

OPROBLEMA DO ESSENCIALISMO DE MICHEL MIAILLE À LUZ DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Leilane Serratine Grubb¹

Resumo

O artigo tem por objeto a teoria dialético-materialista de Michel Mialle e objetiva analisar a existência de um postulado essencialista em tal teoria. Enquanto teoria do direito, a dialética-marxista de Mialle, em resumo, busca explicar o fenômeno jurídico a partir da sociedade, rompendo tanto com o positivismo jurídico quanto com o jusnaturalismo. O direito é definido em sua estrutura social, com a possível exclusão do essencialismo de sua análise. Ainda assim, parece que há um postulado essencialista no pensamento de Mialle, tanto como constitutivo do método holista, quanto pela vinculação do direito à justiça social. Diante disso, metodologicamente, a pesquisa analisará se há, de fato, um postulado essencialista no pensamento de Mialle e, sequencialmente, o problema do essencialismo à luz da filosofia de Nietzsche. A partir da análise realizada da filosofia crítica de Nietzsche, o artigo conclui que a teoria dialético-materialista de Michel Mialle apresenta uma importância retórica, mas falha ao buscar extrair uma possível verdade da estrutura social que justifique o conceito de direito pelo autor apresentado.

Palavras-chave: Direito; Teoria do Direito; Dialética-Materialista; Essencialismo; Crítica.

INTRODUÇÃO

Michel Mialle, jurista francês, sugeriu a necessidade da investigação dialética do direito, inclusive no âmbito universitário, a fim de possibilitar uma análise complexa do mundo social e do próprio direito, por meio da compreensão das dimensões material e sociológica nas quais o direito está inserido.

A pesquisa dedica-se à análise do essencialismo presente na teoria dialético-materialista² do direito, proposta por Michel Mialle (1979), por meio de uma metodologia bibliográfica e método dedutivo. Enquanto

¹Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade Meridional. Professora dos Programas de Pós-Graduação Lato Sensu da Faculdade Meridional e Universidade Nove de Julho. Professora dos Cursos de Direito da Faculdade Meridional e Faculdade CESUSC. Professora da Escola Superior do Ministério Público de Santa Catarina. Pesquisadora da Fundação Meridional. E-mail: lsgrubba@hotmail.com

²Popper salienta que “[...] nos devemos acautelar com a opinião de que é do conflito, da ‘luta’ entre tese e antítese que resulta a síntese. É um conflito do pensamento; e é o pensamento, a procura, que cria, as novas ideias” (POPPER, 1981, p. 29). Mais do que isso, Popper aponta para a gravidade do equívoco ocasionado pela ausência de clareza com que os dialéticos se referem a *contradições*: “[Os dialéticos] afirmam com absoluta exatidão que as contradições são da maior importância na história da filosofia – tão importantes quanto a crítica. Pois a crítica consiste em apresentar sempre uma contradição: ou uma contradição dentro da teoria criticada, ou uma contradição entre esta teoria e uma outra que, por qualquer motivo, queremos aceitar, ou uma contradição entre a teoria e determinados fatos – ou, mais precisamente, entre uma teoria e determinadas afirmações de fatos. A crítica nunca pode fazer mais do que descobrir qualquer destas contradições ou simplesmente refutar a teoria (isto é, a crítica só pode ser a

teoria do direito, a dialética-marxista de Mialle (1979), em resumo, busca explicar o fenômeno jurídico a partir da sociedade, aparentemente rompendo tanto com o positivismo jurídico quanto com o jusnaturalismo. O direito é definido em sua estrutura social, com a possível exclusão do essencialismo de sua análise. Ainda assim, deve ser mencionado que, enquanto teoria holista, a dialética parece apresentar o pressuposto essencialista como constitutivo do seu método.

Diante disso, apesar de construir uma teoria que apresenta sólidas bases sociais (materiais), o método de abordagem e objetivos empregados por Mialle, parece conduzir a uma teoria com forte apelo essencialista.

A pesquisa tem por objetivo analisar a problemática do essencialismo na teoria de Mialle, aparentemente constitutiva do próprio método holista, empregado pelo pensador, à luz da filosofia crítica de Nietzsche.

A dialética é um método que busca conhecer o mundo (ou fatos) baseado na ideia de que a contraposição de dois polos (a tese e a antítese) pode gerar uma nova tese (a síntese). Originária da Grécia, a dialética se apresentou como o início do “[...] discurso, da comunicação imposta pela necessidade de encontrar o consenso e o acordo geral nos debates” (SICHIROLLO, 1973, p. 7).

No decorrer da história, da antiguidade grega à modernidade ocidental, a noção de dialética comportou significados distintos. Na modernidade, existem diversas metodologias dialéticas, as quais muitas vezes não se comunicam (SICHIROLLO, 1973, p. 7). O que é comum, nas metodologias dialéticas, é a seguinte concepção:

1. Existe uma tese, que é uma afirmação ou um dado da realidade;
2. Existe uma antítese, que é o oposto da tese;
3. Do confronto gerado entre a tese e a antítese surge um novo elemento, a síntese;
4. A síntese se configurará numa nova tese, uma vez que a dialética não pode comportar fim; e
5. A nova tese (síntese) será contraposta a uma nova antítese, gerando uma nova síntese e assim por diante.

A dialética de Marx, utilizada por Michel Mialle, é materialista e historicista. Segundo Sant’anna (2008, p. 12-13), Marx acrescentou a noção materialista-antropológica³ de Ludwig Feuerbach à dialética de Hegel, que inclusive lhe possibilitou a crítica ao idealismo hegeliano⁴.

exposição da síntese). Porém, num sentido muito importante, a crítica constitui a verdadeira força motriz do desenvolvimento intelectual. Sem contradição, sem crítica, não existiria nenhum motivo razoável para modificarmos as nossas teorias: não haveria progresso intelectual.” (POPPER, 1981, p. 29). Os dialéticos entendem que a síntese surge da contradição entre tese e antítese. Em virtude disso, percebem que a contradição é proveitosa e gera o processo de pensamento. Isso significa, para Popper (1981, p. 29-30), um ataque contra a *proposição da contradição*, que é a lei da contradição impossível da lógica tradicional. Segundo essa lei, de duas afirmações que se contradizem nunca podem ambas ser verdadeiras, sendo que uma afirmação que consiste numa conjunção de duas afirmações contraditórias deve ser rejeitada como falsa, assim como eliminada por motivos puramente lógicos.

