aqui é importante abrir um parênteses¹⁶ e lembrar como esta noção de liberdade surge com os nominalistas, em especial Guilherme de Ockham.

Este é um padre franciscano que se envolve em um problema crucial na história, que coloca em tensão sua ordem e a Igreja. Acontece que esta, depois de vários anos colocando-se como proprietária dos bens daquela ordem – a qual nega a propriedade de qualquer bem matéria, dedicando-se exclusivamente à vida espiritual – acaba por não mais aceitar este ‘acordo’.

¹⁶ Tudo o que se expõe a seguir a respeito de Ockham tem como subsídio principal a obra *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, de Michel Villey.

Devido a várias intrigas internas e pressões variadas, o papa resolve ordenar à Ordem Franciscana que tome a propriedade dos mosteiros e demais bens, inclusive roupas, comidas etc. de que aproveitam.

Guilherme de Ockham é escolhido para fazer a defesa dos franciscanos e acaba por se refugiar com o imperador Luís da Baviera, este também em conflito com a Igreja.

Em linhas bem gerais e resumindo muito todo o conflito e a filosofia de Ockham, para o que aqui nos interessa, deve-se frisar que este autor embasou sua argumentação no fato de que o mundo terrestre é passageiro, sendo o verdadeiro o outro, espiritual. E, o mais importante, que o homem abre mão de sua liberdade quando é expulso do Paraíso e vem para este mundo, sendo que aqui os homens devem se relacionar de modo a seguir a vontade de Deus.

Mas, esta não tem como mensageiro o Papa ou a Igreja, mas neste mundo caído, quem tem o poder para ditar as regras de convivência são os imperadores, e que as questões de ordem espiritual, apenas, devem ficar a cargo daqueles.

A liberdade, pela primeira vez, é posta como um direito, um atributo do homem, segundo o qual ele não deve ser subjulgado por um poder maior que ele, mas menor que Deus. Ou seja, um poder terreno ao qual está sujeito, mas que tem limites e que deve respeitar a individualidade do homem.

Esta é a concepção de liberdade que vai se estruturar com a formação dos Estados Nacionais e atravessará também o Estado Liberal e o Estado Social, como também o Totalitário.

Sempre se tratará de um conceito que faz a ponte entre o indivíduo, o qual se concebe desde antes do Estado, e este, que se tem como um artifício construído para garantir a paz e a convivência neste mundo.

A liberdade, que como ficou claro no desenvolvimento das formas de Estado que mostramos, nas quais ora o direito assume uma preponderância na proteção de direitos e garantias do indivíduos, ora se pauta por criar e efetivar condições materiais mais justas, que se valem por uma igualdade material entre os indivíduos, é o nexos e o vínculo em que se prende cada indivíduo, isoladamente considerado, ao todo que é o Estado .

A liberdade será encarada então desde esta bipolaridade que tem em seu contraponto a igualdade entre os indivíduos, sendo também sua condição de

possibilidade, pois os indivíduos só são livres, antes do Estado, desde que sejam iguais, ou sejam, não estejam submetidos a nada e nenhum poder.

Nas palavras de Benjamin Constan:

Se consegui, Senhores, fazer-vos aceitar a opinião que, em minha convicção, esses fatos produzem, reconheceréis comigo a verdade dos princípios seguintes:

A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política.

Conclui-se daí que nenhuma das numerosas instituições, tão aplaudidas, que, nas repúblicas antigas, impediam a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos¹⁷.

É sob este pano de fundo, portanto, que vão se desenvolver muitas das tentativas de se abordar o problema da liberdade. Esta será sempre vista desde esta bipolaridade, seja a liberdade dos antigos e dos modernos ou a liberdade positiva e negativa, como trata Iaias Belin, aproximando esta do individualismo moderno e aquela tanto da liberdade dos antigos como das propostas modernas que se vinculam com uma perspectiva mais igualitária.

2.2 – A liberdade e a filosofia

Do ponto de vista filosófico, mais precisamente do prisma da ética ou da moral, deve nos preocupar a questão do individualismo.

Este, que surge com o cristianismo, uma vez que cada um será responsável por seu futuro, ou melhor, por sua condição depois de sua morte, de acordo com o que fizer enquanto vivo.

As ações passam a ser individualizadas, tanto em sua valoração como em sua consequência, seja ela positiva ou negativa. Trata-se de um novo modo de ver e encarar o mundo, em que este passa a ser apenas uma passagem, um lugar em que habitam os homens enquanto homens.

Cada um deve ser responsável por sua vida e por seu agir, tendo como parâmetro de valoração de suas ações um Outro, que não é um outro indivíduo qualquer, em sua singularidade, mas todos os outros, que se mostram diferentes e em oposição ao eu.

