



Este artigo está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Você tem direito de:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato.

De acordo com os termos seguintes:

Atribuição — Você deve dar o **crédito apropriado**, prover um link para a licença e **indicar se mudanças foram feitas**. Você deve fazê-lo em qualquer circunstância razoável, mas de maneira alguma que sugira ao licenciante a apoiar você ou o seu uso.

Não Comercial — Você não pode usar o material para **fins comerciais**.

Sem Derivações — Se você **remixar, transformar ou criar a partir** do material, você não pode distribuir o material modificado.

Sem restrições adicionais — Você não pode aplicar termos jurídicos ou **medidas de caráter tecnológico** que restrinjam legalmente outros de fazerem algo que a licença permita.



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

Under the following terms:

Attribution — You must give **appropriate credit**, provide a link to the license, and **indicate if changes were made**. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

NonCommercial — You may not use the material for **commercial purposes**.

NoDerivatives — If you **remix, transform, or build upon** the material, you may not distribute the modified material.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or **technological measures** that legally restrict others from doing anything the license permits.

TEORIA DIALÉTICA DO DIREITO

A FILOSOFIA JURÍDICA DE
ROBERTO LYRA FILHO

ALEXANDRE A. COSTA
INOCÊNCIO M. COELHO

Faculdade de Direito da UnB

Teoria Dialética do Direito: a filosofia jurídica de Roberto Lyra Filho

Alexandre Araújo Costa

Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor da UnB. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Política e Direito da UnB

Inocência Mártires Coelho

Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Programa de Pós-Graduação do UniCEUB.

C837t Costa, Alexandre Araújo.
Teoria dialética do direito : a filosofia jurídica de Roberto Lyra Filho [recurso eletrônico] / Alexandre Araújo Costa, Inocência Mártires Coelho. – Brasília : Faculdade de Direito - UnB, 2017.

110 p.

ISBN 978-85-87999-07-8 (e-book).

1. Direito - filosofia. I. Coelho, Inocência Mártires. II. Título.

CDU 340.12

Sumário

Introdução	2
1.1. Direito e marxismo	2
1.2. A dialética como princípio filosófico de unidade.....	7
1.3. Por uma criminologia dialética	10
1.4. Por um marxismo crítico.....	13
1.5. Hermenêutica e Dialética	16
2. Humanismo Dialético	22
2.1. Teoria dialética do direito: para um direito sem dogmas.....	22
2.1.1. Por uma ciência engajada.....	22
2.1.2. Dialética, ideologia e historicidade.....	26
2.1.3. Dialética, hermenêutica e objetividade	30
2.2. Ontologia dialética do direito	37
2.2.1. Além do positivismo e do naturalismo	37
2.2.2. Por uma sociologia dialética.....	41
2.2.3. Direito, história e progresso	45
2.3. Humanismo Dialético como teoria crítica.....	51
2.3.1. Dialética e engajamento.....	51
2.3.2. Dialética e modernidade	54
2.4. Humanismo dialético e metafísica	59
2.4.1. O absoluto contingente.....	59
2.4.2. Dialética e metafísica.....	62
2.4.3. História, dialética e imanência.....	66
3. Análise crítica: os pressupostos da teoria lyriana.....	72
3.1. Pressuposto I: engajamento no socialismo democrático	73
3.2. Pressuposto II: recusa do jusnaturalismo	77
3.3. Pressuposto III: existência de um sentido objetivo da história	80
3.4. Pressuposto IV: a existência de uma vanguarda que identifica os direitos humanos e conduz o processo histórico	82
3.5. Pressuposto V: o caráter positivista dos discursos constitucionalistas	85
3.6. Pressuposto VI: caráter místico, e não científico, da dialética	86
4. Considerações finais.....	90
5. Referências Bibliográficas	100

Introdução

1.1. Direito e marxismo

‘É possível ler Roberto Lyra Filho de várias formas: todo autor genial e criativo é multifacetado e se presta a manobras que tomam isto e largam aquilo, segundo as preferências, predeterminações e preconceitos. Há, sempre, cá e lá, uns textos ou frases isoladas, que arrimam esta ou aquela leitura. Mas o que me interessa é outra coisa: é o sentido geral, é a curva lyriana. Toda disposição em linha reta é tanto mais arbitrária, quanto mais forceje para dar “coerência” ao seu autor, expungindo contradições fecundantes e rompendo a continuidade do itinerário.

Uma lição de pensamento não é uma colagem de instantâneos, mas um filme, cujo enredo reintroduz personagens e ambientes, sob focos diversos e em diferentes etapas da evolução, que só se detêm com a morte do pensador, para aquela sobrevida conosco, permitindo repensar o todo, remontar a película, criar sequências, substituir angulações.

Não cabe recuperar o Lyra autêntico — não estamos diante de Bonifácio VIII, proclamando a bula *Unan Sanctam*, uma só fé, um só senhor, um só batismo. Também não se trata de recuperar Lyra, preenchendo o que falta em seu pensamento — se o fizéssemos perderíamos o essencial, isto é, Lyra pensando, abrindo para nós um campo para pensarmos a partir dele e mesmo contra ele. O roteiro vivo, móvel da reflexão lyriana permanece como “possibilidade aberta” duma retomada do itinerário, onde ele projetou luzes perenes, mas não exaurientes; um bastão, para a corrida de revezamento, e não um poço de sabedoria estagnada.

As palavras acima são do livro *Karl, meu amigo*, no qual Lyra Filho descreve o modo como ele julgava que deveríamos ler a obra marxiana (LYRA FILHO, 1983, p. 35). Nelas, apenas substituímos Marx por Lyra, pois gostaríamos de abordar as suas reflexões com o mesmo espírito com que ele tentava compreender o pensamento marxiano: não buscando catecismos nem dogmas, mas inspiração. Afinal, tal como Lyra Filho, somos conscientes que a historicidade envolvida tanto no ato de escrever os textos quanto no ato de lê-los impede qualquer pretensão a uma verdade objetiva, congelada no tempo. Este livro, portanto, não busca constituir-se em um esclarecimento final das ideias de Lyra, mas o de participar do diálogo (infelizmente pouco intenso) acerca da relevância atual do seu pensamento, apresentando uma interpretação da teoria lyriana articulada com as preocupações teóricas contemporâneas e com os desafios políticos atuais. É evidente que tal esforço envolve um exercício de exegese, mas o objetivo dessa reinterpretação é realizar um balanço crítico de

sua obra e avaliar em que medida as reflexões de Lyra Filho podem contribuir para a compreensão atual sobre o direito.

A ideia de *superação*, de explícita inspiração marxiana, atravessa toda a obra de Lyra Filho, recorrentemente descreve a situação do direito contemporâneo a partir da identificação de concepções ou estruturas hegemônicas (naturalismo, fixismo, dogmatismo, etc.) que são contrapostas por novas perspectivas (positivismo, historicismo, cientificismo, etc.) e cuja tensão deve ser resolvida pela elaboração de uma terceira via, capaz de incorporar dialeticamente elementos das teses contrapostas em uma síntese superadora. Lyra insistia sempre na importância dessa última etapa, que não pode ser entendida como uma mera desconstrução analítica, mas que deve ser uma contribuição criativa no sentido de instituir uma práxis libertadora. Em suas obras de maturidade, Lyra Filho empenhou-se em desenvolver uma abordagem dialética do direito, inspirada no pensamento de Karl Marx e voltada a evidenciar as consequências jurídicas implícitas em seus textos: o desafio de Lyra era o de *superar* o marxismo jurídico, levando essa perspectiva para além dos limites que ela tinha alcançado.

A categoria de *superação* está na base do processo que ele chamava de dialética: um movimento histórico que parte da afirmação de uma tese, passa pela sua negação e culmina na *superação* (que ele, hegelianamente, chama de *negação da negação*). Lyra parece reconhecer que as teses de Marx iniciaram por um viés jusnaturalista e que, em um segundo momento, ele promoveu uma negação das potencialidades emancipatórias do direito, identificado apenas com o ordenamento jurídico burguês. Essa caracterização do direito fez com que a teoria marxiana ficasse estagnada no momento da crítica, quando a própria teoria parecia apontar para a necessidade de ir além, desenvolvendo um movimento dialético de *superação*, que não se completou na obra do próprio Marx, que chegou a afirmar juntamente com Engels na Ideologia Alemã “a antinomia do comunismo e do Direito, tanto público e privado, quanto na mais generalizada forma dos direitos humanos” (LYRA FILHO, 1984a, p. 99). Segundo Lyra Filho, uma teoria dialética do direito tampouco foi desenvolvida por pensadores marxistas, visto que ele desconhecia, no Brasil ou no exterior, autores que tivessem o mesmo apreço por Marx e pelo Direito, pois “há os que gostam de Marx e, por isto, dedicam ao Direito uma estima encabulada ou até se acham obrigados a desprezar o jurídico, totalmente. Há também os que votam ao Direito uma espécie de amor impenitente e, por tal motivo, chegam a prejudicar-se, no desdém que os afasta das contribuições insuprimíveis de Marx” (LYRA FILHO, 1984a, p. 98).

A crítica (inclusive marxista), por mais ácida que seja, permanece no campo da análise: uma decomposição que se limita a mostrar o modo como se estrutura um discurso e a esclarecer os seus limites, seus pressupostos, suas vinculações ideológicas. A decomposição abre espaço para o novo, mas ela é

insuficiente porque não tem um aspecto propositivo, motivo pelo qual Lyra afirma a necessidade de caminhar rumo a uma *superação* que dê um passo além da tese contraposta. Por mais que tenha dirigido contra as ideologias jurídicas hegemônicas um projeto demolidor, Lyra considerava que, se essa crítica se limitasse a rejeitar os elementos consolidados nas tradições hegemônicas, ela desembocaria em um *ceticismo paralítico* incapaz de orientar um projeto de emancipação social (LYRA FILHO, 1993b, p. 22). Por isso Lyra buscou elementos nas obras posteriores de Marx, especialmente na Sagrada Família e em O Capital, que indicavam a possibilidade de superar a antinomia definida na Ideologia Alemã, defendendo que a extinção do direito burguês prevista por Marx não seria o desaparecimento do próprio direito, mas a sua transformação em um “outro Direito, em trânsito e na culminação duma prefigurada sociedade comunista” (1984a, p. 112), pois “direito e avesso continuam pedindo a superação que justifique a positividade do seu parâmetro meta-legal e controle a legitimidade das positivações normativas” (1984a, p. 105).

Inspirados na filosofia analítica, muitos dos juristas mais atualizados na filosofia da época se dedicavam a apontar as limitações das concepções dominantes e a desmistificar a pseudoneutralidade e a pseudocientificidade dos discursos jurídicos. Esse era o limite da crítica positivista, que desde Kelsen afirmava o caráter político da interpretação judicial e a impossibilidade de uma racionalização dos processos decisórios, tendo em vista a impossibilidade lógica de existirem valores racionalmente corretos (KELSEN, 1992). Tais análises, representadas no debate brasileiro especialmente por Luis Alberto Warat, produziram textos que contribuíram para uma melhor compreensão dos processos interpretativos e decisórios, como o conhecido *Mitos e Teorias na Interpretação da Lei* (WARAT, 1979), mas que não apresentavam uma alternativa para superar o decisionismo inerente a todo desenvolvimento hermenêutico fundado nas escolas analíticas. Outra vertente relevante na época eram as análises tópico-retóricas baseadas em Chaïm Perelman e em Theodor Viehweg, que naquela época eram introduzidas no Brasil especialmente por meio dos trabalhos de Tercio Sampaio Ferraz Jr (FERRAZ JR., 1979, 1980).

Trinta anos depois, Warat afirmava que a sua opção pela filosofia analítica no contexto da ditadura se devia ao fato de que, naquele momento, uma reflexão analítica fundada no pensamento de Kelsen era uma das poucas possibilidades de crítica que poderia ser desenvolvida livremente na universidade brasileira. Ele próprio veio a reconhecer, ainda no início da década de 1980, as graves insuficiências da vertente analítica e das teorias tópico-retóricas, especialmente “daquelas que se encontram vinculadas às questões sintáticas e semânticas, às velhas aspirações do neopositivismo lógico, da filosofia da linguagem ordinária e, de certa forma, da gramática generativa” (WARAT, 1981).

No início da década de 1980, as limitações da análise positivista foram enfrentadas na filosofia jurídica brasileira por um giro pragmático nas

abordagens analíticas, efetuada por Tercio na forma de uma pragmática da comunicação jurídico-normativa (FERRAZ JR., 2006) e por Warat na busca de uma semiologia do poder (WARAT, 1981). Para Lyra Filho, tais renovações da filosofia da linguagem e da filosofia hermenêutica eram insuficientes porque elas se limitavam a desenvolver uma crítica dos discursos hegemônicos, sem oferecer aberturas efetivas para a superação da ordem vigente. Sustentando que *o limite da crítica é não nos deixar ao relento*, Lyra defendia ser necessário ir além das vertentes analíticas e pragmáticas, realizando uma *negação da negação*.

Como toda dupla negação, a *negação da negação* tem um caráter positivo e deve oferecer propostas capazes de substituir as teses negadas, em vez de deixar vazio o terreno das teorias des(cons)truídas. Para além da *negação* niilista das concepções que esgotaram o seu potencial libertário, Lyra buscava “incorporar, transmudar e reenquadrar elementos do quadro anterior na edificação subsequente” (LYRA FILHO, 1983, p. 52). É evidente, pois, o comprometimento das suas ideias com o processo de transformação social, pois ele deixou claro que seu objetivo não era o de oferecer uma interpretação alternativa do direito, mas de construir uma alternativa ao direito vigente.

A dimensão *humanista* da concepção de Lyra está justamente em seu engajamento em um projeto político voltado à emancipação do homem, confiante na humana “capacidade para quebrar as algemas e vencer as determinações” (1986, p. 295). Um humanismo que é refratário ao relativismo (em sua negação de valores objetivos) e que se baseia na afirmação da existência de uma fundamentação histórica dos Direitos Humanos, “conforme o processo concreto da humana libertação”(1986, p. 295). Lyra identifica que certas classes e grupos são espoliados e oprimidos na medida em que “sofrem restrições societais aos seus Direitos Humanos” (1986, p. 265), entendidos estes como direitos que constituem a resultante dos processos históricos de libertação (1993b, p. 17) e que, por isso, podem funcionar como “padrão objetivo (mas não imutável)” (1993b, p. 3) de validade do direito, imponível inclusive ao poder constituinte (1985, p. 5).

O humanismo de Lyra é influenciado diretamente pelo materialismo histórico de Marx, concepção que é movida “by the desire to make humanism more profound and more concrete” (LEFEBVRE, 2009, p. 60) e defende que “the meaning of life lies in the full development of human possibilities, which are constricted and paralyzed not by Nature but by the contradictory, class nature of social relations” (LEFEBVRE, 2009, p. 66). Essa dimensão humanista do marxismo é tão acentuada que Sartre, quando tentou harmonizar suas concepções com as ideias marxistas escreveu um texto chamado justamente *O existencialismo é um humanismo*, para acentuar que o homem somente se realiza como verdadeiramente humano “by constantly seeking a goal outside of himself in the form of liberation” (SARTRE, 2007, p. 51). A ideia de que há um

sentido objetivo que guia a possibilidade de libertação e justifica movimentos socialistas de transformação é fundamental para Lyra Filho, que não apresenta o seu engajamento político a favor dos oprimidos como uma escolha individual, mas como a realização de princípios transcendentais.

Na década de 60, suas reflexões criminológicas o fizeram enveredar pelos campos da hermenêutica, mas, nos anos 70, enquanto vários juristas de ponta apostaram suas fichas no desenvolvimento de concepções hermenêuticas (como Ronald Dworkin e Robert Alexy, por exemplo), a clara percepção de que o direito positivo (inclusive a própria constituição) servia a relações de opressão fez com que Lyra apontasse para a insuficiência dos projetos hermenêuticos voltados a esclarecer os sentidos corretos dos textos vigentes e das práticas hegemônicas, bem como dos projetos analíticos voltados a desmistificar o caráter ideológico das teorias dogmáticas.

Os caminhos que Lyra abriu não conduzem, assim, ao (neo)constitucionalismo ou a qualquer outra teoria que busque interpretar criativamente as normas positivas, com o objetivo de extrair delas as melhores soluções possíveis, e menos ainda a teorias que confiam aos juizes a *última palavra* na definição dos direitos, especialmente porque eles são “provenientes dos mesmos grupos e classes que produzem o direito legislado” (LYRA FILHO, 1980a, p. 6). Lyra adota a posição de Marx com relação ao Estado, que é visto como “an 'illusory community', but based on existing connections: it intervenes in the class-war as a referee, by claiming to represent the general interest, whereas it really represents the interests of the social group which wields the political power” (LEFEBVRE, 2009, p. 59). O direito do Estado não pode ser entendido como a expressão de uma soberania popular, mas precisa ser entendido como um conjunto de normas que beneficia certos grupos em detrimento de outros.

Dentro de um sistema injusto, nenhuma hermenêutica é capaz de promover a justiça, sendo que os esforços dos juristas deveriam ser voltados à própria transformação do direito a ser interpretado. Além disso, a análise dos discursos hegemônicos revela as suas bases ideológicas, mas tende a afirmar a impossibilidade de um discurso alternativo. Diversamente dessas posturas, entendidas por Lyra como conservadoras, ele buscou elaborar uma teoria engajada em um projeto político emancipador.

Para realizar seus objetivos, Lyra Filho não podia se limitar a promover uma crítica constitucional ao direito legislado nem uma análise das estruturas de poder que conformam o discurso jurídico. Consciente dos desenvolvimentos contemporâneos da filosofia da linguagem, da hermenêutica e da tópicos, Lyra buscou ultrapassar os limites impostos por essas perspectivas *analíticas* e realizar efetivamente uma *teoria crítica*, consubstanciada em uma teoria marxista que contestava a validade do direito oficial como um todo, especialmente a própria constituição, com base na afirmação de critérios de

legitimidade que estavam para além daqueles que organizavam a prática jurídica efetiva. No presente texto, sustentamos que este aspecto representa principal potencialidade da teoria de Lyra Filho, visto que as teorias contemporâneas tendem a promover uma *crítica constitucionalista* ao direito legislado, mas são tipicamente incapazes de promover uma crítica adequada ao próprio constitucionalismo que as embasa.

1.2. A dialética como princípio filosófico de unidade

Roberto Lyra Filho foi um dos mais importantes autores brasileiros dedicados ao desenvolvimento de uma teoria crítica do direito ao longo das décadas de 1970 e 1980. Sua produção filosófica mais original foi o conjunto de textos produzidos a partir de 1978, nos quais ele buscou desenvolver uma concepção que ele próprio designou como *humanismo dialético*: uma teoria jurídica de inspiração marxiana, politicamente engajada na implantação de um socialismo democrático. Embora ele tenha falecido sem ter tido tempo de desenvolver essas ideias até o ponto de sistematicidade que ele próprio julgava adequado (1989, p. 20), suas concepções inspiraram vários juristas que se dedicam a desenvolver uma teoria do direito comprometida com ideais de justiça social e de emancipação.

Essa opção por uma teoria dialética é relativamente tardia na obra de Lyra Filho, que iniciou sua carreira acadêmica nos anos 50 e durante quase vinte anos se dedicou ao direito penal e processual penal sob enfoques técnicos ligados ao positivismo (COELHO, 2010, p. 13). Foi só no final da década de 60, com mais de 40 anos e já como professor da UnB, que ele passou a se dedicar primordialmente à criminologia e à filosofia do direito, âmbitos nos quais veio a desenvolver um pensamento autônomo vinculado à teoria crítica e inspirado por categorias marxistas. Essas pesquisas culminaram na publicação do livro *Criminologia Dialética*, em que ele definiu o projeto de teoria dialética que guiou suas pesquisas até o fim da vida: repensar o conceito de direito a partir de um reexame da filosofia jurídica que poderá “encaminhar o entrosamento da especulação filosófica e do afazer científico, nos termos duma criminologia dialética” (1972, p. 68).

Nessa obra, e em outras do mesmo período, Lyra diagnostica a falta de interação entre os vários saberes envolvidos na criminologia. Dizia ele que havia “um diálogo de surdos entre um grupo de cientistas, trabalhando isolados, sem verbas que o amparem e sem conseguir eco para sua pregação; e, de outro lado, administradores da justiça criminal, que não têm condições objetivas e, o mais das vezes, nem sequer subjetivas, para conscientizar o sentido das próprias praxes superadas” (1971, p. 197). Para superar a falta de integração entre os vários saberes que se cruzam na criminologia, Lyra buscou desenvolver uma teoria *dialética* voltada a enfrentar “a persistência duma lógica inapta para assimilar as contradições da realidade” (1976, p. 30) e que enfrenta a

complexidade do fenômeno da delinquência buscando eliminar as contradições “por meio de formalismos que lhe sacrificam a contextura e geram antinomias” (1976, p. 30). Nesse primeiro período, apesar da imensa influência marxista em sua base conceitual, Lyra não se afirmava marxista, mas sustentava que “uma posição dialética não é forçosamente marxista (de resto, não o é a minha)” (1976, p. 31).

Nesse primeiro período, várias referências à dialética parecem indicar que é necessário estabelecer um efetivo *diálogo* entre os vários saberes (sociológicos, biológicos, psicológicos, etc.), pois Lyra considerava “certo que não há cisão, mas entrelaçamento das esferas biopsicossociais” (1976, p. 34) e porque a criminologia se caracteriza pela “presença de linhas cruzadas, científicas e filosóficas” (1976, p. 35). Lyra entendia que as duas principais correntes filosóficas de seu tempo eram o “empirismo lógico” e a “dialética”, e que esta era a perspectiva mais adequada para a análise de tarefas interdisciplinares e sugere que sucessivas superações (*Aufhebungen*) deveriam ser capazes de promover a unificação teórica, a *grand theory*, que era o maior objetivo da criminologia (1976, p. 36). Ele apresenta o empirismo lógico como uma perspectiva capaz de realizar a passagem da busca por causas da criminalidade (médicas, psicológicas, sociais, etc.) pela busca da identificação dos fatores relevantes que se entrelaçam no condicionamento dos fenômenos sociais, mas rejeita essa opção por ela se limitar a análises estatísticas pretensamente objetivas e desvinculadas de uma perspectiva ontológica (1976, p. 40). A dialética emerge, assim, como categoria capaz de promover os ideais filosóficos de *unidade* e *sistematicidade*, visto que “the fundamental operation of philosophy has always been the reconstruction of the whole”(LEFEBVRE, 2009, p. 113). Tal unificação era impossível fora da dialética, fosse a partir de análises empíricas fragmentadas, fosse a partir de abordagens estruturalistas desvinculadas de uma explicação histórica dos fenômenos, que apenas seriam capazes de promover o que ele designa, com base em Lefebvre, como uma “captação infradialética da realidade”(1972, p. 10). A base dessas ideias não é a teoria propriamente marxiana, mas a filosofia de Hegel, cujo elemento central era “the consciousness of an infinitely rich unity of thought and reality, of form and content, a necessary unity, implied in thought's internal conflicts, since every conflict is a relation, yet one which has got to be fought for and determined by transcending the 'one-sided' terms that have come into conflict”. (LEFEBVRE, 2009, p. 12).

Para Lyra Filho, a compreensão unitária de fenômenos sociais em constante transformação somente poderia ser concebida dialeticamente. Toda vez que indica a necessidade de uma abordagem dialética, Lyra diagnostica que há um embate entre concepções (positivismo e naturalismo, culturalismo e naturalismo, sociologismo e psicologismo, compreensão e explicação, individual e coletivo, cultura e contracultura, etc.) e que nenhuma delas é capaz de esclarecer devidamente a complexidade dos objetos analisados. Essa percepção

é convergente com a tese de Lefebvre no sentido de que em toda concepção existe uma verdade parcial que se torna problemática quando ela pretende ser uma explicação totalizante.

“In a real-life argument, there is something true in every idea. Nothing is wholly or 'indisputably' true, nothing is absolutely absurd or false. By comparing theses thought spontaneously seeks a higher unity. Each thesis is false in what it asserts absolutely but true in what it asserts relatively (its content); and it is true in what it denies relatively (its well-founded criticism of the other thesis) and false in what it denies absolutely (its dogmatism).” (2009, p. 15)

Assim, a dialética surge como modo de abordar as questões sociais dentro de um quadro de historicidade, compreendendo as tensões existentes e desenvolvendo uma concepção unitária que incorpora elementos das concepções colidentes, constituindo uma síntese superadora dos elementos em tensão.

Essa noção de unidade perpassa toda a obra de Lyra e é uma de suas características mais ligadas ao projeto filosófico moderno. Em momento algum ele colocou em dúvida a existência de uma realidade objetiva a ser conhecida, de uma capacidade racional de compreendê-la e de desenvolver uma concepção sistemática que pudesse espelhar a realidade. Ele adotou, desde o início, uma perspectiva ontológica radicalmente moderna: a ideia de que havia uma natureza a ser desvendada, um sentido objetivo a ser descoberto racionalmente nos fenômenos, por meio de uma metodologia adequada: a dialética. Esta também é uma ideia convergente com a defesa de Lefebvre no sentido de que a multiplicidade de perspectivas (físicas, sociológicas, psicológicas, etc.) “is only momentary, for man is one and the world around him a whole. The breaking-up of the universe into partial determinisms is constantly being overcome in life and in practice, and the dialectical unity continually re-produced” (2009, p. 132).

A compreensão unitária da sociedade não era possível por meio de perspectivas que não levassem em conta o caráter histórico das instituições (como o naturalismo), mas tampouco seria possível por meio de uma abordagem puramente materialista (como o positivismo), pois a devida compreensão dos fenômenos humanos precisava equilibrar adequadamente os elementos filosóficos (que garantiam um sentido objetivo) e científicos (que garantiam um acoplamento adequado da teoria com os fatos). E a dialética foi utilizada por Lyra Filho desde a década de 1960 como perspectiva capaz de integrar essas duas dimensões (de fato, quaisquer dimensões conflitantes) em uma concepção unitária, pois, “in order to be understood in their multiplicity - in order for their objectivity to become conceivable and, at the same time, for their unity to be determined - the sciences demand a dialectical theory of knowledge and the productive activity”(LEFEBVRE, 2009, p. 132). Como

perguntava Lefebvre, que não por acaso é uma referência para Lyra desde o início do seu projeto dialético, “is not dialectical materialism therefore both a science and a philosophy, a causal analysis and a world-view, a form of knowledge and an attitude to life, a becoming aware of the given world and a will to transform this world, without any one of these characteristics excluding the other?” (2009, p. 91)

1.3. Por uma criminologia dialética

A necessidade de uma superação dialética das concepções positivistas e naturalistas aflorou no pensamento de Lyra Filho em suas reflexões sobre Criminologia. O uso da dialética como princípio *epistemológico* surgiu do reconhecimento de que um dos limites fundamentais do pensamento criminológico da década de 1960 era o fato de que o próprio conceito de crime era tomado do direito penal. Não era razoável fazer uma ciência voltada basicamente a compreender os padrões sociais ligados à prática dos atos que o próprio direito positivo define como “crimes”, pois essa é uma qualificação que depende fundamentalmente das ideologias políticas dominantes.

Para libertar a criminologia das amarras do direito penal (mais especificamente, da dogmática penal), era preciso definir um conceito propriamente criminológico de crime. Ao mesmo tempo, Lyra percebia que não era viável um conceito simplesmente *científico* de crime, pois essa definição tinha uma carga *filosófica* que precisava ser devidamente articulada. Assim, a superação da criminologia *dogmática* exigia um exercício *dialético* capaz de produzir uma criminologia que pudesse incorporar as contribuições tanto da filosofia como da ciência. Ao longo da década de 1970, Lyra parece ter percebido que a sua pergunta “*o que é o crime?*” somente poderia ser enfrentada dentro de um questionamento mais amplo sobre *o que é o direito*, pois somente uma definição do direito que ultrapassasse os limites da dogmática poderia ser capaz de estabelecer um parâmetro dialético (filosófico/científico) para identificar os fenômenos que deveriam ser qualificados como criminosos.

O enfrentamento dessa questão conduziu Lyra a produzir uma reflexão epistemológica que discutiu minuciosamente os objetivos a serem buscados por uma teoria jurídica contemporânea e inseriu-se conscientemente no movimento de crítica ao positivismo jurídico. Ele descreveu com clareza singular o projeto jusfilosófico dominante em sua época: a superação da oposição entre positivismo e jusnaturalismo, pela elaboração de marcos teóricos que oferecessem uma possibilidade de crítica social a partir de valores historicamente determinados. Além disso, ele produziu uma análise das potencialidades e limitações das teorias hermenêuticas, analíticas e pragmáticas gestadas por seus contemporâneos e ofereceu uma justificativa explícita no sentido de que as teorias críticas deveriam adotar uma perspectiva *dialética*.

Diversamente da maioria dos juristas brasileiros da época, Lyra conhecia filosofia da linguagem e hermenêutica a fundo e, a partir dessa base teórica pôde diagnosticar com precisão as dificuldades das teorias dominantes no “senso comum teórico dos juristas” (WARAT, 1994, p. 13) e analisar as possíveis soluções para o difícil equilíbrio entre *historicidade* e *criticidade*. Em especial, ele era cético quanto ao potencial crítico das teorias retórico-argumentativas (LYRA FILHO, 1986) produzidas na década de 1970, que ganharam posição proeminente ao longo da década de 1980 e passaram a organizar os discursos jurídicos que buscavam conferir *efetividade* à Constituição de 1988, apresentando-se na forma de novas retóricas, de teorias da argumentação e de usos alternativos do direito.

Essa postura fez com que a obra de Lyra Filho tivesse um reconhecimento bastante reduzido ao longo da década de 1990, pois a hegemonia do discurso normativista da hermenêutica constitucional fez com que suas concepções dialéticas não encontrassem muito eco nem à direita (avessa ao marxismo) nem à esquerda, que na esteira do otimismo com a promulgação da Constituição de 1988, passou a se vincular cada vez mais aos discursos hermenêuticos voltados à concretização/realização dos direitos humanos/fundamentais. A dúplice oposição ao senso comum vigente e à vanguarda hermenêutica contribuiu decisivamente para que as ideias de Lyra Filho não tivessem um impacto proporcional à originalidade e à qualidade de seu trabalho, seja durante a sua vida ou após a sua morte.

O isolamento teórico de Lyra Filho foi potencializado pelo fato de que as posições políticas conservadoras que ele defendeu quando do golpe militar de 1964 lhe causaram uma forte rejeição entre pensadores vinculados à perspectiva marxista que ele veio a adotar. Na UnB, essa rejeição era ainda mais acirrada por causa de sua postura frente à crise ocorrida em 1965, em que a demissão de 15 professores acusados de subversão desencadeou o pedido coletivo de exoneração de 209 professores e instrutores, fazendo com que a universidade perdesse quase 80% de seus docentes.

Em textos da década de 1980, Lyra reconheceu que “minha biografia registra uma curta passagem de que não me orgulho, pelas posições reacionárias” e indicou que o seu comportamento no início da ditadura tinha decorrido de “procedimentos coativos” que o “forçaram a manter uma docilidade aparente”, sendo ele intimidado por meio da “chantagem de beleguins ameaçadores”, ligada a ameaças de revelações acerca de sua homossexualidade, que só veio a ser publicamente assumida em obra poética de 1984, publicada pelo pseudônimo de Noel Delamare (1986, p. 316). Segundo Inocêncio Mártires Coelho, Lyra Filho mergulhou em “um torvelinho político e ideológico”, “do qual logrou emergir, vitorioso, após anos e anos de profunda crise existencial” (2010, p. 26). O próprio Lyra reconheceu que foi somente em meados da década de 1970 que ele assumiu uma atividade de “plena oposição”

ao regime ditatorial, recuperando o “sentido contestador de minha vocação política” (1986, p. 316).

No início da década de 1980, a ausência de espaço tanto na esquerda, que desconfiava de suas posições políticas, quanto na direita, que rejeitava o seu socialismo, conduziu Lyra a reconhecer que “[n]a UnB, onde lecionei por mais de vinte anos, tornei-me, com muita honra, o jurista marginal” (1985, p. 22). Fora da UnB, o impacto de suas ideias era ainda mais limitado, inclusive porque sua atividade na década anterior esteve mais vinculada ao magistério que à publicação de seus escritos.

Apesar de não gozar de um amplo reconhecimento de seus pares, Lyra Filho foi sempre um docente com grande talento para o magistério, tornando-se uma referência intelectual importante para as gerações de estudantes que ele contribuiu para formar, sendo que vários deles se tornaram professores de destaque. A relação com os estudantes foi de um estímulo recíproco, sendo que parte relevante de sua produção nessa época é constituída pela consolidação das palestras que ele ministrava. Foi no diálogo com os estudantes, e não com os professores, que Lyra desenvolveu seu pensamento final, tanto que foi a eles que dedicou a maioria dos textos que produziu desde então. *O direito que se ensina errado* (1980a), por exemplo, é dedicado “aos estudantes da UnB, que me encomendaram esse trabalho”.

No início dos anos 80, Lyra Filho produziu uma série de textos que ele próprio chamou de curtos e grossos (COELHO, 2010, p. 27), em que buscou realizar o seu projeto de uma teoria jurídica marxista. Esse esforço teve ampla repercussão, relatando Inocêncio Coelho que “estudantes de todo o País, em número cada vez maior, passaram a se reunir em torno dele e a cobrar a sua presença nas faculdades de direito, o que, não raro, provocava tensões com os ‘dirigentes’ dessas escolas, ‘naturalmente’ preocupados com o que lhes aconteceria depois daquelas visitas ‘subversivas’” (2010, p. 27).

Em grande medida, a permanência de Lyra Filho como um filósofo de referência para o pensamento de esquerda decorreu do fato de que vários dos alunos inquietos que ele estimulou a pensar criticamente se transformaram em acadêmicos de destaque, que transmitiram para as seguintes gerações, inclusive a minha, a admiração pelas ideias e pelas posturas de um professor iconoclasta e inspirador. Não é por acaso que sua obra de maior impacto não é um texto acadêmico voltado a filósofos do direito, mas um livro de bolso que não é sequer dirigido a estudantes de direito, e sim ao público em geral. Trata-se do livro *O que é direito* (1982c), que tem dezenas edições.

Em meados dessa década, a radicalização crítica do pensamento lyriano começou a ser reconhecida por alguns setores da academia, o que motivou uma “regeneração de seu legado como *jurista crítico*” (COELHO, 2010, p. 26). Essa valorização se revela especialmente na amplitude da lista de autores que

participaram em 1986 da coletânea *Desordem e processo*, que tinha como objetivo homenagear o aniversário de 60 anos de Lyra Filho. Ele chegou a conhecer esses textos e a comentar o seu conjunto, mas não chegou a ver a obra publicada porque faleceu enquanto o livro estava no prelo.