³Ainda que Marx e Engels tenham adotado uma postura materialista, em muito ela se distanciou do materialismo de Feuerbach. Isso porque, segundo Marx e Engels (2008, p. 76), uma vez que “[...] Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e quando toma a história em consideração, deixa de ser materialista. O materialismo e a história aparecem nele de formas separados

Chauí (2009, p. 80) explica que, em Hegel, os conflitos filosóficos são a história da razão, da seguinte maneira:

[a razão], a qual afirma uma tese (por exemplo, a tese inatista), nega essa tese (por exemplo, a tese empirista nega a inatista) e chega a uma terceira posição que nega as das anteriores (por exemplo, a posição kantiana). Mas essa terceira tese, ao ser afirmada, torna-se uma primeira tese que será negada por uma outra (por exemplo, a Filosofia do chamado Romantismo alemão, que negou a Filosofia kantiana) até que uma terceira tese (no caso a Filosofia de Hegel) negue as duas anteriores numa verdade superior que as engloba e as compreende. Esse movimento da razão, explica Hegel, tem a peculiaridade de nunca destruir inteiramente o que ela afirmou antes, mas incorpora o caminho percorrido numa verdade superior. O caminho é feito de verdades parciais que vão sendo reunidas até que se chegue a uma verdade totalizadora que as engloba. Eia por que Hegel afirma que a história da razão ou a história da Filosofia é a memória dos caminhos percorridos, que foram conservados naquilo que tinham de verdadeiro.

Hegel (2000) apresenta um historicismo idealista, que possibilita o mundo obedecer a um processo autogerado que coincide com o desenvolvimento da dialética espiritual, fazendo com que o real coincida com o racional. Influenciado pela tradição ocidental racionalista, o autor foi profundamente influenciado pelo pensamento cartesiano, ou seja, pela ideia de que um objeto qualquer do conhecimento pode ser conhecido pelo ser humano na medida em que foi por ele próprio produzido.

Enquanto idealista, Hegel (2000), entende que a universalidade essencial não parte de qualquer base empírica, mas deve ser concebida por meio da razão humana autônoma, que coincide com o projeto hegeliano de um homem total – capaz de se realizar em todas as dimensões da vida.

Em resumo, Hegel (1997) buscou compreender a razão – a filosofia é o que se produz no mundo do espírito. Assim, ao tentar reconciliar a filosofia à realidade, o autor transpôs a problemática da experiência para o plano do pensamento abstrato e conceitual-teórico. Dessa maneira, quanto mais verdadeiro (real) o pensamento, mais abstraído da realidade deve ele ser. Isso significa que, para o autor, o mundo dos fatos não se configura como racional. Pelo contrário, para ser racional, os fatos devem ser abstraídos pela razão. Hegel chama essa ideia de dialética: duas éticas, na qual existe um sistema que inclui um polo negativo e um polo positivo do objeto, e que vise reproduzir o processo mediante o qual o objeto se torna falso e, em seguida, volta a ser verdadeiro. Dessa maneira, existe uma identidade entre a razão e a realidade, uma vez que o racional deve ser real.

Popper (1981) explica que a dialética hegeliana é uma teoria que afirma que algo somente pode se desenvolver mediante três fases, sendo elas a tese, a antítese e a síntese. Conforme Popper:

completamente, o que se explica pelo que já dissemos até aqui. A história não é outra coisa senão a sucessão das diferentes gerações, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações que antecederam [...]”. Além disso, para esses autores, Feuerbach parou no meio do caminho, ou seja, embaixo era materialista, mas em cima era idealista. Um pensamento que não “[...] liquidou criticamente com Hegel, mas limitou-se a pô-lo simplesmente de lado, como coisa inútil: enquanto, em confronto com a riqueza enciclopédica do sistema hegeliano, ele nada soube trazer de positivo, a não ser uma balofa religião do amor e uma moral pobre e impotente.” (MARX; ENGELS, 2008, p. 121-122).

⁴ Conforme Marx e Engels (2008, p. 37), o processo de decomposição do sistema hegeliano se iniciou com Strauss.

Em primeiro lugar existe uma idéia, teoria ou movimento, que se pode denominar tese. Esta tese muitas vezes suscitará oposição, porque, como a maioria das coisas deste mundo, terá um valor apenas restrito e apresentará pontos fracos. A oposição, ou o movimento contrário, será denominada antítese, pois se dirige contra a primeira afirmação, a tese. O conflito entre a tese e antítese durará até se conseguir encontrar uma solução que, em certo sentido, decorra da tese e da antítese, precisamente em razão do reconhecimento das suas desvantagens devido à tentativa de preservar os valores positivos de ambas e de evitar as deficiências. Esta solução – a terceira fase, portanto – será designada como síntese. Porém, logo que se alcançou esta síntese, ela pode por sua vez tornar-se o primeiro passo de um novo processo dialético ternário, o que acontecerá quando a síntese alcançada se revelar unilateral ou então insatisfatória. Pois neste caso suscitará de novo uma posição, o que significará que a síntese passará agora a ser designada como uma nova tese, que suscitará uma nova antítese. Assim o processo dialético ternário prosseguirá a um nível mais elevado e poderá existir um terceiro nível após ter-se realizado uma segunda antítese. (POPPER, 1981, p.27)

Dessa forma, parece que a dialética de Hegel reduz a tese e antítese a componentes da síntese. Segundo Popper, é certo que o processo ternário dialético descreveu passos bem determinados na história intelectual, principalmente no que concerne à evolução de certas teorias ou movimentos sociais baseados em ideias ou teorias. Contudo, ele salienta que “[temos] de lidar cuidadosamente com um grande número de metáforas que são usadas pelos dialéticos e muitas vezes tomadas muito a sério. É exemplo disso a expressão dialética de que a tese ‘cria’ a sua antítese” (POPPER, 1981, p. 29). É somente a *atitude crítica* que pode criar a antítese.