Como adverte Lévinas:

¹⁷ CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. Pág. 4

O Deus que passou não é modelo do qual o rosto seria à imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontra-se no seu vestígio. O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que está na “ordem” pessoal própria. Ela não se mostra senão por vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir para ele não consiste em seguir este vestígio, que não é um sinal; mas em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade”. É por esta “eleidade”, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade¹⁸.

Toda a filosofia da modernidade, que pretende romper com a filosofia medieval e com o poder da Igreja, não consegue, entretanto, sair deste além, deste espaço sem tempo e tempo sem espaço, no qual existe o vínculo do homem, antes que com o Estado que ele cria, com os seus semelhantes.

Vínculo este que não se mostra, mas que conforma todas as suas relações e que o mantém preso aos dualismos, a um modo dualista de ver o mundo, posto que a expressão do Outro, pela qual o eu se busca primeiramente fora de si, e depois dentro, em sua consciência, sua interioridade.

Como adverte o professor Giacóia:

Percebe-se, então, como o círculo se fecha: a metafísica da alma e a religião da culpa inventaram a liberdade da vontade para dar fechamento aos juízos de imputação – a invenção da liberdade (mesmo aquela inteligível) é parte da metafísica de carrasco. Tendo dado início à história espiritual da Europa, ela termina, consuma-se e esgota-se ao se transformar em seu contrário, na doutrina da inocência do devir. A *negação da responsabilidade* – Nietzsche empreendera, ainda que sob formas diferenciadas, desde o *Nascimento da tragédia* – constitui portanto pivô, o centro nevrálgico da última e mais radical versão de seu programa filosófico.

Esse eixo teórico se mantém na negação radical de toda *justificativa racional* para os conceitos de responsabilidade, culpabilidade, imputação e, portanto de todo fundamento para juízos a respeito do valor ético-moral de nossas ações¹⁹.

¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Pág.67.

¹⁹ GIACÓIA Junior, Oswaldo. Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever / Oswaldo Giacóia Junior. – Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012. ; Pág 239/240.

Como podemos ver, a questão da liberdade, que para os gregos, por exemplo, era apenas uma diferenciação entre classes, entre os que eram livres e os que eram escravos, adquire um conteúdo político-jurídico que se desenvolve num pano de fundo religioso.

Tratar a liberdade como o vínculo no qual se tensiona o âmbito de ação do indivíduo e de sua proteção frente ao Estado ou qualquer outro foco de poder que possa restringir ou ameaçar seus direitos individuais não é capaz de capturar todo o problema.

A inextricável imbricação entre liberdade e igualdade que se coloca como o problema primordial a ser resolvido pelo direito nos dias atuais, que permeia todas as constituições modernas e as principais cartas de direitos humanos, não dá conta destas considerações.

Inevitavelmente, especialmente após o que se viu com os Estados Totalitários, tende-se por garantir aos indivíduos uma liberdade que não permita serem subjugados por nenhum poder, mas que tem como limite a igualdade entre os indivíduos, a qual é medida desde uma condição mínima avaliada como digna e que serve mais na relação com o Estado, de modo a cobrar-lhe prestações, ao passo que a outra lhe imprime a obrigação de não interferir no espaço privado além de um certo limite, o que se convencionou chamar núcleo essencial direitos fundamentais.

Continua-se a tratar o problema desde sua percepção, partindo-se daí para colmatá-lo às finalidades e expectativas sociais. Trata-se de continuar pensando o desenvolvimento político desde a separação entre indivíduo e sociedade, em que aquele deve ser cada vez mais protegido desta e até beneficiado por esta, quando não possui condições para se desenvolver sozinho.

Mantém-se velado o vínculo com os outros, e pensa-se aperfeiçoar o vínculo pretensamente criado entre o indivíduo e o todo. É por isso que a relação entre liberdade e igualdade é encarada como uma aporia ou como uma questão impossível de solução, pelo menos teoricamente, o que leva a tentativas pragmaticistas de solução, as quais focam nos casos concretos e pretendem garantir a liberdade em cada caso, conformando um verdadeiro estado de exceção.

A liberdade, ou sua busca de efetividade, sem se problematizar suas verdadeiras raízes e as incongruências que carrega escondidas, acaba por reforçar a responsabilidade a que está sujeito o homem, esta anterior e ‘invisível’ à própria liberdade que ele busca, que se mostra cada vez mais distante ao passo que o indivíduo se vê cada vez mais isolado:

A la sombra de uma de las mayores epopeyas que haya podido emprender el hombre moderno, la de su emancipación definitiva, comienza a crecer el fracasso de la misma. Se promete una valoraci[on del individuo como único soberano y se termina reduciendo su vida a la esfera privada em la cual su principal anhelo será el de disfrutar com seguridade de sus bienes. La pasión por la libertad perde toda su fuerza y fortuna cuando se casa con la vida burguesa, abundante y estable. La emergência de la vida privada consumo esse matrimonio. Lo que bajo el nombre de la libertad de los modernos se presentó con todos los atractivos de la independência individual em los negócios, em las ocupaciones, em las opiniones, em los placeres y fantasias, ocultaba los peligros de uns sutil servedumbre. Lo que es um refugio, puede ser también una celda²⁰.