1.4. Por um marxismo crítico

Lyra Filho defendia que muitos marxistas ortodoxos encaravam a obra marxiana como um dogma e, com isso, anulavam o seu caráter dialético. Contra essas leituras, ele procurou realizar uma interpretação menos idealista: em vez reconstruir artificialmente um sistema conceitual com os fragmentos de pensamento jurídico contidos nos textos de Marx, ele partiu da constatação de que a obra marxiana não trazia “uma teoria ou uma doutrina jurídica, mas ideias nas quais, precisamente, à falta de articulação sistemática, fervilham as ambiguidades, antinomias e extrapolações temerárias. Isto, não só nesta ou naquela etapa, neste ou naquele escrito marxiano, porém coexistindo em tumulto, dentro da mesma etapa e até no mesmo escrito — ou parágrafo —, de forma a tornar inviável qualquer esforço exegético de harmonização superficial” (LYRA FILHO, 1983, p. 52).

Embora reconhecesse que existem vários trechos nos escritos de Marx que apontam para a negação da relevância do direito como elemento de emancipação e que identificam o *direito ao direito burguês*, Lyra se dedicou a desenvolver uma leitura mais abrangente, indicando que os seus trabalhos “representam, em última análise, uma tentativa de síntese dialética, entre a afirmação do Direito (corretamente enfocado) e a aparente — não mais do que aparente — antinomia que assim se estabelece com certas negações — eventuais e logo desmentidas — do Direito, em Marx” (1984a, p. 98), e defendeu que a negação da negação “permite, inclusive, conceber uma teoria dialética do Direito, de *inspiração* marxiana, ao invés das arbitrárias e mutiladoras reduções, que a esse respeito nos dão os marxismos tradicionais” (1984a, p. 103).

Contra tais sistematizações artificiais e lineares, Lyra propôs uma leitura radicalmente dialética, que indicava as contradições e limitações do pensamento marxiano para, a partir delas, identificar “um terreno conceitual em que um requintado conceito de Direito lograria inserir-se” (LYRA FILHO, 1983, p. 77). Portanto, o seu objetivo ao criar a Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR) não era identificar a teoria do direito presente nos escritos de Marx, mas elaborar uma teoria dialética do direito, realizando “a síntese que virtualmente sugere o acervo marxiano, onde chega a entremostrarse de forma intermitente” (LYRA FILHO, 1983, p. 94).

Essa proposta deixava claro que, diversamente de Marx, Lyra Filho tinha por objetivo explícito a construção uma doutrina sistemática acerca do direito, que ele considerava uma espécie de *negação da negação* da teoria marxiana,

levando-a para além dos territórios desbravados por Marx. Assim, existe uma diferença fundamental na leitura das obras desses dois autores. Marx não elaborou uma teoria jurídica e, portanto, seria um exercício artificial a tentativa de encontrá-la nas obras marxianas. Lyra, porém, pretendeu desenvolver uma doutrina jurídica de inspiração marxiana, de tal forma que não seria justo buscar na sua obra apenas um catálogo de instrumentos conceituais voltados a subsidiar uma crítica às teorias hegemônicas do direito. Por isso, este livro se propõe a descrever a concepção jurídica formulada por Lyra Filho e a avaliar em que medida essa construção teórica atinge os seus objetivos de sistematicidade e criticidade.

É claro que ninguém consegue cumprir completamente os planos que faz e que toda construção humana é provisória e inacabada. Essa incompletude tem uma presença especial na obra de Lyra Filho porque a sua morte prematura em 1986, aos 60 anos, o impediu de levar a cabo uma sistematização explícita do seu projeto de elaborar o que ele próprio chamou de uma “teoria dialética do Direito, de *inspiração marxiana*” (LYRA FILHO, 1984a, p. 103), sendo perceptível a existência de vários pontos imprecisos e pressupostos um pouco vagos (FEITOZA, 2014, p. 126). Essa virada dialética é marcada pela definição em 1971 do projeto de uma criminologia dialética (1971, p. 193) e pela publicação, no ano seguinte, da obra *Criminologia Dialética*, em que já estão presentes várias das concepções marxistas que viriam a ser desenvolvidas por Lyra ao longo da década subsequente. Como fica claro da exposição feita por Inocêncio Mártires Coelho em 1970 sobre a evolução acadêmica de Lyra Filho, ele começou sua carreira docente no início da década de 1950 e durante quase vinte anos dedicou-se ao direito penal e processual penal sob enfoques técnicos ligados ao positivismo (COELHO, 2010). No final da década de 1960, porém, ele passou a se concentrar na criminologia e na filosofia do direito, âmbitos nos quais veio a desenvolver um pensamento autônomo vinculado à teoria crítica e inspirado por categorias da dialética, em uma mudança que ele próprio caracterizava como uma “curva na estrada” (FEITOZA, 2014).

O que começou como a adoção de uma perspectiva filosófica marxista para avaliar a situação de um ramo específico da reflexão jurídica (a Criminologia), ganhou em 1980 o caráter de um projeto mais geral, marcado pela publicação de *Para um Direito sem dogmas*, um manifesto de pouco mais de 30 páginas em que Lyra Filho não apenas adotou um marco teórico marxista, mas estabeleceu o ambicioso projeto de “criar uma ciência jurídica sem dogmas, analítica e crítica ao mesmo tempo, no inextricável enlace que reclama investigação sociológica e abordagem de normas, com vistas à totalização numa filosofia dialética do direito” (1980b, p. 42). Nos seis anos que se seguiram à definição desse programa, Lyra escreveu uma série de textos de caráter filosófico que apresentam uma estrutura conceitual que, apesar de coerente, encontra-se dispersa. Assim, o primeiro desafio deste trabalho é montar um mosaico com os

vários fragmentos filosóficos que Lyra nos legou, organizando-os de uma maneira que evidencie a existência de um sistema conceitual que os estrutura.

Adotar essa perspectiva *sistematizante* para analisar a obra de autores como Nietzsche e Foucault provavelmente resultaria em uma violência muito grande contra suas ideias. Nietzsche, em especial, chegou a afirmar com seu estilo cáustico que “a vontade de sistema é uma falta de retidão” (2006, p. 13). Porém, creio que a apresentação sistemática não descaracteriza a obra final de Lyra Filho, tanto pelo grau de coerência conceitual que a caracteriza quanto pelas pretensões sistemáticas manifestadas pelo autor quando dizia que devemos buscar em sua obra um sistema, na acepção orteguiana de que “não é lícito deixar as opiniões como boias soltas e sem ligamento racional dumas com as outras” (1989, p. 20).

Um sistema obviamente aberto e histórico, condizente com suas pretensões dialéticas, mas ainda assim uma obra que tem pretensão de unidade e um objetivo explícito: constituir uma *ontologia dialética* capaz de servir como base para uma concepção emancipatória do direito. Identifico a origem desse caráter sistemático no fato de que Lyra realiza expressamente uma tentativa de apropriar-se do campo jurídico a partir de certos conceitos e valores de inspiração marxiana. A vinculação simultânea a um projeto socialista e a uma teoria histórica e dialética permitiu que a teoria dialética de Lyra se desenvolvesse em torno desses elementos estruturantes. Existem tensões, é claro, e elas estão presentes especialmente nos pontos em que seu pensamento é mais criativo e ousado. Porém, os maiores tensionamentos não ocorrem entre as categorias que ele próprio utiliza, e sim entre o que Lyra efetivamente diz e aquilo que se esperaria que ele dissesse enquanto pensador marxista.

Essa tensão se explica porque o comprometimento de Lyra Filho não é com a *conservação*, mas com a *superação* tanto da sociedade quanto do próprio marxismo, e a sua ousadia foi a de desenvolver um pensamento duplamente radical, confrontando tanto as ortodoxias do *legalismo positivista* quanto as do *cientificismo sociológico*. O resultado foi uma série de reflexões corajosas, que temperaram o engajamento socialista com uma consciência ímpar sobre as consequências epistemológicas desse vínculo.

Essa consciência deriva nitidamente do diálogo estabelecido com a filosofia contemporânea, que exige dos pensadores a autorreflexão radical que Lyra realizou em seus textos de maturidade. A leitura dos seus últimos escritos evidencia uma reconciliação entre o *materialismo* e a *metafísica* e revela os pressupostos idealistas que motivaram suas reflexões e que nos podem inspirar a seguir as trilhas por ele abertas. Como Lyra bem disse, o idealismo está sempre lá, pois “os fatos são irracionais e, reduzindo totalmente a eles a “ideia”, não só se rejeita o idealismo, mas também se desfibra o pensamento”(LYRA FILHO, 1983, p. 76).

1.5. Hermenêutica e Dialética

O elemento dialético da obra de Lyra Filho estabelece uma crítica mordaz às teorias hermenêuticas. O fato de tais teorias terem ganhado muito espaço durante a vigência da Constituição de 1988 torna o pensamento de Lyra especialmente relevante para a teoria crítica contemporânea, ao mesmo tempo em que contribui para explicar o relativo esquecimento a que foi relegada a sua obra a partir do início dos anos 1990. É claro que os posicionamentos concretos que ele defendeu precisam ser entendidos à luz do contexto político da época, que ainda era de ditadura, e também das estruturas jurídicas e políticas que ele pretendia transformar, muitas das quais se modificaram bastante desde a sua morte em 1986. Mas uma das principais mudanças no discurso jurídico, ocorridas ao longo desses 30 anos, foi uma virada hermenêutica que conduziu muitos juristas a entender que a sua função política é a de revelar, ou no máximo de construir, o sentido correto dos textos.

Nas décadas de 1970 e 80, o lugar da crítica indicava a necessidade de estabelecer um critério de juridicidade para além do estatal, posicionamento esse baseado na ideia marxista de que o direito de uma sociedade baseada em sistema de dominação de classes está necessariamente a serviço dos valores que estruturam essa ordem. Tal posição foi esclarecida por Lyra Filho ao indicar que “o poder burguês, em nosso tempo, se resguarda pelos dogmas, que, mesmo quando as contradições da superestrutura levam a doutrina, a jurisprudência ou até a lei a dar certa flexibilidade ao esquema jurídico-positivo, de toda sorte permanecem dentro do marco infraestrutural do modo de produção capitalista” (1980b, p. 24). Naquele momento, o projeto político das esquerdas envolvia tipicamente a defesa de uma ruptura da ordem capitalista, pois sem a instauração de uma *nova ordem política*, seria impossível concretizar as demandas de justiça social.

Essa postura era marcada por uma visão profundamente crítica do Estado, (identificado com o Estado burguês), e a perspectiva de Lyra Filho estava perfeitamente acoplada a tal contexto. Em especial, cabe ressaltar que Lyra adotava a categoria universalista dos *direitos humanos* como elemento fundamental de aferição da legitimidade de uma ordem jurídica, escolha que era muito mais razoável no contexto ditatorial do que a opção que se tornou dominante nos anos 1990: usar a categoria constitucionalista de *direitos fundamentais*. O reconhecimento de que a Carta de 1967 “não é uma Constituição, propriamente dita” (LYRA FILHO, 1985, p. 4) e de que os seus intérpretes eram vinculados a um projeto de dominação de classe não deixava espaço para o discurso constitucionalista que paulatinamente colonizou, nos anos 1990, o senso comum teórico dos juristas.

Lyra critica repetidas vezes o positivismo, acentuando o modo como ele representa um elemento de alienação, que fortalece a falsa ideia de que o Estado

representa o bem comum, e não os interesses dos grupos dominantes. Coerente com esse marco, Lyra Filho considerava ingênuas as tentativas de tornar mais justo o direito oficial, visto que este era irremediavelmente vinculado a uma ordem política comprometida com a manutenção de estruturas de dominação de certas classes e grupos. Suas reflexões apontavam no sentido de que “numa sociedade que assim se divide em classes e grupos, de interesses conflitantes, o direito não pode ser captado, em sua inteireza, sob a exclusiva ótica da classe dominadora” (1980a, p. 6). Seu objetivo não era garantir que as normas estatais fossem aplicadas de modo justo, mas reconhecer que não “há um só conjunto de normas, na sociedade, e, sim, conjuntos em oposição, sendo produzido pelo Estado apenas um deles” (1980a, p. 22). Cabe ressaltar que essa afirmação do pluralismo fazia parte de uma narrativa que precisava afirmar que as normas estatais eram apenas *parte do direito* e que, portanto, seria possível uma crítica *jurídica* do direito oficial.

A possibilidade da justiça não estava em métodos hermenêuticos corretos nem em uma instituição judicial aparelhada para realizar o controle de constitucionalidade, mas no reconhecimento de que existe um tensionamento entre um direito oficial e um direito não-oficial, de que o direito não poderia ser reduzido à lei, visto que o fenômeno jurídico deve ser percebido na própria tensão dialética entre a normatividade estatal e as normatividades não-estatais.

O engajamento teórico-político de Lyra Filho refletia justamente essa tentativa de distinguir o Direito e o Antidireito, cisão que permitiria uma crítica superadora do direito oficial vigente. Para ele, o Direito não é o *direito oficial*, mas o tensionamento dialético entre o direito oficial e demais normas sociais, de tal forma que o direito não pode ser identificado com a lei, seja ela de caráter constitucional ou infraconstitucional. Segundo Lyra, o produto final desse processo dialético, “como atesta a história, sempre emana, enquanto veículo de avanço, das classes, grupos, povos e nações ascendentes que representam o futuro, porque neles o progresso está” (1980a, p. 27), e esses movimentos são legítimos “quando buscam o alargamento da quota de liberdade e justiça conscientizadas, perante os sistemas ainda atuantes e em exasperado e agressivo declínio” (1972, p. 122). Nessa medida, o verdadeiro direito não pode ser reduzido à expressão normativa das classes dominantes, mas somente pode ser entendido como “a expressão daqueles princípios supremos enquanto modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (1982c, p. 86).

No início da década de 1990, ou seja, após a morte de Lyra Filho, a ideia de que uma concepção adequada de direito precisa levar em conta a juridicidade de padrões normativos extraestatais passou a ser vinculada com o que se chamou de movimento do Direito Alternativo. Esse enfoque, voltado a oferecer suporte teórico ao enfrentamento das estratégias de dominação cristalizadas no direito do Estado, precisava articular uma crítica jurídica que opusesse Lei e Direito, para defender a primazia do direito legítimo com relação às leis estatais.

Durante alguns anos, a ideia de direito alternativo conseguiu mobilizar vários juristas que adotavam uma perspectiva crítica, mas ao longo da década de 90, essa perspectiva crítica perdeu espaço especialmente porque vários dos seus articuladores passaram a adotar perspectivas constitucionalistas. A promulgação de uma constituição democrática permitiu que a oposição entre *Lei e Direito* fosse relida como a tensão entre *as leis* e a *Constituição*, que passou a ser o núcleo em torno do qual se aglutinaram os discursos jurídicos ligados à justiça e à legitimidade. Desde então, conquistou espaço crescente o discurso de que a busca por um direito mais justo deveria se dar em uma tentativa de conferir efetividade aos direitos fundamentais e aos princípios do Estado Democrático de Direito consagrados na Constituição.

Os discursos ligados a esse movimento tendem a adotar uma perspectiva hermenêutica que inverte a posição lyriana. Para Lyra, era preciso buscar uma transformação do direito, para torná-lo mais justo, o que envolvia uma abertura para uma normatividade extraestatal. A estratégia constitucionalista, em vez de afirmar um critério de justiça para além da lei e de uma juridicidade metaestatal, aposta na identificação dos princípios constitucionais com a própria justiça, tendo em vista que a Constituição (que é a base do direito oficial) consagra os princípios da legítima organização da liberdade. Com isso, o *enfoque hermenêutico* prevaleceu sobre enfoques dialéticos, como o de Lyra Filho, sob o argumento de que a única forma de garantir a unicidade entre *justiça e constituição* seria promover interpretações que afirmassem a prevalência dos princípios de justiça sobre as regras construídas legislativamente. Lyra Filho sabia que esse enfoque era uma estratégia possível de transformação do pensamento jurídico, mas ele tinha plena consciência das limitações de um *positivismo de esquerda*: na medida em que essa perspectiva se propõe a buscar um sentido adequado para as normas postas, ela já não pode efetuar “uma crítica radical à legitimidade da estrutura mesma” (1980b, p. 36), motivo pelo qual Lyra se opunha ao positivismo “procurando uma esquerda não-positivista, em lugar dum positivismo de esquerda” (1982a, p. 37).

No momento em que a Constituição de 1988 foi promulgada, havia ainda críticas acerca dos limites do seu caráter democratizante, o que motivou que o Partido dos Trabalhadores (PT) votasse contra a versão final do texto e que o então constituinte Luiz Inácio Lula da Silva justificasse essa posição afirmando que o PT, “por entender que a democracia é algo importante – ela foi conquistada na rua, ela foi conquistada nas lutas travadas pela sociedade brasileira –, vem aqui dizer que vai votar contra esse texto, exatamente porque entende que, mesmo havendo avanços na Constituinte, a essência do poder, a essência da propriedade privada, a essência do poder dos militares continua intacta nesta Constituinte. Ainda não foi desta vez que a classe trabalhadora pôde ter uma Constituição efetivamente voltada para os seus interesses. Ainda não foi desta vez que a sociedade brasileira, a maioria dos marginalizados, vai ter uma Constituição em seu benefício.” (SILVA, 1988).

Além disso, Lula afirmou expressamente seu ceticismo acerca da importância da fixação dos princípios tão caros aos constitucionalistas, pois “sabemos que apenas os Princípios Gerais não garantem a efetivação da democracia, que apenas a efetivação de alguns princípios gerais não garantem à classe trabalhadora viver em regime efetivamente democrático” (SILVA, 1988). O lúcido reconhecimento das limitações da nova Constituição e dos princípios constitucionais não teve eco entre os juristas de esquerda, que ao longo da década de 1990 canalizaram seu engajamento político na concretização do texto constitucional, reforçando o discurso constitucionalista que apresenta o problema da justiça como uma questão hermenêutica da busca pela interpretação *correta* das normas vigentes. Ilustrando essa postura, a primeira linha de pesquisa do curso de mestrado em Direito e Estado, da UnB, após 1988, foi precisamente a *realização* constitucional.

No início dos anos 1990, os juristas “críticos” ainda se identificavam como parte de um “movimento alternativo”, em que uma das componentes era a estratégia hermenêutica de “uso alternativo do direito”. A própria terminologia utilizada reconhecia que o direito não era necessariamente justo, mas que era possível promover a realização da justiça mediante a elaboração de interpretações politicamente engajadas que eram por isso mesmo entendidas como “alternativas” às posições dominantes. Desde a promulgação da Constituição de 1988, as estratégias críticas deixaram de se pautar na afirmação de um direito alternativo ao direito oficial e os procedimentos interpretativos que foram identificados como *uso alternativo do direito* passaram a ser entendidos como o *uso correto do direito*, dentro de uma perspectiva hermenêutica adequada.

Em cada momento histórico, a luta contra a injustiça se articula em torno de categorias que aglutinam os interesses e promovem o engajamento das pessoas. No discurso jurídico brasileiro da década de 1990, enfraqueceu-se a oposição *oficial x alternativo* e os esforços críticos passaram a ser ligados à necessidade de concretizar os princípios de justiça inscritos no próprio direito oficial. Em vez de opor a *lei à justiça*, passou-se a opor um discurso *constitucionalista e principiológico* a um discurso *legalista e conservador*. Assim, as estratégias críticas migraram definitivamente para o campo da *hermenêutica*, em uma retórica que não mais era a de conferir dignidade a um direito *alternativo* mais justo que o oficial, mas o de reconstruir interpretativamente o direito oficial, de modo que ele próprio fosse identificado com os padrões de justiça social almejados pelos juristas que se ligavam ao Direito Alternativo.

Esse movimento reforçou o controle judicial de constitucionalidade, que deixou de ter o papel secundário que lhe é reservado tanto nos regimes *autoritários* (pela falta de autonomia judiciária) quanto nos regimes *liberais* (pela falta de ativismo judicial). Desde 1988, vivemos um processo circular em

que a ampliação do discurso constitucional reforça o ativismo dos juízes, ao passo que a ampliação do ativismo judicial promove o desenvolvimento de categorias teóricas e práticas capazes de justificar e organizar essa atividade. Nesse contexto, a teoria e a prática da jurisdição terminaram confluindo em uma valorização extrema do papel dos magistrados, que assumiram a função de porta-vozes do sentido correto da lei e de garantidores da fiel execução dos princípios constitucionais.

Como ressalta Neil McLaughlin, em um ensaio intitulado *How to become a forgotten intellectual*, “the reputations of intellectuals, scholars, scientists, and artists are shaped by historical and sociological factors as well as by the content of ideas” (1998). Nesse texto, McLaughlin narra como o humanismo marxista de Erich Fromm e sua falta de inserção em universidades de elite (entre outros fatores que reduziram o seu prestígio a partir dos anos 1970) fez com que ele gradualmente passasse de um personagem central dos discursos psicanalíticos para um personagem secundário. Com Lyra Filho parece ter ocorrido um fenômeno semelhante, visto que os elementos fundamentais do seu pensamento não eram compatíveis com o *mainstream* da teoria crítica da década de 1990, que terminou mantendo Lyra na posição marginal que ele ocupava durante o regime ditatorial. Embora ele não tenha sido propriamente esquecido, as pessoas passaram a ler tipicamente apenas uma de suas obras (*O que é direito?*) e sua teoria foi muitas vezes reduzida a citações pontuais de algumas frases vagas, especialmente da combinação das afirmações de que o direito “nasce na rua, no clamor dos espoliados e oprimidos” (1986, p. 312), nas lutas sociais de onde emergem princípios de justiça voltados “à criação de uma sociedade em que cessem a exploração e a opressão do homem pelo homem” (1982c, p. 86), de modo que “o Direito não é mais, nem menos, do que a expressão daqueles princípios supremos enquanto modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (1982c, p. 86).

Ao longo da última década, é perceptível um movimento crescente de crítica aos excessos hermenêuticos do discurso constitucionalista das duas últimas décadas, sendo que vários trabalhos contemporâneos questionam as abordagens hermenêuticas totalizadoras, como as reflexões de Marcelo Neves (2006), Rosemiro Leal (2002) e Juliano Benvindo (2014). Um ponto fraco da *virada principiológica* é o protagonismo judicial vir associado a certa ingenuidade hermenêutica, que não leva devidamente em conta o fato de que é impossível uma interpretação objetiva da norma. Os juristas (especialmente os juízes) não se cansam de enfatizar o papel do direito e da interpretação das leis na construção do Estado Democrático, mas por vezes perdem de vista que isso que eles chamam de *realização do direito* pode envolver processos decisórios profundamente autoritários, realizados em nome da efetivação dos princípios constitucionais. Nesse contexto, deve ser observada com especial cuidado a postura do STF em adotar estratégias retóricas cada vez mais incisivas no

sentido de que a Corte é dotada de uma ampla competência interpretativa e que ela detém a última palavra na definição do sentido dos textos legais.

Foram necessários mais de vinte anos para que o potencial autoritário do constitucionalismo finalmente se tornasse um tema relevante para os juristas, mas atualmente há uma série de esforços no sentido de criticar as perspectivas político-jurídicas que radicalizaram a estratégia política de assentar a possibilidade da justiça em uma hermenêutica principiológica, que acentua os poderes do intérprete, reforça a posição política do STF e dilui a necessidade do discurso judicial de justificar, profundamente, as suas decisões. Nesse contexto adquire uma relevância renovada o diagnóstico lyriano de que as estratégias hermenêuticas são incapazes de promover uma crítica radical do direito interpretado e de que a justiça exige uma *superação* do direito (inclusive do direito constitucional) e não simplesmente a sua afirmação dogmática.

2. Humanismo Dialético

2.1. Teoria dialética do direito: para um direito sem dogmas

2.1.1. Por uma ciência engajada

“Manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade? Nenhuma coisa tem êxito, se nela não está presente a petulância. Apenas o excesso de força é prova de força.” (NIETZSCHE, 2006) Assim começa o livro *Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche explicou a sua maneira de filosofar com o sutil martelo do médico de sua época, que auscultava o corpo doente dos ídolos da modernidade (como a certeza, a ciência e a moral) para talvez ouvir, como resposta, o som oco que vem de vísceras infladas. Há algo de doente nessa idolatria moderna, há muito de tanático no cultivo dessas falsas verdades com as quais se diz um sonoro não a tudo que é vivo.

Parece que algo de Nietzsche ecoava nas palavras de Lyra quando afirmava que “não há lugar para dogmáticos em nosso mundo, a não ser enquanto ‘marca-passo e cadaverização’” (1980b, p. 41). Essa crença o conduziu a escrever o manifesto *Para um direito sem dogmas*, no qual ele proclamou a morte da dogmática jurídica, tal como Zaratustra descendo da montanha proclamava a morte de Deus. Reverberando Nietzsche, não apenas na inspiração iconoclasta, mas também no estilo irônico e ferino, Lyra Filho desferiu golpes certos contra os conceitos estabelecidos no imaginário dos juristas, e porque neles ouviu retinir um som oco e doente, propôs a criação de uma *ciência jurídica sem dogmas*.

Seguindo pistas etimológicas, Lyra explorou as significações da palavra *dogma*, analisando as relações do dogmatismo com o conservadorismo e a ideologia, num itinerário que culminou no esclarecimento das relações entre a *dogmática jurídica* e a *teologia*: a teologia é a forma paradigmática do discurso dogmático. Assim como a teologia busca conhecer os dogmas da religião, a dogmática jurídica busca apenas o conhecimento acerca dos “dogmas estatais, ou, mais amplamente, dos padrões impostos pelas classes sociais que tomem as decisões cogentes” (PDSO, p. 14), perspectiva essa que conduz a uma “sacralização das diretrizes estatais” (1980b, p. 15). Essa ligação entre *teologia* e *direito* não era propriamente original na época de Lyra, visto que ela já tinha sido explicitamente levantada por Marx na Introdução Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, afirmando que “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas

não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*” (MARX, 2010, p. 146).

Tanto a dogmática teológica como a jurídica são conhecimentos voltados a identificar quais condutas humanas correspondem ao devido cumprimento de certas regras (religiosas ou jurídicas) e quais correspondem a violações a serem punidas (pecados ou infrações). Portanto, ambas são parte do processo de estabilização das relações de poder inscritas nos conjuntos normativos que essas dogmáticas têm por objetivo esclarecer e perpetuar. Nas palavras de Tércio Sampaio, que neste ponto parecem convergir com as reflexões de Lyra Filho, a dogmática: “funciona como um agente pedagógico — junto a estudantes, advogados, juízes etc. — que institucionaliza a tradição jurídica, e como um agente social que cria uma realidade consensual a respeito do direito, na medida em que seus corpos doutrinários delimitam um campo de solução de problemas considerados relevantes e cortam outros, dos quais ela desvia a atenção. (FERRAZ JR., 1988, p. 87)

Os discursos dogmáticos, assim, constituem saberes politicamente engajados em um projeto político conservador: a busca de estabilizar expectativas e (re)produzir consensos, criando a ilusão ideológica de que é possível uma aplicação técnica e imparcial das normas vigentes. Neste ponto, Lyra se alinha com a crítica marxista ao direito, acentuando que não é possível efetuar um movimento emancipatório a partir de um discurso que, por ser dogmático, é comprometido com a manutenção das estruturas vigentes de poder.

As relações entre *política* e *teologia* foram discutidas intensamente ao longo do século XX, especialmente na esteira do texto seminal denominado *Teologia Política*, em que Carl Schmitt afirmou que “all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts” (SCHMITT, 2009). Não obstante, é pouco típico da filosofia jurídica brasileira o reconhecimento dessa aproximação de discursos. Tampouco teve entre nós muita repercussão a crítica de Kelsen ao caráter pseudocientífico da dogmática jurídica e à pretensa impessoalidade da atividade interpretativa dos juízes. Distanciando-se tanto de Kelsen como de Schmitt, que acentuam o aspecto decisório inerente à atividade político-jurídica, nossa tradição jurídica privilegia narrativas que apresentam as decisões judiciais como exercício de interpretação/aplicação normativa e se comprometem com o caráter técnico da dogmática jurídica e do discurso hermenêutico que ela engendra.

Essa tendência não é nova, como se pode depreender do clássico *Hermenêutica e Aplicação do Direito* de Carlos Maximiliano, que reconhece parcialmente as críticas à cientificidade do direito, mas apenas para afirmar que os juízes devem exercer seu ofício com “discernimento e bom senso” (MAXIMILIANO, 2000, p. 100). Maximiliano indicava ainda em 1924 que a

escola histórico-evolutiva era “dominante em quase todo o universo” e que um juiz consciencioso seria capaz de tomar decisões adequadas quando se mantém “no difícil meio termo” entre respeitar a lei e atender “aos fatores sociais da elaboração e interpretação do Direito” (MAXIMILIANO, 2000). Posição muito semelhante é atualmente defendida pelas teorias neoconstitucionalistas, entendidas como aquelas que afirmam a necessidade de uma intensificação do controle judicial de constitucionalidade baseado na aplicação direta de *princípios constitucionais* e na solução de casos concretos com base em tais princípios, tese que é defendida por seus integrantes como um triunfo tardio do direito constitucional (BARROSO, 2006) e acusada por críticos de serem “um movimento ou uma ideologia que barulhentosamente proclama a supervalorização da Constituição enquanto silenciosamente promove a sua desvalorização” (ÁVILA, 2009) e que desemboca em um panprincipiologismo que configura uma “verdadeira usina de produção de princípios despidos de normatividade” (STRECK, 2012). Teorias desse tipo têm justificado a presente onda de ativismo judicial na necessidade de uma interpretação atualizadora que faça valer os princípios constitucionais, chegando ao ponto de afirmar que juízes representam argumentativamente o povo quando atuam com base em argumentações consistentes (ALEXY, 2005).

O senso comum dos juristas está muito mais próximo da tese de Alexy sobre a *representação argumentativa* do que da tese kelseniana de que a validade do ordenamento é simplesmente a ficção sobre a qual se assenta o discurso jurídico (KELSEN, 1986). O discurso hegemônico é baseado na suposição constitucionalista de que o povo é dotado de um *poder constituinte originário* que confere validade objetiva aos textos constitucionais elaborados por seus representantes ou ratificados pelo voto popular, e que esse poder justifica a atividade judicial voltada a conferir eficácia às regras constitucionais. Portanto, a validade do direito não é considerada apenas uma ficção útil, como no formalismo positivista de Kelsen, mas é apresentada como decorrência de uma realidade política inquestionável: o dogma de que toda constituição legitimamente interpretada deve ser entendida como manifestação jurídica de um povo soberano (COSTA, 2011).

Lyra Filho contestava essa ligação dogmática entre a constituição e o povo ao afirmar que o espírito do povo é “um fantasma utilíssimo”, que, “não por mera coincidência, atribui ao povo o que estabelecem os *mores* da classe e grupos dominantes (1981b, p. 18). A dogmática jurídica não pode colocar em questão a validade objetiva das normas constitucionais e das regras elaboradas conforme o processo legislativo que elas estabelecem, e que termina por cristalizar os interesses dos grupos dominantes. O discurso jurídico tipicamente envolve um debate constante acerca de qual é a devida interpretação dos textos jurídicos, especialmente dos constitucionais, mas não pode conter um debate sobre a validade da própria ordem jurídica estatal. Para Lyra Filho, essa *pressuposição de validade* era dogmática justamente porque se ampara no

“argumento de autoridade ou na determinação do poder, sem qualquer apoio em experimento ou demonstração” (1980b, p. 12).

Quando aceitamos dogmaticamente a validade (inclusive a legitimidade) do direito estatal, especialmente do direito constitucional, qualquer tipo de abertura do discurso jurídico para os valores sociais somente pode ser feita por meio de exercícios hermenêuticos em que se busque definir um sentido socialmente adequado para as normas, “jamais pondo em tela uma crítica radical à legitimidade da estrutura mesma” (1980b, p. 36). Essa atividade hermenêutica pode ser inspirada por valores “progressistas”, sendo que Lyra Filho chamava de *positivismo de esquerda* esse tipo de *abertura interpretativa* ao social, dentro dos limites da própria lei, mas que só vê direitos no direito estatal (LYRA FILHO, 1982b). Essa é justamente a prática que se convencionou chamar de *uso alternativo do direito*, por meio da qual se exploram “as contradições do direito positivo e estatal em proveito não da classe dominante, mas dos espoliados e dos oprimidos” (1982c, p. 45), identificando buracos “por onde os mais hábeis juristas de vanguarda podem enfiar a alavanca do progresso” (LYRA FILHO, 1982b). Embora admitisse a relevância política desse tipo de postura, Lyra a considerava insuficiente porque “apenas a porosidade do *ius positum* é explorada, ou a sua elasticidade; não se chega nunca à dialética, ao devenir do direito, num processo ininterrupto de determinações infraestruturais, influência do retorno do produto superestrutural e dupla presença de contradições, na resultante e na base” (1980b, p. 15). Em sua última obra Lyra chegou a afirmar que “sem a filosofia alternativa, o simples *uso alternativo* arrisca-se aos piores desvios de meta e instrumento” (1986, p. 297), fato que ele identificou inclusive na obra de Pietro Barcelona, um dos expoentes desse movimento. Dessa forma, ainda que o positivista (inclusive o constitucionalista) pretenda ser socialmente engajado, não deixa de estar preso aos grilhões de um normativismo que estabelece dogmaticamente que a função dos juristas é conhecer o conjunto de normas cuja validade deriva do reconhecimento estatal.

Para designar esse fato, Lyra ressaltou a oposição entre *positivismo* e *engajamento*: o positivista somente pode pretender a mudança social como uma forma de adequar a sociedade ao direito posto, enquanto o jurista engajado deve manter uma atitude crítica frente o próprio direito positivo, que é apenas uma das faces do processo histórico que ele pretende designar pela palavra direito. “O dilema não é ser ‘neutro’ ou ser faccioso, porém ser supostamente desengajado (para com isto reforçar, consciente ou inconscientemente, o status quo), ou ser engajado (para defender uma posição honesta, com explícito fundamento e sem dogmas)” (1986, p. 272). Dada essa posição, certamente Lyra Filho teria muito a dizer sobre os neoconstitucionalistas que se consideram *pós-positivistas* ao afirmarem a necessidade de garantir a primazia das normas constitucionais sobre o restante do ordenamento, como se o direito constitucional, em vez de ser uma parte do direito positivo, contivesse os

próprios princípios de justiça. Aparentemente, as críticas marxistas à legitimidade do direito são consideradas irrelevantes por aqueles que supõem que elas não podem ser aplicadas à legitimidade da “Constituição Cidadã”, mas esse tipo de ingenuidade teórica (ou cinismo político) não poderia ser compatibilizado com a teoria lyriana.