A metodologia dialética de caráter idealista⁵ foi objeto da grande crítica de Marx à Hegel. Para Marx, Hegel pecou por perder a materialidade do mundo. À dialética, Marx adicionou o materialismo, transformando-a numa cosmovisão dialético-materialista da história: a noção de que a dialética se constrói a partir da materialidade da história, ou seja:

Os pressupostos dos quais partimos não são arbitrários nem dogmas. São bases reais das quais não é possível abstração a não ser na imaginação. Esses pressupostos são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas que eles já encontraram elaboradas quanto aquelas que são o resultado de sua própria ação. Esses pressupostos são, pois, verificáveis empiricamente (MARX; ENGELS, 2008, p. 44).

O princípio de identidade de razão e realidade de Hegel é caracterizado como idealismo absoluto em virtude de que afirma a identidade da realidade à sua essência. Marx inverteu a filosofia dialética, tornando-a uma espécie de materialismo. Tal como Marx, os defensores desse materialismo argumentam que a realidade, em sua essência, é material ou física, e com afirmação de que ela se identifica à razão ou ao espírito implica-se que ambos “[...] são igualmente fenômenos materiais ou físicos – ou, para ser menos radical, que, no caso do espírito se revelar, por qualquer forma, diverso da realidade material, esta diferença não pode ter grande importância” (POPPER, 1981, 44).

O materialismo desse pensamento reside justamente na noção de que a dialética se constrói a partir da materialidade da história, quer dizer:

⁵Na visão de Marx e Engels (2008, p. 36) a filosofia idealista se caracteriza pela noção de um mundo dominado pelas ideias, nas quais os conceitos são princípios determinantes. Hegel, nesse sentido, tornou pleno o idealismo positivo, pois em seu pensamento o mundo material tornou-se um mundo de ideias, assim como a história tornou-se uma história de ideias.

Os pressupostos dos quais partimos não são arbitrários nem dogmas. São bases reais das quais não é possível abstração a não ser na imaginação. Esses pressupostos são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas que eles já encontraram elaboradas quanto aquelas que são o resultado de sua própria ação. Esses pressupostos são, pois, verificáveis empiricamente (MARX; ENGELS, 2008, p. 44).

Diferentemente da filosofia alemã, de característica hegeliana, que “[...] desce do céu para terra, aqui se ascende da terra ao céu” (MARX; ENGELS, 2008, p. 51). Isso, em razão de que a base sobre a qual se constrói a filosofia não é a *ideia*, mas a realidade da vida humana em sociedade. Por conseguinte, não se trata de explicar a

práxis a partir da ideia, mas de “[...] explicar as formações ideológicas a partir da práxis material” (MARX; ENGELS, 2008, p. 65). A dialética marxista é um método⁶ para a análise da realidade, que parte do concreto para ascender ao abstrato (o processo de abstração), que é a síntese entre os elementos conflitantes – a tese e a antítese.

Na mesma senda, o marxiano Michel Mialle afirma a necessidade da investigação dialético-intuitiva de possibilitar uma análise complexa do mundo, que é a dimensão social e materialista na qual o Direito está inserido.

Um conhecimento crítico, para Mialle, não pode se limitar em descrever um fenômeno da sociedade, mas deve investigar seus fundamentos. Trata-se de uma análise de todas as dimensões do fenômeno, inserido na sociedade que lhe possibilitou surgimento. Somente dessa forma é que a crítica permite não apenas uma análise, mas a emancipação social (MIAILLE, 1979, p. 19).

Em síntese, Mialle (1979, p. 63) retoma o pensamento de Marx e afirma que não basta sabermos que o direito está vinculado à existência de uma sociedade. É necessário, cientificamente, investigarmos qual o tipo de direito que produz um tipo específico de sociedade, em razão de que a ela corresponde.

Nesse sentido, parece que, para as teorias dialético-materialistas, inclusive para Michel Mialle (1979), o direito não é essencialista porque:

1. O direito é criado pelo ser humano (não necessariamente pelo Estado);
2. O direito é definido pela forma e pela matéria;
3. O fundamento do direito é a vontade social; e
4. O direito é mutável no tempo e no espaço, portanto, histórico e não universal.

Nesse sentido, o fundamento de validade do direito não é a natureza ou natureza do homem, a razão ou Deus, mas a vontade das pessoas que vivem em sociedade (vontade social). O direito parece não ser definido pela sua essência, mas pela sua forma e conteúdo, sendo ele mutável e histórico. O direito, nesse sentido, é posto para uma dada sociedade, com base em valores relativos, e vai se transformando no decorrer do tempo, conforme a própria mudança dos valores e anseios sociais.

⁶Sichirolo (1973, p. 164-165) afirmou que o que “[...] distingue Marx e aqueles que de Marx procedem, inclusive Engels, é a concepção da dialética como método. [...] O método é, ou pelo menos anuncia-se como, o do movimento dos apostos e como

Em suma, parece que para a dialética, o problema essencialista está no fato da existência de um direito justo (essencialmente), que é o direito do proletariado. Diante disso, metodologicamente, o artigo analisará, em primeiro lugar, se é possível afirmar um essencialismo na teoria dialético-materialista de Michel Mialle. Sequencialmente, analisará o problema do essencialismo à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche.

O ESSENCIALISMO EM MICHEL MIAILLE ⁷

O pensador francês Michel Mialle apresenta uma teoria dialético-materialista do direito estruturada a partir do pensamento de Karl Marx. Além disso, ele utiliza a concepção de obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard para pensar uma ruptura com os *essencialismos* na Ciência do Direito.

Obstáculos epistemológicos, segundo o pensamento de Gaston Bachelard (2006, p. 150-213), devem ser vistos como óbices ao avanço do conhecimento científico. Eles são uma espécie de *contra-pensamento*, que pode aparecer no momento da constituição do conhecimento ou mesmo numa fase posterior.