3.1 – O Constitucionalismo e a “nova liberdade”

A partir do constitucionalismo decorrente do Estado social o direito assume um papel de destaque na tensão entre os poderes do Estado. Podemos até mesmo dizer que o novo espaço público concentra tanto o espaço político como o econômico, mas que se estrutura a partir da garantia do espaço privado, sendo que somente garantido o poder de se auto-determinar é possível garantir um espaço em que esteja garantida uma participação senão homogênea e equânime, pelo menos equilibrada entre os indivíduos. Dá-se o fenômeno da judicialização da política.

O judiciário passa a ser o lócus ideal em que os indivíduos podem e devem agir de modo a garantir a possibilidade de sua participação no espaço público, quer seja garantindo direitos de liberdade ou efetivando direitos sociais. Como diz Habermas:

Nas sociedades complexas, com sistemas parciais diferenciados horizontalmente e interligados, o efeito protetor dos direitos fundamentais não atinge apenas o poder administrativo, mas também o poder social de organizações superiores. Além do mais, o efeito protetor não pode mais ser entendido como algo meramente negativo, como defesa contra ataques, uma vez que fundamenta também pretensões e garantias positivas. Por isso as decisões do Tribunal Constitucional Federal qualificam os direitos fundamentais como princípios de uma ordem jurídica geral, cujo conteúdo normativo estrutura o sistema de regras em seu todo. A partir daí, a dogmática alemã dos direitos

²⁰ URANGA, Fernando Longás. La Libertad en el Laberinto del Minotauro (Acerca de las apoías de la libertad política en el Estado Moderno). Santiago: Editorial Cuarto Próprio, 2005. Pág. 95.

fundamentais ocupa-se principalmente com o “conteúdo essencial” dos direitos intocáveis e as simples leis; com “os limites imanentes dos direitos humanos”, que atingem também os direitos público-subjetivos absolutamente válidos; com a “irradiação” dos direitos fundamentais para todas as esferas do direito; com os encargos da ação, deveres de proteção e de prevenção do Estado, que podem ser inferidos do caráter jurídico objetivo dos direitos fundamentais, como princípios elementares de ordem; finalmente, com a “proteção dinâmica do direito fundamental” e com o processo que liga o conteúdo subjetivo e objetivo do direito fundamental.²¹

Esta nova política pode ser simplificada como o espaço no qual se busca superar a idéia de unidade que se fundamenta em um ente transcendente ou na necessidade para o estabelecimento de fins para a sociedade, o que fica a cargo do Estado. Assim, pretende-se eliminar a possibilidade da exclusão e, mais que isso, garantir a participação de todos os indivíduos nos espaços públicos de conformação da sociedade. Deve-se, a partir do direito, especialmente da jurisdição constitucional, construir um espaço no qual se reconhece a pluralidade e, portanto, deve se caracterizar por reconhecer a política com seu sentido original e não corrompido, qual seja o de conflito.

Trata-se de dissolver o laço invisível que se fundamenta num plano exclusivamente teórico e na práxis estrutura-se como a ligação entre o indivíduo e soberano (como expressão do poder), sendo que tal relação pretende legitimar o domínio na forma do bando e garantir a paz através da violência, sendo que há uma cisão encoberta entre a vida física e a vida política, em que a alienação desta tem como consequência o domínio total daquela. O indivíduo não é concebido como tal, em sua complexidade e totalidade, mas sob o prisma de uma construção racional no sentido subjetivista que permite seu condicionamento e domínio, construindo o todo no qual se esfalece. Com Agamben:

Se o ser nada mais é, neste sentido, que o ser *a-bando-nado* do ente, então aqui a estrutura ontológica da soberania põe a nu o seu paradoxo. É a relação de abandono que agora deve ser pensada de modo novo. Ler esta relação como vigência sem significado, ou seja, como o ser abandonado a e por uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do nihilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência

²¹ HARBERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre faticidade e validade. Vol.1. 2.ed. tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Pg. 307.

do abandono. Somente onde este se desata de toda idéia de lei e de destino (aqui compreendidas a kantiana forma de lei e a vigência sem significado), o abandono é verdadeiramente experimentado como tal. É necessário, por isso, manter-se abertos à idéia de que a relação de abandono não seja uma relação, que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação. Isto não significa que eles agora flutuem cada um por sua conta: mas antes, que se constituem, agora, sem relação.²²

3.2 - A Virada Lingüística e a questão da liberdade

A virada lingüística tem como principal proposta romper com a metafísica e com a filosofia da consciência. Em toda a metafísica buscou-se compreender o ente deslocado de sua relação com o homem, como se tivesse uma essência. Daí a busca constante de um fundamento último que pudesse revestir de legitimidade todo o conhecimento.