Para Lyra, enquanto os positivistas estão envolvidos no processo de conferir eficácia à ordem política oficial, os juristas engajados teriam por objetivo elaborar uma *ciência jurídica da libertação*, construindo uma teoria “a partir das massas oprimidas, e não a partir das elites do poder e sua ideologia” (1980b, p. 17). Ele propôs a construção de uma ciência jurídica que não se afirmava neutra, mas que adotava claramente uma postura ideológico-valorativa; uma teoria que não buscava *descrever* o direito posto, mas transformar a sociedade; uma ciência que tomasse partido e se engajasse *em nome de um direito* que não é a legislação vigente (inclusive a constitucional). Levando a sério a última das teses de Marx sobre Feuerbach, de que “os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo” (1982, p. 3), Lyra apresentou uma teoria explicitamente engajada em um projeto socialista de emancipação social. Essa opção por priorizar a transformação, e não a descrição-explicação, foi a via pela qual Lyra rejeitou o positivismo e se propôs a elaborar uma teoria dialética do direito, de inspiração marxiana, que ele veio a chamar de *humanismo dialético* (1986, p. 278).

2.1.2. Dialética, ideologia e historicidade

Na obra de Lyra Filho, a dialética é uma categoria fundamentalmente ligada à superação de dicotomias, e ela indica a possibilidade de integrar concepções conflitantes em uma percepção unificada da realidade. Esse era o conceito a partir do qual Lyra Filho identificava alguns tensionamentos (como entre positivismo e naturalismo ou entre filosofia e ciência) e buscava criar uma saída que incorporasse parcialmente os elementos opostos mas representasse uma superação de ambos os polos em conflito.

Nessa medida, o antipositivismo de Lyra não apontava para uma volta ingênua ao jusnaturalismo, mas para uma superação dialética tanto do positivismo como do próprio naturalismo. Ele reconhecia que as concepções jusnaturalistas eram incompatíveis com o elemento historicista da dialética que ele defendia, pois o fato de o jusnaturalismo encarar os valores legítimos como dados da natureza e não como resultados de processos históricos, conduzia seus defensores a uma retomada da noção grega de que há uma ordem natural fixa, determinada de uma vez por todas pela própria estrutura imutável do mundo. Contra essa visão que ele chamou de *fixista*, Lyra opunha uma radical noção de historicidade, que o tornava imune a uma metafísica da permanência e aos

idealismos modernos ligados às concepções contratualistas, comunistas e kantianas.

Lyra tinha a dimensão de que as teorias críticas precisam estabelecer um ponto de referência a partir do qual seja possível avaliar a legitimidade do *direito legislado*, mas recusava-se a colocá-lo fora do processo histórico, tal como é típico não só dos jusnaturalismos, mas também do “*dogmatismo bruto de uma práxis acrítica*” (1972, p. 10). Esse salto para fora da história é típico da filosofia de matriz grega, que nos legou a diferença entre a *essência inteligível* (natural, imutável e que se revela à razão) e a *aparência sensível* (histórica, mutável e que se revela aos sentidos). A crença em um mundo inteligível composto por critérios valorativos naturais e perenes está na base da *crítica naturalista* que aflora toda vez que um determinado jusnaturalismo se contrapõe à ordem vigente. Isso ocorreu, inclusive, com o jusnaturalismo racionalista e liberal do Iluminismo, que foi revolucionário enquanto articulou a oposição ao antigo regime, mas perdeu esse caráter renovador assim que as revoluções burguesas tiveram êxito, pois *o supralegalismo, invocado para o ataque, recorre ao neopositivismo invocado para a defesa*. Assim foi que o positivismo sucedeu ao jusracionalismo como ideologia jurídica da burguesia, na medida em que serve melhor como justificativa ideológica da nova conformação social.

Lyra apontou que fenômeno similar ocorreu nos Estados socialistas, nos quais os períodos revolucionários foram tipicamente seguidos por etapas de afirmação positivista e dogmática, pois, “quando se consolida uma determinada estrutura social, e ela ainda não esgotou seu ciclo evolutivo, a capa ideológica tende a ajustar-se, despreocupadamente, à estrutura mesma, sem maiores abalos” (1980b, p. 29). Assim, seus escritos combateram tanto os dogmatismos capitalistas quanto os socialistas, que são incompatíveis com uma teoria verdadeiramente dialética porque, em ambos os casos, se “confina o direito ao que, com tal nome, entendeu proclamar a classe dominante” (1980b, p. 29).

Dialética, classe dominante, emancipação, libertação, elites, ideologia, opressão: nas primeiras dez páginas do manifesto para um direito sem dogmas, Lyra encadeou os principais conceitos que indicam sua filiação marxista, deixando claros os fios com os quais ele tece uma teoria que busca ser “analítica e crítica ao mesmo tempo, no inextricável enlace que reclama investigação sociológica e abordagem de normas, com vistas à totalização numa filosofia dialética do direito” (1980b, p. 42). O marxismo de Lyra também se revela em sua crítica ao idealismo que está na base das teorias gerais produzidas no século XIX e que (ingênua ou cinicamente) acreditavam que um estudo científico dos direitos positivos poderia evidenciar as estruturas racionais do direito em geral. Essa tendência *cientificista*, que está na base tanto do positivismo normativista quanto do positivismo sociológico, conduziu o pensamento jurídico a

desenvolver teorias dogmáticas, e não dialéticas. A teoria geral do direito é fruto dessa prestidigitação.

Com precisão, Lyra indicou que todo positivismo tem um gérmen idealista e metafísico, que se traduz especialmente no problema sempre irresolvido da *legitimidade*. Os positivismos nunca resolvem a questão da legitimidade, limitando-se a jogá-la para debaixo do tapete, pois esse problema levanta questões de ordem *político-valorativa* que transcendem o limite da racionalidade científica. Uma vez que o positivismo parte da tese empirista de que a razão é meramente instrumental, ele precisa reconhecer que é impossível a busca de *valores racionais* e que é fadado ao insucesso o projeto moderno de *fundamentação racional* da ética e do direito.

Com isso, a única posição coerente dos positivistas contemporâneos frente à questão da legitimidade é manter um silêncio absoluto. A mentalidade positivista somente se fortalece quando esse silêncio não é sentido como um problema, o que ocorre nas épocas em que os sistemas de normas encerram valores tão cheios de vitalidade que a sua legitimidade fica dispensada de maiores questionamentos (LYRA FILHO, 1980b, p. 40). Porém, isso dura apenas “até que a contradição básica do sistema se aprofunde em crise que se irradia, da infra à superestrutura. Então o positivismo se torna inviável” (1980b, p. 40).

Nesses momentos de crise, fica evidente a face idealista do positivismo, que toma a validade das normas (no caso do normativista) ou dos consensos sociais (no caso do sociológico) como um dado que não precisa de justificação. Portanto, o positivismo é dogmático, no sentido de que transforma certas pautas normativas em dogmas, a pretexto de que não cabe contestá-las nem propor a elas qualquer alternativa (1980b, p. 12). Lyra defendeu que o positivismo é tão idealista quanto o jusnaturalismo, embora use um disfarce ideológico que costuma enganar os incautos, especialmente aqueles que acreditam no “renitente e já agônico mito burguês”. Tal constatação o conduziu a defender que a superação dessas duas espécies de idealismo exigia a elaboração de uma *teoria dialética do direito* que (1) superasse o normativismo, (2) incorporasse a reflexão sociológica sem recair na tentação de se constituir como elemento pseudocientífico de controle social, (3) admitisse o seu caráter histórico e (4) enfrentasse seriamente a questão da legitimidade.

Para Lyra, somente essa superação das ideologias positivistas e naturalistas poderia dar margem a uma verdadeira *ciência* do direito, que deveria ser construída com base no método *dialético* porque apenas esse tipo de perspectiva seria capaz de conduzir a uma ciência do direito simultaneamente histórica e engajada. Para um jusnaturalista, o engajamento político é sempre necessário, mas trata-se de uma postura que nega a historicidade dos valores fundamentais. Já para um positivista, o engajamento científico é impossível,

pois essa perspectiva teórica sustenta que os valores não podem ter fundamento objetivo.

Lyra Filho, por seu turno, desejava uma explicação objetiva do direito histórico (tal como a positivista), mas queria também uma explicação engajada (tal como a naturalista). Seu desafio, então, era equilibrar esses objetivos aparentemente contraditórios, o que exigiu a distinção entre *objetividade* e *imutabilidade*, pois a legitimidade do direito precisa ser fundada em valores simultaneamente objetivos e mutáveis. Para realizar essa operação, Lyra percebeu que era necessário identificar *critérios historicamente objetivos de engajamento*, construindo uma metodologia que permitisse descobrir os valores objetivos que emergem do próprio processo histórico. E a dialética foi justamente o método a partir do qual Lyra se propôs a compor esse saber jurídico engajado e científico, com o qual ele pretendeu reconciliar ciência e valor, ultrapassando o abismo construído pelo positivismo hegemônico.

Desde Hume, no século XVIII, a tradição empirista afirma a artificialidade dos valores e a conseqüente impossibilidade de identificar *valores racionais*. É dessa linhagem teórica que procede o positivismo, que reconheceu essa radical *relatividade* dos valores e definiu que não pode haver uma *legitimidade racional* porque é impossível reconhecer valores *objetivamente válidos*. Esse abismo construído entre *objetividade científica* e *relatividade valorativa* precisava ser transposto por Lyra, pois somente tal passagem permitiria o estabelecimento de critérios objetivos de legitimidade capazes de servir de suporte para a crítica ao direito vigente.

Esse mesmo problema tentou ser resolvido pelo positivismo sociológico do final do século XIX e início do século XX. Porém, o resultado foi uma apropriação ideológica do discurso científico, caracterizada por Kelsen ao qualificar as tendências sociologistas como pseudociência que busca retirar conseqüências deontológicas a partir de análises empíricas (KELSEN, 1992) e também por Habermas, que aponta na obra *Técnica e ciência como ideologia* que a adoção de um formato *científico* produz uma falsa despolitização dos discursos, pois a ciência fica convertida em uma ideologia de legitimação dos poderes dominantes, dando uma roupagem racional a decisões políticas conservadoras (HABERMAS, 2001). Lyra Filho percebeu que esse fenômeno vinha de uma crença ingênua na existência de uma rígida separação entre a *objetividade científica* e a *subjetividade valorativa*, que impedia os juristas de reconhecerem o engajamento de suas posições teóricas. Foi a crença na *neutralidade científica* que permitiu o uso ideológico do discurso científico, e Lyra já não estava disposto a reduzir a complexidade do conhecimento a um padrão binário de *ciência x ideologia*, pois essa é uma distinção que supõe a neutralidade da ciência. Segundo ele, “ideologia lá, ciência cá, é um tipo de maniqueísmo que sacrifica a dialética e empobrece a ciência, pois esta nunca deixa de portar certas contradições ideológicas, tal como a ideologia não deixa

de transmitir certas verdades deformadas” (1993b, p. 24). Ele também ressaltou que “o simples recorte dos fatos já movimenta esquemas de relevância e inteligibilidade, que somente a ação recíproca entre teoria e *praxis* pode salvar do empirismo cego e do apriorismo idealista” (1972, p. 36). É justamente por rejeitar a existência de saberes neutros que Lyra se propôs a construir um conhecimento transparente quanto ao seu inevitável sentido político.

2.1.3. Dialética, hermenêutica e objetividade

Essa tentativa de lidar com a radical historicidade dos valores fez com que o pensamento de Lyra Filho se aproximasse da hermenêutica filosófica de Gadamer (GADAMER, 1997), que igualmente busca superar tanto o naturalismo quanto o positivismo. Tanto a *hermenêutica gadameriana* quanto a *dialética marxista* rejeitam a noção de verdade absoluta e imutável e valorizam a ideia de compreensão, proximidade que foi reconhecida por Lyra ao afirmar que, apesar da hermenêutica material de Gadamer, Ricoeur e outros ser baseada em uma “pauta idealista”, ela tem o mérito de reconhecer que “a interpretação é um processo criativo de Direito, e não de encontro com um Direito estático”, e que essa nova hermenêutica integra “um processo, não apenas compatível com a abordagem dialética do Direito, e, sim, a ela necessário” (LYRA FILHO, 1982b). Ambas as perspectivas implicam uma abertura para a história, e lidam com a ideia de que cada passo dado em um processo hermenêutico exige a formulação de totalizações provisórias, baseadas no horizonte de compreensão que nos é possível ter no presente.

Em ambas as vertentes existe uma tentativa de garantir uma certa *objetividade*, em um contexto filosófico no qual já não parecia mais possível manter pretensões de *universalidade* e de *neutralidade*. O naturalismo racionalista pretendia fundamentar certas normas, o que deveria lhes conferir uma validade *universal*, possibilitando a sua imposição a todos os homens e organizações políticas. Essa universalidade, contudo, era sempre conquistada com um passo para além da história. Já a pretensão de *objetividade hermenêutica* é muito mais leve, pois não se afirma como uma busca de uma validade *independente do contexto*, e sim como a busca de critérios de validade *em um contexto determinado* (COSTA, 2008, p. 15).

Todos os pensadores modernos buscaram desenvolver categorias que justificassem racionalmente alguma forma de *validade objetiva*. Os naturalistas buscaram na noção de *universalidade* a base para a validade objetiva de normas, valores e conhecimentos. Mais céticos quanto aos limites da razão, os positivistas reconheceram a *subjetividade dos valores* e buscaram na *neutralidade valorativa* os fundamentos de um saber objetivo. Já os hermenêuticos se concentraram na *intersubjetividade* tanto dos valores quanto do conhecimento, o que os conduziu à busca da objetividade em uma espécie de *adequação* a um contexto que é contingente, mutável e historicamente

determinado. Portanto, a sua pretensão de objetividade somente pode justificar verdades e valores igualmente *contingentes, mutáveis e históricos*.

Em todos esses pontos, existe uma convergência entre a dialética de Lyra e a hermenêutica de Gadamer. Contudo, existe uma marcante diferença entre essas abordagens, que está ligada às pretensões de Lyra Filho no sentido de que a dialética permitiria um conhecimento que espelhasse a realidade empírica. Seguindo as intuições de Heidegger, Gadamer insistiu em que a hermenêutica interpreta o mundo, mas que esse interpretar não pode ser caracterizado como um desvelamento da realidade. Não existe uma realidade *em si* a ser descoberta, mas apenas uma rede de significados a ser tecida pela própria atividade hermenêutica do homem. Para Gadamer, a hermenêutica é modo humano de *constituir a realidade*, mediante atribuição de sentido simbólico às nossas próprias experiências. A hermenêutica não envolve uma pretensão de que os sentidos formulados sejam correspondentes a uma realidade empírica, pois *compreender* não significa descobrir como o mundo é, mas projetar sentidos a partir de um determinado conjunto de pré-compreensões. Radicalizando a percepção kantiana de que o conhecimento humano se liga aos fenômenos (e não ao númeno), a hermenêutica gadameriana não pretende ser um método capaz de esclarecer a própria estrutura da realidade *em si*.

Lyra Filho, por outro lado, segue as intuições hegelianas e marxistas, segundo as quais a dialética descreve a própria dinâmica do processo histórico. Não se trata de uma descrição de como percebemos o mundo, mas de como o mundo efetivamente opera. Para Lyra, a realidade somente pode ser percebida dialeticamente porque é dialeticamente que ela se realiza. Segundo ele, há uma dialética “tanto nas coisas quanto nas ideias” (1989, p. 18) e faz parte da questão ontológica a análise da simetria existente entre o *pensamento dialético* e a *dialética das coisas* (1989, p. 13). Portanto, Lyra Filho apresenta a dialética como um *método* de investigação capaz de esclarecer a estrutura dialética dos fenômenos históricos.

Esse ponto de partida conduz a resultados diversos na aplicação da hermenêutica e da dialética. Uma hermenêutica radical, assim como um historicismo radical, desemboca em um relativismo incapaz de sustentar a existência de um critério de legitimidade que permita a avaliação do próprio processo. Isso ocorre porque a hermenêutica absolutiza o processo: a tradição é constituída por um processo histórico que produz sentidos e que, portanto, não pode ser justificado (nem criticado) a partir de fora. Na hermenêutica, toda crítica é uma espécie de autocrítica, em que se avalia a coerência das interpretações com o horizonte de compreensão em que elas são formuladas. Portanto, a objetividade hermenêutica é dada apenas na relação entre uma *interpretação* e o *sistema simbólico*, numa relação de circularidade que não pode ser rompida. O horizonte de interpretações pode ser ampliado, mas não

pode ser transcendido, nem pode ser avaliado com relação a elementos externos a si próprio.

Esse fechamento impede a construção de critérios *assistemáticos* de avaliação, o que faz com que as *teorias críticas* atribuam à hermenêutica um sentido conservador. Se não há como estabelecer critérios objetivos para julgar a validade do sistema, como o núcleo de uma tradição pode ser questionado? E se ele não pode ser questionado, que espaço haveria para uma teoria crítica engajada em um projeto contra-hegemônico? Existe, assim, uma tensão entre pensadores *críticos* e *hermenêuticos*, cuja expressão mais clássica está no debate em que Habermas acusa Gadamer de oferecer uma teoria incapaz de permitir a crítica dos valores hegemônicos, por negar a existência de categorias universalizantes de validade. Efetivamente, são incompatíveis com a hermenêutica todas as universalizações e demais tentativas de estabelecer critérios meta-históricos, como tipicamente fazem as teorias críticas.

Embora Lyra estivesse envolvido na construção de um saber histórico, ele reconhecia que a absolutização do processo impedia a formulação de categorias adequadas para a crítica. Não lhe bastava poder criticar a *coerência* entre uma interpretação e um sistema simbólico, pois, como Kelsen havia demonstrado na sua teoria pura do direito, entrar nesse jogo de linguagem implicaria pressupor a validade do próprio sistema interpretativo (1992). Como Lyra estava engajado na elaboração de uma crítica *contra-hegemônica*, ele precisava de um critério que permitisse a avaliação objetiva da legitimidade da própria tradição, e isso a hermenêutica não poderia oferecer, pois ela não reconhece a existência de critérios simbólicos fora de um determinado sistema, o que faz com que a noção hermenêutica de *verdade* seja sempre relativa a uma *tradição*.

Contrapondo-se a tal relativismo, Lyra afirmou que a consciência de que só possuímos uma verdade relativa “não desanda em relativismo (este último nivela todas as verdades relativas, admitindo que tanto vale uma quanto a outra), enquanto na concepção dialética, duma ‘verdade processo’, procuramos determinar qual é a verdade relativa que, no momento, representa o ponto vanguardeiro (‘tendendo para a verdade absoluta’)” (1993b, p. 26). Em outro ponto, afirmava que “a verdade científica, tanto quanto a filosófica, não só está no processo; ela de certa forma é o processo, na medida em que o absoluto visado não tolera o isolamento de ser e de vir: é um absoluto *im werden* [em devir], que nunca se totaliza, em consumação, nem se dissolve em fluxo aleatório, trocando a *nécessité* [necessidade] pelo *hasard* [acaso]” (LYRA FILHO, 1976, p. 48).

Esse posicionamento mostra uma tensão entre o *monismo* (de critérios de legitimidade e não de ordenamentos jurídicos) de Lyra e o *pluralismo* de Gadamer. Lyra segue a intuição platônica de que a existência de um critério unitário de *Bem* era condição lógica para a própria racionalidade do julgamento valorativo (PLATÃO, 1996). Já Gadamer segue a intuição aristotélica de que

existem critérios plurais de julgamento, que não poderiam ser reduzidos a uma categoria comum (ARISTÓTELES, 1984). Sensibilidades mais aristotélicas, como a de Gadamer, podem limitar-se a reconhecer que existe uma multiplicidade de tradições que são *incomensuráveis*, na medida em que cada uma delas constitui uma perspectiva definida e que deve ser reconhecida como tal. Para uma sensibilidade platônica, como a de Lyra, a compreensibilidade do mundo exige o reenquadramento das expressões particulares em uma espécie de *totalização*, que confira sentido às experiências particulares.

Por mais que Lyra Filho seja um ferrenho defensor da tese da *pluralidade de ordenamentos jurídicos*, a abordagem pluralista não é aplicada também aos *critérios de legitimidade*, visto que essa escolha conduziria a um relativismo valorativo que ele nega. Para Lyra, coexistem no mesmo espaço (inclusive no mesmo Estado) vários direitos positivos, mas todos eles devem ser avaliados segundo os mesmos parâmetros de legitimidade. É por isso que Lyra se alinha a Hegel para afirmar que “as teorias científicas, tal como as doutrinas filosóficas mais avançadas, em cada época, vão acrescentando pedras à grande, à ininterrupta, à infinita edificação, e constituem, afinal, os ‘momentos imperecíveis do Todo’” (1993b, p. 26). Essa opção pela totalidade, pela pressuposição de que existe um sistema unificado por trás de uma realidade fragmentária, conduz Lyra Filho à busca de uma unidade que é incompatível com as teorias positivistas e hermenêuticas.

Tal necessidade de totalização é fruto de um enfoque platônico, que exige a construção de um critério unitário, capaz de oferecer categorias de avaliação que *transcendam o contexto* de uma determinada cultura. Essa perspectiva *totalizante*, contudo, guarda severas tensões com outro ponto de partida de Lyra Filho: a tese historicista de que é impossível transcender a própria história, de que não existem pontos valorativos fixos a serem deduzidos de uma certa natureza imutável. Assim, enquanto o platonismo de Lyra o impulsionou na busca de um conceito de *legitimidade* que transcendesse o contexto de sua própria tradição (ligada a um positivismo legalista), o seu historicismo marxista o impelia a não buscar uma transcendência da própria historicidade (tal como os naturalistas sempre fizeram). Para que fosse possível transcender os contextos sem transcender a história, Lyra considerava que havia apenas uma via: reconhecer que existia uma forma de transcendência dentro da história, uma forma de *autotranscendência histórica* que se revelava por meio de uma dialética capaz de superar os antagonismos existentes em um determinado momento, afirmando que “a dialética pretende ser um meio de conhecer a verdade objetiva, e não um processo de forjar ‘verdades’, cujo acerto é indiferente, desde que se manifestem como viáveis e ‘funcionem’ na prática (LYRA FILHO, 1977, p. 38).

Essa mesma combinação de impulsos paradoxais inspirava autores contemporâneos de Lyra Filho, como Jürgen Habermas, que buscou solucionar

de forma diversa a mesma equação: aliar o materialismo histórico com a defesa de uma objetividade valorativa. Ambos os autores têm uma inspiração na crítica marxista e buscam identificar elementos capazes de justificar uma crítica das situações de injustiça social que não se afigurasse como um juízo valorativo meramente subjetivo, e por isso mesmo é relevante acentuar as diferenças metodológicas das saídas que eles propuseram. Portanto, não deve causar espanto a recepção favorável de Lyra às posições de Habermas que, segundo ele, refocalizaram ideias hermenêuticas de Gadamer (LYRA FILHO, 1982b) ao conduzirem “o problema hermenêutico para o centro da inquietação social” e inserirem nas preocupações hermenêuticas um viés crítico, que vincula conhecimento e interesse e contribui para a compreensão de que as cisões de classes e posições são critérios fundamentais para avaliar a legitimidade das estruturas sociais (LYRA FILHO, 1982b). Habermas, incorporando os debates da época sobre filosofia da linguagem, buscou assentar a validade objetiva de certos princípios morais na própria estrutura das interações linguísticas, o que o conduziu a desenvolver uma teoria discursiva da verdade e da validade, em que “a idealização de determinadas propriedades formais e processuais da práxis argumentativa deveria pôr em relevo um procedimento que, mediante uma consideração sensata de *todas* as vozes, temas e contribuições relevantes, faça justiça à transcendência da verdade em relação a seu contexto, tal como é reivindicada pelo falante para seu enunciado” (HABERMAS, 2004, p. 47).

Essa saída promovia uma identificação entre “verdade e assertibilidade racional em condições ideais” (HABERMAS, 2004, p. 48), de inspiração kantiana, na qual a validade objetiva era construída a partir da igual consideração de todos os potenciais participantes de um discurso de justificação. Habermas promoveu uma revisão posterior deste conceito, por reconhecer que as condições ideais de discurso não poderiam ser realizadas, sequer aproximativamente, pelos sujeitos contemporâneos, mas ainda assim manteve a ideia de uma *verdade discursiva*, concentrada na ideia de um *discurso racional* (HABERMAS, 2004, p. 48). Esse tipo de abordagem se concentra em procedimentos argumentativos, em deliberações racionais capazes de alcançar acordos discursivos dentro de contextos nos quais as decisões são tomadas em termos de “razões publicamente aceitáveis”. (HABERMAS, 2004, p. 60)

O Brasil dos anos 60-80 claramente não correspondia à descrição habermasiana de uma sociedade que busca resolver suas questões a partir de um discurso racional em que tomam parte todos os interessados e nos quais são garantidos os direitos básicos de liberdade e igualdade, sem os quais essa deliberação não pode ocorrer. Ela parece se enquadrar mais no reconhecimento de Habermas de que a impossibilidade de uma completa realização dos princípios democráticos “não confere legitimidade aos regimes que, nitidamente, defendem os direitos humanos apenas da boca para fora” (HABERMAS, 2004, p. 60). De fato, a teoria de Lyra Filho estava concentrada

em um problema muito diverso: não se tratava de organizar adequadamente um processo político voltado à implantação da democracia, mas de viabilizar a utilização de argumentos fundados nos *direitos humanos* para justificar a contraposição a um regime autoritário. A utilização dos *direitos humanos* como critérios metapositivos de legitimidade, feita pelo próprio Habermas no trecho acima citado, era uma estratégia de confrontação com as estruturas estatais voltada à instauração de uma sociedade democrática, e não uma estratégia voltada para a adequada gestão de uma democracia.

A ideia de que o *direito legislado* poderia ser questionado a partir de uma adequada identificação dos *direitos humanos* conduziu Lyra Filho à necessidade de esclarecer que direitos seriam esses. Nada impedia que Lyra tivesse se encaminhado por uma compreensão *discursiva* e *culturalista* dos direitos humanos, entendidos como um modo específico de articular discursos acerca dos valores predominantes em uma determinada tradição. Todavia, a sensibilidade filosófica de Lyra se orientava por um caminho diferente, que não se aproximava da filosofia analítica, mas seguia a tradição *ontológica* de compreender os sentidos como atributos de um ser, e não apenas como elementos de um sistema linguístico. Não se tratava de um desconhecimento da filosofia da linguagem, mas de uma divergência que é bem caracterizada na análise das perspectivas pragmáticas que ele realiza no livro *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América* (LYRA FILHO, 1977, p. 35). “As ‘verdades’ plurais, possíveis, entre as quais se escolha a que melhor se ajuste a objetivos de dominação da natureza e dos homens, deixam intocada a questão de saber o que está por trás dos fenômenos (ontologia) e o que determina essa opção ‘funcional’ (ideologia e, no caso, ideologia do sucesso)” (LYRA FILHO, 1977, p. 38).

As perspectivas linguísticas conduzem a uma identificação dos critérios a partir dos quais uma sociedade qualifica enunciados como verdadeiros ou falsos, que não postula a existência de qualquer vínculo entre os enunciados verdadeiros e uma realidade subjacente. Contra essa instrumentalização do conceito de verdade, Lyra invoca o marxismo que, tal como o pragmatismo, é voltado a “expulsar a ontologia e a metafísica fundantes do real” mas que “não despreza o conhecimento objetivo do que é” (LYRA FILHO, 1977, p. 40), e somente assim é capaz de promover uma crítica do real com base em critérios objetivamente válidos. A perspectiva ontológica de Lyra Filho se revela justamente nessa adoção de um enfoque que encara a linguagem como um instrumento voltado ao esclarecimento da realidade, em vez de um campo de interações instituidor de significados.

Dentro de uma concepção ontológica, cada ser tem *atributos* que podem ser descritos linguisticamente, mas isso não quer dizer que essas qualidades sejam apenas efeitos de linguagem. Os atributos são qualidades dos próprios *objetos*, que têm uma existência *não-linguística* e que, portanto, podem ser

descritos de modo correto ou errado. Tal distinção entre *ser* e *linguagem* afasta Lyra Filho tanto da filosofia hermenêutica, que lida apenas com relações simbólicas internas a um sistema linguístico, quanto da filosofia analítica, que trata dos modos pelos quais as relações de significado são constituídas pela linguagem.

Lyra segue a filosofia tradicional e moderna ao entender que a linguagem *trata* do ser, mas não se confunde com ele, de modo que a *verdade* é entendida como uma espécie de correspondência objetiva entre os *enunciados linguísticos* e o próprio *ser dos fenômenos*. Tal distinção está pressuposta na noção que ele tinha de dialética, que não é considerada como um modo de interpretação, mas como uma explicação de como os fenômenos humanos efetivamente ocorrem no mundo. Essa separação entre a *maneira de ser* da sociedade e nossos *modos de compreendê-la* mostra que Lyra Filho pensava em termos de *ontologia*, e não de *hermenêutica*. É justamente por isso que ele buscou esclarecer *como o direito realmente é*, em vez de analisar apenas o *modo como nós o concebemos*.

Nesse contexto ontológico, e não linguístico, é que a dialética assume o papel de um método *científico*, ou seja, de uma metodologia voltada a garantir que a *descrição* corresponda aos *fatos* descritos. Lyra considerava que esse caráter *descritivo* da ciência não deveria nos restringir ao positivismo, que limita suas análises à descrição dos fenômenos empíricos. Ele sustentava que o homem e o direito são *seres em processo*, que se realizam na história e não têm uma essência imutável. Mas ainda assim são entes cuja *essência* (modo específico de ser) em um determinado momento histórico pode ser descrita de modo objetivo. Essa perspectiva fez com que Lyra Filho reconhecesse a relevância prática e teórica das abordagens hermenêuticas, mas que atribuísse a elas um caráter limitado, que precisaria ser complementado pela dialética. “Em síntese, o processo hermenêutico vai corroendo, internamente, a pseudociência dogmática, à medida em que transforma os dogmas em problemas; e assim se abre o espaço que vai afinal exigir que se repense toda a ordem de pressupostos sobre os quais se funda. Então, é evidente a necessidade da abordagem dialética do Direito, que em nossa Nova Escola Jurídica Brasileira tentamos esboçar” (LYRA FILHO, 1982b).

Lyra seguia a tradição grega, renovada na modernidade, para a qual os fenômenos somente são inteligíveis quando compreendidos como a realização de uma *essência*, de um Ser. E “a noção de Ser só aparece em toda a sua plenitude, quando ele é visto como ‘a força de ser em tudo o que se é’” (1986, p. 284). Essa perspectiva fez com que Roberto Lyra Filho adotasse uma abordagem ontológica, que buscava o Ser por trás dos fenômenos, voltando-se ao esclarecimento das essências. Tal perspectiva fez com que o seu primeiro passo na construção de uma ciência jurídica dialética tenha sido justamente a elaboração de uma *ontologia dialética do direito*, que é levada a cabo na obra *O que é Direito*.

2.2. Ontologia dialética do direito

2.2.1. Além do positivismo e do naturalismo

Para pensar a espinhosa questão acerca do que *o direito é*, Lyra inicialmente esclareceu vários pontos acerca do que ele certamente não é, dado que a nua realidade do direito é recoberta por *nuvens ideológicas* que escondem o fato de que a lei é sempre ligada à classe dominante (1982c, p. 7), ou seja, às “classes privilegiadas que substituem a realidade pela imagem que lhes é mais favorável, e tratam de impô-la aos demais, com todos os recursos de que dispõem” (1982c, p. 17). Por isso, “a maior dificuldade, numa apresentação do direito, não será mostrar o que ele é, mas dissolver as imagens falsas ou distorcidas que muita gente aceita como retrato fiel”(1982c, p. 7). Tal reconhecimento impeliu Lyra a se empenhar no projeto de romper o verniz ideológico que recobre as concepções jurídicas tradicionais, pois ele considerava que, quando esse desvelamento se opera, “só a preguiça ou a cegueira impedem que pessoas especialmente agarradas ao seu viver de classe ou grupo vejam que tais crenças são falsas, falsa é a consciência e ilegítima a sua origem” (1993a, p. 53).

Esse projeto de desideologização do direito era inspirado por um ideal *antiformalista*, que se contrapunha ao conceito formal de direito defendido pelo positivismo, declaradamente por Kelsen, para quem qualquer conteúdo pode ser jurídico, a depender da conformação normativa de uma sociedade. Essa rejeição do formalismo exigiu de Lyra o desenvolvimento de um conceito *material* de direito, o que implica determinar a juridicidade de uma norma não apenas pela sua validade formal, mas também por sua adequação a certos valores fundamentais.

Cabe ressaltar que a perspectiva de Lyra liga a *materialidade* a uma certa *ontologia*, na medida em que ele entende que o direito é um fenômeno que tem uma forma definida (estudada pelos discursos da filosofia analítica), mas também um conteúdo definido, determinado pela natureza do seu próprio ser. Lyra contrapunha-se diretamente ao formalismo de Kelsen, para quem existia uma *forma jurídica objetiva*, mas não um *conteúdo jurídico objetivo*, visto que os conteúdos do direito eram sempre definidos pelos arranjos políticos e pelas configurações culturais dominantes. Enquanto Kelsen afirmava que o conteúdo do direito era sempre definido por *decisões políticas*, Lyra sustentava que o verdadeiro conteúdo do direito transcendia as decisões dos governantes, pois o direito seria uma concretização dialética *da história* e não um *fenômeno de governo*. Isso significa que o direito positivo somente seria legítimo caso fosse editado em conformidade com os verdadeiros critérios de juridicidade, que não poderiam ser definidos pela política, mas poderiam ser *desvelados* por uma análise cuidadosa da história.

Para Lyra Filho, a devida compreensão do conteúdo do direito somente seria possível a partir de uma identificação do efetivo *ser* do direito, que não se deixa apreender apenas pela sua forma, nem pela configuração das leis editadas por um governo determinado. Nesse contexto, fazia-se urgente a elaboração de uma *ontologia* que fosse capaz de revelar o *modo de ser* do direito, ultrapassando os limites autoimpostos pelo viés *descritivo* da filosofia analítica: uma descrição empírica das normas vigentes (numa abordagem sociológica) ou dos processos discursivos hegemônicos (nos termos de uma nova retórica), ou uma descrição formal dos discursos deônticos (nos termos da Teoria Pura do Direito) e hermenêuticos (nos termos de uma teoria da argumentação).

“A hermenêutica, aplicada ao direito positivo não conduz muito longe. No máximo, há que saber o que rezam as normas ou compatibilizar tudo o que elas exprimem, num sistema livre de contradições — duas tarefas não isentas de dificuldades. Se falharem, como falharam, os instrumentos da hermenêutica mais antiga, apela-se para o requinte da Nova Linguística; aplica-se o arsenal da semiótica; adota-se a análise estrutural abstrata; formula-se, até, uma lógica especial, deontológica, ou se faz a acomodação dum lógica do *razonable*; estudam-se os discursos da Ciência Dogmática do Direito, tanto quanto o da norma ou da sentença, à luz da Nova Retórica. Mas, de nenhum modo, se ultrapassa o marco normativo, nem se elimina a reverência, diante do poder instituído e imperante” (LYRA FILHO, 1981b, p. 17).