Em resumo, a noção de obstáculos epistemológicos permite considerar que o pensamento somente progride por suas próprias reorganizações. Em sua obra, Bachelard (2006, p. 150-213) aponta os seguintes obstáculos epistemológicos:

1. Experiência primeira;
2. Conhecimento geral;
3. Obstáculo verbal;
4. Conhecimento unitário e pragmático;
5. Conhecimento substancialista;
6. Realismo;
7. Animismo;
8. Mito da digestão;
9. Conhecimento objetivo;
10. Conhecimento quantitativo; e
11. Objetividade científica e psicanálise.

Nesse sentido, para Bachelard, as condições psicológicas para o progresso da Ciência devem ser postas em termos de obstáculos epistemológicos, internos ao próprio ato de conhecer, que se dá contra um conhecimento anterior mal estabelecido. Segundo o pensador:

⁷Importante mencionar que parte do estudo Bachelard foi extraído do livro *Conhecer direito I* (2012), escrito pela autoria deste artigo, em coautoria com Horácio Wanderlei Rodrigues. Parte do estudo sobre Bachelard também foi extraído do artigo *Bachelard e os obstáculos epistemológicos à pesquisa científica do direito* (2012), publicado em coautoria com Horácio Wanderlei Rodrigues. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2012v33n64p307>>.

Quando se procuram as condições psicológicas dos progressos da ciência, em breve se chega à convicção de que *é em termos de obstáculos que se deve pôs o problema do conhecimento científico*. E não se trata de considerar obstáculos externos como a complexidade e a fugacidade dos fenómenos, nem tão-pouco de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: é no próprio acto de conhecer, intimamente, que aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, lentidões e perturbações. É aqui que residem causas de estagnação e mesmo de regressão, é aqui que iremos descobrir causas de inércia a que chamaremos obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é uma luz que sempre projecta algures umas sombras. Nunca é imediato e pleno. As revelações do real são sempre recorrentes. O real nunca é <<aquilo que se poderia crer>>, mas é sempre aquilo que se deveria ter pensado. O pensamento empírico é claro, fora de tempo, quando o aparelho das razões já foi afinado. Ao desdizer um passado de erros, encontramos a verdade num autêntico arrependimento intelectual. Com efeito, nós conhecemos *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal feitos, ultrapassando aquilo que, no próprio espírito, constitui um obstáculo à espiritualização. (BACHELARD, 2006, p. 165).

A partir da concepção de obstáculos epistemológicos, apropriada do pensamento de Gaston Bachelard, o filósofo e jurista francês Michel Mialle busca romper com o essencialismo na Ciência do Direito:

Com efeito, no conjunto bastante homogêneo dos professores que apresenta uma introdução ao direito, não deixam de encontrar-se tomadas de posição, juízos, em suma, críticas. Estas dizem respeito ou às disposições das regras de direito – critica-se esta lei, aquela decisão judicial, aquele outro decreto. O liberalismo universitário favorece uma situação destas: se as críticas são possíveis, o espírito crítico está salvo, garantia da liberdade de pensamento. E, no entanto, o conjunto do edifício não é verdadeiramente posto em questão; embora possamos distinguir diferentes correntes filosóficas e políticas nas cadeiras e nos manuais que tratam da introdução ao direito, estas surgem como variantes de uma melodia única: a filosofia idealista dos países ocidentais, industrializados (MIALLE, 1979, p. 17).

Diante disso, *a priori*, deve-se considerar que, no que tange especificamente o essencialismo no pensamento de Mialle, objeto desta pesquisa, o próprio pensador, por meio da noção de obstáculos epistemológicos, buscou romper com quaisquer tipos de essência, considerando-as parte de um pensamento não científico. Contudo, conforme será mencionado, apesar da busca de livrar a Ciência do Direito de essencialismos, parece que a teoria de Mialle tem como pressuposto uma específica noção de essência, configurando-se como essencialista.

Além da concepção de obstáculos epistemológicos, Mialle (1979) também se utiliza do método dialético (materialismo-dialético) de Marx, para a construção da sua noção crítica, dialética e materialista da Ciência do Direito. Mialle afirma a necessidade da investigação dialética, inclusive no âmbito universitário, no intuito de possibilitar uma análise complexa do mundo, ou seja, da dimensão social e materialista na qual o Direito está inserido. Para ele:

Com efeito, no conjunto bastante homogêneo dos professores que apresentam uma introdução ao direito, não deixam de encontrar-se tomadas de posição, juízos, em suma, críticas. Estas dizem respeito ou às opiniões de um autor – critica-se esta ou aquela explicação – ou às disposições das regras de direito – critica-se esta lei, aquela decisão judicial, aquele outro decreto. O liberalismo universitário favorece uma situação destas: se as críticas são possíveis, o espírito crítico está salvo, garantia da liberdade de pensamento. E, no entanto, o conjunto do edifício não é verdadeiramente posto em questão; embora possamos distinguir diferentes correntes filosóficas e políticas nas cadeiras e nos manuais que tratam da

introdução ao direito, estas surgem como variantes de uma melodia única: a filosofia idealista dos países ocidentais, industrializados.

[...] o pensamento crítico é mais do que o pensamento abstracto: é preciso <<acrescentar-se>> a dialéctica. Que quer isto dizer? O pensamento dialéctico parte da experiência de que o mundo é complexo: o real não mantém as condições da sua existência senão numa luta, quer ela seja consciente quer inconsciente. A realidade que me surge num dado momento não é, pois, senão um momento, uma fase da sua realização: está é, de facto, um processo constante (MIAILLE, 1979, p. 17-18).

Para Miaille (1979, p. 18), o pensamento dialéctico permite a compreensão da contraditoriedade, pois, para o autor, é um pensamento que encara o conhecimento a partir da totalidade da existência. Segundo o pensador:

O que isto quer dizer? O pensamento dialéctico parte da experiência de que o mundo é complexo: o real não mantém as condições da sua existência senão numa luta, quer ela seja consciente quer inconsciente. A realidade que me surge num dado momento não é, pois, senão um momento, uma fase da sua realização: esta é, de facto, um processo constante (MIAILLE, 1979, p. 17-18).