A busca pela verdade coincidia com a idéia de que as coisas poderiam ser compreendidas em abstrato. Com esta transformação ocorrida na filosofia superam-se estas concepções a partir da linguagem como condição de possibilidade de construção de mundo. Não é mais possível buscar num ente transcendente a legitimidade do conhecimento. Portanto, as coisas não são de um jeito (pré)determinado, mas apenas na medida em que se relacionam com o homem. Este, pelo fato de não mais poder justificar o conhecimento em um ente transcendente e nem mesmo transcendental, ou seja, a partir de si mesmo apenas, deve perceber que o mundo é linguagem e isto significa que o mundo não pode ser delimitado também fora dessa relação.

Isto significa que o mundo é o mundo no qual o homem se relaciona com os objetos e com os outros homens, é então um mundo compartilhado, que não pode ser concebido mais a partir do sujeito solipcista moderno, sendo imprescindível apenas a intersubjetividade. O mundo é o espaço no qual o homem se relaciona linguisticamente, sendo que este espaço o condiciona, mas não o determina, por não ser fechado, estático, completo. Assim:

Linguagem, homem e mundo se co-pertencem: “ O caráter humano originário da linguagem significa [...], ao mesmo tempo, a lingüisticidade originária do humano ser-no-mundo”(...); “A linguagem é o verdadeiro traço de nossa finitude”; “Somos sempre já antecipados, em todo nosso pensar

²² AGAMBÉN, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Pg. 65.

e conhecer, pela interpretação lingüística do mundo, e crescer nela significa crescer no mundo” (Verità e método 2. Integrazioni, trad. It., Bompiani, Milão, 1995, p.119); e, no entanto, não estamos fechados no nosso mundo lingüístico: “Porquanto constituído lingüisticamente, cada um desses mundos é aberto [...] para qualquer possível ampliação da sua própria concepção do mundo, e conseqüentemente também acessível aos outros.”²³

Nesta seara, o que mais importa para a presente reflexão, em relação às conseqüências da virada lingüística no direito, é o fato de não mais ser possível uma fundamentação última, transcendente e a questão, intrínseca a esta, de a compreensão não poder se dar mais em abstrato, mas apenas na relação concreta.²⁴ Com isto o direito não mais pode se ater a expressar a política enquanto relega sua função de garantia ao indivíduo a um nível inferior, posto que este não participa da configuração da ordem estabelecida.

Quer dizer que, o direito não mais pode ser encarado como um instrumento que coloca em relação o indivíduo e o todo, a comunidade na qual está inserido. Esta relação não pode ser encarada de modo simplista, como se antes do Estado não tivesse nada que restringisse a liberdade do indivíduo e à qual está vinculado.

O direito não existe como uma coisa²⁵, assim como a liberdade ou o mundo. As ‘coisas’ só existem na linguagem. O ser é linguagem, ou seja, não há nada antes do

²³ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Pg. 717.

²⁴ Como expressa Kaufmann: “Se a norma jurídica (a regra de direito) se deve tornar realidade concreta, então os conceitos abstractos da norma têm que estar abertos às situações da vida. Isso acontece na concreta decisão de direito, no juízo jurídico. No juízo o direito ganha forma, aumenta a sua dimensão lingüística vertical, transcendental, intuitiva, os conceitos classificatórios delimitadores convertem-se em conceitos ordenadores plenos de conteúdo (...). Assim a linguagem cria direito por dois modos: através do acto de aprovação de normas e através do acto de decisão jurídica. A norma necessita permanentemente da decisão para poder ter eficácia enquanto norma, e por seu lado a decisão precisa da norma ou de um princípio, para poder pretender ter validade.” In: KAUFMANN, Arthur. Filosofia do Direito. Prefácio e tradução: António Ulisses Cortês. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. Pg. 183.

²⁵ A interioridade é o fato de que no ser o começo é precedido, mas aquilo que precede não se apresenta ao olhar livre que o assumira, não se faz presente, nem representação; alguma coisa já passou “por cima da cabeça” do presente, não atravessou o cordão da consciência e não deixa recuperar; alguma coisa que precede o começo e o princípio, que é anarquicamente *apesar* do ser, que inverte ou procede o ser. Aliás, tratar-se-á de alguma coisa? Este algo permanece no ser, assumível e exterior. Trata-se aqui de uma passividade inassumível, que não se nomeia ou quase se nomeia somente por abuso de linguagem, pronome da subjetividade. O anverso do ser comporta um reverso que não pode reverter, mas esta fórmula não resulta de alguma espécie de complacência para com o inefável e incomunicável. In: LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Pág.80.

indivíduo e nem indivíduo sem mundo. O ser é a expressão do relacionar que é o viver, no qual tudo está imbricado.