Para além de uma descrição adequada em termos lógicos e sociológicos, Lyra enfrentou o desafio que ele identificava mais propriamente com a *filosofia* (pois a ontologia é uma parte da filosofia): o esclarecimento do *ser*, revelando critérios de validade capazes de distinguir entre o *verdadeiro direito* e o *simulacro de direito* que domina o senso comum, e que Lyra chamava de *Antidireito*. Como era de se esperar, tornou-se central na teoria de Lyra Filho a categoria filosófica que tipicamente realiza a mediação entre *validade jurídica* e *adequação valorativa*: o conceito de legitimidade, que aponta para além dos critérios formais de vigência e insere um conteúdo axiológico na própria noção de validade.

Lyra sabia perfeitamente que, na ausência de um critério de legitimidade que possibilitasse a crítica da validade das normas historicamente construídas, seria impossível afirmar que “o direito usado para dominação e injustiça é um direito ilegítimo, um falso direito” (1982c, p. 24). Ele identificou que era necessário estabelecer uma nova *ontologia jurídica*, na qual a legitimidade não fosse encarada como uma questão sociológica ou política, mas como um elemento que fizesse parte da própria *essência* do direito. Somente uma ontologia com esse caráter poderia servir como instrumento de modificação do mundo e, por isso, Lyra Filho não buscou encontrar a *essência* do direito em categorias formais (como vigência, normatividade ou positividade), mas em

determinados valores que pudessem servir como parâmetro para avaliar a legitimidade dos direitos positivos.

Ao recusar a existência de um padrão objetivo de legitimidade, o positivismo tornou-se incapaz de produzir uma crítica do direito vigente. Todo positivismo tem um caráter descritivo/explicativo, pois a sua função é explicar o modo como as relações sociais se estruturam (positivismo sociológico) ou o modo como um determinado sistema de normas se organiza (positivismo normativista). Na medida em que se limita a explicar o mundo, o positivista abdica de qualquer papel transformador, pois ele toma a realidade como um *dado* a ser observado e não como um presente a ser construído. Por isso, Lyra considerava que o reforço de uma mentalidade positivista tinha como resultado a formação de juristas conservadores, incapazes de adotar uma postura crítica perante o direito. “Toda pretensa neutralidade é uma adesão aos status quo, pois a abstenção é evidentemente conservadora, mesmo quando cultiva a epistemologia esquizofrênica da (ilusória) separação entre ser, fazer e saber” (1986, p. 271).

Para Lyra, que tinha como projeto a transformação da própria realidade jurídica, essa era uma postura teórica inaceitavelmente conservadora, na medida em que fechava as portas para uma ciência jurídica emancipatória. Assim, ele se contrapôs ao positivismo por meio da formulação de uma *teoria crítica*, de uma concepção engajada em um processo político emancipatório. Foi esse comprometimento que o conduziu a defender que as normas sociais ilegítimas não eram *Direito*, mas *Antidireito* (ou um *falso direito*), o que significava inscrever a legitimidade como elemento constitutivo da juridicidade.

Esse tipo de afirmação aproximava Lyra perigosamente do jusnaturalismo que tanto recusava, e ele tinha plena consciência dessa proximidade, pois sabia que qualquer ideal transformador passa pela afirmação de que há um padrão suprapositivo, capaz de servir como parâmetro para sustentar a invalidade de normas garantidas pelas ordens sociais dominantes. Na tradição jurídica, o jusnaturalismo é a forma clássica de inserir um critério suprapositivo no discurso jurídico, definindo que as normas imutáveis do direito natural devem servir como parâmetro objetivo de legitimidade. Esse posicionamento confere às teorias jusnaturalistas uma potencial função revolucionária, na medida em que o *jusnaturalismo de combate* exige a adequação do direito positivo aos dogmas de um direito natural que pode afirmar valores emancipatórios.

Tal proximidade fez com que Lyra tenha se dedicado com especial cuidado a estabelecer as fronteiras entre um *jusnaturalismo socialista* e o *humanismo dialético*. O potencial revolucionário do jusnaturalismo é construído a partir da afirmação de valores fixos e a-históricos, o que é incompatível com qualquer dialética. Os jusnaturalismos podem ser revolucionários, mas apenas por acaso: se os valores imutabilizados pelo discurso dos direitos naturais forem os valores legítimos em uma dada configuração histórica, o jusnaturalismo será

revolucionário; porém, o discurso jusnaturalista pode adotar como base quaisquer valores, inclusive os do tradicionalismo mais conservador. Corrobora esse diagnóstico o fato de que a versão dominante do jusnaturalismo contemporâneo nada tem de emancipatória: o jusnaturalismo burguês do liberalismo tem um caráter nitidamente conservador, pois seu discurso está engajado no projeto de justificar a validade do direito positivo e das relações hegemônicas de poder, naturalizando a obediência à burocracia estatal, a concentração de renda e de propriedade nas elites e a exploração do trabalho. Por tudo isso, Lyra recusou tanto os positivismos quanto os jusnaturalismos, buscando estabelecer uma teoria que esclarecesse o direito de uma forma radicalmente dialética: mostrando-o como um produto da história, cujo *ser* é processo e transformação.

Nem o naturalismo nem o positivismo têm uma percepção radicalmente histórica do Direito. Uma teoria dialética precisa contrapor-se a essas duas ideologias, que negam tanto a *dimensão do tempo* quanto a *dimensão da mudança*, que devem estar presentes em um historicismo radical. Porém, a superação dialética das duas ideologias jurídicas tradicionais não se esgota na mera crítica, visto que ela deve realizar dialeticamente a *negação da negação*, incorporando as parcelas positivas de cada tese combatida e construindo uma perspectiva que as transcenda.

Para superar tanto a ontologia metafísica do jusnaturalismo quanto a ontologia conservadora do positivismo, Lyra propôs uma *ontologia dialética*, que tivesse base nos fenômenos e deduzisse o *Ser* do direito a partir dos fenômenos tais quais eles aparecem na história, ou seja, a partir das transformações sociais que o conformam (1982c, p. 12). Torna-se, claro, portanto, que o objetivo de Lyra não era simplesmente conhecer as normas postas, mas erigir um padrão de legitimidade que possibilitasse a crítica do direito positivo e estimulasse o surgimento de um direito engajado e emancipatório. E Lyra demonstrou plena consciência de que o único conceito jurídico que tem capacidade de servir como alavanca para as transformações é uma noção material de legitimidade.

A sustentação de uma categoria como essa faz com que a teoria de Lyra seja inconfundível com o positivismo, na medida em que a principal característica desse tipo de concepção é justamente o de reduzir a legitimidade à legalidade (no positivismo normativista) ou à eficácia (no positivismo sociológico). Porém, apesar de criticar duramente as linhas positivistas, Lyra pretendia reafirmar o historicismo que está na própria noção de positividade, de tal modo que ele incorpora do discurso positivista a defesa de que todo direito é historicamente constituído (ou seja, é um direito positivo). Contudo, *para além do positivismo*, Lyra investiu na formulação de um critério de legitimidade que mantivesse a possibilidade do engajamento político dos juristas em um processo emancipatório. Nesse sentido, ele afirmou a necessidade de uma legitimidade

que fosse *metapositiva* (ou seja, que não se limitasse ao direito positivo), mas que não fosse *metajurídica* (o que se conquista ampliando o conceito de direito para além do conjunto das normas postas).

A necessidade de elaborar tal critério metapositivo aproxima Lyra do jusnaturalismo, e é justamente essa a faceta do jusnaturalismo que a concepção lyriana pretende reafirmar dialeticamente, por meio da *negação da negação*. Porém, na medida em que o jusnaturalismo afirma um critério transcendente de legitimidade, ele sempre dá um passo antidialético para fora da história. Portanto, a concepção jusfilosófica de Lyra não propunha a simples rejeição do positivismo e do naturalismo, mas a superação dessas ideologias tradicionais, o que importava *conservar os aspectos válidos de ambas as posições, rejeitando os demais e reenquadrando os primeiros numa visão superior* (LYRA FILHO, 1982c, p. 35). E Lyra realizou essa operação por meio da afirmação de um critério de legitimidade (que o positivismo recusa) que não deve recair na metafísica fixista e idealista (que o naturalismo afirma).

Mas será possível fazer essas duas coisas ao mesmo tempo? Esse é o grande desafio da teoria dialética, e Lyra o enfrentou argumentando que o padrão de legitimidade não é fixo, mas tampouco é arbitrário, pois há nas transformações históricas um sentido objetivo “que constitui o substrato e polo do movimento mesmo, e este sentido está no endereço do processo histórico, intuído pela verificação positiva da teleologia dos fenômenos, dentro do caos aparente e das incertezas dessas aparências” (1984b, p. 31). Assim, Lyra pretendia encontrar “o padrão objetivo (mas não imutável) do Direito inteiro, no momento histórico determinado”, o qual serviria como critério inclusive para determinar “os limites jurídicos da própria insurreição legítima” (1984b, p. 20). Com isso, a teoria dialética do direito incorporou a categoria jusnaturalista do *direito justo* (ou direito legítimo, o que é a mesma coisa) “sem voar para nuvens metafísicas, isto é, sem desligar-se das lutas sociais, no seu desenvolvimento histórico, entre espoliados e oprimidos, de um lado, e espoliadores e opressores, do outro” (1982c, p. 27). Estabelecido um conceito dialético de legitimidade, dele se poderia derivar um novo conceito de direito, na medida em que seriam jurídicas as normas legítimas e seria direito o processo histórico de sua *realização*.

2.2.2. Por uma sociologia dialética

Roberto Lyra Filho pretendeu elaborar um padrão de legitimidade que refletisse a realidade dos conflitos sociais. Essa valorização do aspecto histórico e social do direito (e não do seu aspecto lógico ou sistemático) resultou numa valorização da sociologia jurídica, o que aproximou fortemente as ideias de Lyra do positivismo sociológico, pois a noção de que é preciso observar cuidadosamente a sociedade, para extrair dos próprios fenômenos os conceitos

com os quais se trabalha, deriva de uma inspiração cientificista que está na base tanto do positivismo quanto do marxismo.

É justamente essa proximidade que levou Lyra a demarcar as fronteiras entre uma sociologia jurídica e um *sociologismo positivista*, pois ele considerava que à *ontologia dialética* deveria corresponder uma *sociologia dialética* (1982c, p. 48), capaz de esclarecer dialeticamente a *essência* do direito, sem incidir nas idealizações metafísicas das ideologias jurídicas tradicionais, na medida em que a encontra “na própria cadeia de transformações, no próprio vir a ser jurídico, expresso em fenômenos e dentro do mundo histórico e cultural” (1984b, p. 7).

Uma sociologia dialética precisaria superar idealismo e materialismo, articulando em si as partes positivas dessas duas ideologias, pois “o sobrevoio filosófico ajuda o pesquisador de campo a não se perder entre as árvores, desconhecendo o mapa da floresta. A verificação empírica ajuda o filósofo a não se perder nas nuvens idealistas, esquecendo que a floresta é composta de árvores, e não de conceitos que estas tenham a “obrigação” de corporificar” (1984b, p. 32). Para Lyra, “a teoria pura acaba nas nuvens; o hiper-empirismo derrota a si mesmo e se transforma, sub-repticiamente, em apologética relativista de qualquer *establishment*” (1972, p. 118).

Mas o que seria, então, uma sociologia dialética? Ela evidentemente se distanciaria da sociologia jurídica tradicional, que privilegia a estabilidade, a harmonia e o consenso, de tal forma que ao descreverem a existência de padrões normativos, “omitem (não à toa) a base socioeconômica, as classes radicalmente contrapostas (espoliada e espoliadora), a existência de grupos oprimidos, a contestação válida, as normas de espoliados e oprimidos: seus Direitos” (1982c, p. 58). Contra esse modelo, que Lyra chamou de *centrípeto*, ele notou que foi elaborada uma sociologia *centrífuga*, caracterizada por (1) acentuar elementos de mudança, conflito e coação, (2) afirmar a impossibilidade de um sistema jurídico assimilar todas as pretensões sociais e (3) defender a inevitabilidade de uma perene contestação da legitimidade das normas estabelecidas (1982c, p. 59). Tal perspectiva termina por negar qualquer possibilidade de um direito legítimo, na medida em que descreve o poder estatal como uma espécie de tentativa ilegítima de controlar a sociedade. Porém, apesar de desmascarar o poder estatal *como nua coação*, a sociologia centrífuga é insuficiente, pois incide nas mesmas omissões da sociologia centrípeta, na medida em que não esclarece a raiz espoliativa do poder classístico nem a ligação deste com a opressão de grupos (1982c, p. 60).

Lyra afirmou que, por mais que a sociologia centrífuga acentuasse as *rachaduras do edifício*, ela se limitava a um *niilismo coreográfico e tecnicolor*, pois não oferecia um *programa coerente de ação e objetivos nítidos de reorganização social*. Tratava-se, portanto, de uma sociologia que podia fazer barulho, mas não promovia qualquer transformação, o que terminava

contribuindo para a manutenção do domínio burguês, “dissolvendo os mais agudos instrumentos conceituais que a dialética movimenta; assim, reforça a operação ideológica de desatar a noção de classe das contradições e oposições geradas pelo modo de produção capitalista” (1982c, p. 63).

A teoria centrífuga simplesmente negava a teoria centrípeta, mas não realizava dialeticamente a *negação da negação*. Assim, aplicando mais uma vez sua perspectiva dialética, Lyra propôs a superação da tensão entre esses dois modelos, que somente pode ser realizada por meio de uma *sociologia dialética*, inspirada no marxismo. Uma sociologia que, além de evidenciar o caráter mitológico da legitimidade burguesa, estivesse comprometida com um projeto *legítimo* de organização social: uma sociologia que não apenas descrevesse a opressão capitalista ou socialista, mas que tivesse um caráter realmente emancipatório, engajado no combate à opressão, à dominação e à espoliação.

Uma ontologia e uma sociologia que se pretendam emancipatórias, e não apenas contestatórias, precisam contar com um critério material de legitimidade e, portanto, não podem limitar-se a um conceito formal de direito. Por esse motivo, Lyra se esforçou para desqualificar a distinção tradicional entre direito e moral (que é sempre centrada em critérios formais/estruturais, tais como imposição externa, existência de sanção institucionalizada e coercibilidade) e inaugurar uma distinção que se concentrasse “na natureza dos conteúdos que são veiculados em normas de tão grande semelhança” (LYRA FILHO, 1993a), diferenciação essa que somente poderia ser feita mediante o esclarecimento da própria essência dialética do direito, visto como parte da dialética social.

No livro *O que é direito?* Lyra deixou claro que ele chama de *dialética social do direito* uma descrição da sociedade internacional, a partir das oposições entre *espoliador/explorador/opressor* e *espoliado/explorado/oprimido*, posições que, nas palavras do próprio Lyra, *movimentam a dialética social*. Nesse ponto do livro, ocorre um salto no discurso lyriano, que passa de uma densa crítica das teorias tradicionais para a explanação de suas nove conclusões acerca da *essência* do direito, resultantes de uma análise da *dialética social*. Entre as críticas e as conclusões, parece faltar alguma coisa, que é justamente uma justificação mais completa das teses sustentadas e uma argumentação suficiente para justificar suas afirmações. Essa, porém, é uma passagem muito importante, na qual o discurso deixa de ser meramente crítico e passa a ser constitutivo de uma visão alternativa do direito, que é o núcleo da sociologia dialética e a base do conceito de direito que Lyra virá a defender. As conclusões que ele aponta são:

1. O estabelecimento dos padrões de legitimidade se dá em nível internacional, no qual *se definem os padrões de atualização jurídica, segundo os critérios mais avançados*.

2. Como a sociedade internacional é desigual, instala-se uma dialética entre *povos oprimidos e espoliados* e *povos opressores e espoliadores*, nas quais cada uma das partes tenta afirmar a existência de um direito que deve reger as relações internacionais.
3. Cada sociedade, no instante em que estabelece seu modo de produção, inaugura uma dialética, na medida em que se cinde em classes desiguais e instaura relações de dominação e espoliação.
4. A dialética não se dá apenas na divisão de classes, mas também na divisão de grupos sociais fundados em critérios diversos da função econômica, tais como sexo, cor e religião. Nesse ponto, Lyra mostra uma consciência renovadora para sua época, tipicamente centrada na questão marxista da exploração classista, e pouco sensível para o fato de que é preciso denunciar a injuridicidade *tanto do processo espoliativo, quanto da opressão, que não pode diretamente ser vinculada à cisão classista e, sim, à grupal (grupos étnicos, religiosos, sexuais e assim por diante)* (1993b, p. 23).
5. O estabelecimento de uma legalidade não importa, por si só, na legitimidade do poder. Mesmo a existência de eleições não pode ser considerada um elemento de legitimação, exceto se for permitido o trabalho de conscientização popular, pelos líderes progressistas, sem restrições de pessoas e correntes, no acesso aos meios de comunicação e organização das massas (1982c, p. 75).
6. As leis provêm do *controle social global*, mas o direito não se esgota nas leis, pois está no processo global e não apenas no sistema geral de controle.
7. A cisão em classes e grupos leva cada classe ou grupo a estabelecer uma organização própria, a qual uma opção científica dialética não pode deixar de qualificar como jurídica.
8. A coexistência conflitual de séries de normas jurídicas, dentro da estrutura social (pluralismo dialético), leva à atividade anômica (de contestação), na medida em que grupos e classes dominados procuram o reconhecimento de suas formações contrainstitucionais, em desafio às normas dominantes (1982c, p. 77), processo esse que pode ser reformista ou revolucionário.
9. Aí se acha o *critério* de avaliação dos produtos jurídicos contrastantes: reforma ou revolução representam o enlace jurídico-político, isto é, só politicamente se instrumentalizam e têm chance de triunfar, mas só juridicamente podem fundamentar-se (a dinamização é política; a substância é jurídica).

Essa é a conclusão mais relevante, pois Lyra ofereceu como padrões de legitimidade o que ele chama de síntese jurídica, cujos critérios não “são cristalizações ideológicas de qualquer ‘essência’ metafísica, mas o vetor histórico-social, resultante do estado do processo, indicando o que se pode ver, a cada instante, como direção do progresso da humanidade na sua caminhada histórica” (1982c, p. 78). Tais critérios são justamente o que ele entendia por *direitos humanos*, o que torna essa categoria central para o pensamento de Lyra acerca do conteúdo e da legitimidade do direito.

Esse posicionamento pretendia superar dialeticamente o positivismo, incorporando a noção de que o direito deve ser positivado, mas afirmando que o critério de validade das normas sociais deveria envolver um padrão metapositivo de legitimidade, por meio do qual se pudesse aferir, inclusive, a validade do direito posto pelas estruturas sociais dominantes. Assim, a *sociologia* e a *ontologia dialéticas* apregoadas por Lyra Filho defendiam que o direito (e os critérios de legitimidade que permitem separá-lo do antidireito) surge na dialética social e no processo histórico. “A ‘essência’ do jurídico há de abranger todo esse conjunto de dados, em movimento, sem amputar-lhe nenhum dos aspectos (como fazem as ideologias jurídicas), nem situar a dialética nas nuvens idealistas — ou na oposição insolúvel (não-dialética), tomando Direito e Antidireito como blocos estanques e omitindo a ‘negação da negação’” (LYRA FILHO, 1982c, p. 79).

2.2.3. Direito, história e progresso

Que *essência* jurídica pode ser deduzida do processo dialético? Respondendo a essa pergunta, Lyra afirmou que a essência do homem é a liberdade, mas que a liberdade deve ser entendida como libertação: ela não é algo que temos, e sim algo que construímos na medida em que nos livramos dos grilhões que nos são impostos. Por isso, o “processo social, a História, é um processo de libertação constante (se não fosse, estaríamos até hoje parados numa só estrutura, sem progredir)” (1982c, p. 81). “Eu creio, firmemente, no progresso. [...] Pouco importa que haja avanços e recuos. O progresso não é uma linha reta. É, como dizia Hegel e Lênin repetiu, uma espiral, que vai expulsando, em suas voltas, os que pretendiam deter o movimento e as transformações” (1985, p. 22). Logo, o caminho jurídico é o da realização da liberdade e, portanto, o direito deve “corresponder aos padrões de reorganização da liberdade que se desenvolvem nas lutas do homem”, que são os “princípios básicos da Justiça Social atualizada” (1982c, p. 81).

Essa argumentação levou Lyra a concluir que o direito é um processo de libertação permanente, por meio do qual as classes oprimidas constroem sua emancipação frente às classes opressoras, de tal forma que o direito “compendia, a cada momento, a soma das conquistas libertárias” (1982c, p. 83). Por isso, ele afirmava que as normas não são o direito, mas uma expressão

histórica do direito, que continua sendo um processo no qual são construídas sempre novas expressões de Justiça. Dessa forma, as normas jurídicas positivadas devem *expressar* direitos construídos socialmente nos processos de libertação, direitos esses que são válidos na medida em que são legítimos, ou seja, que são constituídos de acordo com o sentido de justiça presente em um dado momento histórico.

Essa é uma concepção que se opõe ao caráter estatocêntrico das teorias modernas sobre o direito, que na esteira da concepção imperativista de Austin tendem a limitar o direito a comandos emitidos ou expressamente reconhecidos pelo soberano. Todavia, não devemos perder de vista que quase todas as teorias jurídicas positivistas precisaram enfrentar a espinhosa questão dos *costumes*, que sempre foram reconhecidos como normas positivas que não derivam de um comando, mas de uma construção social autônoma. Nas teorias modernas, mesmo uma norma somente pode adquirir validade quando decorrente de uma *vontade autônoma*, de modo que inclusive Kelsen descreveu os costumes como decorrência de uma “vontade coletiva cujo sentido subjetivo é um dever-ser” (1992, p. 7). A concepção processual se afasta da concepção *personalística* presente na Teoria Pura do Direito, que precisou apresentar os costumes como enunciados atribuídos a uma *vontade coletiva*, e adota uma teoria historicista, em que as normas jurídicas decorrem diretamente do processo histórico. As teorias historicistas não valorizam o costume como um fator produtor de Direito, pois entendem que as normas jurídicas são legítimas na medida em que *enunciam* certos direitos preexistentes, adotando a tese da escola histórica alemã de que “o Direito não é produzido, nem pela legislação, nem pelo costume, mas apenas pelo espírito do povo, pelo que, tanto através de um processo como do outro, apenas se pode constatar a existência de um Direito já anteriormente vigente. A mesma doutrina é representada por uma teoria sociológica do Direito francesa, com a diferença de que o Direito seria criado não pelo espírito do povo, mas por uma chamada *solidarité sociale*” (KELSEN, 1992).

A tese historicista ou sociologista de que as normas jurídicas são legítimas na medida em que correspondem a um direito que emerge da sociedade, contrapõe-se à tese imperativista de que o direito somente ocorre de uma manifestação da autoridade, mesmo que a partir da ficção kelseniana de uma vontade coletiva. Essa é uma tese que acentua a prevalência da *sociedade* perante o *governo*, ao contrário das teses que acentuam a *submissão da sociedade ao soberano*, posição que é fundamental para que Lyra Filho possa elaborar uma teoria crítica do direito oficial.

À primeira vista, essa afirmação de um conceito de justiça historicamente determinado se aproxima da concepção de *direito natural de conteúdo variável*, defendida por Rudolf Stammler, que sugeriu a ideia de que em cada época os homens definem para si mesmos um conteúdo jurídico ao qual é

atribuído um valor suprapositivo. Porém, a perspectiva historicista de Stammler era inaceitável para Lyra Filho, na medida em que o relativismo inerente a essa proposta deixaria a sua teoria sem um conceito de legitimidade capaz de servir como alavanca crítica contra as justificativas ideológicas sedimentadas na cultura de um povo. Assim, ratificando uma posição de Michel Miaille, Lyra sustentou que não basta “atribuir um ‘conteúdo variável (historicamente)’ ao jusnaturalismo, que então se limita a constituir, ‘em nome do justo, o pilar da ordem já instituída’, isto é, ‘do conformismo social’” (1986, p. 304).

Lyra Filho opôs-se tanto ao anti-historicismo de matriz jusnaturalista ou positivista, quanto ao historicismo conservador (que tende a considerar legítimo tudo o que é consenso ou tradição) e também ao relativismo historicista, que afirmava não haver critério a-histórico para avaliar as construções históricas. Contra esses últimos, em especial, Lyra argumentou que “o que separa a consciência da relatividade, nas conquistas, e o relativismo puro e simples, que a tudo nivela (e assim não pode sequer privilegiar a si mesmo) é, sem dúvida a ideia de que o saber é progressivo, como a própria ex-posição do Ser que se realiza no processo” (1986, p. 318). Essa negação do relativismo dá-se especialmente porque Lyra não pretendia afirmar a ideia de que todo poder é um veículo de dominação que, em última instância, não pode ser justificado racionalmente (1986, p. 309), e sim sustentar a concepção de que existe um direito emancipatório, que há normas jurídicas que são legítimas na medida em que refletem a realização da história, vista como um processo de libertação.

Portanto, não bastava a Lyra moldar um *conceito histórico de legitimidade* que excluísse do campo do Direito as normas socialmente percebidas como ilegítimas (algo que a hermenêutica seria capaz de fazer), mas ele também precisava compor um *conceito evolutivo de história*, que oferecesse critérios para questionar a validade dos consensos e ordens sociais historicamente consolidadas. Portanto, o núcleo valorativo da teoria dialética se concentrou na ideia de *progresso histórico*, que funcionava como critério para aferição da legitimidade, pois Lyra não considerava legítimos todos os processos que ocorrem na História, mas apenas aqueles que se revelam como *progresso*.

A construção de uma ciência revolucionária exige que a História tenha um sentido objetivo, que permita a avaliação dos devires históricos em termos de *progresso*, *imobilidade* ou *retrocesso*. Sem que se confira preponderância à ideia de *progresso*, a contraposição às atuais formas de organização social somente pode ser feita em nome de uma preferência subjetiva. Porém, isso seria inadmissível para Lyra, dado que a construção de uma ciência dialética engajada exige que se justifique objetivamente o comprometimento com um projeto revolucionário, “pois, em um polo atrativo, é a própria história que se desfaz, numa sucessão dos acontecimentos absurdos e desconexos, tornando impraticável, tanto a ciência do processo, quanto a intervenção nele, em termos de práxis consciente” (1989, p. 19). A revolução dialética não se pretende apenas

uma *mudança possível*, pois ela precisa perceber-se como *superação*, ou seja, como realização de um *progresso*. Portanto, nada resta a Lyra senão afirmar que a História “não se agita como barata tonta, nem roda no mesmo lugar como bicicleta de salão; nem, muito menos, anda para trás como caranguejo” (1986, p. 280).

Ao identificar que o progresso é o sentido da História, Lyra justificou todos os atos praticados em nome da realização do movimento rumo à implantação do socialismo, dado que, para ele, o ideal de progresso “passa, necessariamente, por um socialismo democrático” (1986, p. 268), que concilie o “processo das transformações sociais com o mais amplo respeito às liberdades civis e políticas” (1993b, p. 36). Dessa forma, por mais que tenha sustentado inicialmente que “a escatologia não é tarefa do cientista ou do filósofo, mas do profeta ou do poeta, quando sobram fé ou talento para tais exercícios”, em seus últimos escritos ele afirmou expressamente que “a escatologia é pressuposto da historiografia científica, porque esta, rompido o fio do colar, ficaria a catar pérolas, transformadas em baratas tontas” (1989, p. 19).

Nesse ponto, Lyra se aproximou perigosamente do naturalismo que ele tanto criticara, pois afirmar a presença da escatologia na história implica a admissão de um sentido aparentemente *metafísico*: a libertação do homem, identificada com a progressiva implantação do socialismo democrático e dos direitos humanos (1986, p. 326), cuja chave de compreensão está “no vetor histórico — isto é, na resultante do processo, a cada momento, e progressivamente enriquecida pelas superações. Está no roteiro traçado pela conscientização e libertação dos dominados e segundo a posição mais avançada, na conjuntura, das classes, grupos e povos em vias de ascensão”. (1993b, p. 17) Nesse sentido, Lyra argumentou que, a longo alcance, o objetivo da política evidentemente “só pode ser a transformação inteira do mundo e a marcha para uma estrutura social em que estará vencido o ‘estrito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever nas suas flâmulas: de cada um, conforme suas aptidões, a cada um conforme as suas necessidades’. Este preceito luminoso, porém, não é ‘marxista’, embora seja também marxiano; quer dizer: ele não vem de Marx, que o extraiu *ipsis litteris* da Bíblia” (1993b, p. 35). Portanto, “somente no autêntico socialismo democrático se recupera a dignidade política do Direito e a dignidade jurídica da Política” (1993b, p. 38).

Roberto Lyra Filho sustentou que a História se realiza progressivamente, por meio de lutas sociais que levam “à criação duma sociedade em que cessem a exploração e a opressão do homem pelo homem” (1982c, p. 86). Assim, ele considerava que a História é um processo que tem um sentido definido, que é o de uma “caminhada para a emancipação humana, que traz na filosofia o cérebro condutor e nos trabalhadores seu coração destemido” (1986, p. 273). Portanto, “o Direito não é; ele se faz, nesse processo histórico de libertação — enquanto desvenda progressivamente os impedimentos da liberdade não lesiva aos

demais” (1986, p. 272), de tal forma que ele somente pode ser visto como “a expressão daqueles princípios supremos enquanto modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (1982c, p. 86), frase essa que é tomada normalmente pelos integrantes do Direito Achado na Rua como a definição lyriana de Direito.

Para Lyra, a essência do direito estaria no fato de que “ele estabelece a mediação coordenadora das liberdades em coexistência, atuando no processo de libertação, a fim de que este seja a efetivação progressiva da liberdade” (1986, p. 308). Com base nessa percepção, Lyra afirmou uma diferença ontológica entre direito e moral, sustentando que o direito tem como objetivo garantir a *convivência social* e a moral tem como objetivo fixar um padrão de honestidade, com vistas ao *aperfeiçoamento individual*. Assim, a essência do direito é ser uma garantia do livre desenvolvimento de cada pessoa, de cada classe, de cada sociedade e o direito que não seja garantia da liberdade é antidireito, uma “deturpação, a combater como obstáculo ao progresso jurídico da humanidade”.

Essa insistência na ideia de vetor histórico ressalta que Lyra lia a história sob um pano de fundo hegeliano, que a apresenta como a realização progressiva do espírito Absoluto. Nessa perspectiva, a história não é pensada simplesmente como a concatenação de uma rede imensa de acontecimentos (o que gera a compreensibilidade da história como um processo causal), mas como a realização no mundo de uma determinada *subjetividade* (o que permite atribuir um *sentido* para a história, mesmo que esse sentido não possa ser reconstruído a partir dos próprios acontecimentos). Para Lyra, não basta identificar na história certos padrões causais, mas é preciso extrair uma teleologia a partir da rede de fenômenos que forma o processo histórico. E essa operação somente se mostra possível quando a própria história não é apresentada como um fato (ou uma rede de fatos), mas como a realização de *um sujeito*.

A mais antiga estratégia para compreender macrofenômenos (ou redes de fenômenos) é apresentá-los como resultado da ação intencional de certos macrossujeitos (sujeitos abstratos, normalmente deuses ou coletividades). As explicações tradicionais não compreendem a história (nem a política, nem o direito) como uma rede de *acontecimentos*, nem mesmo como uma *rede de atos*, pois a agregação dos comportamentos das pessoas concretas não permite compreender o *sentido geral do movimento*. A soma dos *sentidos subjetivos* não conduz a um *sentido objetivo*, assim como a soma dos desejos subjetivos não conduz à vontade geral, que sempre é apresentada como algo diverso: a vontade de deus, a vontade do povo, a vontade da nação, a vontade do espírito coletivo. É preciso compreender a história como um *ato*, para que ela tenha um *sentido*. E é preciso compreendê-la como ato de um *sujeito objetivo*, para que ela tenha um sentido objetivo.

As teorias filosóficas antigas e modernas normalmente buscam compreender os fenômenos a partir de explicações subjetivantes, criando

entidades abstratas para atribuir-lhes a função de sujeitos dos processos coletivos: a Polis, a República, o Estado, o Povo. Na semântica tradicional da filosofia, os processos objetivos não têm sentido, exceto quando são apresentados como a realização de uma determinada subjetividade abstrata. Os sujeitos concretos têm desejos simultaneamente concretos e *subjetivos*: eles conferem sentido à atuação individual, mas não à atuação dos entes coletivos nem dos processos globais. Por sua vez, a criação de sujeitos abstratos permite a invenção de valores objetivos, que se impõem aos sujeitos concretos na medida em que eles integram os sujeitos coletivos (a *polis*, o *reino*, o *povo*) ou são submetidos à autoridade dos sujeitos abstratos (o *deus*, a *natureza*, o *espírito do povo*).

Ao insistir na ideia de um *sujeito objetivo* da história (ou de um *espírito objetivo*, para usar a linguagem hegeliana), Lyra Filho cria para si próprio a armadilha da qual não poderá sair, exceto pela afirmação teológica de que o *sujeito objetivo* é a divindade, o *Ser Absoluto* que possibilita pensar o mundo como a realização de uma subjetividade concreta cuja atuação seja capaz de gerar um sentido universalmente válido. Esse retorno à metafísica teológica, que discutiremos no capítulo *Humanismo dialético e metafísica*, não constitui apenas uma idiosincrasia decorrente do cristianismo de Lyra, mas é uma decorrência necessária de sua compreensão da história como um processo que tem um sujeito, sem o qual ele não teria sentido objetivo.

A perspectiva dialética de Lyra filho exige que esse sentido não seja descrito de modo imutável, nem como uma evolução linear rumo a um valor predefinido de bem. Porém, a recusa da fixidez e da linearidade não implica a recusa de um sentido objetivo, na medida em que Lyra entende que os ciclos de transformação dialética têm sua ordem determinada por um vetor, formado pela “soma vetorial das forças sociais libertadoras, numa etapa da tarefa do Homem de se encontrar e realizar historicamente” (1986, p. 309). Esse vetor, que aponta o rumo do processo de libertação, deve ser identificado na própria história, a qual se realiza como um processo de constante libertação, sendo que “o sumo e o extrato desse processo libertador” são os direitos humanos (1993b, p. 17). Resumindo sua posição, Lyra afirmou que “apreciando o Direito em sua totalidade e vir-a-ser, verifica-se, então, que todas as situações concretas determinam, com a pluralidade efetiva de ordenamentos (conjuntos conflitantes e competitivos de normas jurídicas, oriundas de povos, classes e grupos dominantes e dominados) o aparecimento de um parâmetro avaliador que só pode estar na vanguarda do processo histórico, na sua direção libertadora e progressista” (LYRA FILHO, 1982b).