Miaille (1979, p. 63) retoma o pensamento de Marx e afirma que não basta saber que o direito está vinculado à existência de uma sociedade. Também é necessário investigar que tipo de direito produz um tipo específico de sociedade, em razão de que a ela corresponde.

Com relação aos obstáculos epistemológicos de Bachelard, segundo Miaille (1979), podemos encontrá-los no âmbito da Ciência do Direito, em três *topos*: (a) a falsa transparência do Direito; (b) o idealismo das explicações jurídicas; e (c) a especialização e compartimentação do conhecimento, que resulta na independência da Ciência do Direito.

Segundo Miaille (1979, p. 33-34), existe uma *falsa transparência do direito*: as obras jurídicas, quando intentam uma introdução ao estudo do direito, não se preocupam com o problema da cientificidade. Assim, o conhecimento advém do senso comum e não da técnica ou das teorias:

[...] poderemos dizer que qualquer ciência não se pode constituir senão recusando a observação comum, a explicação que viria <<naturalmente>>. O bom-senso é o oposto da ciência. Assim, quando no estudo do direito encontro praticamente as mesmas explicações um pouco mais complexas do que as que intuitivamente eu possuí já, posso legitimamente duvidar do valor desta <<experiência>>. Se é evidente que o conhecimento do direito não pode ser feito a partir de uma teologia ou de uma metafísica, é não menos evidente que não poderia privar-se da colocação de um conjunto de conceitos teóricos como condição prévia a qualquer observação. Deixar acreditar que basta abrir os olhos e observar bem é um erro epistemológico. É antes um obstáculo de que nos devemos defender; devemos defender tanto mais quanto ele é muito subtil, isto é, que não se apresenta como um obstáculo. A partir das observações, é lógico que o estudo do direito assumia um carácter positivista. (MIAILLE, 1979, p. 37).

A atitude epistemológica positivista reside no estudo científico do direito experimentalmente constatável (o direito positivo). A Ciência é neutra na medida em que se encontra desvinculada do plano político e da moral. “Por outras palavras, a atitude positivista em direito postula que a descrição e a explicação de regras jurídicas, tal

qual são limitadas a si mesmas, representam um proceder <<objetivo>>, o único digno do estatuto científico” (MIAILLE, 1979, p. 39).

Miaille denunciou criticamente esse pensamento, enquanto obstáculo epistemológico, em razão da crença de neutralidade científica. Para ele:

Devemos pois desembaraçarmo-nos delas para ver as coisas tais quais elas são e não tais como no-las deixa ver o nosso sistema social. A partir daqui, uma explicação do direito não se pode limitar ao simples enunciado da constatação desta ou daquela regra e da análise do seu funcionamento: ela tem de ver <<para além>> deste direito positivo, o que lhe justifica a existência e a especialidade. [...] Vencermos este primeiro obstáculo epistemológico é, pois, desfazermos-nos da ideia da transparência do objecto de estudo: é aceitar que as coisas são mais complexas do que aquilo que a observação deixa <<ver>>, é ler o complexo real sob o simples aparente. Para evitarmos este obstáculo, será, pois, preciso construirmos o objecto do estudo (MIAILLE, 1979, p.41).

O segundo obstáculo epistemológico é o *idealismo jurídico* (filosofias idealistas). Segundo Miaille, a confusão da necessidade “[...] de passar pela abstracção, pelas <<ideias>> portanto, para explicar a realidade, e o erro de pensar que as noções de direito se explicam por outras noções <<ideais>> (a vontade ou o interesse geral, por exemplo), encontramos-nos presos na armadilha do idealismo” (1979, p.47).

Resultado do idealismo jurídico é o exemplo da concepção a-histórica, que é o efeito pelo qual as ideias tornam-se explicação de tudo e “[...] elas se destacam pouco a pouco de contexto geográfico e histórico no qual foram efetivamente produzidas e constituem um conjunto de noções universalmente válidas (universalismo), sem intervenção de uma história verdadeira (não história)”. (MIAILLE, 1979, p. 48). A partir desse fato, a abstracção não mais pertence à sociedade na qual foi produzida, mas passa a exprimir a pura razão e a racionalidade universal.

Já o terceiro obstáculo epistemológico é a *independência da Ciência Jurídica*. Miaille (1979, p. 55) percebe que se configura num obstáculo a tentativa de análise isolada do direito. O pensador considera que o Direito, assim como a economia, a política, etc., são dependentes de uma mesma teoria, que é a história. Daí o porquê de Miaille considerar:

Resumamos as conclusões as quais chegámos agora. Para desenvolver um estudo científico do direito, temos de forçar três obstáculos tanto mais sólidos quanto mais <<naturais>> parecem: a aparente transparência do objecto de estudo, o idealismo tradicional da análise jurídica, a convicção, finalmente, de que uma ciência não adquire o seu estatuto senão isolando-se de todos os outros estudos. O reconhecimento destas dificuldades conduz-nos desde logo a afirmar que o reconhecimento destas dificuldades conduz-nos desde logo a afirmar que temos de construir o objecto do nosso estudo – e não deixarmos-nos impor a imagem que o sistema jurídico veicula consigo –, subverter totalmente a perspectiva idealista e fraccionada do sabe que domina actualmente (MIAILLE, 1979, p.57).

Para Miaille (1979, p. 57), importa buscar um avanço no campo do direito: a utilização dos obstáculos epistemológicos numa dimensão de crítica negativa, mas que implica a tentativa de positivamente construir uma nova maneira de se pensar a Ciência do Direito.

A partir do pensamento dialético-materialista, Miaille (1979) parece criticar o essencialismo enquanto fundamento de direito, a partir das seguintes considerações:

1. O direito é criado pelo ser humano;
2. O direito é definido pela forma e pela matéria;
3. O fundamento do direito é a vontade social; e
4. O direito é mutável, histórico e não universal.