Somente tomando consciência disto, ou seja, compreendendo o mundo em que estamos, o nosso lugar, é que se pode vislumbrar novas possibilidades para o homem, para viver sua humanidade de modo verdadeiro, autêntico, para aí sim podermos encarar a liberdade não como algo impossível, mas ficarmos livres das armadilhas e entulhos do passado e (vi)ver a vida, não só o presente ou o futuro.

Considerações finais

Ficou claro no presente estudo que a liberdade não existe como uma coisa ou como um fato independentemente de nada. Explicando melhor: a liberdade surge como condição e pressuposto das respostas que o homem cria para os problemas que encara em seu viver.

Assim, a liberdade não existe desde sempre e do mesmo modo, não possui o mesmo significado na Grécia Antiga e hoje. Não existe separadamente do direito, da política e da religião, sendo que é conformada por estes, ou melhor, junto com estes, todos expressando e formando um mundo.

Assim, parece não ser possível ‘conhecer’ o que é a liberdade abordando-a diretamente, como se fosse possível apreendê-la fora do mundo ou independentemente deste. Deve-se compreender o que significa a liberdade, o que este conceito trás consigo, o que este conceito deixa velado e que, apesar disso, o conforma.

Conclui-se que não é possível transferir o ser, a essência da liberdade (como se esta a tivesse) de um ser transcendente ou transcendental para uma declaração de direitos humanos, por exemplo, sendo que a mesma continua sendo pensada desde a visão dualista que a coloca em perene tensão com a igualdade.

Não se resolve o problema da liberdade pragmaticamente, apelando-se para a solidariedade ou fraternidade, que continuam vinculadas ao passado mais remoto, invisível à uma abordagem simplista da questão e que pretende dar respostas para estas questões, como se fosse possível estabelecer um certo e um errado. Como se fosse possível dizer o que é ser livre e o que não é, de modo que tal dizer englobasse todas as pessoas e fosse indiferente ao tempo.

Este é apenas um dos primeiros passos para se romper com um direito que não se relaciona com a filosofia e com um individualismo que coloca os homens cada vez

mais isolados e, ao mesmo tempo, cada vez mais dependentes das formas atuais de exercer o poder, diversas e dissolvidas, em todos os planos e espaços da vida.

Não pode-se mais lutar pela efetivação da liberdade que se idealiza para ou outros homens desde um parâmetro externo – seja transcendente ou transcendental –, antes do tempo e fora do espaço, em que a humanidade é idealizada abstratamente e (não)vivenciada por todos. Antes, é necessário compreender o processo no qual o homem desde sempre está inserido, no qual constitui-se enquanto homem. Trata-se, antes de tudo, de perquirir a própria condição humana.

Compreender o processo em que desde sempre já estamos inseridos e a partir do qual surgem todas as questões que nos colocamos, inclusive a da liberdade, significa não poder se pautar por nenhuma diferenciação que seja produto do homem, pois esta já se daria no Mundo. E aí está a grande contribuição de Heidegger, no nosso entender insuperável, pois

o filósofo inicia todo o seu trabalho teórico, procurando uma distinção fundamental que não é produto do Dasein, antes por ela este é instaurado, podendo o filósofo apenas descrever as condições do fato da diferença que se dá no aí do ser-aí. Como vimos, Heidegger descobre, em toda a metafísica ocidental, um modo falso de introduzir o discurso da diferença. Isso é representado particularmente pela entificação do ser, desaparecendo assim aquilo a partir de cuja compreensão o discurso da diferença se torna possível, que é a questão do ser em seu sentido.²⁶

Quando pensa o Dasein, Heidegger se afasta de qualquer possibilidade de representação ou categorização do homem, do ser humano. Pelo contrário, investiga este em sua existencialidade, sem recorrer a nenhuma ontologização e, portanto, a nenhuma diferença que, compreendida de antemão, nada mais seria que o encobrimento ou falseamento desta diferença fundamental, ontológica, entre ser e ente.

O Dasein permite perceber, através da analítica existencial empreendida em Ser e Tempo, que o homem desde sempre já se compreende, e o faz ao (pré)compreender o ser. Nesta relação – que é sua condição originária – a compreensão do ser significa, também, seu esquecimento e o encobrimento da diferença.