Por mais que o título *Desordem e Processo* seja uma ironia com o lema positivista de *Ordem e Progresso*, Lyra manteve como nuclear em sua composição o conceito de progresso porque, sem ele, seria impossível justificar objetivamente a necessidade da revolução socialista. Assim, embora Lyra

reconhecesse que a defesa do progresso não estava na moda entre os cientistas sociais, ele afirmou que o combate à própria noção de progresso constitui “uma das mais indecentes fraudes intelectuais, com que o conservantismo assalta os professores ingênuos e cúmplices” (1986, p. 278). Contra os teóricos que negavam a própria existência do progresso na História, sustentou que “erro, porém, não é pensar o processo como progresso — isto ele será, elementarmente, a não ser que se pretenda imobilizá-lo, contra a evidência da marcha, ou negar que pro-cede, isto é, anda para a frente, e não para trás ou em círculo vicioso, contra a não menos evidente direção superadora (que, como vimos, só é negada, por motivos muito marotos, em certos autores e no âmbito social). Erro, sim, é considerar o progresso retilineamente ou confundir sucessão cronológica e linha evolutiva” (LYRA FILHO, 1986, p. 287).

Torna-se claro que Lyra não admitiria a noção linear de progresso que está inscrita, por exemplo, na lei dos três estados de Augusto Comte. Tampouco aceitaria a ideia de que a história é o desvelamento de uma Ideia predeterminada, postura essa fruto de uma metafísica fixista. E isso ocorre porque a sustentação de uma postura dialética precisa entender o progresso como resultado da superação constante da tensão entre os opostos. Assim, Lyra pode afirmar que o que a História nos mostra é a “des-ordem como processo” (1986, p. 277), mas uma des-ordem que é a contraposição à ordem estabelecida, em um processo cujo sentido é a emancipação e a libertação. Assim, “apesar das resistências e reviravoltas, a espiral da História continua ascendente, porque as contradições do capitalismo imperialista vão corroendo os dispositivos mais sofisticados de que se vale a dominação” (1986, p. 298).

2.3. Humanismo Dialético como teoria crítica

2.3.1. Dialética e engajamento

Roberto Lyra Filho pretendia superar tanto o juspositivismo quanto o jusnaturalismo, concepções nas quais ele percebia um conservadorismo intrínseco. De um lado o materialismo positivista não possibilita a crítica da validade do direito positivado pelas forças políticas hegemônicas; de outro, os critérios metapositivos jusnaturalistas não estão sujeitos ao processo histórico. Contra o jusnaturalismo, Lyra afirmou um historicismo que se opunha à sua metafísica fixista e idealista, e contra o positivismo, ele sustentou uma concepção de legitimidade metapositiva que se opunha ao seu materialismo.

Em seu estilo cáustico, Lyra Filho sustentava que “o positivismo é a teoria do direito capado. O jusnaturalismo é a teoria do direito impotente. Com este ou com aquele, não se evita que o Estado encampe, ilegitimamente, todo o poder jurígeno e enrabe tanto o eunuco quanto o brocha” (1993b, p. 15). Opondo-se a essas duas concepções, Lyra desenvolveu uma crítica minuciosa, que mostrava suas contradições e esclarecia o seu caráter ideológico.

Essa contraposição correspondia ao segundo passo do movimento dialético, que é a *antítese*, por meio da qual uma tese contraposta se ergue contra as teses hegemônicas. Embora reconheça a importância da antítese, Lyra sustentava que era sempre preciso dar o terceiro passo dialético, que é a síntese superadora, motivo pelo qual ele criticava severamente os juristas que se limitam a criticar ideologias dominantes, sem articular a construção de uma alternativa teórica e prática fundada num engajamento político no sentido da emancipação.

Tal posicionamento reflete o princípio de que a crítica não pode se contentar em ser crítica, mas deve sempre buscar um ideal de transformação social, sem o que ela se reduz a uma contestação vazia e a um ceticismo paralítico, tão conservadora quanto o positivismo e o naturalismo, porque não traz em si a potência de produzir qualquer mudança. É por isso que Lyra buscou desenvolver uma teoria dialética, que realizasse a *negação da negação* e, com isso, superasse tanto as ideologias tradicionais quanto o niilismo contestatório. Tal postura o conduziu a elaborar uma concepção jurídica engajada em um projeto político comunista, na medida em que ele considerava que a “sociedade comunista é a sincera utopia (sem pejorativo), o Éden que polariza a marcha, porque temos de sugerir a perfeição, para que o avanço e o salto não se realizem numa espécie de nivelamento por baixo, o dos ‘sabidos’, que se agacham, ao invés de tentar o máximo, segundo o qual se obtêm as quotas reais de crescimento razoável e efetivo. Com tal paradigma (repito, não ‘realista’, mas simbólico), é que se pode organizar a intervenção no processo (este, sim, estudado cientificamente), do qual também emergem, como projeções magnificadas, os alicerces da utopia” (1989, p. 15).

Cabe ressaltar, porém, que repetidas vezes Lyra afirmou que o comunismo que ele pretendia não era a ditadura do proletariado e que ele não aprovava os diversos sistemas de dominação autoritários e estatizantes dos países então ditos comunistas, pois “toda a problemática da condição humana, afinal, se resume no direito de buscar a felicidade e no dever de contribuir para a salvação coletiva — que se entrosam e se completam, pois não há felicidade autêntica, se esta pretende edificar-se à custa da desgraça alheia; nem há salvação coletiva, ao preço do aniquilamento das pessoas, nas suas aspirações e predileções concretas e individuais” (1984b, p. 38).

Assim, o projeto político em que Roberto Lyra Filho se engajava era o da construção de um socialismo democrático, “pois todos os paliativos liberais deixarão intocada a velha carcaça espoliativa e opressora, que se limitam a reajustar, com artes de Pitanguy. Mas o socialismo democrático importa igualmente em rejeição da contrapartida autoritária, que no socialismo de Estado se apresenta” (LYRA FILHO, 1982b). Essa proposta de elaborar uma teoria jurídica politicamente engajada em uma combinação de justiça social e direito de liberdade individual fez com que a filósofa Marilena Chauí, que

compartilha o ideário político que inspirou Lyra Filho, reconhecesse em sua concepção dialética um “resgate da dignidade política do direito” (1986, p. 18). A promoção desse resgate envolvia, em primeiro lugar, uma clara oposição ao positivismo, mediante o estabelecimento de um critério de *legitimidade* que possibilitasse diferenciar o direito do antidireito. Como ambos (direito e antidireito) podem ter expressão nas normas positivas de um Estado, o critério de legitimidade deveria ser necessariamente *metapositivo*, motivo pelo qual não faria sentido buscá-lo nas disposições explícitas nem nos princípios implícitos de qualquer ordenamento.

A busca pela metapositividade não é nova, pois ela está presente em toda a tradição jusnaturalista. Lyra sabia que esse caminho normalmente conduzia os juristas rumo a uma metafísica idealista, que identificava *fora do processo histórico* alguns valores fixos e imutáveis, que pudessem servir como parâmetro objetivo para avaliar a legitimidade das normas positivas. E ele tinha consciência dos perigos inerentes aos variados jusnaturalismos, especialmente de sua falta de abertura para o novo, que confere um caráter nitidamente conservador a todos os jusnaturalismos alçados ao posto de ideologia dominante. Logo que conquistam hegemonia, o que já anotamos linhas acima, os jusnaturalismos originalmente revolucionários convertem-se em conservadores, tal como ocorreu com o jusnaturalismo iluminista que inspirou as revoluções burguesas.

Frente a esses obstáculos, Roberto Lyra Filho rejeitou o caminho de uma crítica jusnaturalista, o que o levou a desenvolver um critério objetivo de legitimidade que fosse *metapositivo*, mas não *idealista* nem *imutável*. Tal busca de objetividade, aliada a uma recusa da metafísica idealista tradicional, aproximava bastante Lyra do materialismo cientificista que marcou as ideias de vários pensadores do século XIX, especialmente de Marx, que era a principal referência teórica lyriana. Seguindo essa inspiração marxista, Lyra buscou essa legitimidade objetiva na própria história do homem e de sua vida em sociedade, valorizando os enfoques históricos e sociológicos.

Todavia, uma concepção histórica positivista não poderia conduzir Lyra ao conceito de legitimidade que ele tencionava encontrar, na medida em que a legitimidade é sempre *metapositiva*. A noção empiricista mais similar à da legitimidade é o conceito sociológico de *legitimação*, que se refere às estratégias eficientes para conquistar a obediência social, e não aos fundamentos filosóficos que justificariam a autoridade e o dever. Uma análise sociológica dos procedimentos de legitimação pode ser capaz de esclarecer as estratégias de dominação, mas não pode oferecer qualquer critério para que possamos nos posicionar *moral* e *politicamente* frente a elas. Assim, como Lyra buscava uma ciência engajada e crítica, ele precisava ir além da análise descritiva das estruturas de legitimação e ingressar no terreno filosófico, na tentativa de identificar na realidade histórica um critério material de legitimidade.

Na medida em que esse critério de legitimidade deveria ter valor objetivo, Roberto Lyra Filho também se opunha às concepções de inspiração nietzschiana ou existencialista, que tendiam a encarar o engajamento político como uma opção pessoal, no sentido de realizar no mundo um determinado projeto político. Esses tipos de perspectiva tendem a encarar o comprometimento com um ideal político como uma escolha possível, mas não como um dever objetivo. Se Lyra optasse por trilhar esse caminho, ele colocaria a perder a objetividade do dever de engajamento que estava no cerne de sua concepção. Então, restava a ele a árdua trilha no sentido de estabelecer uma metodologia capaz de identificar valores simultaneamente *históricos* e *objetivos*, capazes de servir como parâmetro de legitimidade em uma teoria dialética comprometida com o projeto político socialista.

2.3.2. Dialética e modernidade

As concepções pré-modernas tendiam a considerar que os valores predominantes em uma cultura tinham consistência objetiva e, portanto, eram imponíveis a todos os membros de uma sociedade. As concepções modernas contrapunham-se a essa submissão imediata do homem à tradição, na medida em que tais perspectivas estão vinculadas ao projeto de constituir indivíduos livres, dotados de uma subjetividade autônoma, que lhes permita contrapor-se aos valores consolidados na tradição em que estão inseridos.

O homem antigo não tinha a possibilidade de questionar a sua própria cultura, dado que ele identificava nela um valor objetivo. Modificando radicalmente a própria noção de subjetividade, o indivíduo moderno articulou uma crítica da tradição a partir de um ponto que era considerado objetivo: a própria Razão, igual em todos os homens, com base na qual toda pessoa poderia questionar os valores tradicionais. Assim fez Descartes com sua dúvida hiperbólica, assim fez Hobbes com sua justificação racional do poder, assim fez Galileu com a afirmação da preponderância da observação sobre o dogma. Os herdeiros e continuadores desse projeto de modernidade, que é um projeto de emancipação contra a opressão dos valores tradicionais, não podem admitir que a hegemonia social — ainda que duradoura — de um dado valor seja motivo suficiente para conceder-lhe alguma espécie de *validade objetiva*.

Essa autonomização do sujeito libertou o homem das tradições medievais (que passaram a ser vistas como preconceituosas e obscurantistas), inaugurando uma nova concepção de liberdade individual. Porém, tal valorização da autonomia do indivíduo conduziu a um desligamento entre o homem e a comunidade, criando um abismo entre o interesse individual e o interesse coletivo. Por mais libertadora que tenha sido a forma moderna de encarar a subjetividade individual, ela colocou em risco o equilíbrio da sociedade, na medida em que se instaurou uma crise de legitimidade: se não

temos de aceitar a autoridade da tradição, por que devemos obedecer às normas que limitam nossa liberdade? Qual é a fonte da autoridade política do Estado?

Já não é mais viável afirmar, simplesmente, que temos um dever de agir em nome do bem comum, pois os sujeitos modernos se consideram livres para buscar os seus interesses individuais. Entretanto, como não consideravam possível estruturar uma sociedade estável sem que houvesse mecanismos de garantia dos interesses coletivos, os pensadores modernos desenvolveram uma série de estratégias para conciliar a *liberdade individual* e o *bem comum*, as quais normalmente envolvem alguma espécie de demonstração de que o indivíduo somente pode atingir suas satisfações se ele fizer concessões aos interesses da coletividade, assumindo perante ela uma série de deveres.

Para tanto, essas teorias criam uma identidade necessária entre certos interesses individuais e certos interesses coletivos, possibilitando a afirmação de que alguns interesses coletivos necessariamente fazem parte do conjunto de interesses individuais de cada homem, formando um conjunto de *interesses individuais comuns*. Todo contratualismo é uma variação desse tema, em que a objetividade do *dever social* não é fundada sobre os valores tradicionais de uma sociedade (que são propriamente coletivos), mas sobre os interesses gerais, que não são interesses propriamente coletivos, mas interesses individuais comuns a todos os homens. Assim, o respeito aos interesses coletivos não é baseado no fato de eles serem apenas coletivos, mas no fato de serem comuns à totalidade dos indivíduos racionais.

Porém, o conjunto dos interesses efetivamente comuns a todos os homens é vazio, pois há sempre interesses individuais contrapostos uns aos outros. Nessa medida, as teorias contratualistas precisam dar um passo do *ser* ao *dever*, deixando de lado o conjunto vazio dos interesses concretos que *são* comuns e passando aos interesses que *deveriam ser* comuns a todas as pessoas, caso elas pensassem e atuassem de forma racional. Esse passo tem sempre um caráter idealista, pois exige a fixação de certos valores como *racionalmente necessários*, motivo pelos quais eles passam a ser considerados *objetivamente válidos*.

Por conta disso, o interesse social não pode ser considerado como a simples soma das vontades particulares, e o melhor exemplo disso é a concepção rousseauiana de *vontade geral*, essa idealização que atribui ao *coletivo* uma intencionalidade própria, que não é nem a vontade de todos, nem a soma das vontades individuais, nem tampouco a vontade da maioria, mas sim a vontade *social*. Dessa maneira, as teorias modernas constroem a noção de um *sujeito coletivo*, atribuindo-lhe uma vontade própria, que não é a mera vontade dos homens que o compõem, e sim uma vontade exercida de acordo com certos padrões objetivos. Nas teorias democráticas, é a vontade desse sujeito coletivo idealizado que passa a contar como *vontade geral*.

Com isso, modifica-se o jogo conceitual: o dever objetivo não mais deriva do fato de certos interesses serem *comuns*, mas do fato de serem *coletivos*. Assim, torna-se admissível inclusive a existência de interesses coletivos contrários tanto aos valores tradicionais como aos interesses concretos compartilhados pela maioria dos cidadãos — e basta observar os resultados das pesquisas acerca da aceitação social da pena de morte no Brasil para se descobrir que a vontade da maioria pode estar em contraposição com a pretensa vontade coletiva. Então, as teorias modernas erguem-se sobre um novo critério de objetividade, que parte da busca de *interesses concretamente comuns*, mas somente encontra resultado na identificação de *interesses racionalmente necessários*, que passam a ser idealmente identificados com os interesses da própria coletividade.

Essa inversão faz com que somente em nome dessa vontade geral de um sujeito abstrato coletivo é que se possa justificar a imposição de um *dever objetivo* aos indivíduos. O dever de cumprir as regras da tradição vem do fato de que somo integrantes da família, da polis ou da nação. O dever de cumprir as regras determinadas pelo parlamento decorre do fato de que eles deliberam em nome do *povo* a que pertencemos. O dever de cumprir os mandamentos decorre da sua procedência divina ou por sua imposição pelas leis da natureza (estipuladas normalmente por uma divindade). Para justificar os deveres objetivos, os sentidos objetivos e os valores objetivos, as teorias filosóficas antigas e modernas tendem a afirmar a existência de um *sujeito objetivo* que os estabelece. Seguindo esse padrão, os pensadores modernos buscaram identificar critérios de validade objetiva fora das tradições constituídas (contrapondo razão e tradição), que deveriam ser identificados por meio da utilização das faculdades racionais do homem.

Para os filósofos modernos, nossa razão deveria ser capaz de identificar/qualificar certos valores como objetivamente válidos: vida, liberdade, igualdade, segurança jurídica, justiça, etc. Essa foi a inspiração do jusracionalismo moderno, que elaborou uma série de estratégias no sentido de fundamentar valores e normas jurídicas, ou seja, demonstrar racionalmente a sua validade a partir da afirmação de sua imutabilidade. Para os herdeiros da filosofia hegeliana, não era possível afirmar o caráter *imutável* dos valores a serem descobertos, mas era possível identificar o caráter *objetivo* dos valores estipulados por um determinado sujeito abstrato: a *nação*, o *Estado* ou, mais normalmente, o *espírito do povo*. A história, lida como a realização de uma subjetividade transcendente (uma subjetividade do todo e não das partes), poderia ver-se como um processo evolutivo e servir, portanto, como fonte de valores válidos para as subjetividades concretas que integram o todo (ou seja, objetivamente válidos).

Roberto Lyra Filho inseriu-se nesse projeto de busca de padrões objetivos de legitimidade, com a peculiaridade de que ele adotava uma noção hegeliana de

historicidade (incompatível com a busca de *valores objetivos imutáveis*) e que ele herdou de Marx uma postura cognitiva engajada em um projeto político. Então, Lyra procurou identificar na história critérios de legitimidade que possibilitassem apurar a validade das normas jurídicas segundo um padrão material e objetivo de justiça e que, portanto, funcionassem como critérios para a aferição de um dever objetivo de obedecer ao direito justo.

Ele acreditava ser possível captar esse critério objetivo de legitimidade por meio de uma análise científica do processo histórico, utilizando métodos ligados à sociologia. Com isso, ele rompeu a vinculação do direito com o Estado e passou a buscá-lo diretamente no processo histórico-social, numa mudança que ele próprio qualifica como revolução copernicana contra o estatocentrismo. Porém, esse passo para além do jugo dos valores impostos pelo Estado não implica que Lyra atribuísse ao jurista o poder de criar valores, dado que a ciência “não cria: verifica, compreende, explica o fenômeno jurídico; é descoberta, não é invenção — como toda conquista científica e filosófica autêntica” (1981b, p. 16).

Lyra Filho sustentou que o empenho “filosófico não visa a criação, mas a descoberta. A única coisa por ali, de nosso, é o olho atento, para ver e interpretar o que vê. Os fenômenos dão-se, as essências manifestam-se: cabe a nós captá-los, somente” (1981b, p. 16). Essa afirmação da possibilidade racional de captar as essências transcendentais ao mesmo tempo rompe a noção moderna de racionalidade (que é reduzida à racionalidade estratégica desde Hume) e reafirma a posição clássica de que a razão é capaz de captar as essências que subjazem aos fenômenos. Nesse ponto, por mais que Roberto Lyra Filho defendesse a objetividade do saber científico, ele se manteve afastado da epistemologia positivista, na medida em que suas inspirações hegelianas o conduziram à tentativa de *transcender o empírico*, em vez de simplesmente descrever e explicar os fenômenos do mundo. Para Lyra Filho, “a circunscção entre os fatos e ideias, dialeticamente abordados, configura-se, na epistemologia científica, de acordo com o trânsito constante entre as partes e o Todo, entre os fenômenos e a teoria global, entre as estruturas significativas e o Ser, que nela se realiza, em movimento e enlace totalizador. Sem a totalização, os fatos permanecem desarrumados; com a arrumação cerebrina, os fatos desaparecem e o esquema teórico se torna falsificador e inútil” (1984b, p. 26).

Portanto, Lyra via na dialética um método capaz de integrar os fatos em uma totalização que lhes conferisse um sentido para além de sua mera existência, servindo esse método como ferramenta conceitual capaz de realizar o milagre epistemológico de retirar dos fatos brutos um sentido que os transcende. Segundo Roberto Lyra Filho, esse era o tipo de procedimento teórico buscado pela NAIR, que representava um esboço de totalização dialética, em que a cabeça do filósofo seria como usina hidrelétrica. “Ali, a correnteza dos fatos sociais — isto é, a práxis jurídica inteira e sem mutilações — forma a

energia esclarecedora das ideias, que logo regressam às mesmas águas potentes, estabelecendo a conexão com o fluxo da realidade móvel, sem a qual não há luz, nem se faz avançar o saber” (1984b, p. 8). Para ele, “a dialética é precisamente o estilo de pensamento que, refletindo o real, não suprime as contradições: absorve-as e reorganiza-as, em sínteses que são, ao mesmo tempo, parte integrante e elementos fundidos e transfigurados (1981a, p. 25). Nessa medida, a dialética serviria como uma forma de observar o processo histórico para transcendê-lo, em uma totalização que permitisse encontrar o sentido que nele é manifestado, mas que existe para além da facticidade bruta dos acontecimentos sociais. Com isso, ela permitiria superar simultaneamente o materialismo positivista e o idealismo naturalista, servindo como base para um pensamento simultaneamente científico (porque objetivo) e crítico (porque engajado).

Essa foi a mesma transcendência buscada por Rousseau, quando construiu o conceito de *vontade geral*, que transcendia a soma das vontades particulares e se caracterizava como uma vontade do próprio corpo social. E é a mesma estratégia dos gregos quando afirmavam que o bem unificado da *polis* (essa entidade abstrata e transcendente) tinha naturalmente prioridade sobre os interesses e desejos que os indivíduos concretos identificavam com o seu bem. E é a mesma estratégia de Hegel ao afirmar que a história é a realização do espírito absoluto. E é a mesma estratégia dos cristãos ao afirmar que o mundo é a realização da divindade. Essa estratégia *transcendente* é a mesma usada por Lyra, que procurou identificar na soma dos fatos históricos um sentido que lhes transcendesse, e que representaria a soma vetorial, não das forças sociais *hegemônicas*, mas das forças sociais *libertadoras*. A diferença está apenas nos critérios que são utilizados para avaliar o caráter transcendente: a vontade geral de Rousseau se assenta sobre o conceito de *razão* que o inspira, assim como o *bem em si* de Platão; o caráter divino do universo é reconhecido pela fé dos católicos; o vetor histórico de Lyra se assenta sobre a ideia de *emancipação* que está na base de sua teoria e que é justamente o que lhe confere o seu caráter engajado.

O desafio fundamental de Roberto Lyra Filho era o de construir uma ciência crítica, pois ele percebia que somente um conhecimento politicamente engajado poderia assumir um papel ativo na evolução revolucionária rumo ao socialismo democrático. Por isso, ele não propunha uma teoria jurídica descritiva, e sim uma teoria “que pretende contribuir para o sucesso das forças progressistas” (1986, p. 326), as quais se encontram, “evidentemente, do lado dos espoliados e oprimidos” (LYRA FILHO, 1984b, p. 21). Pazello ressalta que Lyra Filho utiliza a noção de oprimidos “no sentido que as *teorias de libertação* dão a eles, vale dizer, como classe trabalhadora e bloco histórico de pobres e enjeitados pelo modo de produzir a vida e pelas ideologias sociais hegemônicas” (2014, p. 424).

O comprometimento de Lyra com as classes e grupos oprimidos não era apresentado como fruto de uma escolha individual ou de um engajamento subjetivo, mas sim como fruto da percepção de que o projeto político do socialismo democrático representava a progressiva realização no mundo de um valor objetivamente válido: a liberdade. A peculiar combinação lyriana de engajamento político e epistemologia historicista exigia a afirmação simultânea de que o direito era *necessariamente histórico* e *necessariamente progressista*, o que apenas seria possível caso a própria história tivesse um caráter progressista. Para Lyra, não interessava um historicismo como o de Savigny, que afirmava dogmaticamente a validade de todo direito historicamente construído e, com isso, terminava por naturalizar a opressão e a dominação derivadas dos processos históricos. Esse historicismo conservador em nada contribuiria para a transformação da sociedade, e é justamente por isso que Lyra se viu levado a descrever a História como um processo de libertação, um processo que caminha no sentido da emancipação humana, pois somente assim é possível sustentar que é dever de todos os homens combater os obstáculos que se opõem ao progresso rumo à efetivação da liberdade. Lyra, portanto, enquadrava-se no projeto moderno da busca de identificar um valor objetivo, capaz de justificar o engajamento socialista como um dever do homem, e não apenas como uma opção política individual e contingente.

2.4. Humanismo dialético e metafísica

2.4.1. O absoluto contingente

De forma sintética, podemos descrever o humanismo dialético de Lyra Filho como uma teoria que faz três grandes conexões.

Em primeiro lugar, Lyra Filho liga *direito* e *legitimidade*, sustentando que somente é válido o direito que for adequado a certos critérios materiais de legitimidade. Para estabelecer esses critérios sem incidir em um naturalismo fixista, Lyra conecta *legitimidade* e *história*, afirmando que só é válida a noção de legitimidade baseada na história concreta dos homens. Porém, como a radical historicidade da hermenêutica conduz a um relativismo valorativo inaceitável para a postura crítica de Lyra, ele se vê na necessidade de atribuir um sentido ao processo histórico, o que ele faz relacionando *história* e *progresso*, de tal forma que a História é apresentada como uma caminhada inexorável rumo à libertação. Somente com essa afirmação de que a *emancipação* é o sentido *imane*nte do processo histórico é que ela pode funcionar como o critério objetivo de legitimidade.

Lyra precisava atribuir um conteúdo objetivo à *emancipação*, na medida em que essa é a chave conceitual para a compreensão do progresso e da legitimidade dos sistemas jurídicos. E como ele não admitia um salto metafísico para um sentido naturalístico de emancipação, a viabilidade da teoria passava

pela elaboração de um modo de identificar o *sentido da emancipação*, a partir da análise de fatos históricos concretos. Segundo Lyra Filho, o sentido da emancipação constitui, em cada momento histórico, um critério *objetivo* para a avaliação da legitimidade neste contexto. Com isso, ele propõe uma categoria de legitimidade cujo *conteúdo é relativo* ao momento histórico, mas cuja validade é *absoluta dentro* desse contexto.

Se Lyra pensasse apenas no contexto de uma determinada cultura, suas conclusões se aproximariam do aristotelismo comunitarista dos hermenêuticos, que não pensam em critérios para além das variadas tradições interpretativas. Porém, Lyra precisava de uma articulação capaz de criticar as tradições individuais, o que o fez apontar explicitamente que o estabelecimento dos padrões de legitimidade se dá em nível internacional, valendo para *todos os homens* e não apenas para um *cultura particular*. Existe nessa posição um eco do universalismo kantiano, que é o traço platônico mais resistente da filosofia moderna. Não se trata de reconhecer *sociologicamente* os variados discursos de legitimidade, mas de construir *filosoficamente* uma categoria unificada de legitimidade, que sirva como ponto arquimediano da teoria crítica.

Por mais que apontasse para uma sociologia dialética, a concepção de Lyra tinha um caráter propriamente filosófico. E de uma filosofia que apontava para um sentido bastante diverso daquele aberto pela filosofia da linguagem, visto que os pressupostos *ontológicos* de Lyra o faziam buscar um sentido *imane*nte na própria rede de fenômenos históricos. Já os pensadores que se alinharam com a crítica linguística das noções modernas de verdade tipicamente reconheceram a inexistência de um *ponto arquimediano*, fora do tempo e do espaço – uma espécie de “olhar de Deus”, estranho à história –, de onde possamos apreender os fatos com *isenção* e *objetividade*. Por isso, a filosofia contemporânea tende a reconhecer que, no âmbito das coisas e/ou das ciências do espírito, todo *objetivismo* é ilusório e ingenuamente neutro, porque não existem caminhos que contornem o mundo nem a história, senão caminhos através do mundo e através da história. A própria atividade hermenêutica, também ela, é um evento histórico, sujeito, portanto, a todas as vicissitudes espaço-temporais da condição humana (APEL, 1995, p. 47; GADAMER, 1997, 1998, p. 57; HESSE, 1998, p. 61; RORTY, 2002, p. 41).

A filosofia moderna nunca buscou um critério de legitimidade nas *tradições*, mas em um ponto que as transcendesse e que, por isso mesmo, tivesse um valor objetivo para todos os homens (*universalismo*). Mas enquanto a vertente naturalista buscava o universal no *necessário*, a vertente historicista (que envolve inclusive a dialética marxista) precisava identificar o universal no *contingente*. A historicidade nos leva a assumir que é *contingente* o fato de a humanidade ter seguido um certo curso histórico, tornando-se o que ela é hoje. Porém, uma vez que somos quem somos, deve ser possível estabelecer uma conexão *necessária* entre nossa *conformação* (e não nossa *natureza*) e certas

pautas axiológicas, cujo valor pode ser considerado *absoluto* para este contexto histórico específico.

O existencialismo é “uma filosofia própria da desorientação institucionalizada, com a sensação de isolamento, buscando compensações no *eu* que se *experimenta*, em comunicação. A abertura para a recuperação da dignidade, através do humanismo realista, proscreeu o positivismo naturalista e mecanicista e o subjetivismo existencial (muitos existencialismos transformaram-se, inclusive o de Sartre), desenterrando o caminho dialético, para evitar os falsos subjetivismos tanto quanto os falsos objetivismos” (LYRA FILHO, 1972, p. 66).

A concepção de Lyra, como boa representante do historicismo moderno (e não do contemporâneo), precisa extrair um sentido objetivo a partir da análise dos fatos históricos concretos, contingentes e plurais. Esse tipo de passagem soa como inviável a quem, como ele próprio, reconhece a validade tanto das críticas de Hume ao método indutivo quanto da incomensurabilidade da distância entre *ser* e *dever*. Assim, o trânsito proposto por Lyra nos parece duplamente problemático, na medida em que ele precisa superar tanto o abismo entre *contingência e objetividade*, quanto o abismo entre *fato e valor*.

Lyra percebia claramente essas dificuldades, mas não as considerava insuplantáveis, tanto que investiu um imenso esforço na construção de uma ponte entre historicidade e universalidade. A matéria dessa ponte era justamente um pensar dialético, que deveria realizar essa superação mediante sínteses totalizadoras. A dialética seria, portanto, a fórmula capaz de dissolver a referida *aporia*, alcançando o que parece inatingível para um herdeiro de Hume: identificar racionalmente o *sentido objetivo* presente no fluxo do processo histórico. Creio que essa busca de transcender o contingente sem cair na metafísica é a pedra filosofal da modernidade: uma busca impossível que permanece no cerne das teorias modernas. E é justamente a impossibilidade do sucesso que mantém a constância do movimento: na tentativa de romper a barreira intransponível, quantas ideias geniais não foram criadas? Nessa busca, a modernidade elaborou todo o seu idealismo, inclusive na forma de dialética.

Aos céticos, que negam a possibilidade dessa construção, Lyra destinava ataques vigorosos, acusando-os de contraditórios e imobilistas. A acusação de contradição é convincente, pois ele denuncia com razão o absolutismo latente em todo relativismo, na medida em que essa perspectiva “absolutiza precisamente a negação pura e simples do Absoluto” (1989, p. 20), tratando como verdade absoluta (e, mais que isso, universal e natural) o fato de tudo ser relativo. Portanto, a absolutização do relativismo é um passo cujo caráter contraditório pode gerar uma espécie de *mal-estar ontognosiológico* diante desse tipo de concepção. Movido justamente por esse *mal-estar*, Lyra buscou no Absoluto um ponto de apoio que legitimasse a crítica ao direito positivado.

Mesmo admitindo o caráter paradoxal do relativismo, creio que é exagerada a generalização que Lyra opera para condenar todo relativismo como sendo imobilista, pois esse efeito paralisante atinge apenas as pessoas que somente são capazes de agir em nome de critérios necessários e objetivos. Todavia, nada impede o engajamento em nome de valores relativos, de preferências pessoais, de projetos individuais ou coletivos que nos encantem por algum motivo contingente. Mas é bem verdade que muitas são as pessoas que não veem sentido em construir uma verdade que não seja objetiva e um direito cuja validade não se possa fundamentar. Assim, a defesa do relativismo pode acarretar obstáculos ao processo de implantação do socialismo, minando a capacidade desse projeto para conseguir adesão. Lyra percebia que a negação de um sentido objetivo para a história poderia limitar as potencialidades transformadoras da dialética, motivo pelo qual ele usou de todas as forças para robustecer a noção de que existem valores objetivos que podem justificar a intervenção revolucionária no real.

Por isso mesmo, a identificação necessária entre relativismo, niilismo e paralisia assumiu uma especial relevância em sua teoria, conferindo a essa argumentação densidade ética, poética e psicológica. Lyra rejeita o potencial transformador do relativismo, chamando de niilistas todos aqueles que sustentam um relativismo radical. Por isso, ele considerava que “dizer que a História não tem sentido, assim querendo negar toda Filosofia da História, é — repito — uma outra e péssima Filosofia da História” (1986, p. 287).

2.4.2. Dialética e metafísica

Mas afirmar a existência de um sentido objetivo da história não significa simplesmente retornar a um jusnaturalismo metafísico? Lyra sempre sustentou que não, embora ele tenha respondido de formas diferentes a essa pergunta em sua obra. Ele sabia que o problema ontológico se articulava tradicionalmente com a questão da metafísica, mas pretendia que o sentido dela fosse *metapositivo*, mas não *metafísico* (no sentido idealista e fixista desse termo). Segundo ele, “durante muito tempo, quis-se afirmar que toda ontologia é, por natureza, um produto ‘metafísico’ e idealista. Não é verdade: basta, para demonstrá-lo, o exemplo de dois eminentes marxistas, que, com todo o seu vezo materialista, nada obstante se dedicaram aos estudos ontológicos. De fato, a ontologia não é ‘metafísica’ — fixista ou idealista — por definição; no máximo, por desvio” (1981a, p. 22).

Porém, durante certo tempo, a negação da *metafísica fixista* era feita por meio de uma negação de *toda a metafísica*. Em alguns escritos do começo da década de oitenta, Lyra chegou a sustentar que sua ontologia dialética nada tinha de metafísica, e insistiu nessa concepção em obras importantes, especialmente em sua ontologia mais sistematizada, que consta do livro *O que é direito*, de 1982. Contudo, ele percebeu que tal posicionamento conduzia a uma

resolução inadequada da tensão entre *objetividade científica e engajamento*, que está no centro da sua concepção.

A negação do caráter metafísico da ciência deixa de ser sustentada a partir de 1983, quando Lyra afirma expressamente, na obra *Karl, meu amigo*, a consciência de que a redução do direito a um fato social a ser descrito positivamente “nos priva da concepção do Direito no seu vir-a-ser, que é necessária para qualificar a legitimidade jurídica das reformas (trocas parciais) e das revoluções (as remodelações básicas e completas da estrutura)” (LYRA FILHO, 1983, p. 76). Esse rompimento radical com a redução positivista da ciência a uma atividade racional e descritiva não estava expressa nas obras anteriores. O que Lyra tinha combatido até então era a ideologia positivista que gerava uma pseudociência, em vez de uma ciência objetiva do direito. Lyra rejeitava as quatro vertentes que ele identificou no positivismo. O *positivismo legalista*, que se restringia a uma exegese das normas ou à construção de um sistema conceitual; o *positivismo formalista*, que buscava entender o direito a partir das relações lógicas entre as normas; o *positivismo sociológico*, que não fazia mais do que descrever, pseudoneutralmente, o direito positivo; e o *positivismo psicológico*, rótulo com que ele identificava tanto o realismo jurídico, que reduzia a obrigação jurídica a um sentimento de obrigatoriedade, quanto a fenomenologia e sua pseudo-objetividade, baseadas em uma intuição idealístico-subjetiva das essências. (1981b, p. 19)

Contra o caráter conservador ou niilista de tais positivismos, a teoria dialética lyriana deveria ter um caráter *transformador, engajado e emancipatório*. E como não há transformação sem objetivos, nem há engajamento sem projeto, nem há emancipação sem um sentido de liberdade, a teoria de Roberto Lyra Filho precisava abraçar uma concepção material de Justiça, que superasse a *cegueira do fato bruto* e definisse *o rumo do processo e o sentido da nossa intervenção* (1983, p. 79). Com o tempo, tornou-se claro na obra de Lyra que a sociologia e a história não poderiam ser reduzidas a uma mera explicação do mundo pelas suas causas empíricas, dado que o estabelecimento de um padrão de legitimidade exigia um pensamento que atribuísse aos fatos um valor transcendente. Essa consciência fez com que ele sustentasse que o sentido objetivo da história *transcendia* os próprios fatos, mas tentou de todas as formas estabelecer uma transcendência que não recaísse no idealismo platônico do jusnaturalismo e do hegelianismo.