Apesar de criticar o essencialismo, parece que a crítica é meramente retórica, pois o direito é definido a partir de uma análise de sua essência, entendida pelo pensador como a estrutura social – a sociedade. Além disso, a fim de compreender a sociedade e, conseqüentemente, o direito, Miaille utiliza-se de um método holista (holismo dialético), o que parece levar à conclusão do essencialismo na tese de Miaille.

Para entender melhor esses dois pressupostos mencionados, cumpre ressaltar o que pode ser entendido como essencialismo. Em resumo, o essencialismo é uma tese que sugere a existência de qualidades inerentes a certos objetos. É uma tese que também sugere a crença na existência do real e da verdadeira essência das coisas (BLACKWELL, 2014).

Nesse sentido, em primeiro lugar, vincular o direito à estrutura social parece ser uma tese essencialista. Isso porque, se for possível extrair uma essência (una) do que é sociedade e anseios sociais (como a crença numa natureza humana comum), para se formular o que é direito, parece que o direito se fundamenta em uma essência. De fato, ao entender que a estrutura social possivelmente tem uma essência (a crença numa natureza humana comum), permanece-se no paradigma essencialista, apesar de Miaille aparentemente não aceitar essa tese essencialista.

Em segundo lugar, com relação ao holismo dialético, que possibilita a análise da sociedade e, conseqüentemente, extrair do direito da estrutura social, devem ser mencionadas algumas considerações prévias. O holismo pode ser entendido como a tentativa de compreensão da totalidade em seu *devir*:

Os holistas historicistas asseveram, com frequência e por implicação, que o método histórico é adequado para o tratamento de todos no sentido de totalidades. Essa asserção apoia-se, contudo, em um mal-entendido. Resulta de combinar a correta crença, segundo a qual a História – contrariamente ao que acontece com as ciências teóricas – se interessa por eventos individuais e por individuais personalidades, antes que por leis gerais abstratas, com a errada crença de que os indivíduos ‘concretos’, pelos quais a História se interessa, podem ser identificados aos todos ‘concretos’, no sentido (*a*). Isso não é possível, pois a História, à semelhança de qualquer outra espécie de investigação, só pode manipular selecionados aspectos do objeto pelo qual se interessa. É errado acreditar que possa haver uma história no sentido holista, uma história dos ‘estágios da sociedade’, que representem ‘o todo do organismo social’ ou ‘todos os eventos sociais e históricos de uma época’. Essa ideia decorre de uma intuitiva concepção da *história da humanidade* como vasta e global corrente de desenvolvimento. Entretanto, história dessa espécie não pode ser feita. Cada história escrita é história de certo e limitado aspecto desse desenvolvimento ‘global’ e é sempre história muito

incompleta, até mesmo com relação ao particular e incompleto aspecto selecionado. (POPPER, 1980, p. 64).

Para Popper (1980, p. 65), o holismo é essencialista em razão da impossibilidade de se estabelecer, apreender ou dirigir um aparato em sua totalidade, muito menos a totalidade da vida humana em sociedade. Assim o holismo parece ser uma tendência totalitária logicamente impossível.

Existe a tentativa dialética de estabelecer e dirigir o inteiro sistema social. Segundo Popper (1980, p. 65), é impossível sequer estabelecer, apreender ou dirigir um único aspecto do aparato físico em sua totalidade, quanto mais a totalidade da vida humana em sociedade. É logicamente impossível apreender ou dirigir o sistema inteiro da sociedade e regular toda a vida social.

Os pensadores holistas, “[...] entretanto, não apenas planejam estudar a sociedade em seu todo, através de um método impossível, mas planejam, ainda, controlar e reconstruir nossa sociedade ‘como um todo’”. (POPPER, 1980, p. 62) Trata-se de uma tendência totalitária e logicamente impossível.

Popper afirma que o historicismo/holismo intenta a abrangência, por meio de seu método, da própria totalidade. O holismo, percebe que os seus objetos, como os grupos sociais, nunca poderão ser encarados “[...] como simples agregados de pessoas. O grupo social é *mais* que a mera soma de seus elementos e é também *mais* do que a simples soma das relações puramente pessoais que, em dado momento, existem entre quaisquer de seus elementos.” (POPPER, 1980, p. 17). A abordagem holista é incompatível com a atitude científica. Isso porque, ao não permitir a possibilidade dos testes das hipóteses e conjecturas, impede igualmente a utilização de um método científico. (POPPER, 1980, p. 56). Ademais, não é possível a observação ou descrição da totalidade do mundo ou da natureza, visto de toda a descrição é necessariamente seletiva.

Diante disso, parece existir, na teoria de Michel Miaille, um forte pressuposto essencialista, próprio do método utilizado (dialética-materialista) e do seu conceito de direito, extraído da estrutura social.

ESSENCIALISMO E NIETZSCHE

O filósofo cético Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) realiza uma crítica à metafísica e, conseqüentemente, à tradição filosófica ocidental essencialista. Diante disso, torna-se possível uma análise do essencialismo de Miaille à luz da crítica filosófica oferecida por Nietzsche.

Para Nietzsche, segundo a compreensão de Rorty (2007), toda a hipótese criada sobre o homem não passa de uma afirmação limitada sobre o homem, visto que toda a descrição de algo é relativa às necessidades de alguma situação historicamente condicionada.

Nietzsche (1998) busca apresentar uma filosofia que advenha da sua contemplação do mundo, por meio de um método filológico, e não da leitura de outros filósofos. A filosofia de Nietzsche parece ser a visão de como o humano deve viver – a verdadeira existência –, para que ele não seja apenas um *rebanho* ou um simples

acontecimento. Para cumprir com essa visão, o pensador propõe uma inversão das ideias filosóficas tradicionais e dos valores morais tradicionais: a *transvalorização de todos os valores*. Diante disso, Nietzsche vai contra o idealismo, o essencialismo, a metafísica, o positivismo, a moral dos escravos e a moral dos aristocratas e proclama a morte de Deus.