Ao perceber isto, pode-se ver que a (pré)compreensão do Dasein, que sempre antecipa sentidos, “pensa” o Mundo a partir de sua existência, passando batido que esta é ficcional, ou seja, o que há antes disso que está aí. O “eu” que se pressupõe como condição de possibilidade do conhecimento e de tudo remonta sempre à função de causalidade, à necessidade de conferir sentido à “vida” ou confirmar seu sentido,

²⁶STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002. Pág. 88.

notamos que há uma instância mais originária que a subjetividade e, portanto, para pensar a liberdade. E a essência desta só é vista propriamente

quando a buscamos como o fundamento da possibilidade do ser-
aí, como aquilo que ainda reside antes de ser e tempo. Visto em
relação com o esquema, precisamos levar a termo um
deslocamento completo do lugar da liberdade, de tal modo que
venha à tona agora o fato de que o problema da liberdade não se
encontra embutido na questão diretriz e na questão fundamental,
mas, ao contrário, é a questão diretriz da metafísica que se
baseia na essência da liberdade.²⁷

Acontece que “esta questão diretriz da filosofia ocidental não é formulada de
maneira falsa, mas ela não é em geral formulada”²⁸. E isto se dá porque esta questão é
tão complexa de compreender quanto difícil de suportar. Sua compreensão implica em
voltar-se para o vazio, para a falta-de-ser que é a essência do homem. No modo-de-ser-
próprio, portanto, não está em jogo uma compreensão que se dê no âmbito
simplesmente contemplativo, requer, ao contrário, assumir esta compreensão, com tudo
o que resulta disso. Assim, nada mais equivocado que compreender o Dasein como uma
abertura para infinitas possibilidades, donde daí derivar sua liberdade para escolher o
seu destino. Proceder assim é, ainda, manter-se no errar ou modo-de-ser impróprio, pois
toda escolha é escolha do homem enquanto – já – subjetividade.

Só podemos concluir, então, que se o Dasein permite compreender o homem
como ser de possibilidades, não podemos conceber o homem enquanto pessoa, o que
equivale a dizer que a verdadeira possibilidade que o Dasein abre é a de seguir no rumo
do modo-de-ser-próprio em que o homem pode não só compreender, mas arriscar-se na
possibilidade que é a mais originária, posto que sua condição essencial, a de não-ser.
Somente enquanto o homem habitar este “espaço vazio”, ou melhor, enquanto suportar
permanecer na falta-de-sentido que lhe é inerente, sem falsear a falta, encontrar-se-á no
modo-de-ser-próprio.

A diferença entre os modos-de-ser se dá no âmbito mais fundamental, no âmbito
da subjetividade e a decisão a respeito desta, de sua originariedade, antecede e
condiciona todas as demais, donde poderemos dizer que a convivência ou o modo como
ela vai se dar depende radicalmente desta decisão mais essencial. Isto é assim porque,
por mais diferentes que possam ser as formas de vidas, que com certeza podem receber
contornos únicos em suas estruturas e características principais, sempre vão se estruturar
e se manter através da violência, sendo que pode variar seu grau e sua forma. Mas
invariavelmente o com-viver é atravessado pela violência.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. Pág. 162.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. Pág. 54.

Isso é assim porque o Dasein, originariamente no modo-de-ser impróprio, não só compreende-se enquanto uma subjetividade, como também compreenderá deste modo os outros Daseins. E a vida em comum só fará sentido uma vez demonstrado que todos compartilham um mesmo (modo-de-)ser. E é isto que caracteriza o modo-de-ser-impróprio, a possibilidade de compreender o outro ser humano, sendo que esta compreensão sempre será, no fundo, uma projeção, no outro, do ser que devemos com ele compartilhar²⁹.

O que resulta disso são contradições que não apenas se desenvolvem no plano do cotidiano como são seu sustento. São, também, resultado e condição de possibilidade do processo de subjetivação, isto é, do tornar-se humano. Enquanto confrontam-se, reafirmam suas crenças e fundamentos, requerendo com mais força a ação de cada sujeito a fim de garantir e lutar por sua “vida”. Quanto mais acreditar-se neste tipo de relação, em que cada um fecha-se em si-mesmo – sendo que esta identidade, como já mostramos, pode assumir desde o egoísmo mais individualista como o sentimento de pertencimento a uma religião, crença, sistema, nação ou o que for de modo mais extremo, como se deu no nazismo; não são atitudes opostas em seu modo-de-ser, apenas contrárias enquanto forma de vida – ante(s) (d)o contato com outro, a negação do que é mais próprio de cada um, sua possibilidade de não-ser, resulta numa negação recíproca, mesmo quando esta manifesta-se como aceitação e até mesmo como integração. Pois estas não se dão de forma livres, mas interessada, condicionada por uma forma de “vida”.