Lyra compreendia que uma teoria crítica do direito, justamente para ter um parâmetro de *crítica*, precisava partir de uma concepção material de Justiça. Ele era consciente de que uma concepção como essa sempre envolve valores de caráter metafísico, pois, como bem sabia Platão, todos os valores estão *para além* dos fatos empíricos, de tal forma que a observação dos fatos não tem a capacidade de esclarecê-los. Os valores não podem ser descobertos nos fatos, pois não é lá que eles se radicam. Para sustentar essa abordagem, Lyra utilizou a

antiga estratégia argumentativa que apresenta como *inacessível* o que os críticos consideram *inexistente*. Se não alcançamos o horizonte, não é porque ele não existe, e sim porque nunca poderemos chegar lá. O horizonte está sempre além (*meta*), afastando-se de nós na medida em que dele nos aproximamos, e o mundo das ideias platônico não é a terra do inexistente, mas a terra do inacessível que precisa existir para que o mundo faça sentido. “A filosofia é boa escola de cabineiros, que chegam perto do último andar; mas resta sempre o terraço no alto, não atingido pelas escadas e elevador e acessível apenas ao voo da fé” (1986, p. 279).

O sentido metafísico do mundo está no inacessível que precisamos pressupor, pois negá-lo significaria negar a própria existência de um sentido. Essa negação, Lyra a sente como a afirmação do Nada, de um vazio de sentido que ele recusa veementemente, afirmando que “a verdade é o Todo e o nosso empenho de encontrá-lo forja, constantemente, os pequeninos instrumentos de sobrevivência, as minúsculas ideias e doutrinas provisórias e parciais”. Essa valorização do Todo resulta numa estratégia de compreensão totalizante, que não observa no mundo uma soma de multitudes desconexas, e sim uma sequência de fatos que tem um sentido justamente porque é racionalmente necessário que ele o tenha.

A valorização do contingente, do fragmentário e do singular conduziu muitos pensadores a uma aristotélica negação das possibilidades de totalização. Lyra, porém, pretende encontrar na totalização um sentido objetivo, um significado universal apesar de mutante, porque a vida humana só tem um sentido se o tiver também a História em que ela se inscreve (1989, p. 19). E, utilizando o aparato conceitual hegeliano, Lyra sustentava a existência de um Ser Absoluto, cujo sentido se revela no processo histórico, o qual “constitui a forma de sua exposição dialética e gradual” (1986, p. 288). Portanto, Lyra demonstrava a consciência platônica de que, sem alguma dose de metafísica e sem a introdução de subjetividades abstratas, é impossível escapar do positivismo jurídico, que se caracteriza justamente por uma radical negação da possibilidade de uma análise científica de elementos metafísicos. O neopositivismo não pode suplantar a barreira estabelecida por Wittgenstein no *Tractatus*, de que devemos nos calar acerca do *inefável*, ou seja, daquilo que não cabe em palavras por integrar um campo metaempírico. A oposição a esse tipo de *materialismo* conduziu Lyra a apontar um ingrediente positivista no fato de Marx apresentar uma “constante hostilidade a tudo o que chama de ‘mística’ e ‘metafísica’” (LYRA FILHO, 1983, p. 14).

Essa clara admissão da necessidade da transcendência e da metafísica significou o rompimento definitivo com os últimos resquícios de *positivismo sociológico* existentes em sua teoria. Assim, completou-se o ciclo mediante o qual Roberto Lyra Filho afastou-se gradualmente da dogmática positivista que marcou seus primeiros textos de direito penal e criminologia, passou por uma

gradual dialetização de suas concepções jurídicas e culminou na elaboração de um humanismo dialético que admitia claramente as suas bases metafísicas. Porém, isso de forma alguma significou que Lyra pulou da panela positivista para cair no fogo jusnaturalista, com sua metafísica fixista, dogmática, conservadora e imóvel. Pelo contrário, a metafísica de Lyra pretendia ser simultaneamente antifixista, antidogmática, transformadora e mutável e ele buscou construir um modelo desse tipo com base na *dialética marxista*, que estabelece uma metafísica que une *transcendência e historicidade*, conferindo sentido aos fatos brutos por meio de sua inserção em um processo.

Na concepção lyriana, esse processo histórico não era uma sucessão caótica de fatos contingentes, pois a história sem sentido seria tão bruta e tão cega quanto os fatos. Lyra repetiu várias vezes que a leitura histórica dos fatos pressupunha uma filosofia da história, ou seja, um critério *metafísico* que permitisse ler a história como um processo *evolutivo*, em que os fatos não apenas se sucedessem, mas se ordenassem segundo um princípio, que Lyra identificou com a realização do Ser no mundo (1986, p. 318). Nessa posição está claro que Lyra compartilhava a intuição platônica de que é preciso admitir a metafísica para que o mundo seja compreensível.

Lyra tinha consciência de que o relativismo não é revolucionário, pois somente em nome do Absoluto se pode justificar uma revolução socialista. Assim, por mais que ele admitisse que o conhecimento é sempre histórico e que *nenhuma filosofia ultrapassa o horizonte do seu tempo*, ele precisava manter uma conexão entre filosofia e Absoluto, afirmando que *em cada tempo se capta um fragmento do Absoluto* (1986, p. 289). Somente esse fragmento do Absoluto permite compreender o sentido da História, que é hegelianamente percebida como uma realização do Absoluto. Com isso, Lyra criticava o idealismo metafísico dos jusnaturalistas a partir da metafísica hegeliana que identifica o *racional* e o *real* e, nessa medida, afirmava que tudo que existe tem um sentido racionalmente perceptível, postura que “representa a atribuição à História dum sentido, para que ela não se transforme naquele tumulto desesperador do sonho de Macbeth, que diz que a vida é uma história contada por um idiota, cheia de som e de fúria, e que não significa nada” (1984b, p. 15).

Somente essa concepção metafísica da História como progresso que permite afirmar a possibilidade de identificar no mundo um *padrão avançado de organização da liberdade*, pois a noção de *avanço* é vinculada à de progresso. Portanto, o vetor da legitimidade é ligado ao binômio *progresso/conservação*, em que a conservação é sempre um obstáculo à plena realização da história e o progresso é justificado por representar a própria realização do Ser Absoluto. Assim, Lyra reconhecia explicitamente que a dialética marxista implicava uma filosofia teleológica da história, e que, portanto, ela tinha um inegável componente metafísico, o que o levou a dar razão à afirmação do padre Henrique de Lima Vaz de que Marx “elevou a

História à altitude dum primeiro princípio, de tal forma que a concepção marxiana da História constitui-se num novo capítulo, na tradição da metafísica ocidental, por mais que Marx se tenha proposto a pôr termo a essa tradição” (1983, p. 88).

Após muito defender a dialética como antídoto contra a metafísica, Lyra terminou por admitir que o sentido da história não pode ser definido na própria história, mas que precisa estar para além da faticidade bruta dos eventos. Porém, o Absoluto não pode estar no processo histórico, na medida em que isso significaria absolutizar o contingente e recair no relativismo que ele tanto negava. Assim, Lyra defendeu ontologicamente que o Absoluto está no Ser que o processo histórico realiza, o que significava absolutizar a finalidade da história, unindo os fragmentos históricos em uma ordem teleológica e não causal.

Esse Ser, que é Absoluto, não pode ser identificado plenamente na história: a história pode até oferecer pistas para sabermos o que ele é, mas essas pistas são sempre incompletas e, no máximo, o que podemos construir é o *vetor histórico*, que identifica o rumo da mudança histórica em um determinado sentido. Essa noção do vetor histórico é fundamental, pois desliga a legitimidade do direito de sua representação dos valores hegemônicos (ligação que organiza o historicismo conservador) e a liga com um princípio de transformação: o direito é legítimo na medida em que realiza as transformações necessárias para que a Liberdade se realize no mundo. Mas como identificar esse vetor, que é movimento e não estática? Por meio da dialética, afirma Lyra.

2.4.3. História, dialética e imanência

Embora Roberto Lyra Filho tenha criticado duramente o idealismo de Hegel, ele tentou sustentar a tese hegeliana de que a história deve ser compreendida como a realização temporal de um ser Absoluto. Para Lyra, o ser absoluto não podia ser identificado com o *processo histórico*, na medida em que isso significaria absolutizar o próprio processo. Absolutizar o processo significa adotar a tese heraclítica de que tudo muda, e essa posição radical destitui o processo de um sentido imanente. Afirmar radicalmente que *tudo flui* implica reconhecer que não há um sentido permanente que organize e oriente a própria mudança. Se tudo muda, a legitimidade e a justiça não passariam de palavras vazias. Para que a teoria lyriana assumisse um caráter crítico, não bastava identificar que a história está em constante processo de mudança, mas era necessário determinar o sentido que orienta essas transformações. Assim, ele considerava absurda a afirmação de Lênin de que ‘*o Absoluto é o processo*’, pois essa posição suprime o *Ser* e, com isso, *torna o processo gratuito e sem fundamento* (1986, p. 288). Como afirma Sergio Lema, Lyra considera que o *Absoluto está no processo*, o que “significa compreender, hegelianamente, que nem tudo é mudança, há também permanência” (LEMA, 1996, p. 5).

Platão ensinou que a condição de compreensibilidade das mudanças do mundo é a existência de certas estruturas *imutáveis*, que organizam esse movimento. Para Lyra, essa estrutura é a própria *dialética do mundo*, que corresponde ao ritmo das transformações da realidade e, por isso mesmo, torna essa realidade compreensível a uma *metodologia dialética*. Como esclarece Lefebvre, a dialética, “far from being an inner movement of the mind, is real, it precedes the mind, in Being. It imposes itself on the mind” (2009, p. 97). Segundo Lyra, “a dialética é precisamente a mediação entre o Ser e a experiência, que ao mesmo tempo desvenda a real-ização da intimidade ontológica e ilumina o processo, com as armas intelectuais destinadas a captá-lo em vários níveis — seja o nível da essência que se ex-põe, seja o nível da ‘coisa que surge’, isto é, dos fenômenos e de seu encadeamento” (1986, p. 279).

Essa compreensão dialética fez com que Lyra reconhecesse que os fenômenos históricos são *contingentes*, mas sustentasse que as transformações da história seguem uma forma dialética *necessária*. Esse enquadramento da *história* nas grades de uma teoria *dialética* fez com que Lyra compreendesse o sentido atual como uma síntese dos sentidos cuja tensão conforma a realidade. Em vez de pensar em um sentido *naturalmente predefinido*, ele pressupõe que em cada ponto da história existem várias articulações conflitantes de sentido, cuja síntese configura o sentido *totalizante* de um determinado momento histórico.

Neste ponto, as diferenças entre dialética e hermenêutica se acentuam. A hermenêutica ressalta que cada um de nós observa o mundo de um lugar determinado, e que essa perspectiva constitui nossas hierarquias de valores e nossos critérios de atribuição de sentido. Assim, sempre avaliamos a legitimidade de um direito com base na *tradição* em que estamos imersos, e que é *constitutiva* com relação aos nossos valores. Já a *dialética* supõe que a soma das várias perspectivas conflitantes deve resultar em uma *síntese*, que incorpore os vários elementos em um sentido totalizante que supera o caráter particular de cada um deles. Por isso mesmo é que Lyra considerava que há uma série de *vetores emancipatórios* que podem ser *integrados* em um vetor histórico. Em suas palavras, a soma vetorial das lutas de libertação corresponde a um *vetor histórico* que tem valor objetivo na medida em que é uma resultante dos valores defendidos pelos mais avançados movimentos sociais.

A afirmação de que a História segue um curso dialético permitiu a Lyra sustentar que existe objetivamente um sentido no transcurso da história, sem que isso represente uma tentativa de reduzir o contínuo processo de transformação histórica à realização de alguns valores absolutos e imutáveis. Para ele, uma história que se processa dialeticamente permite a existência de um absoluto em constante transformação, na medida em que a realização do Todo se dá de formas diversas em cada momento. A possibilidade de realizar uma totalização em cada momento histórico não implicaria a definição de

valores fixos ideais. Não obstante, a dialética não deixa o processo de mudança histórica sem rumo, na medida em que postula a existência de um sentido na própria mutação do Ser-em-processo que constitui o absoluto histórico. Assim, Lyra enxergava na dialética um método capaz de ultrapassar a *metafísica idealista*, por permitir a identificação, na dialética social, de um vetor de progresso que caracterizaria o sentido objetivo do processo histórico.

A percepção *ontologizante* de Lyra fazia com que ele identificasse esse sentido como a realização de um Ser, que é inacessível em sua plenitude, mas que deveria ser real para que a dialética não se convertesse em puro idealismo. Para ele, os reflexos desse Ser Absoluto deveriam ser identificáveis nos acontecimentos históricos por meio da metodologia dialética. Mas, apesar da consciente tentativa de Lyra no sentido de escapar do idealismo, admitir que é possível identificar o Absoluto a partir do contingente não implica a construção de uma metafísica tão idealista e transcendente quanto a de Hegel ou dos jusnaturalistas? Como é possível identificar na história um sentido transcendente sem recair no idealismo que Lyra tanto rejeitava?

Para resolver esse problema, Roberto Lyra Filho tomou emprestado do teólogo Paul Tillich a ideia de uma *autotranscendência*, que ele apresenta como uma espécie de *imanência*, afirmando que o Ser não está *fora* da totalidade dos fenômenos, e sim *dentro* dela (1989, p. 12). Essa transcendência interna não seria uma mera releitura da transcendência externa, que identifica o sentido na História no seu *exterior*. Portanto, não se trataria de um renovado platonismo, pois Lyra continuava negando a existência de um mundo das ideias jurídico, no qual estivessem contidos os valores universais e imutáveis do direito. Pelo contrário, trata-se de uma aproximação vizinha das estratégias aristotélicas, que identificam o sentido metafísico na *essência interior* e não em uma pretensa *ideia exterior*.

Assumindo, assim, uma metafísica interna ao processo histórico, Lyra sustentou que a dialética deveria apreender o ser dentro da sua própria realização nos fenômenos históricos, de tal forma que realizasse uma *ultrapassagem imanente*, identificando a conexão e necessidade imanentes nos fenômenos, *para varar o finito, no infinito que, nada obstante, aí está, em processo autotranscendente, e não é mais do que o próprio Ser-em-processo, não o processo puro e tão indecifrável como os mistérios da fé* (1989, p. 12). Então, o infinito está imanente no finito, deixando-se nele perceber por meio de “um pensamento dialético, que é simétrico à dialética das coisas mesmas” (1989, p. 13). Dado a dialética ser um processo de constante transformação, o Ser Absoluto que essa dialética revela “trata-se do Ser-em-devenir, como imanente e transcendente ao mesmo tempo, uma transcendência que se entranha nas coisas e em seu processo (1989, p. 12).

Para Lyra, portanto, o Ser Absoluto estaria dentro da própria finitude, dos próprios fenômenos históricos, que não são meramente contingentes e

gratuitos, não formam uma *sucessão de acontecimentos absurdos e desconexos* (1989, p. 20), mas são ligados pelo fato de que eles têm um sentido que lhes é dado pela própria presença neles do Ser Absoluto. Assim, Lyra Filho defendia uma espécie de transcendência que não pretende conduzir à metafísica fixista de um Ser imutável, e sim à imanência de um Ser-em-processo, que somente se revela através da dialética de sua própria realização no mundo (1989, p. 12). Ele estabeleceu uma ligação necessária entre dialética e ontologia, rejeitando toda tentativa materialista de desligar a história do Absoluto, na medida em que a “dialética é lógica ontológica e desligá-la do Ser gera mais do que simples problemas de adaptação”, estando na base do dilema dos marxistas, “que oscilam sempre entre a desdialética do seu materialismo e o reforço do tônus dialético, sujeitando os seus elaboradores à ‘acusação’ de hegelianismo, misticismo e semelhantes” (1989, p. 12).

Frente a essa tensão entre *materialismo* e *dialética*, Lyra valorizava sempre o segundo polo, pois identificou um positivismo conservador na linha que preconizava a materialização da dialética, afastando-a de toda ontologia. “Se a proposta marxiana era tomar o protótipo de Hegel e tirar-lhe a ‘casca mística’, para que subsistisse, tão somente, o ‘miolo racional’, a questão da dialética se apresenta, quando vemos que o miolo dela é ‘místico’, e ‘racional’ (no sentido marxiano) é apenas a casca” (1989, p. 13). Nessa medida, a materialização da dialética representava uma decapitação da própria dialética, retirando dela a vocação ontológica que lhe conferia um sentido. A materialização da dialética negava a possibilidade de transcendência e, com isso, a possibilidade de se identificar um sentido na história. Contra esse resquício positivista, Lyra introduziu a ideia da *autotranscendência*, com o objetivo de estabelecer uma ontologia metafísica despida de idealismo.

Essa ontologia, como qualquer outra metafísica, não se deixa apreender de maneira científica, pois a percepção do Absoluto, inclusive da sua própria existência imanente, exige um componente intuitivo que extrapola a análise racional. Como afirmava o próprio Roberto Lyra Filho, “nas questões como a do Absoluto, do Saber, do reino da liberdade e da necessidade e em tudo o mais que se desenha, num salto prospectivo, onde a racionalidade dialeticamente apresenta o seu avesso transracional, a construção filosófica demonstra que a sua autonomia é relativa” (1989, p. 19). Por isso, “a inteligência dialética não mais hierarquiza o lógico-discursivo como “superior” à fulguração intuitiva (antes, põe um e outra numa interação)”. Assim, para uma verdadeira dialética, “o discurso chamado mítico não é mais um sinal de primitivismo, porém desempenha uma função, não só histórico-política e social, mas filosófica também” (1989, p. 19).

Portanto, Lyra tinha consciência da metafísica inescapável da ontologia dialética que ele propugnava, motivo pelo qual ele afirmou que o caminho da dialética continha, necessariamente, um componente místico. Como ele disse

em seu último escrito, “os fundamentos de toda dialética desembocam no Ser e este nos reporta à fé em Deus, tornando inviável a pretendida eliminação do lado místico, pretendida por Marx” (1986, p. 298). Lyra sabia que esse componente teológico seria recusado por muitos dos seus pares, especialmente pelos marxistas ligados à vertente materialista. Por isso, é bastante corajosa a sinceridade com que ele expôs os termos do problema na Reconciliação de Prometeu, que Alayde Sant’Ana afirma ser um projeto inacabado de um curso “modestamente chamado de introdutório, para provocar e apresentar um grupo reduzido de companheiros de rota com sua experiência reflexiva de 40 anos de convívio com a dialética”(1989, p. 10).

“Creio que vocês me entendem, se, em resposta ao seu pedido, para tratar de dialética, resolvi descobrir o jogo e pôr as cartas na mesa. Ninguém aqui é inocente e, para a discussão limpa, é preciso que, ao menos filosoficamente, cada qual ponha, no início, entre parênteses, o próprio teísmo ou materialismo: a ambos resta a expectativa de que, no plano racional, em princípio, haja uma hipótese de conversões teológicas (sejam estas, no mínimo, as da chamada Teologia negativa) ou conversões materialistas (que, de todo modo, no compromisso geral, só poderia ser o dialético).” (LYRA FILHO, 1989, p. 19)

Torna-se claro, portanto, que o sistema dialético proposto por Lyra somente encontra adequado fechamento quando explicada a conexão entre o Ser Absoluto e os fatos contingentes, que se deixa perceber em um salto intuitivo e não mediante uma prova racional. Por isso, “o caminho da autotranscendência do mundo, do mundo mesmo, pela ação humana e, através dela, da História fica situado em um plano mais vasto que, antes, postula, em vez de repelir, o Deus hegeliano materializado, não como ideia, porém como presença no âmago do processo” (1989, p. 17). A presença desse absoluto imanente, percebido intuitivamente e ligado por Lyra à ideia de Deus, é indispensável ao discurso dialético, pois, “enquanto Ser-do-mundo-autotranscendente, Deus permanece indispensável, para fundar todo o processo, a dialética em que este se informa, as superações constantes e todas as finitudes, inconcebíveis sem o infinito que as traspassa. Por isso, Lyra pergunta: não se percebe que falar na autoalienação do Homem e seu retorno a si mesmo, através das lutas sociais, num vácuo ontológico, é tão somente a paródia ateísta e marxiana do encontro maior dum Ser-em-devenir, consigo mesmo?” (1989, p. 17).

Nesse ponto, Lyra Filho tem toda a razão. A afirmação de uma autotranscendência não-metafísica, a sustentação de uma dialética puramente materialista, tudo isso não passa de uma paródia ateísta, que pretende manter a mesma estrutura metafísica, mas sem a sua ideia fundante. Ele, que já havia caído nessa armadilha, deixou como legado de seu pensamento mais maduro a

afirmação explícita de que há um componente místico em toda dialética, sem o qual não se sustenta o engajamento do seu discurso.

Assim, mesmo que o próprio Lyra tenha afirmado que nem todos os adeptos da Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR) precisariam ser partidários dessa fé religiosa no Ser Absoluto e em um Deus que não está *alheio às nossas lutas de vanguarda social* (1986, p. 323, 1989, p. 17), a admissão da sua *ontologia dialética* exige uma postura metafísica de adesão aos valores socialistas implícitos na noção de progresso histórico assumida por ele em seu *humanismo dialético*, motivo que o leva a afirmar que a sua única “verdadeira contradição antagônica não é com os materialistas que respeitam a fé religiosa dos companheiros, é com a atitude sócio-política reacionária e as ideologias que a cobrem” (1986, p. 323).

Portanto, mesmo que não tenha exigido dos outros o salto teológico que ele propôs, Lyra deixou claro que a adoção do *humanismo dialético* implicava a crença na objetividade histórica dos valores sociais ligados ao projeto político do socialismo democrático, valores esses cuja identificação não se dava mediante uma observação empírica, mas por uma espécie de intuição à qual se deveria reconhecer um inexorável componente místico, sem o qual uma concepção pretensamente dialética fatalmente se converteria no que o próprio Lyra chamava, em sua linguagem cáustica, de uma *paródia ateísta e marxiana* da dialética de viés teológico.

3. Análise crítica: os pressupostos da teoria lyriana

Ao desenvolver sua teoria dialética do direito, Roberto Lyra Filho buscou engajá-la em um projeto de mudança social e tentou caracterizar a gradual implantação dos valores socialistas como o caminho atualmente aberto para a realização do sentido da História, que ele descreveu como um processo que, embora turbulento, segue em direção inexorável rumo à emancipação do homem.

Cabe ressaltar que Lyra não apresentou o projeto político socialista como bom em si mesmo, como válido *a priori*, ou como o fruto acabado da razão humana. Nessa medida, ele não recaiu na metafísica fixista do jusnaturalismo, que tipicamente eleva um certo grupo de valores à condição de valores absolutos, os quais se tornam um critério ideal e imutável para avaliar a conduta dos homens. Em vez de uma metafísica fixista, ele propôs uma *metafísica dialética*, que apresenta o conjunto de transformações envolvidas no processo histórico como a realização progressiva de um Ser Absoluto. A introdução de um *sujeito objetivo da história* garante a possibilidade de perceber cada um dos eventos concretos como parte de uma *totalidade* significativa, pois a sucessão dos acontecimentos é entendida como o desenvolvimento progressivo de um processo evolutivo que caminha rumo a uma realização cada vez mais intensa dos valores imanentes ao sujeito da história, que Lyra Filho identificava com o deus cristão.

Para Lyra, o desenvolvimento da história seguia um ritmo dialético, em que a contraposição de forças gerava soluções superadoras, que não decorriam do acaso e da hegemonia, mas que representavam a gradual realização de um sentido imanente no próprio processo. Em vez de definir um padrão abstrato de Bem e afirmar que ele permaneceria para sempre fixo ou de afirmar que descobrimos gradualmente as verdades transcendentais universais e imutáveis, Lyra indicou que os valores objetivos devem ser buscados na própria História, pois eles são simultaneamente objetivos e mutáveis: são *mutáveis* porque representam um Ser-em-devenir — um Ser Devindo — que se altera constantemente, mas são *objetivos* porque, em cada momento, é possível identificar racionalmente os valores que representam a realização histórica do Ser Absoluto.

Lyra Filho admitia a mutabilidade dos valores, sem com isso aceitar a sua *relatividade*, pois considerava que em cada momento histórico existem certos *valores objetivos*, motivo pelo qual eles podem ser utilizados como critérios de legitimidade para diferenciar o direito do anti-direito, do simulacro de direito inscrito nas legislações positivas. Assim, a legitimidade do direito não seria fruto

do engajamento arbitrário em um projeto historicamente determinado, mas do engajamento necessário no processo dialético de realização histórica do Ser Absoluto. Embora a teoria lyriana seja historicista, ela não é relativista. Seu historicismo não é causal, mas escatológico, pois pressupõe dogmaticamente que as transformações sociais progridem em um sentido que não é pré-definido de uma vez por todas, mas que é imanente ao devir histórico e pode ser identificado por uma análise adequada dos fatos.

Lyra sustentou que a dialética é o procedimento racional para identificar esse sentido para o qual tende a História, pois ela permite unir *intuição* e *razão*, num processo de totalização capaz de esclarecer com relativo grau de certeza qual é o rumo apontado pela soma vetorial dos movimentos de libertação, ou seja, pela soma dos sentidos apontados pelos movimentos ligados à emancipação social. Então, a aceitabilidade da teoria lyriana depende da capacidade que se possa reconhecer à dialética para identificar o Ser Absoluto, a partir dos fatos contingentes da história. Essa crença na possibilidade dialética de esclarecimento dos valores objetivos, em um determinado momento histórico, pressupõe ao menos quatro atitudes fundamentais (no sentido de que não podem ser fundamentadas, mas são constitutivas dos axiomas da teoria):

1. engajamento político-ideológico no projeto de construção de um socialismo democrático;
2. recusa a toda forma de jusnaturalismo fixista;
3. reconhecimento de que a História tem um sentido;
4. capacidade da dialética de revelar objetivamente a metafísica.

3.1. Pressuposto I: engajamento no socialismo democrático

A identificação ideológica com os valores socialistas parece ser o motivo fundamental pelo qual tantas pessoas se aproximam das concepções de Roberto Lyra Filho. O humanismo dialético deve ser compreendido como uma teoria socialista do direito, no sentido de que ela somente pode ser devidamente compreendida a partir do pano de fundo dos conceitos que compõem o discurso socialista, envolvendo noções específicas de *liberdade*, *emancipação*, *justiça social* e *opressão*.

A adoção dos conceitos lyrianos supõe uma prévia identificação ideológica — um *crer para aderir* —, o que indica que o engajamento socialista não é uma *consequência* da adoção dos pressupostos teóricos de Lyra, mas constitui uma *condição necessária* para a admissão da própria teoria. É razoável que as pessoas engajadas nesse projeto político se identifiquem com o humanismo dialético e elaborem suas construções teóricas a partir das categorias formuladas por Lyra Filho, pois os motivos que nos fazem adotar uma

determinada *teoria* não estão ligados à verdade objetiva que ela comporta (quem pode ser juiz dessa verdade?), e sim à identificação subjetiva de cada um de nós com os pressupostos valorativos e fáticos da teoria. As pessoas que compartilham com Lyra o pressuposto de que é preciso elaborar uma teoria jurídica *emancipatória*, no sentido de uma teoria que efetive os valores socialistas de liberdade e igualdade, provavelmente se reconhecerão nos argumentos de Lyra Filho.

É claro que o simples fato de uma teoria ser engajada não pode ser visto como um problema, exceto para quem espera ingenuamente a existência de teorias neutras. Como afirma Japiassu, “não há ciência *pura, autônoma e neutra*” (1975, p. 10). A transparência quanto ao engajamento é um elemento que, longe de enfraquecer, reforça uma teoria crítica. Apesar disso, devemos reconhecer que, quando a adesão à teoria pressupõe o engajamento a um conjunto muito amplo de valores (como é o caso do socialismo democrático de Lyra), ela perde a capacidade de articular pessoas que, à partida, têm visões políticas heterogêneas, embora convergentes. Há, por exemplo, um número muito maior de pessoas que dão valor à liberdade e à igualdade do que de pessoas engajadas em um projeto político especificamente socialista. Então, construir a teoria a partir de conceitos genéricos pode ampliar a base de pessoas dispostas a aderir a ela, ou ao menos diminuir a quantidade das que a rejeitam sem se dar ao trabalho de compreendê-la, visto que o “critério apropriado para a verdade ou correção de um enunciado não é pois a existência de um consenso, e sim a circunstância de que *“muitos sujeitos independentes entre si alcancem em relação ao mesmo (!) assunto conhecimentos convergentes objetivos.*” (KAUFMANN, 1999, p. 495)

Teorias com uma base ideológica muito forte (no sentido de exigirem a admissão de conceitos muito definidos e de uma hierarquia de valores específica) são incapazes de articular as diferenças, de servir como mediadoras dos diálogos entre atores sociais que representam ideologias muito diversas. Evidentemente, essa incapacidade não pode ser apontada como uma deficiência da teoria de Lyra, na medida em que ela não pretende ser uma mediadora de significados, mas uma articulação revolucionária, estimuladora de uma determinada perspectiva de intervenção social. A pretensão mediadora tem a ver com as teorias *hermenêuticas* e *analíticas*, e não com as *críticas*, e por isso mesmo não deve causar espanto aos adeptos das teorias críticas o fato de elas soarem inaceitáveis para os defensores de linhas políticas divergentes. Afinal, como afirmava Hans Jonas “um consenso vinculante sobre correção e falsidade não se pode alcançar em filosofia, e tampouco isso é desejável. Seria a morte da filosofia”. (KAUFMANN, 1999, p. 495)

Embora o caráter politicamente engajado do *humanismo dialético* não possa ser apresentado como um problema interno da teoria, o modo como essa vinculação política foi justificado na concepção de Lyra gera inconsistências.

Lyra não apresentou sua teoria como uma perspectiva adequada a uma visão socialista, mas como uma concepção objetivamente correta e apta a revelar a estrutura dialética da realidade jurídica. Com essa *pretensão de correção/validade*, ele defendia que os valores ligados ao *socialismo democrático* tinham na década de 1980 uma legitimidade objetiva e universal, derivada de uma análise científica e racional do processo histórico. A aplicação de uma metodologia dialética revelaria que os valores socialistas seriam parte do vetor histórico que Lyra afirmava ser o critério objetivo de avaliação da legitimidade do direito.

Inicialmente, Lyra considerava que tal dialética tinha o potencial de *superar* a metafísica (o que não significa apenas negá-la, mas transcendê-la) porque ela não representava uma idealização, e sim uma lógica material, “a lógica material por excelência, a que absorve e reenquadra os ‘conflitos’, assim como toda e qualquer contradição” (1993a, p. 53). Contudo, por mais que ele argumentasse que a própria noção de *emancipação* seria retirada dialeticamente dos fatos, uma crítica de matriz platônica evidencia que, sem uma noção prévia do que é emancipação, não seria possível selecionar os movimentos sociais cujas concepções serão consideradas voltadas à libertação. Por isso, aliás, Lyra associou-se na crítica à Teoria Geral do Direito, naquilo em que os seus adeptos pretendiam “isolar” um conceito “científico” do jurídico, livre de contaminações filosóficas, sem se darem conta de que “a simples delimitação da esfera jurídica já movimenta um conceito prévio, ligado à especulação filosófica” (2005, p. 280).

Sem uma noção material de *emancipação*, a história pode ser vista como um processo de mudança, mas não como um processo evolutivo. Portanto, o conteúdo valorativo da categoria *emancipação* não pode ser retirado indutivamente dos próprios fatos, mas deve compor o marco teórico pressuposto na concepção de Lyra. Essa forma de apresentar a *premissa* como uma *conclusão* é certamente uma das principais deficiências teóricas da obra de Lyra Filho.

Em um de seus poemas mais famosos, Manuel Bandeira escreveu: “Estou farto do lirismo comedido/Do lirismo bem comportado/Do lirismo funcionário público com livro de ponto expediente protocolo e manifestações de apreço ao sr. diretor./[...] Não quero saber do lirismo que não é libertação” (BANDEIRA, 1993, p. 129). Parece relevante e legítimo que Roberto Lyra Filho estivesse bandeirianamente farto das teorias jurídicas comedidas, dos relativismos raquíticos e, por isso mesmo, não aceitasse nenhum direito que não fosse *libertação*. No contexto do combate à ditadura militar, essa argumentação jurídica tinha uma função política importante, já que não é possível combater uma tradição senão com apelo a um critério *objetivo* e *supra-positivo*, e a *emancipação* era a categoria fundamental da principal ideologia que se contrapunha ao regime autoritário. Todavia, parece demasiada a pretensão de

identificar na própria história esse radical direito de igualdade, que está na base da ideologia socialista que inspirava Lyra Filho. Seria mais razoável admitir que a igualdade é *postulada* por Lyra em sua ideologia, por ser impossível a tentativa de fundamentar racionalmente certos valores, ainda que por meio de uma compreensão dialética autotranscendente.

Esse argumento obviamente nos enquadra entre os relativistas que Lyra tanto combateu, criticando-lhes principalmente pelo fato de que seu desengajamento tinha um caráter consciente ou inconscientemente *conservador*. Para um teórico que tem como elemento fundante de sua teoria a noção de *progresso*, o conservadorismo é um dos pecados mais graves. Entretanto, por mais que possamos defender valores políticos que coincidam em grande medida com o *socialismo democrático* e a *evolução revolucionária* pregada por Lyra Filho, as frases com que ele tenta circunscrever o núcleo fundamental de sua teoria devem ser compreendidas como tentativas de atribuir valor objetivo a suas convicções pessoais, que são apresentadas como “o ponto mais avançado de conscientização dos melhores padrões de liberdade em convivência” (1986, p. 312), e correspondentes aos Direitos Humanos, entendidos como “a soma vetorial das forças sociais libertadoras, numa etapa da tarefa do Homem de se encontrar e realizar, historicamente” (1986, p. 309).