O filósofo Nietzsche buscou realizar um ataque à história do pensamento ocidental, principalmente com relação à três noções: (a) a de que existe uma natureza humana; (b) a da existência de Deus; e (c) da moral ocidental.

Com relação à questão da existência da natureza humana e da existência de Deus, Nietzsche realiza um ataque ao essencialismo e proclama, por meio do seu personagem Zaratrusta, que Deus está morto, significando a morte dos valores essencialista ocidentais. Com isso, o filósofo decretou a morte da ideia do mundo verdadeiro, compreendendo-o como uma fábula (BUCKINHAM, 2011).

Ao proclamar a morte de Deus, Nietzsche proclama a morte do Deus cristão, visto como uma conjectura que diminui o valor do humano e desvaloriza o mundo e a vida *terrena*. Por meio da morte de Deus, Nietzsche (1998) questiona a possibilidade de existir algum valor universalmente válido e encontra no homem, por ele denominado o *super-homem*, a fonte de seus próprios valores. O super-homem, criado por Nietzsche, não é um *Deus*, mas um homem que ama a vida e que possui vontade de potência, ou seja, que supera a ideia de sofrimento da existência.

A intenção da filosofia de Nietzsche (2003, p. 2) é a de *derrubar todos os ídolos*. Para o pensador, foi falsificado um mundo ideal, além de ter sido realizada a separação entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente. A mentira da existência do ideal, para ele, deve ser vista como uma blasfêmia contra a própria realidade.

O que Nietzsche (2003, p. 131) chama de ídolos é tudo o que a humanidade considera verdade. Ele sugere, em seu *Crepúsculo dos ídolos*, que a velha verdade chegou ao fim. Em sua ideia de *transvalorização dos valores*, o pensador busca derrubar os ídolos e criticou a utilização da linguagem como veículo de cristalização da verdade, entendida por ele como ilusões ou metáforas. Mas para ele, o ser humano não possui domínio da palavra e, justamente por isso, não possui a verdade, mas apenas uma crença sobre fatos. Dessa forma, o humano apenas pode possuir uma vontade de verdade, mas nunca a verdade.

No pensamento de Nietzsche, parece que a vontade de verdade e a vontade de engano são a mesma, mas em perspectivas diferentes. Enquanto a primeira pode ser compreendida como a busca metafísica pelo fundamento do conhecimento – a essência da verdade –, a segunda é a maneira pela qual o filósofo ora analisado percebe essa vontade de verdade, como uma necessidade de acreditar no que pode ser falso e torná-lo um *valor verdadeiro*.

A vontade de verdade, para Nietzsche (2003), nasceu na Grécia antiga, com Sócrates, e foi propagada pelo ocidente. Segundo o pensamento de Nietzsche, toda a história da metafísica é a história da busca do homem pela verdade, a qual não passa de mera ilusão. Nesse sentido, se Nietzsche estiver correto, a verdade é uma ilusão que gerou a metafísica essencialista, outra ilusão.

Nietzsche (2003, p. 49-50) sugere que a dupla ilusão – a metafísica e a verdade – faz com que o humano viva aprisionado pelo encanto da gramática, que é a busca por encontrar uma correspondência ou similitude entre a palavra e o objeto, ou seja, a busca por descrever a realidade. Essa correspondência, se Nietzsche estiver correto, jamais pode ser encontrada, porque a linguagem não se enquadra na vontade de verdade, não podendo ser aprisionada num conceito metafísico. A linguagem, para o pensador, não pode ser verdade. Nesse sentido, parece que não existe verdade, mas diferentes interpretações da realidade.

Além disso, sobre a origem da verdade e moral, Nietzsche (2003) entende que a filosofia metafísica supõe uma explicação essencialista, visto que para as coisas de valor mais alto, se atribui uma origem miraculosa, advinda da essência das *coisas em si*.

Mais do que isso, Nietzsche (2003, p. 47) supõe discordar do conceito atribuído à verdade. O pensador também entende que a raiz do problema reside no que se entende por realidade. Para ele, o que se entende por realidade não é verdade, mas pura ilusão, que metafisicamente se refere a noções essencialistas como *Deus, alma, pecado, verdade*, etc., pois que nelas se buscou a grandeza de uma *natureza humana* com caráter divino (2003, p. 65-66).

Nietzsche decretou a morte da verdade e disse que tudo o que foi chamado de *verdade* deve ser “reconhecido como a mais nociva, pérfida e subterrânea forma de mentira; o pretexto [...]”. Nesse sentido é que ele afirma que a noção de Deus foi inventada como a noção-antítese da vida, assim como a noção de alma ou de espírito imortal foi inventada para desprezar o corpo (2003, p. 154).

A noção de verdade, para Nietzsche, também inventada pelo sistema filosófico metafísico para justificar uma escolha prévia de valores, se mostra como se já existisse por si só e apenas fosse *acessado* pelos filósofos. No entendimento de Nietzsche, esse modo de proceder dos filósofos e a ideia da verdade parece se relacionar com a crença num mundo verdadeiro por detrás da aparência.

Nietzsche (2003) critica essa fundamentação metafísica da moral e mostra que o essencialismo filosófico possui uma história, construída por seres humanos. Justamente por isso, o pensador denuncia que a religião, a arte, a moral e a filosofia não alcançam a *essência do mundo em si*, mas apenas buscam representá-lo.

Para Nietzsche, o mundo das ideias – mundo inteligível – não existe e, por isso, nem o homem moral nem o físico estão mais próximos desse mundo. Para o pensador, essa afirmação é importante para atingir e cortar a raiz da necessidade metafísica da humanidade (2003, p. 103).

Em resumo, ao buscar separar a filosofia da moral, Nietzsche (1999) sugere desfazer a relação entre a verdade e o valor. Isso porque, se ele estiver correto, toda a teoria do conhecimento que se quer verdadeira é uma teoria moral. Nesse sentido, ele sugere que todo o conhecimento é parcial, não verdadeiro.