É, portanto, somente através do modo-de-ser-próprio que o Dasein pode, enquanto *sendo não-ser*, reconhecer verdadeiramente a humanidade do outro, ao colocar-se num relacionar livre, posto que não seja resultado de sua compreensão nem de si mesmo e muito menos do outro. É ao suprimir esta possibilidade de compreensão que abre-se um espaço para o livre relacionamento, mas este, então, é resultado daquela supressão, que Heidegger diz ser possível apenas pensando – desde a própria subjetividade, que já compreendemos – não ela mesma, mas a verdade do ser, que possibilita compreender-nos como ec-sistência e, então, desativar qualquer crença, distinção ou diferença que possamos conhecer. Toda lei ou prescrição que daí resultar,

²⁹ “O ser relativamente a outros é sem dúvida ontologicamente diverso do ser em relação a coisas subsistentes. O ente ‘outro’ tem o modo-de-ser do Dasein. No ser com os outros e no ser em relação a outros reside, portanto, uma relação-de-ser de Dasein a Dasein. Mas essa relação, poder-se-ia dizer, já é no entanto constitutiva de cada Dasein próprio, o qual tem por si mesmo um entendimento-do-ser e, assim, se comporta em relação ao Dasein. A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção ‘em um outro’ do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata do si-mesmo. É fácil ver, contudo, que essa reflexão com aparência de algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo repousa sobre um solo frágil. A pretensão retorna como pressuposto de sua argumentação que o ser do Dasein relativamente a si mesmo é o ser do Dasein relativamente ao outro, algo impróprio. Enquanto não se mostrar que tal pressuposto é evidente em sua legitimidade, o modo pelo qual a relação do Dasein a si mesmo pode abrir o outro como outro continuará sendo um enigma.” In.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Pág. 359.

é, em verdade, uma lei, antes de tudo, para si mesmo, que não pode ser imposta para o outro e não pode mediar o encontro com ele³⁰.

No modo-de-ser-próprio abre-se a possibilidade para um espaço de *com-vivência* em que o *com* não é relacionado à comunidade. Ou seja, não diz respeito a um espaço no qual se dá o relacionamento entre seres humanos, que já concebe divisões e compreensões, como por exemplo, “eu” e “todo”, indivíduo e comunidade e assim por diante. Trata-se de um com que, de acordo com Nancy, é neutro, nem comunhão nem atomização, apenas compartilhar um lugar, um contato, um estar juntos sem estar separados – ou seja, sem a possibilidade de manter-se como totalmente outro, nem a possibilidade de identificar-se, de dissolver-se no outro³¹.

Esta tarefa, de pensar e propiciar o modo-de-ser-próprio que possibilita um com-viver em que é possível reconhecer a humanidade – tanto a minha como a do outro – consiste, portanto, renunciando ao que afasta-nos do que nos é mais próprio e humano, ou seja, a subjetividade que nos antecipa, em pensar o impensável, o que nem sequer pode ser assinalável, o absurdo de um com-viver que não é submetido a nenhuma hipótese. Não é, de acordo com Nancy, nem uma tarefa política nem econômica, é algo mais grave que governa, que antecede tanto o político como o econômico.³²

Este pensamento mais originário e essencial possível, ao pensar não o humano, mas compreendê-lo desde o questionar mais próprio, a verdade do ser, antecede toda e qualquer possibilidade advinda do modo-de-ser-impróprio, que só se mantém ao não se voltar para aquele. Daí que no modo-de-ser-impróprio faz-se necessário sempre a prescrição de regras, de leis que possam conformar o agir no espaço de convivência, pois a subjetividade somente se reconhece por meio das regras, seja afirmando-as ou negando-as. Seu agir tem sempre que ter sentido, que institucionaliza-se, materializa-se em lei.

Já no modo-de-ser-próprio, “se, pois, de acôrdo com o sentido fundamental da palavra, ethos, o nome, ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem,

³⁰ “Se o pensamento, pensando a Verdade do Ser, determina a Essência do *humanitas*, como ec-sistência, a partir da dependência (*Zugehörigkeit*) dessa para com o Ser, será que um tal pensamento permanece apenas uma representação teórica do Ser e do homem? Ou será que, desse conhecimento, se pode retirar e prescrever indicações para a vida prática?

A resposta é uma só: um tal pensamento não é nem teórico nem prático. É antes dessa distinção do teórico e prático que ele se a-propria. Na medida em que é ele mesmo, um tal pensamento não é senão memória do Ser e nada mais. Pertencendo ao Ser, por ter sido lançado pelo Ser na guarda e proteção de sua Verdade e assim para ela requisitado, pensa ele o Ser. Um tal pensar não dá resultado. Não tem efeito. Ele se basta à sua Essência, *sendo*. Ora, ele é, dizendo a sua causa (*Sache*).” In.: HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. 3 ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009. Pág. 89-90.