O salto dialético de Lyra o conduziu à armadilha que ele tanto criticou, pois terminou construindo um cabide metafísico no qual pendurou as suas próprias posições ideológicas, realizando — *malgré lui* — uma mistura entre a realidade objetiva e suas crenças pessoais, que ele pressupunha não-idealistas e não-ideológicas porque resultantes de uma análise dialética. Esse diagnóstico não perde de vista que Lyra não acreditava ingenuamente na objetividade absoluta, pois afirmava expressamente que “ninguém se pode livrar, aliás, de um certo grau de ilusão ideológica, nem mesmo os que se escoram no cientificismo, que, em si, já constitui uma ideologia, de sérias e danosas consequências. O que importa é conscientizar, no possível, e diminuir, no viável, aqueles condicionamentos, para avançar no rumo histórico da desideologização” (LYRA FILHO, 1981a, p. 23).

Mesmo reconhecendo que a negação absoluta da ideologia era uma quimera, Roberto Lyra Filho insistiu durante alguns anos na ideia de que a nossa racionalidade, desde que conduzida por uma metodologia dialética, seria capaz de realizar esse processo de autodesideologização, o que o levou a atribuir validade objetiva ao socialismo democrático e ao sentido socialista de emancipação. Porém, no final do seu percurso teórico, ele percebeu claramente que sua teoria não lidava adequadamente com a tensão existente entre a *historicidade* e *objetividade* dos critérios que legitimam o direito. Em seus textos derradeiros, o próprio Lyra admitiu que a utilização da *dialética* como método científico seria um equívoco, pois a identificação dos valores absolutos exige um salto intuitivo que não se pode justificar argumentativamente.

Não parece razoável conferir valor *objetivo* a um sentido de emancipação derivado de uma *fulguração intuitiva* pessoal, que pode servir de legítima justificativa individual de engajamento, mas não de argumento para lhe conferir um caráter absoluto. Essencialmente idêntica à experiência mística, essa fulguração — como substituta da razão — não se presta a uma validação intersubjetiva, convencendo apenas os seus intervenientes, que, na condição de “eleitos”, estão dispensados de comprovar, racionalmente, esse tipo de conhecimento. (GRANGER, 1985, p. 31). Em seus últimos escritos, Lyra mostrou uma compreensão madura dos paradoxos da fundamentação absoluta e, seguindo o exemplo de Kant, identificou nessas antinomias o “limite extremo de toda investigação moral”. “Determiná-lo é já de grande importância, para que a razão, por um lado, não se embrenhe no mundo sensível, com prejuízo da moralidade, à cata do motivo supremo de determinação e de um interesse, sem dúvida compreensível, mas empírico; e, por outro lado, não bata as asas em vão, sem mudar de lugar, neste espaço de conceitos transcendentais, vazio para ela, que se chama o mundo inteligível, nem se perca no meio de quimeras.” (KANT, 1996, p. 152)

Se trocarmos *moralidade* por *justiça* no trecho acima, teremos um texto que muito bem poderia ter sido escrito por Lyra, pois manifesta o mesmo tipo de reconciliação com a necessidade metafísica de assentar a legitimidade objetiva em um ponto que ultrapassa a possibilidade de compreensão racional. Se Lyra tivesse vivido por mais alguns anos, ele talvez pudesse ter elaborado algumas linhas próximas àquelas em que Kant encerrou a sua fundamentação da moralidade, afirmando humildemente que ele não podia provar a existência de critérios racionais objetivos de moralidade, pois essa demonstração escaparia da nossa possibilidade de compreensão, mas afirmando que compreendemos “a sua incompreensibilidade, e é tudo quanto se pode exigir racionalmente de uma filosofia que se empenha por alcançar, nos princípios, os limites da razão humana” (KANT, 1996, p. 154).

A inexistência de uma base racional para justificar o engajamento não significa que ele não exista. No caso de Lyra, a admissão de elementos místicos e intuitivos não afasta o caráter objetivo do próprio engajamento, pois ele afirma uma compatibilidade entre a *dialética* e a *teologia*. Assim, independente de quais sejam os motivos do engajamento socialista, uma assunção do humanismo dialético pressupõe essa convergência ideológica, sem a qual não seria possível a adoção do *humanismo dialético*.

3.2. Pressuposto II: recusa do jusnaturalismo

O reconhecimento maduro dos limites da razão é um dos pontos mais interessantes do pensamento de Lyra, e mais capazes de orientar uma teoria crítica contemporânea, da qual se espera um alto grau de reflexividade. Ao mesmo tempo, ela é um dos elementos de compreensão mais difícil (e de

aceitação mais difícil ainda) para as pessoas que adotam uma versão contemporânea do jusnaturalismo, especialmente a noção de que a igualdade e a liberdade são *direitos humanos* dotados de validade objetiva e a-histórica. Considerando que boa parte das pessoas engajadas em projetos políticos semelhantes ao *socialismo democrático* de Lyra justificam suas posições com base em argumentos jusnaturalistas, essa questão se torna relevante para a teoria, visto que a filosofia de Lyra Filho pode ser incompatível com os discursos de indivíduos que, contemporaneamente, podem buscar no humanismo dialético uma base teórica para orientar o seu engajamento político.

Para boa parte dos trabalhos que invocam Lyra Filho como base teórica, é mais confortável utilizar a versão *semifinal* da teoria, que afirma a possibilidade de identificar racionalmente os valores objetivos do vetor histórico, e não a sua versão final, com seu viés assumidamente místico e metafísico. A versão racionalista da dialética, que a entende como um método capaz de evidenciar racionalmente o sentido objetivo da história, parece ser a que predomina nos trabalhos ligados ao Direito Achado na Rua, que tendem a afirmar o engajamento em um projeto emancipatório do direito sem problematizar os pressupostos filosóficos e metafísicos que estão na base dessa postura, nem o caráter místico que seria necessário para conferir sentido objetivo a esse tipo de engajamento.

Lyra percebe a dificuldade de articular suas concepções metafísicas com o engajamento concreto de pensadores socialistas desvinculados de um discurso religioso, afirmando que “ateus e teístas aderiram ao meu humanismo dialético, baseados em um acordo sobre a doutrina jurídica e pondo em parênteses a raiz de natureza polêmica” (1986, p. 299), o que possibilita um acordo *operacional* — talvez fosse mais correto considerá-lo *estratégico* — apesar do desacordo de fundamentos. Ele defendeu, inclusive, que o humanismo dialético se constituiu como uma *filosofia jurídica*, “independentemente do seu prolongamento numa filosofia do Ser e até de uma Teodiceia” (1986, p. 299).

Essa tentativa de isolar a *convergência política* da *divergência teológica* mostra-se como uma solução de compromisso que parece satisfatória do ponto de vista político (pois busca agregar todas as sensibilidades socialistas), mas apresenta dificuldades do ponto de vista filosófico, pois desconsidera completamente uma flagrante incompatibilidade de pressupostos. O reconhecimento do caráter metafísico do engajamento e da impossibilidade de circunscrever racionalmente o mundo inteligível representa uma crítica ácida a toda forma de racionalismo, inclusive daqueles que supõem a possibilidade de utilizar uma metodologia dialética racional para identificar o *Ser Absoluto*.

Esse *acordo operacional*, contudo, deve ser lido com cuidado, pois ele se volta a incluir pensadores *laicos*, o que de modo algum significa uma abertura para o dogmatismo, que seria inconsistente com as bases da teoria. A validade dos elementos ideológicos pode ser tão evidente para os juristas engajados

quanto a existência de Jeová o é para cristãos: ela é tão óbvia que não faz sentido colocá-la em discussão, o que eleva tais elementos ao patamar de um dogma. Quem questiona o dogma — a inegabilidade do ponto de partida — rompe as regras básicas do discurso *verdadeiro*, tornando suas perguntas ininteligíveis, ou ao menos desagradáveis o suficiente para que mereçam ser rejeitadas, em vez de respondidas.

Numa teoria crítica, a pretensão de antidogmatismo precisa se revelar ao menos como um desejo de transparência e uma abertura constante para o diálogo e a justificação dos próprios pressupostos, que somente perdem o caráter de *dogma* quando são eles próprios passíveis de crítica ou, popperianamente, de falsificação. Esse tipo de abertura é evidente na última formulação do pensamento de Lyra, na medida em que deixa claro que todo engajamento, inclusive o seu próprio engajamento no socialismo, não podia ser justificado com base em argumentos racionais. Há uma base mística em todo tipo de validade, sendo essa noção apropriada por vários teóricos contemporâneos a partir de categorias diversas, como a *instituição imaginária da sociedade* de Castoriadis e o *fundamento místico da autoridade* de Derrida.

Em todas essas tendências, e especialmente no pensamento do próprio Lyra Filho, está presente a consciência daquilo que Alain Badiou definiu como a principal característica da obra de Lévinas: lembrar-nos que a ética (e portanto o direito e a justiça) é sempre uma categoria do discurso religioso (1993, p. 38). O reconhecimento explícito do caráter religioso das crenças ideológicas coloca Lyra ao lado de vários dos pensadores contemporâneos que defendem o engajamento social em nome da construção de uma sociedade mais justa, mas sem precisar recorrer à metafísica jusnaturalista que herdamos dos gregos. Mas não devemos confundir em Lyra Filho o viés *religioso* com um viés *dogmático*.

Há vários motivos que podem sustentar a legitimidade do socialismo, sendo que uma das principais estratégias de fundamentação desse projeto político é um jusnaturalismo que afirma a validade objetiva da *liberdade*, da *igualdade*, das *utopias emancipatórias*, etc. Esse tipo de jusnaturalismo é relativamente simples, e dessa simplicidade retira sua própria força revolucionária, especialmente por se tornar compreensível por pessoas sem a formação filosófica necessária para apreender os meandros das sutis argumentações do contratualismo, do racionalismo positivista ou das dialéticas de inspiração hegeliana.

Na base ideológica de muitos socialistas, o que se encontra não é uma teoria *dialética* semelhante à de Lyra, mas a crença em metafísica fixista, que não enxerga nos valores socialistas um conjunto de pautas históricas mutáveis, mas sim um conjunto de valores assumidos como válidos *a priori*. A adoção desses valores tem uma base intuitiva (eles são sentidos como evidentemente válidos), e não uma justificação *dialética*. Portanto, o engajamento socialista é uma condição necessária, mas não é uma condição suficiente para a adoção da

teoria de Roberto Lyra Filho, visto que ela rejeita claramente todo jusnaturalismo fixista.

Nesse contexto, é possível que pessoas engajadas no socialismo defendam ideias incompatíveis com a crítica de Lyra ao jusnaturalismo, especialmente porque essa crítica também alcança o *jusnaturalismo socialista*, que está na base de uma série de engajamentos em nome dos valores socialistas, especialmente daqueles derivados mais de uma identificação intuitiva imediata com essa perspectiva, e não de uma identificação mediada por uma argumentação filosófica.

Como durante certo tempo, no Brasil, a proposta dialética de Lyra Filho era a alternativa teórica que articulava de modo mais consistente o *direito ao socialismo*, essa concepção pode ter sido adotada como marco teórico por pessoas ligadas a um *jusnaturalismo socialista*, muitas vezes simplesmente intuitivo. Porém, como Lyra recusa veementemente todo jusnaturalismo fixista (inclusive o socialista), a adoção do humanismo dialético pelos defensores desse tipo de pensamento não parece ser consistente.

3.3. Pressuposto III: existência de um sentido objetivo da história

Lyra pretendia construir uma doutrina jurídica de caráter revolucionário, ou seja, capaz de contrapor-se ao direito e às concepções jurídicas hegemônicas. Como justificar o direito à revolução? Os pensadores modernos perceberam que a simples articulação de uma *soberania popular* poderia conduzir a que os povos adotassem qualquer organização política, o que nos retira a capacidade de crítica de um poder estratificado que tenha base popular. Nessa medida, o fato de Lyra Filho estar convencido de que os valores do socialismo democrático tinham uma validade objetiva exigia que sua teoria não se limitasse a afirmar que cada povo deveria se organizar de forma autônoma, pois era preciso defender que certos valores deveriam servir como base de sua organização política, para que ela fosse legítima. Nessa medida, ele não poderia concordar com Boaventura de Sousa Santos na afirmação de que a “transformação emancipatória não tem teleologia nem garantia, o socialismo não é, à partida, nem mais nem menos provável que qualquer outro futuro”(BALDI, 1996, p. 630). Como a consciência histórica de Lyra — insista-se nesse ponto — lhe impedia de justificar essa validade objetiva em um jusnaturalismo fixista, ele precisou desenvolver um conceito de legitimidade que fosse simultaneamente *histórico e objetivo*.

O mecanismo para conseguir unir contingência histórica e necessidade objetiva foi uma metodologia dialética, que possibilitasse a identificação da *autotranscendência* mediante a qual a análise de fatos contingentes poderia desvelar o próprio Ser Absoluto, que se realiza no processo histórico a cada passo rumo à emancipação. Mas como se pode justificar essa afirmação de que a

História é um processo de emancipação? Por que não afirmar que ela é simplesmente um processo, o qual pode caminhar em qualquer sentido? A admissão desse tipo de postura conduziria Lyra Filho ao reconhecimento do valor *relativo* do socialismo democrático, o que impossibilitaria a identificação histórica de critérios objetivos de legitimidade. Porém, mesmo em seu pensamento final, Lyra negou terminantemente esse relativismo, apesar de reconhecer que não havia uma metodologia racional que pudesse operar essa autotranscendência da dialética. Com isso, o humanismo dialético foi conduzido à admissão de que o critério objetivo de validade seria simultaneamente *existente*, mas *incognoscível* pela razão. Uma espécie de *númeno*, que se pressupõe *por trás* dos fenômenos, e que para estes funciona como condição de possibilidade, conquanto insuscetível de captação pelo *entendimento* e, mais ainda, podendo nos enganar, na medida em que, segundo sua via e modo de acesso, existe até mesmo a possibilidade de se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele *não é* (HEIDEGGER, 1988, p. 58).

Essa é uma conclusão que enfraquece a teoria de Roberto Lyra Filho, na medida em que ela gera uma tensão interna entre uma *legitimidade objetiva* que somente poderia ser conhecida por meio de um *método subjetivo*, mediado por uma intuição de caráter místico. Com isso, ele estabeleceu um padrão de legitimidade que, à semelhança da vontade geral de Rousseau, afirmava-se como histórico, mas não passa de uma idealização. Lyra pretendeu assentar-se sobre elementos inconciliáveis: um historicismo baseado em valores meta-históricos, uma transcendência que não é idealista, uma ciência simultaneamente objetiva e engajada. Essas tensões conduziram Lyra a diversas dificuldades teóricas, que refletiam a utopia de extrair um absoluto ontológico a partir de uma historicidade contingente.

A chave para evitar que essa metafísica transcendente não recaísse em um novo idealismo, Lyra a encontrou na ideia de uma autotranscendência: na medida em que essa transcendência seria para dentro da própria história, Lyra considerava ter escapado do idealismo platônico de Hegel, que colocava a Ideia para além da história. Porém, essa afirmação da autotranscendência não leva o humanismo dialético muito longe, pois cria uma nova ideologia e uma nova alienação: Lyra identificou seus próprios valores com o sentido da história e, com isso, ocultou o fato de que é impossível identificar no processo histórico um valor objetivo que não esteja *postulado* (de forma normalmente oculta) no próprio método de observação. Nos seus últimos textos, é possível notar que ele percebeu esse descompasso e tentou resolver a aporia por meio da mais tradicional das soluções: a invocação do absoluto, identificado com a divindade.

Lyra buscou incessantemente o valor absoluto, a legitimidade objetiva, tentando construir uma ponte entre *historicidade* e *transcendência*, e a essa ponte ele chamou de dialética. Mas o milagre não se fez, pois a faticidade bruta dos fatos continuou sendo *a faticidade bruta dos fatos*, dos quais não se

consegue retirar nenhum valor objetivo. Assim, em vez de superar o naturalismo, Lyra voltou finalmente a ele, afirmando uma identidade absoluta e metafísica fora da história, que constituiria o próprio sentido da mudança, sem a qual ele não poderia afirmar a legitimidade objetiva dos movimentos históricos contra-hegemônicos. Assim, o sentido da história não pode estar na própria história e, portanto, a teoria de Lyra somente encontrou o devido fechamento na medida em que se admite que a história é a realização de um Ser absoluto, o que lhe confere um sentido objetivo. Lyra, nesse ponto, foi extremamente sincero e corajoso, pois reconheceu as ligações teológicas desse modo de pensamento, que enlaçam o absoluto com o divino, chegando a qualificar como exata a afirmação de Sotelo no sentido de que somente existe uma “fundamentação teológica da razão dialética” (LYRA FILHO, 1986, p. 284).

Nesse ponto, Lyra deixou de ser dialético e passou a ser metafísico, no sentido mais tradicional da palavra, construindo um jusnaturalismo teleológico e teológico: a história segue um processo evolutivo rumo ao absoluto, que é Deus. *Uma vez hegeliano, sempre hegeliano!* E foi seguindo a trilha de Hegel, embora sempre buscando superá-lo, que Lyra afirmou inexistir contradição entre *dialética* e *teologia*, pois a própria “dialética hegeliana tinha um núcleo *místico*” (LYRA FILHO, 1986, p. 283). Lyra resolveu as aporias de sua teoria mediante o recurso à metafísica mais tradicional, que *postula* a existência do Absoluto para justificar a objetividade do mundo e dos valores que dele podem ser deduzidos.

A historicidade e a sinceridade com que ele tempera esse salto metafísico não resolvem a aporia, pois ele postula um Absoluto que é mutante no tempo, mas necessário e objetivo em cada momento. Lyra sustenta que devemos ver na história um processo que não segue um rumo determinado *a priori*, mas cujo sentido objetivo somente poderia ser percebido por meio de uma intuição de caráter místico, já que até mesmo a metodologia dialética seria incapaz de revelá-lo. Portanto, a adoção integral do humanismo dialético envolve a admissão de uma perspectiva escatológica da história, sem a qual seria impossível a percepção dialética do sentido histórico atualizado.

3.4. Pressuposto IV: a existência de uma vanguarda que identifica os direitos humanos e conduz o processo histórico

Como bem reconhece César Augusto Baldi, um dos pressupostos de mais difícil aceitação de Lyra é a ideia de que existe uma vanguarda capaz de identificar os direitos humanos e promover a conscientização das pessoas. Essa noção, “com caráter nitidamente maniqueísta e redentor” (BALDI, 1996, p. 630), relaciona-se à questão de quem deve ser compreendido como *sujeito* do processo histórico. Boa parte das concepções atualmente ligadas à esquerda tende a afirmar a autonomia dos grupos espoliados e a necessidade de dar voz a

eles e a reconhecer sua legitimidade. Já segundo Lyra Filho, a verdade de uma teoria não decorre do seu “ajustamento direto à boca dos espoliados e oprimidos”, mas da sua efetiva correspondência com o processo de libertação.

As concepções de Lyra não apontavam para uma *soberania do povo* nem para um protagonismo das classes populares, vez que “o populismo é tão obtuso quanto o elitismo” (1986, p. 275). Para ele, o caráter legítimo dos direitos humanos não decorre do reconhecimento popular, visto que a massa não pode ser considerada “uma fonte impoluta de saber e sabedoria” (1986, p. 275). A devida percepção das contradições existentes e a localização do vetor contemporâneo de legitimidade é papel de uma teoria de vanguarda que “embora provindo de uma alma revolucionária, pode não ser de imediato entendida pelos que deseja libertar” (1986, p. 275), visto que as massas muitas vezes não conseguem compreender as contradições do mundo circundante, assim como não foram capazes de compreender e valorizar a própria obra de Karl Marx (1986, p. 275). No debate entre Rosa Luxemburgo e Lênin, Lyra Filho adota claramente a posição vanguardista e centralizadora de Lênin, que considerava equivocada “the idea, common among the old parties and the old leaders of the Second International, that the majority of the exploited toilers can achieve complete clarity of socialist consciousness and firm socialist convictions and character under capitalist slavery” (LÊNIN, 1965).

"Victory over capitalism calls for proper relations between the leading (Communist) party, the revolutionary class (the proletariat) and the masses, i.e., the entire body of the toilers and the exploited. Only the Communist Party, if it is really the vanguard of the revolutionary class, if it really comprises all the finest representatives of that class, if it consists of fully conscious and staunch Communists who have been educated and steered by the experience of a persistent revolutionary struggle, and if it has succeeded in linking itself inseparably with the whole life of its class and, through it, with the whole mass of the exploited, and in completely winning the confidence of this class and this mass—only such a party is capable of leading the proletariat in a final, most ruthless and decisive struggle against all the forces of capitalism."(LÊNIN, 1965)

Cabe ressaltar que esse tipo de posicionamento difere daquele que tem sido afirmado pelos integrantes do Direito Achado na Rua, que se volta explicitamente para “diálogo direto com os movimentos sociais organizados do campo e da cidade” e para a “a construção de direitos a partir das falas protagonistas dos novos sujeitos de Direito” (MENDONÇA, 2015, p. 253).

É possível que essa rejeição da aceitação popular como medida de legitimidade esteja ligada à própria posição marginal de Lyra Filho, que certamente se identificava menos com o senso comum do que com os grandes inovadores que “teriam sido, liminarmente, desqualificados, de Copérnico a Marx, de Galileu e Pasteur a Freud e Einstein” (1986, p. 275). Embora ele tenha reconhecido que “o direito não é; ele se faz no processo histórico de libertação”

(LYRA FILHO, 1986, p. 312), essa afirmação precisa ser articulada com o reconhecimento da “insuficiência da massa (e sua força numérica) para realizar uma libertação que depende, *ademais*, do vigor associativo e dos esclarecimentos da ciência” (1986, p. 275). A combinação dessas posições deixa claro que o reconhecimento de que as pautas legítimas decorrem do desenvolvimento da tensão entre grupos dominantes e espoliados não conduz Lyra a reconhecer nos *discursos populares* o próprio direito, visto que esses discursos são muitas vezes descomprometidos com os próprios direitos humanos. Os conflitos sociais precisam ser devidamente analisados para que neles se possa identificar o vetor histórico do progresso, função essa que somente pode ser devidamente exercida por uma teoria de vanguarda, uma Sociologia da Libertação que fosse uma “disciplina mediadora entre as manifestações idiográficas da História e o mergulho ontológico da Filosofia” (1986, p. 312).

Além disso, Lyra Filho deixou claro que não defendia propostas de cunho anarquista ou autogestionário, e que sua percepção política apontava para sociedades com poder político centralizado, visto que “nenhuma orquestra funciona bem, na ausência do maestro; nenhum maestro rege bem a orquestra, a não ser pela adesão dos músicos” (1986, p. 276) e que “o grande líder político é precisamente o mediador entre as conquistas intelectuais (do filósofo e do cientista) e os anseios do povo espoliado e oprimido” (1986, p. 275). Tais posições aristocráticas não devem causar espanto, na medida em que elas são complementos esperados das teorias ontológicas: se existe uma verdade a ser desvelada, essa revelação deve ficar a cargo de pessoas que podem realizar a delicada operação filosófica de identificação do vetor histórico a partir dos dados brutos da realidade.

A afirmação lyriana de que o direito “nasce na rua, no clamor dos espoliados e oprimidos” (1986, p. 312), deve ser entendida em conjunto com a ressalva que ele fez pouco antes, no sentido de que não devemos confundir o direito como o “clamor dos espoliados”, visto que a verdade de uma teoria não decorre “do seu ajustamento direto à boca dos espoliados e oprimidos, senão que a teoria de vanguarda reage positivamente à ex-posição das contradições do mundo, permitindo a conscientização e estabelecimento de um poder adiantado” (1986, p. 275). Assim, embora Lyra afirme expressamente que “o humanismo dialético está mais próximo da prática, da vida jurídica real, do que a teoria legalista” (1986, p. 312), a inspiração sociológica de Lyra Filho não deve ser confundida com o projeto de *dar voz* aos movimentos sociais de pessoas oprimidas e espoliadas, pois o objetivo declarado de sua filosofia era o de servir como *teoria de vanguarda*, no processo de conscientização das pessoas acerca dos direitos humanos.

3.5. Pressuposto V: o caráter positivista dos discursos constitucionalistas

O constitucionalismo é uma teoria jurídica fundada na distinção entre um direito constitucional (imponível inclusive aos governantes) e um direito infraconstitucional (imponível aos cidadãos pelo governo). A vertente dominante do constitucionalismo é a liberal, que afirma uma *soberania popular* e justifica a validade do direito em termos de *representação popular*, exercida tipicamente por uma assembleia constituinte, que gera um texto constitucional dotado de supremacia com relação às demais regras jurídicas. Todas essas categorias parecem incompatíveis com o humanismo dialético de Lyra, que aposta em outra rede de conceitos para compreender o direito e modificar a sociedade.

O constitucionalismo afirma a unidade do direito (submetido à supremacia constitucional), em vez de compreender o fenômeno jurídico a partir de uma concepção pluralista. Tal abordagem normalmente atribui uma função central ao Estado, comprometido que é com a absoluta concentração do poder político em uma estrutura central de governo, que é apresentada como a única solução racionalmente possível de organização da política. O fato de as teorias constitucionalistas imporem limites jurídicos ao governo não significa que elas afirmem a possibilidade de uma *coordenação de ordens*, mas apenas que a ordem vigente deve respeitar um certo conjunto de valores, a que se atribui *status* privilegiado.

É claro que não existe apenas um constitucionalismo, mas vários, a depender justamente dos valores que são considerados como inerentes ao próprio direito constitucional: direitos naturais liberais, direitos fundamentais reconhecidos no texto da constituição, direitos sociais, direitos indetentários de grupos marginalizados. De todo modo, o constitucionalismo tende a conferir *status* privilegiado aos direitos presentes nos documentos constitucionais, enquanto Lyra conferia *status* privilegiado aos *direitos humanos*, entendidos como construções sociais autônomas que emergiam do processo histórico. Para Lyra, a interpretação dos textos constitucionais não consistia em uma via adequada para a identificação dos parâmetros jurídicos fundamentais, sendo que as tentativas de conferir interpretações progressistas aos textos jurídicos (inclusive constitucionais) eram entendidas como manifestações de um positivismo de esquerda ao qual Lyra Filho reconhecia uma relevância bastante limitada.

Embora o discurso constitucionalista (como o discurso positivista em geral) seja compatível com certas leituras mais pluralistas, em que o sentido das normas jurídicas não é referido diretamente às interpretações realizadas por órgãos do Estado, essa não é a orientação predominante dos discursos e das práticas de interpretação constitucional. O pluralismo de Lyra Filho se

contrapõe a essa centralidade do Estado para afirmar a centralidade do processo histórico, o que o afasta das estratégias personalistas do direito moderno, que por ser comprometido a entender o direito na chave do *comando* e do *contrato*, precisa reforçar a todo momento a ideia do *sujeito de direito*. Com isso, um ponto que poderia ser explorado seriam as potenciais relações das concepções de Lyra com a emergente categoria de “estado plurinacional”, desenvolvida no novo constitucionalismo latino-americano para designar uma ordem jurídico/política que se apresenta como uma coordenação de ordens autônomas, e não como uma ordem hierarquicamente superior.

Esse pluralismo é inovador justamente porque as teorias constitucionalistas se desenvolveram na esteira de uma concepção unitária do poder e da política. A apropriação do direito como uma construção intencional de sujeitos levou a uma multiplicação de vontades fictas (do sujeito, do povo, do Estado), pois o estabelecimento do direito somente pode ser percebido por essa linguagem como uma manifestação de uma *vontade soberana* ou de *vontades particulares entrelaçadas*. Lyra não deixa espaço em sua teoria para intencionalidades soberanas, visto que as categorias fundamentais de legitimidade (os direitos humanos) são apresentadas como decorrências impessoais de processos históricos, e não como enunciações de quaisquer direitos e deveres. *Pacto social*, *poder constituinte*, *soberania popular* e *supremacia constitucional* são categorias que não parecem ter espaço na sua teoria, justamente porque os direitos humanos não se concretizam em uma carta, não são constituídos por decisões políticas nem são enunciados e interpretados por quaisquer autoridades.

Na esteira de Lassalle (1862), Lyra reafirma que o direito constitucional é parte do direito positivo em geral, e que portanto deve ser tratado como o restante do direito, e não como um *espaço* de autoridade e legitimidade. Assim, o discurso constitucionalista é apresentado como uma determinada manifestação das perspectivas positivistas, que Lyra critica duramente ao longo de toda sua obra.

3.6. Pressuposto VI: caráter místico, e não científico, da dialética

No final do seu itinerário teórico, Lyra Filho evidenciou os limites do ponto de partida teórico da primeira formulação de sua teoria, mostrando que a *dialética* era uma promessa falsamente científica, pois ela não constituía um método capaz de descobrir racionalmente os valores objetivos imanentes no processo histórico. Isso não quer dizer que ela seja incapaz de organizar um discurso sobre valores objetivos, mas apenas que é preciso reconhecer que a dialética não dá origem a um discurso de tipo *científico*, na medida em que ela pressupõe a existência de um sentido absoluto que não pode ser apreendido de modo racional nem empírico.

Lyra reconheceu o caráter *transracional* da dialética, que serviria como uma forma de observar um Absoluto que não poderia deixar de ser *metafísico*. Mas essa admissão não o conduziu no sentido da *hermenêutica*, que acentua o caráter *relativo* de todos os valores, uma vez que a atividade interpretativa não revela, mas constitui sentidos. Apesar de negar a cientificidade da dialética, ele não abandonou a ideia de que ela seria capaz de produzir certezas objetivas que superassem as explicações causais positivistas. Ocorre apenas que, no primeiro momento, Lyra entendia que esse valor objetivo da dialética se dava por conta da sua cientificidade, enquanto no segundo momento ele reconheceu que “os fundamentos de toda dialética desembocam no Ser e este nos reporta à fé em Deus” (LYRA FILHO, 1986, p. 298).

Inicialmente, as pretensões de objetividade da dialética de Lyra implicavam uma vinculação de seu pensamento a uma concepção que atribui à ciência um caráter *descritivo* : cabe ao cientista *descrever* o mundo, e não constituí-lo, *descobrir* os sentidos das coisas, e não criá-los. Esse tipo de percepção conduziu Lyra a insistir na ideia de que a dialética era uma lógica material (ou seja, uma lógica para lidar com valores) e que ela constituía um método científico capaz de identificar os valores objetivos em um determinado momento histórico. Ao final de sua obra, ele temperou esse cientificismo com certa dose de irracionalismo, ao sustentar que a dialética incorporava uma fusão de intuição e racionalidade. Porém, esse ligeiro toque irracionalista não pretendia retirar da dialética sua capacidade de esclarecer objetivamente o sentido da história, mas antes justificar a possibilidade de que percebamos por meio dela a autotranscendência das contingências históricas.

Com base em um misto de dialética e intuição, Lyra Filho descreveu a evolução revolucionária rumo ao socialismo como a realização no mundo de um projeto político objetivamente válido, e não como a realização progressiva do projeto político que ele abraçava. Tal crença na objetividade dos valores aproximou Lyra do jusnaturalismo que ele tanto combateu, embora julgasse que sua teoria não era uma espécie de naturalismo em virtude do seu caráter historicista. Todavia, o historicismo lyriano não era radical o suficiente para lhe afastar realmente do naturalismo, na medida em que ele postulou um sentido meta-histórico para a própria história.

Um relativista radical diria que toda pretensão de *validade objetiva* tem um viés naturalista, e Lyra buscou livrar-se dessa acusação por meio de um esforço imenso no sentido de afirmar que era possível justificar a validade objetiva de certos valores em bases diversas do direito natural. Esse movimento torna compreensível que Lyra tenha rejeitado com tanta intensidade as concepções que indicam a impossibilidade de uma metafísica não-jusnaturalista no direito. Em especial, ele atacou com muita veemência e poucos argumentos a doutrina do direito natural de conteúdo variável de Stammler, que afirmava algo bastante próximo ao que o próprio Lyra ofereceu: a existência, em cada

momento histórico, de certo conjunto de valores cuja consistência é *considerada* objetiva pela sociedade. Essa concepção representou um sério golpe no próprio naturalismo, pois acentuava que aquilo que se chama de direito natural não passa de um conjunto de valores que a sociedade *naturaliza*, reconhecendo-lhe um valor absoluto. Com isso, Stammler reduziu o direito natural a uma forma isenta de conteúdos, entendendo o *direito natural* como um rótulo usado para recobrir certos *direitos positivos* com uma naturalidade inventada e uma objetividade mítica.

Todavia, Lyra não poderia admitir que os valores sociais fossem uma forma oca, a ser preenchida pela história, por meio da consolidação de uma tradição cultural, pois isso inviabilizaria conferir validade objetiva aos valores contra-hegemônicos que ele defendia. Além de apontar um sentido transcendente para a história, Lyra precisava evitar o conservadorismo inerente ao uso da cristalização cultural como critério de validade: ele precisava de um critério que apontasse os rumos da mudança, pois o seu engajamento político era vinculado à transformação e não à conservação da sociedade. Assim, embora Lyra e Stammler convirjam no historicismo, Lyra rejeita em Stammler tanto o seu relativismo (que reduz o direito natural a uma categoria a ser observada nas variadas culturas) quanto o seu conservadorismo latente (revelado no fato de ele chamar de direito natural somente aquilo que se cristaliza em uma tradição hegemônica).

A superação desse relativismo exige a realização de um milagre epistemológico que a dialética é incapaz de fazer: o estabelecimento de um critério finalístico que indique o sentido correto da história. Porém, será a dialética realmente capaz de identificar, nos fenômenos históricos, as pistas que possibilitam localizar, ainda que aproximativamente, o vetor do sentido objetivo da história? A resposta final de Lyra é de que isso não pode ser realizado apenas por meio da aplicação de uma metodologia científica, que nunca seria capaz de revelar o sentido do Absoluto. A insistência de que a dialética é um método científico não passa de uma forma de cientificizar ideologicamente o seu procedimento, pois a revelação dialética de valores objetivos não seria *científica*, visto que ela opera de forma intuitiva e, afinal, “o cientismo é uma forma especial de idealismo” (NAGEL, 2004, p. 12).

Marx reconheceu que o grande feito de Feuerbach havia sido mostrar que “philosophy is only religion, logically systematized” (LEFEBVRE, 2009, p. 55), o que o levou a condenar a filosofia, juntamente com a religião, como uma forma de alienação. A superação da falsa consciência não poderia se dar nos limites da própria filosofia, mas exigiria um materialismo incompatível com as noções idealistas dos filósofos.

O reconhecimento de que a dialética não é científica, como queria Marx, mas que ela tem um caráter mítico-religioso, coloca a teoria de Lyra Filho em uma situação delicada, pois a validade *objetiva* da aplicação da dialética é

requisito necessário para justificar a *legitimidade objetiva* do socialismo democrático. Lyra apontou os paradoxos envolvidos no seu pensamento inicial, mas isso não o conduziu a atribuir um caráter paradoxal ao pensamento humano, o que o aproximaria das vertentes filosóficas ligadas a Nietzsche e à hermenêutica. Para abandonar o cientificismo sem recair no relativismo, Lyra terminou eliminando o caráter paradoxal por meio da afirmação de que certo componente místico e intuitivo poderia ser capaz de revelar a validade objetiva do socialismo democrático como forma legítima de organização da liberdade. Aparentemente, depois de um longo diálogo com Marx, Lyra realiza um retorno a Hegel e à noção de que a história precisa ser interpretada filosoficamente como uma totalização dotada de um sentido imanente.