Diante disso, o pensador critica a busca histórica e filosófica de estabelecer uma moral verdadeira. Se a crítica de Nietzsche (2003) estiver correta, essa busca metafísica, que marca a história da filosofia, seria apenas uma forma de justificar intenções morais específicas. A verdade, nesse sentido, seria apenas uma maneira de justificar uma tese adotada de antemão. E assim, parece que Nietzsche critica todo o sistema filosófico essencialista, que busca fazer com que valores morais sejam percebidos como verdades e como conhecimento.

Em resumo, o pensamento de Nietzsche apresenta as seguintes conclusões:

1. Crítica à crença na existência da essência;
2. Crítica à crença na existência de Deus;
3. Crítica à crença na existência de uma natureza humana (essencial); e
4. Crítica à possibilidade de se obter um conhecimento verdadeiro.

O pensador referido é crítico de toda a tradição metafísica ocidental, filosófica e moral, principalmente da utilização do essencialismo como justificativa para a verdade de argumentos filosóficos ou valores morais.

À luz da crítica filosófica oferecida por Nietzsche, parece que a teoria dialético-materialista de Mialle, apesar da sua importância retórica, falha ao buscar extrair uma verdade da sociedade (estrutura social) que justifique o conceito de direito apresentado pelo autor. Nesse sentido, parece que a teoria apresentada na seção anterior é logicamente impossível em razão do essencialismo de seu pressuposto.

CONCLUSÃO

A pesquisa desenvolvida, que se consubstanciou neste artigo, dedicou-se à análise do essencialismo presente na teoria dialético-materialista do direito de Mialle. A dialética-marxista de Mialle busca explicar o fenômeno jurídico a partir da sociedade, rompendo tanto com o positivismo jurídico quanto com o jusnaturalismo. Mialle define o direito a partir da estrutura social, com a possível exclusão do essencialismo de sua análise.

A pesquisa tem por objetivo analisar a problemática do essencialismo na teoria de Mialle, aparentemente constitutiva do próprio método holista, empregado pelo pensador, à luz da filosofia de Nietzsche.

Em suma, parece que para a dialética, o problema essencialista está no fato da existência de um direito justo (essencialmente). Diante disso, metodologicamente, o artigo analisará, em primeiro lugar, se é possível afirmar um essencialismo na teoria dialético-materialista de Michel Mialle. Sequencialmente, analisará o problema do essencialismo à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche.

Apesar de criticar o essencialismo, parece que a crítica é meramente retórica, pois o direito é definido a partir de uma análise de sua essência, entendida pelo pensador como a estrutura social – a sociedade. Além disso, a fim de compreender a sociedade e, conseqüentemente, o direito, Miaille utiliza-se de um método holista (holismo dialético), o que parece levar a conclusão do essencialismo na tese de Miaille. Diante disso, parece existir, na teoria de Michel Miaille, um forte pressuposto essencialista, próprio do método utilizado (dialética-materialista) e do seu conceito de direito, extraído da estrutura social.

Diante de tal análise, a pesquisa dedica-se à compreensão da crítica de Nietzsche ao essencialismo. Segundo o pensamento de Nietzsche, toda a história da metafísica é a história da busca do homem pela verdade, a qual não passa de mera ilusão. Nesse sentido, se Nietzsche estiver correto, a verdade é uma ilusão que gerou a metafísica essencialista, outra ilusão.

À luz da crítica filosófica oferecida por Nietzsche, parece que a teoria dialético-materialista de Miaille, apesar da sua importância retórica, falha ao buscar extrair uma verdade não-essencialista da sociedade (estrutura social) que justifique o conceito de direito apresentado pelo autor. Nesse sentido, parece que a teoria apresentada na seção anterior é logicamente impossível em razão do essencialismo de seu pressuposto.

THE PROBLEM OF MICHEL MIAILLE'S ESSENTIALISM IN LIGHT OF FRIEDRICH NIETZSCHE'S CRITICISM

Abstract

The article focuses on the dialectical-materialist theory of Michel Miaille and aims to analyze the existence of an essentialist assumption in such a theory. While theory of law, the dialectic-Marxist Miaille, in short, seeks to explain the legal phenomenon of the society, breaking both with legal positivism as with the natural law. The right is defined in its social structure, with the possible exclusion of essentialism of his analysis. Still, it seems that there is an essentialist assumption in thinking Miaille, both as a constituent of the holistic method, and by linking the right to social justice. Therefore, methodologically, the research will examine whether there is indeed an essentialist assumption in thinking Miaille and sequentially, the problem of essentialism in the light of Nietzsche's philosophy. From the performed analysis of critical philosophy of Nietzsche, the article concludes that the dialectical-materialist theory of Michel Miaille submit a rhetorical importance, but fails to seek to extract a possible truth of the social structure that justifies the concept of law presented by the author.

Keywords: Law; Theory of Law; Materialist Dialectic; Essencialism; Criticism.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2006.

BLACKWELL REFERENCE ONLINE. **Essentialism.** Disponível em: <http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631213260_chunk_g978063121326022>. Acesso em 18 de março de 2014.

BUCKINGHAM, Will; et. all. **O livro da filosofia.** São Paulo: Globo, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 13. ed. São Paulo: Ática, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Os pensadores. Fenomenologia do espírito.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.
 _____ **Princípios da Filosofia do Direito.** Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: Feuerbach – a contraposição entre a cosmvisões materialista e idealista.** 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MIAILLE, Michel. **Uma introdução crítica ao direito.** Lisboa: Moraes, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ **Genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____ **Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é.** Porto Alegre: L&PM, 2003.

POPPER, Karl. **A miséria do historicismo.** São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

_____ **O racionalismo crítico na política.** Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SANT'ANNA, Sílvio L. A cosmvisão dialético-materialista da história (Prefácio). *In.* MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: Feuerbach – a contraposição entre a cosmvisões materialista e idealista.** 3. ed. Tradução de Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2008.

SICHIROLLO, Livio. **Dialéctica.** Lisboa: Presença, 1973.

Trabalho enviado em 21 de outubro de 2015.

Aceito em 12 de janeiro de 2016.