³¹ “Preferí entonces concentrar el trabajo en torno ao ‘con’: prácticamente indiscernible del ‘co-’ de la comunidad, conlleva sin embargo un índice más neto de separación en el corazón de la proximidad y de la intimidad. El ‘con’ es seco y neutro: ni comunión ni atomización, compartir apenas un lugar, a lo sumo un contacto: un estar-juntos sin ensamblaje. (En este sentido, hay que profundizar en un análisis del *Mitdasein* que Heidegger dejó en suspenso.)” In.: NANCY, Jean Luc. *La comunidad enfrentada*. Tradução de Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007. Pág. 29.

³² NANCY, Jean Luc. *La comunidad enfrentada*. Tradução de Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007. Pág. 33.

então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é a ética originária.”³³

Esta ética originária não tem necessidade de prescrições, pois não reconhece sentido, apenas aquele lugar, o *com*, a ser compartilhado. Esta ética do modo-de-ser-próprio é o que permite que o outro venha até mim em sua alteridade, que não possa ser compreendido – desde um Outro, ou melhor, desde minha subjetividade – e dela resulta “uma responsabilidade pré-original pelo outro”, como diz Lévinas, que “não se mede pelo ser, não é precedida de uma decisão, e a morte não a pode reduzir ao absurdo”³⁴.

Somente a partir da diferença entre os modos-de-ser, próprio e impróprio, podemos perceber que qualquer tentativa de defesa da liberdade que se dê desde o segundo modo, será inevitavelmente capturada, não passará de tentativas bem intencionadas, mas que servirão à manutenção do processo de subjetivação que nos afasta da possibilidade de sermos autenticamente livres. Mesmo que possa oferecer melhores condições para a vida em sociedade, pautada em valores como igualdade, respeito, solidariedade, compartilha com tudo a que se opõe a responsabilidade de manter-nos no constante perigo de encobrir a possibilidade de um modo-de-ser-próprio, que exige muito mais que boa intenção: exige uma coragem quase insuportável, ser um homem sem identidade³⁵, o que equivale a não-ser(mos).

Somente nesta dimensão é possível se pensar e levar a sério a liberdade, isto é, libertando-nos, antes de tudo, da “imagem” que temos de nós mesmos, a qual nos requer sempre a instauração de leis e, com isto, fecha-nos a possibilidade autêntica de sermos livres.

Bibliografia

³³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. 3 ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009. Pág. 88.

³⁴ LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Pág. 87-8.

³⁵ “Mas esta responsabilidade, suportada para além de toda passividade, da qual pessoa alguma pode me livrar, relevando-me de minha incapacidade de fechar-me; esta responsabilidade da qual o Eu (Moi) não pode esquivar-se – eu (moi) a quem o outro não pode substituir – designa a unicidade do insubstituível. Unicidade sem interioridade, eu (moi) sem repouso em si, refém de todos, desviado de si em cada movimento de eu retorno a si – homem sem identidade. O homem compreendido como indivíduo de um gênero ou como um *ente* situado numa região ontológica, perseverando no ser como todas as substâncias, não possui privilégio algum que o instauraria alvo da realidade. Mas é preciso também pensar o homem a partir da responsabilidade mais antiga que o *conatus* da substância ou que a identificação interior. É preciso pensá-lo a partir da responsabilidade que, chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade.” In.: LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Pág. 106.

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CARNIO, Henrique Garbellini. **Direito e Antropologia: reflexões sobre a origem do Direito a partir de Kelsen e Nietzsche**. São Paulo: Saraiva, 2013.
- CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**.
- FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- GIACÓIA Junior, Oswaldo. **Nietzche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever / Oswaldo Giacóia Junior**. – Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.
- _____. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006.
- HARBERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. Vol.1. 2.ed. tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **A essência da liberdade humana: introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- _____. **Ser e tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Sobre o humanismo**. 3 ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009.
- KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Prefácio e tradução: António Ulisses Cortês. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- LÉVINAS, Emanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? : a questão fundamental da democracia**. Introdução de Ralf Christense. Tradução: Peter Naumann, revisão da tradução:
- NANCY, Jean Luc. **La comunidad enfrentada**. Tradução de Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.

NEVES, A. Castanheira. **A Crise Atual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia**. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo**. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional**. – 28ª ed. rev. atual. – Malheiros Editores: São Paulo, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

_____. **Uma Breve Introdução à Filosofia**. 2ed. Ijuí: Unijuí, 2005.

URANGA, Fernando Longás. **La Libertad en el Laberinto del Minotauro (Acerca de las apoías de la libertad política en el Estado Moderno)**. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2005.

VILLEY, Michel. **A formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Tradução de Claudia Berliner; notas revistas por Eric Desmons; revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios; texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. 2ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.