Infelizmente, Lyra faleceu antes de ter tido a chance de desenvolver essa posição, explorando de modo sistemático as implicações dessa sua reconciliação final com a metafísica. Além disso, este último trânsito muitas vezes não é incorporado nos discursos dos pesquisadores que adotam o humanismo dialético como marco teórico, o que faz com que até hoje seja preponderante a utilização da sua proposta dialética inicial, na qual ainda não estava presente o reconhecimento do caráter meta-racional da dialética.

4. Considerações finais

Há momentos em que a defesa das nossas ideias envolve grandes riscos, e a coragem de Roberto Lyra Filho para defender uma teoria socialista em plena ditadura militar deve ser reconhecida. Desde o final da década de 1970 até a sua morte, ele lutou para manter aberto o espaço da crítica, quando essa era uma posição arriscada, e sua concepção e sua atitude inspiraram várias pessoas no sentido de construir um direito mais democrático. Além disso, ele se dedicou a esse projeto político sem utilizar a estratégia teórica mais tradicional, que era (e ainda é) a de articular um *direito natural* revolucionário, um *direito natural de combate*, contra o direito estatal hegemônico.

Ao longo desse processo de renovação *política e teórica*, Lyra construiu uma teoria que incorporava a *superação* como uma categoria fundamental, fato que adquire especial relevância porque a defesa de uma superação dialética das ideologias jurídicas foi também realizada em meio a um processo de *negação da negação* no plano pessoal: ele, que durante vários anos não se engajou publicamente na luta contra a ditadura, assumiu essa postura revolucionária em uma idade na qual as pessoas normalmente evitam os riscos. E foi somente ao realizar esse movimento de autossuperação que ele se tornou capaz de desenvolver o humanismo dialético que deixou como seu principal legado intelectual.

Embora não haja dúvidas sobre a importância histórica do pensamento de Lyra Filho, agora que se passaram 30 anos de sua morte, cabe discutir em que medida o seu *humanismo dialético* ainda apresenta potencialidades para orientar as reflexões acerca do direito contemporâneo. Há 20 anos, César Baldi iniciou seu balanço crítico da obra de Lyra afirmando que “é a partir de um mundo completamente modificado no período de uma década que deve ser repensada a obra de Robert Lyra Filho”(1996, p. 628). No contexto atual, essa distância histórica deve ser pesada com mais cuidado ainda, tendo em vista que várias das opções estratégicas e argumentativas de Lyra Filho certamente estavam ligadas ao ambiente político e filosófico em que ele se inseria.

Apesar dessa ressalva com relação aos diferentes contextos, o humanismo dialético, especialmente em sua versão inicial (antes de *Reconciliação de Prometeu e Desordem e Processo*), tende a exercer um grande impacto sobre as pessoas que se identificam ideologicamente com os valores de um socialismo democrático de inspiração marxista. As ácidas críticas de Lyra aos regimes do Leste Europeu não eram comuns na maior parte da esquerda de sua época (BALDI, 1996, p. 629), mas a sua tentativa de conciliar socialismo e democracia passou a ser dominante no pensamento de esquerda das últimas décadas. Mesmo que boa parte das abordagens críticas atuais seja comprometida com um discurso constitucionalista que no mínimo flerta com a democracia liberal,

auditórios contemporâneos que se identificam como “de esquerda” normalmente reconhecem como adequados o tom emocional de Lyra Filho, suas figuras de linguagem de alto impacto e seu entusiasmo contagiante. Esses elementos, somados ao uso consistente das categorias marxistas, formam um complexo argumentativo com alto poder de persuasão, capaz de servir como guia e inspiração para aqueles que estão dispostos a se engajar no projeto político da construção de um direito capaz de conciliar democracia com justiça social e que busca construir alternativas ao discurso hegemônico do constitucionalismo liberal.

Para tal auditório, o discurso de Lyra não seduz pela clareza das ideias nem pela solidez dos conceitos, que tendem a se condensar na forma de metáforas fluidas, em vez de serem apresentados por meio de descrições teóricas rigorosas e precisas. Mais persuasiva é a força poética das imagens, capazes de fascinar os que se encantam pelas ideias de transformação e de revolução, militando em nome da igualdade, do socialismo e da luta contra a opressão. Esse alto poder de sedução poética é um dos pontos fortes do humanismo dialético, pois somente nos engajamos em projetos políticos que nos encantam, e o que Lyra procurava não era uma teoria simplesmente explicativa, mas uma concepção engajada e transformadora, numa palavra, *encantadora*. Portanto, mais importante do que se fazer compreendido de forma precisa, era motivar outras pessoas a se engajarem politicamente no projeto da evolução revolucionária rumo ao socialismo democrático e à emancipação das classes e grupos oprimidos.

No início da década de 1980, essa defesa de ideais democráticos desempenhou uma função histórica relevante e contribuiu para fortalecer a crítica do direito oficial ainda dentro de um contexto autoritário. Essa postura combativa, que acentuava a ilegitimidade do direito vigente, ficou em grande medida esvaziada com o processo de redemocratização, por meio do qual o Brasil voltou a ter um regime efetivamente constitucional. No ambiente que se seguiu a 1988, o desafio típico dos juristas deixou de ser o de *superar* o direito oficial e passou a ser o de *conferir efetividade* aos direitos e garantias previstos na Constituição Federal, o que conduziu a um fortalecimento do normativismo, na vertente constitucionalista.

Essa transição explica a curta duração do movimento do *direito alternativo*, que adotou essa denominação já na vigência da Constituição de 1988, mas cujos integrantes logo passaram a adotar um discurso constitucionalista, especialmente uma hermenêutica voltada à garantia da *efetivação dos direitos*. Ao longo dos anos 1990, o discurso *alternativista* perdeu espaço rapidamente, pois não havia um ambiente propício para desenvolver teorias capazes de avaliar a legitimidade do direito estatal, distinguindo suas normas em *direito* e *antidireito*. Como o controle de constitucionalidade permitia a anulação das regras violadoras dos direitos

fundamentais sem a necessidade de apelar para critérios metajurídicos, esvaziou-se a importância das concepções que, tal como o humanismo dialético, empenharam-se em elaborar critérios metafísicos para articular uma crítica da legitimidade do direito estatal, especialmente do próprio direito constitucional. No discurso “progressista”, o direito foi identificado com uma interpretação correta da Constituição e o antidireito como uma interpretação equivocada, que não garantia adequadamente os princípios fundamentais do próprio sistema positivo.

Se a teoria de Lyra Filho fosse apenas uma reação socialista à ilegitimidade do direito do período militar, a redemocratização teria anulado a sua importância. E se ela fosse uma mera defesa do socialismo real contra o sistema capitalista, ela teria se esvaído logo em seguida, com a queda do Muro de Berlim. Contudo, seria incorreto reduzir o pensamento de Lyra à defesa do socialismo como oposição à ditadura, pois ele ofereceu uma tentativa bastante sofisticada de elaborar uma teoria jurídica marxista, que, de resto, o próprio Marx não chegou a formular (1983, p. 12). Não se tratava de um pensamento meramente reativo, mas de um esforço teórico criativo que buscou produzir categorias voltadas à implantação de um projeto político que se opunha tanto ao *autoritarismo* do período militar quanto ao *constitucionalismo liberal* que se tornou a doutrina hegemônica após 1988.

Essa hegemonia, longe de anular a relevância das reflexões de Lyra Filho, a reforça. O predomínio do discurso constitucionalista praticamente reduziu os debates sobre a legitimidade do direito positivo a uma questão hermenêutica de adequação constitucional. Mesmo quando se coloca em questão a legitimidade de certas normas constitucionais, esse questionamento tende a ser realizado a partir do próprio constitucionalismo, como uma forma de enfrentar as tensões internas do texto e de realizar os seus princípios imanentes. Todavia, passados quase 30 da promulgação da Constituição Cidadã, esse discurso sistemático começa a mostrar sinais de esgotamento, possibilitando uma crítica mais radical da legitimidade das estruturas políticas criadas pelo próprio texto constitucional. É com relação a esses pontos que as reflexões de Lyra conservam especial relevância e atualidade, na medida em que oferecem critérios para se pensar o direito para além do senso comum constitucionalista e do discurso hermenêutico que o operacionaliza.

Existem vários movimentos sociais contemporâneos que articulam a noção de *soberania popular* contra uma pretensa *legitimidade constitucional*, e eles ganharam força com a Primavera Árabe e a subsequente crise dos governos constitucionais do norte da África e do Oriente Médio. Apesar de os países em convulsão não serem propriamente democracias liberais, as revoltas contemporâneas indicam que a força de modificação social não pode ser anulada por movimentos formais de constitucionalização. No Brasil, apesar de não haver indícios de debilidade no movimento (neo)constitucionalista, existem

elementos que apontam para o fato de que nem todas as questões de direito são devidamente tratadas pelas categorias liberais. Exemplo da existência de pontos cegos no constitucionalismo liberal hegemônico é a persistência de movimentos populares que utilizam estratégias de enfrentamento pretensamente legítimo da ordem posta, sendo o MST a mais visível dessas organizações. Além disso, vivemos um acirramento da tensão entre os cidadãos e o governo, bem como um uso recorrente da desobediência civil como elemento relevante para o controle democrático do poder, como evidenciam especialmente as manifestações populares de junho de 2013 e a recente onda de ocupações de escolas por estudantes secundaristas.

Esse cenário conflituoso parece desautorizar a crença de que, com o advento do Estado Constitucional de Direito, sob as bênçãos teóricas do autodenominado *neoconstitucionalismo* — visto a si mesmo como o momento culminante do acontecer constitucional —, teríamos chegado ao “fim da história” das experiências constitucionais, nada mais restando a fazer senão explorar as virtualidades normativas dos novos textos constitucionais, promulgados, quase todos eles, com a pretensão de “encerrar nas redes do direito escrito o conjunto da vida política” (MIRKINE-GUETZÉVITCH, 1957, p. 30). A ser verdadeira essa conclusão, igualmente não haveria mais lugar para formulações teóricas nem anseios libertários superadores desse modelo, como preconizava Roberto Lyra Filho, para quem o fundamento da compreensão do direito como veículo de emancipação de indivíduos e povos oprimidos sempre foi o insaciável apetite axiológico do homem, desse bicho diferente, “que apareceu num salto qualitativo da evolução” (1986, p. 306) e foi “jogado” no mundo (GADAMER, 2007, p. 24) não para a inevitabilidade da morte (HEIDEGGER, 1988, p. 179), mas para a aventura da liberdade, em permanente configuração.

Nessa linha de pensamento, digamos, *evolucionista*, e para mostrar que a história não acabou, impõe-se denunciar como ideológica a crença no poder demiúrgico das constituições, as quais, ainda que materialmente avançadas, ao serem promulgadas — quer se queira, quer não — viram direito positivo e sequestram a soberania popular, que, doravante, só poderá manifestar-se nos termos do compromisso constitucional, vale dizer, sob formas e limites que não ultrapassem o campo semântico do seu texto, o qual, por sua vez, é demarcado por instâncias definidas pela própria Constituição. Tais instâncias, como sabemos, são os tribunais constitucionais, em constante expansão (FAVOREU, 1994, p. 13), institucionalmente situados fora e acima da tradicional tripartição dos poderes do Estado (CAPPELLETTI, 1961, p. 38), e, conseqüentemente, autorizados a dar a *última palavra* sobre o sentido e o alcance do texto constitucional. Daí a preocupação de juristas filósofos do porte de um Elías Díaz, a se indagar, entre assustado e apreensivo, se o atual Estado constitucional de Direito não seria uma simples *máscara ideológica*, com que se disfarça um verdadeiro Estado *judicial* de Direito (1998, p. 110). Levando a extremos essa disfunção jurídico-política — por ela considerada expressão de *supremacia*

hermenêutica —, a corte constitucional da Colômbia, por exemplo, chegou a proclamar que as suas interpretações da Carta Política do país coincidem tão integralmente com a própria Constituição, que entre elas não cabe sequer uma folha de papel (RESTREPO, GABRIEL MORA, 2009, p. 21). Nesse panorama, em que o *jus vivens* está sendo isolado em campos de concentração legislativa e/ou recolhido a criptas judiciais, a única saída há de se encontrar no inconformismo de pensadores críticos e juristas marginais, como Roberto Lyra Filho (1982c, p. 11, 1986, p. 308), Ricardo Sanín Restrepo (2014, p. 207) e Luiz Moreira, este último a denunciar que o constitucionalismo hodierno eliminou as múltiplas formas de entendimento das categorias do real e reduziu, drasticamente, a liberdade de disposição dos sujeitos de direito ao constituir uma esfera indisponível à sua faculdade plenipotenciária; e que, por isso mesmo, embora a Constituição seja uma grande conquista, certamente não é e nem será a última (MOREIRA, 2007, p. 104).

Isso tudo somado, evidencia que as esperanças depositadas no constitucionalismo como elemento emancipatório talvez tenham sido demasiadas, o que aponta para a necessidade de se elaborarem parâmetros de crítica social que não sejam apenas meta-legislativos (os princípios explícitos e implícitos do constitucionalismo), mas que também sejam meta-constitucionais (ligados diretamente à soberania popular). Nesse sentido, cabe ressaltar a postura comedida de Lyra frente aos movimentos que demandavam a reconstitucionalização do país como principal elemento de redemocratização, visto que “a atitude negativista desconhece o valor da mediação política e da garantia constitucional das liberdades públicas, em que ficam alargados os espaços da práxis socialista. Mas, por outro lado, é também necessário rejeitar o erro simétrico consistente na visão da Constituinte como objetivo e consumação de todo o projeto democratizador” (1985, p. 7). Assim, por mais que reconhecesse a relevância dos movimentos de reconstitucionalização, Lyra também apontava os limites políticos da positivação constitucional de direitos.

As concepções teóricas contemporâneas que têm potencial para elaborar categorias democráticas não liberais estão tipicamente ligadas ao marxismo, como é o caso da perspectiva de Antonio Negri (NEGRI, 1999), que opera uma crítica democrática ao constitucionalismo liberal. A crescente relevância que têm adquirido teóricos que criticam o liberalismo — tais como Schmitt, Negri, Agamben, Laclau e Mouffe —, indica que pode haver um espaço renovado para o estudo da teoria marxista do direito que Lyra estabeleceu com o seu *humanismo dialético*.

Embora os pressupostos III e IV sejam demasiadamente metafísicos para serem compatíveis com as perspectivas críticas de inspiração pós-moderna, eles não se acham tão distantes da metafísica democrática construída por Negri, por exemplo, em sua teorização sobre o poder constituinte e a potência da multidão (1999). Desde os gregos, um alto grau de metafísica transcendente está ligado a

toda tentativa de estabelecer que determinadas utopias políticas têm valor objetivo, apesar de serem contra-hegemônicas. Assim, os teóricos revolucionários tendem a adotar posturas transcendentais, sem as quais não é possível articular uma crítica objetivamente válida contra os poderes e as concepções dominantes. Quanto a esse ponto, creio que a concepção de Lyra é muito mais transparente que a de outros teóricos de inspiração marxista, como Negri e Habermas, cujas obras não trazem uma admissão explícita do elemento místico envolvido no próprio engajamento.

Esse reconhecimento, apesar de sincero, termina por se constituir no ponto mais frágil da teoria de Lyra, dado que a admissão do caráter religioso da dialética é acompanhada pela defesa de que a sua aplicação pode revelar critérios absolutos de legitimidade. Esse sincretismo debilita o humanismo dialético tanto perante os racionalistas, que insistem na existência de valores objetivos, quanto perante os relativistas, que negam a objetividade dos valores. Como são muito variadas as concepções que se mostram incompatíveis com os pressupostos do humanismo dialético que afirmam o sentido objetivo da história e o caráter místico da dialética, fica reduzida a sua capacidade de produzir adesão entre pensadores contemporâneos.

Lyra Filho buscou desenvolver uma teoria capaz de contribuir para os processos de emancipação, defendendo que os juristas deveriam se contrapor à opressão praticada com base nas ideologias jurídicas tanto de direita como de esquerda. Ele identificou muito bem que o positivismo conduzia a uma aplicação acrítica de um direito oficial comprometido com a manutenção de relações sociais injustas e que o antídoto tradicional contra o conservadorismo positivista era um jusnaturalismo que conduzia à busca idealista por valores imutáveis. A alternativa que ele propôs foi a adoção de uma perspectiva dialética capaz de identificar valores objetivos cristalizados no processo histórico e adotar essas pautas valorativas (chamadas por Lyra de *direitos humanos*) como critérios objetivos de legitimidade, que deveriam guiar a teoria e a prática dos juristas. Lyra buscou um conceito material de direito que incluísse dentro de si o elemento de legitimidade, mas de uma legitimidade vinculada à mudança e não à fixidez. Lyra não escapou da metafísica (como pretendeu durante certo tempo), mas elaborou uma metafísica jurídica capaz de desempenhar um papel transformador e renovador (como ele admite na versão final de sua teoria), na medida em que atribuía ao direito um papel de vanguarda.

A metafísica assim construída realiza os objetivos de uma teoria crítica, na medida em que estabelece uma ponte por meio da qual um pesquisador pode atribuir objetividade aos valores em cuja realização se engaja, mas dizendo que ele faz justamente o contrário. Assim, sob a justificativa de que o cientista se engaja na defesa de certos valores porque eles são objetivos, o teórico simplesmente atribui objetividade simbólica a sua própria axiologia. Dessa forma, a metafísica dialética permite o milagre de que a metáfora seja vista

como descrição, de tal modo que o pensador veja objetividade no seu engajamento, sem perceber que o próprio engajamento é a fonte da objetividade. Então, por mais que Roberto Lyra Filho tenha efetuado uma contundente e lúcida crítica marxista contra as ideologias jurídicas tradicionais, a teoria jurídica sem dogmas que ele busca construir e que afirma ser um saber histórico e dialético, termina constituindo-se em uma teoria socialista do direito, baseada nos dogmas vinculados à metafísica de inspiração socialista, que peca pela ausência de um historicismo radical e é apresentada ideologicamente como uma apreciação objetiva do próprio *sentido da história*.

Esse posicionamento é um dos menos capazes de gerar adesão à teoria, especialmente entre os juristas vinculados às concepções contemporâneas da filosofia e da história. Trata-se de um pressuposto fortemente *ontológico*, cujo platonismo é incompatível com as teorias influenciadas pelo giro linguístico, que tendem a considerar inadequadas as pretensões metafísicas de identificar sentidos imanentes nos processos históricos. Como esses enfoques antimetafísicos são dominantes no pensamento contemporâneo, o *humanismo dialético* se mostra incompatível com uma série de perspectivas influentes na atualidade, sejam elas de matriz analítica (como os neopositivismos, o pragmatismo e as teorias dos sistemas) ou de matriz hermenêutica (tanto nas hermenêuticas de inspiração gadameriana quanto nas teorias da argumentação).

O elemento místico da concepção de Lyra parece ainda menos capaz de gerar adesão à teoria, na medida em que postula a capacidade de a dialética revelar o sentido metafísico da história a partir de uma revelação intuitiva do sentido do Absoluto. Caso Lyra Filho se houvesse limitado a afirmar o caráter paradoxal da legitimidade objetiva e a natureza teológica das tentativas de alcançar o Absoluto, sua teoria seria compatível com vários teóricos contemporâneos. Porém, essas perspectivas tenderiam a tomar como inconsistente o argumento de Lyra Filho no sentido de que o recurso à dialética permitiria uma identificação *transracional* do sentido objetivo da história.

Lyra sustentou essa posição utilizando o mesmo argumento usado por Platão para demonstrar a existência do bem em si: o argumento *ad absurdum*. Considerando que a possibilidade de fazer julgamentos morais objetivos tinha como pressuposto lógico a existência do *bem em si*, e considerando que seria absurdo entender que toda apreciação moral seria uma forma de delírio, Platão defendeu que era preciso reconhecer a existência do Bem em si, por necessidade lógica. Já Lyra mostrou que a possibilidade de fazer um julgamento objetivo sobre a legitimidade do direito supunha logicamente a existência de parâmetros legítimos em si, mas que, sendo metafísicos, não poderiam revelar-se por qualquer metodologia científica. Esse argumento o fez concluir que a existência de tais critérios deveria ser reconhecida porque seria absurdo negar a própria possibilidade da emancipação. Todavia, o argumento de Lyra somente se mostra

adequado para persuadir auditórios amigos, tão convencidos da existência de critérios objetivos de emancipação que perceberiam como *absurda* a tese relativista. Portanto, não é adequado entender que a dialética revela a legitimidade objetiva, mas sim que o socialismo democrático é a ideologia que lhe serve de base.

Para quem acredita em uma verdade objetiva, essa crítica pode parecer muito ácida, pois acusa a teoria de Lyra de uma inversão ideológica que distorce a realidade em nome dos próprios valores. Porém, a dureza da crítica se perde quando admitimos, relativisticamente, que existem apenas valores subjetivos e que nossa autonomia está justamente em nossa possibilidade de nos engajarmos livremente em um sistema de crenças (essas *ilusões nas quais vivemos*, para citar Ortega y Gasset, sempre lembrado por Lyra). Justamente por crer nesse relativismo, a questão relevante para a atualidade não é saber se Lyra estava correto, mas se a mitologia dialética que ele construiu conserva poder de encanto suficiente para que nos engajemos no projeto do seu desenvolvimento.

Mesmo considerando que o *humanismo dialético*, em sua inteireza, seja incompatível com o relativismo de uma perspectiva hermenêutica, uma apropriação hermenêutica poderia utilizar-se de vários dos argumentos formulados por Lyra Filho, com a ressalva de que se tenderia a considerar que a dialética que ele propôs não é um método científico de explicação do real (afirmação compatível com o seu pensamento), mas uma concepção capaz de organizar a compreensão do fenômeno jurídico a partir de pressupostos teóricos e valorativos ligados ao marxismo (afirmação que seria negada por ele, em virtude de seu caráter relativista).

Por mais que sejam justificadas essas ressalvas contra os elementos da teoria que pretendem demonstrar dialeticamente os próprios pressupostos valorativos, isso não implica que todos os argumentos de Lyra fiquem prejudicados. Boa parte das suas reflexões é voltada ao desenvolvimento dos Pressupostos I e II, ligados à crítica do jusnaturalismo e das repercussões teóricas do engajamento em um ideário democrático e socialista. E esses pontos podem ser compatibilizados com teorias mais relativistas e menos ontológicas, desde que sejam deixadas em aberto as razões do engajamento e a sua validade objetiva. De fato, várias das pessoas que atualmente dialogam com as ideias de Lyra o fazem sem concordar com a sua noção de dialética e a sua crença no sentido objetivo da história, mas compartilhando seu engajamento “na luta pela organização de uma contra-hegemonia dos subalternos e a construção de um novo bloco histórico”(LEMA, 1996, p. 8). Creio que essa admissão parcial da teoria não representa uma descaracterização do humanismo dialético, na medida em que os seus elementos estruturais são aceitos, recusando-se apenas o discurso com que Lyra busca atribuir a eles um valor objetivo.

A negação do caráter científico da dialética é bastante compatível com o relativismo, na medida em que realiza uma crítica ao racionalismo que era incomum na cultura jurídica brasileira da época, especialmente levando-se em conta que se tratava de uma crítica marxista ao racionalismo marxista. Tais críticas são bastante sólidas e podem servir de base para analisar várias das teorias racionalistas contemporâneas, que não admitem expressamente o seu caráter transcendental e metafísico, como é o caso da teoria da razão comunicativa de Habermas e da teoria de Dworkin antes da publicação de *Justice for Hedgehogs*.

Há indícios de que o discurso de Lyra ainda é sedutor para as pessoas que compartilham os Pressupostos I e II, vinculando-se a um ideal político socialista e buscando na dialética e no marxismo uma inspiração para orientar sua práxis contra-hegemônica, especialmente quando essa atitude não se vincula a nenhum tipo de jusnaturalismo fixista. Revelador dessa capacidade atual de inspiração é o fato de que as ideias de Lyra continuam integrando o marco teórico das pesquisas ligadas ao *Direito Achado na Rua* e de atividades de extensão vinculados a essa corrente, como é o caso do *Promotoras Legais Populares* (FONSECA; CUSTÓDIO, 2011, p. 27), bem como da *Assessoria Jurídica Universitária Popular (AJUP) Roberto Lyra Filho*, entidade que contribuiu imensamente para a divulgação da obra de Lyra ao disponibilizar em 2012 uma biblioteca digital com a obra completa de Lyra Filho.

Todos esses elementos nos levam a repetir o diagnóstico feito por César Baldi em 1996, que concluiu seu balanço crítico afirmando que a obra de Lyra Filho, “passados todos esses anos, embora as limitações apontadas, preserva uma vívida atualidade e tem muito a contribuir para a crítica jurídica” (BALDI, 1996, p. 636).

Em especial, cabe registrar que não foram devidamente exploradas várias das facetas que ligam as ideias de Lyra ao pensamento filosófico contemporâneo, especialmente o modo como ele acentuou o caráter teológico da dogmática jurídica e o elemento místico inerente a toda afirmação de validade objetiva. Essa argumentação não se liga diretamente à concepção do *Direito Achado na Rua*, e por isso mesmo representa uma possibilidade de desenvolvimento do pensamento de Lyra que transborda dos espaços em que a sua obra continua influente. As críticas de Lyra ao potencial emancipatório da hermenêutica tampouco vêm sendo utilizadas como elementos de apoio nas críticas atuais ao (neo)constitucionalismo liberal. Além disso, a radicalidade de sua crítica à democracia liberal não é espelhada nos trabalhos atuais que fazem referência a ele, visto que a produção contemporânea do *Direito Achado na Rua* aponta para uma valorização do discurso constitucionalista e dos direitos fundamentais.

Por tudo isso, parece acertada a conclusão da análise que Sara Côrtes efetuou há mais de 10 anos sobre o potencial contemporâneo das ideias de

Roberto Lyra Filho: “o pensamento deste autor, seja como proposta política, teoria social ou proposição epistemológica, não foi (nem é), suficientemente, explorado em sua densidade filosófica e prudência política, pela comunidade jurídica brasileira, nem possui a sua força represada no seu momento histórico, estando ainda deveras atual, sobretudo, para aqueles que buscam no direito um caminho para maximizar a liberdade” (2003, p. 139).

A teoria jurídica de Roberto Lyra Filho permanece sendo uma concepção teórica com potencial a ser explorado, pois além de constituir uma articulação sistemática entre marxismo, dialética e historicismo, aponta com clareza tanto para o elemento místico inerente à dialética quanto para o caráter metafísico da busca de critérios objetivos para se aferir a legitimidade do direito, além de fornecer elementos para uma crítica do constitucionalismo liberal e das teorias hermenêuticas ligadas a ele.

5. Referências Bibliográficas

- ALEXY, R. Balancing, constitutional review, and representation. *International Journal of Constitutional Law*, v. 3, n. 4, p. 572–581, 1 out. 2005. Disponível em: <https://goo.gl/COeIM2>.
- APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. São Paulo: Abril, 1984.
- ÁVILA, Humberto. Neoconstitucionalismo. *Revista Eletrônica de Direito e do Estado*, v. 17, n. janeiro/fevereiro/março, 2009. Disponível em: <https://goo.gl/aaZFGX>.
- BALDI, César Augusto. Roberto Lyra Filho (ou Da necessidade de uma concepção dialética do direito). In: TUBENCHLAK, JAMES (Org.). *Doutrina*. Porto Alegre: Instituto de Direito, 1996.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BARROSO, Luís Roberto. O triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil. In: SAMPAIO, JOSÉ ADÉRCIO LEITE (Org.). *Constituição e Crise Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Disponível em: <https://goo.gl/JG1L7x>.
- BENVINDO, Juliano Zaiden. A “última palavra”, o poder e a história: o supremo tribunal federal e o discurso de supremacia no constitucionalismo brasileiro. *Revista de informação legislativa*, v. 51, n. 201, p. 71–95, 2014.
- CAPPELLETTI, Mauro. O controle de constitucionalidade das leis no sistema das funções estatais. *Revista de Direito Processual Civil*, v. 3, 1961.
- CHAUÍ, Marilena. Roberto Lyra Filho ou Da dignidade política do direito. *Desordem e processo*. Porto Alegre: Fabris, 1986.
- COELHO, Inocêncio Mártires. *A “questão” Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2010.
- CÔRTEES., Sara da Nova Quadro. A dignidade política do direito e a dignidade jurídica da política. No caminho de Roberto Lyra Filho. In: FRAZÃO, ANA ET ALLII (Org.). *Estudos de Direito Público: Direitos Fundamentais e Estado Democrático de Direito*. Porto Alegre: Síntese, 2003.
- COSTA, Alexandre Araújo. *Direito e Método*. 2008. UnB, Brasília, 2008.

- COSTA, Alexandre Araújo. O poder constituinte e o paradoxo da soberania limitada. *Teoria & Sociedade*, v. 19, n. 1, p. 180–205, 2011. Disponível em: <https://goo.gl/hUymkk>.
- DÍAZ, Elías. *Curso de Filosofía del Derecho*. Madrid: Marcial Pons, 1998.
- FAVOREU, Louis. *Los tribunales constitucionales*. Barcelona: Ariel, 1994.
- FEITOZA, Pedro R. S. *O Direito Como Legítima Organização Social Da Liberdade: A Teoria Dialética De Roberto Lyra Filho*. 2014. 144 f. UnB, 2014.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Função social da dogmática jurídica*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 1988.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. Prefácio. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Imprensa Nacional, 1979.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Teoria da Norma Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- FONSECA, Livia Gimenes Dias Da; CUSTÓDIO, Cíntia Maria Dias. Projeto Direitos Humanos e Gênero – Promotoras Legais Populares do Distrito Federal: fundamentos e prática. In: SOUSA JR., JOSÉ GERALDO DE (Org.). *Introdução crítica ao direito das mulheres*. Brasília: CEAD-FUB, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *A razão*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HESSE, Konrad. *Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1998.

- JAPIASSU, Hilton. *O Mito da Neutralidade Científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes Immanuel Kant*. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1996.
- KAUFMANN, Arthur. *Filosofía del Derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999.
- KELSEN, Hans. *Teoria Geral das Normas*. Porto Alegre: Fabris, 1986.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LASSALLE, Ferdinand. *Qu'est-ce qu'une Constitution?* Marxists Internet Archive, 1862. Disponível em: <https://goo.gl/cptf8m>.
- LEAL, Rosemiro Pereira. *Teoria processual da decisão jurídica*. São Paulo: Landy, 2002.
- LEFEBVRE, Henri. *Dialectical Materialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- LEMA, Sergio Roberto. *Para uma teoria dialética do direito*. 1996. UFSC, 1996.
- LÊNIN, Vladimir I. *Theses on Fundamental Tasks of The Second Congress Of The Communist International*. Marxists Internet Archive. Disponível em: <https://goo.gl/ZAnMVV>.
- LYRA FILHO, Roberto. A Ciência do Direito. *Notícia do Direito Brasileiro*, v. 11, 2005.
- LYRA FILHO, Roberto. *A Constituinte e a reforma universitária*. Brasília: NAIR, 1985.
- LYRA FILHO, Roberto. A criminogênese à luz da criminologia dialética. In: REZEK, JOSÉ FRANCISCO (Org.). *Estudos de direito público em homenagem a Aliomar Baleeiro*. Brasília: UnB, 1976.
- LYRA FILHO, Roberto. A criminologia dialética em ação. *Notícia do direito brasileiro*, p. 193–198, 1971.
- LYRA FILHO, Roberto. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América: revisão crítica*. São Paulo: José Bushatsky Editor, 1977.
- LYRA FILHO, Roberto. A reconciliação de Prometeu. *Humanidades*, n. 20, p. 10–20, 1989.
- LYRA FILHO, Roberto. *Criminologia Dialética*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972.

- LYRA FILHO, Roberto. Desordem e Processo: um posfácio explicativo. In: ARAÚJO LYRA, DOREODÓ (Org.). *Desordem e Processo*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1986.
- LYRA FILHO, Roberto. *Direito do Capital e Direito do Trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1982a. Disponível em: <https://goo.gl/QqtHDR>.
- LYRA FILHO, Roberto. *Direito do Capital e Direito do Trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1982b.
- LYRA FILHO, Roberto. *Karl, Meu Amigo: diálogo com Marx sobre o Direito*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1983.
- LYRA FILHO, Roberto. Marx e o Direito. *Educação e Sociedade*, v. 6, n. 18, p. 97–115, 1984a.
- LYRA FILHO, Roberto. Normas Jurídicas e outras Normas Sociais. In: JOSÉ GERALDO DE, SOUSA JR. (Org.). *Introdução Crítica ao Direito*. Porto Alegre: Fabris, 1993a.
- LYRA FILHO, Roberto. *O direito que se ensina errado*. Brasília: CADIR UnB, 1980a.
- LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito*. São Paulo: Brasiliense, 1982c.
- LYRA FILHO, Roberto. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1980b.
- LYRA FILHO, Roberto. *Pesquisa em que direito?* Brasília: NAIR, 1984b.
- LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar direito hoje? In: SOUSA JÚNIOR, JOSÉ GERALDO (Org.). *Introdução Crítica ao Direito*. Brasília: UnB, 1993b.
- LYRA FILHO, Roberto. *Problemas atuais do ensino jurídico*. Brasília: Obreira, 1981a.
- LYRA FILHO, Roberto. *Razões de defesa do direito*. Brasília: Obreira, 1981b.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010. Disponível em: <https://goo.gl/DXJHzM>.
- MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. *Obras escolhidas de Marx e Engels*. Lisboa: Avante, 1982. p. 1–3. Disponível em: <https://goo.gl/EVQxX7>.
- MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e Aplicação do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

- MCLAUGHLIN, Neil. How to Become a Forgotten Intellectual: The Rise and Fall of Erich Fromm. *Sociological Forum*, v. 13, n. 2, p. 215–246, 1998. Disponível em: <https://goo.gl/aO4yVN>.
- MENDONÇA, Diego *et alii*. O Direito Achado na Rua: Desafios, Tarefas e Perspectivas Atuais. In: SOUSA JR. José Geraldo de (org.). O Direito Achado na Rua: Concepção e Prática. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- MIRKINE-GUETZÉVITCH, Boris. *Evolução Constitucional Europeia*. Rio de Janeiro: Konfino, 1957.
- MOREIRA, Luiz. *A Constituição como Simulacro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.
- NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. 2014. 545 f. UFPR, 2014.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- RESTREPO, Gabriel Mora. *Justicia Constitucional y arbitrariedad de los jueces*. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- RESTREPO, Ricardo Sanín. *Teoría Crítica Constitucional: la democracia a la enésima potencia*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014.
- RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Dumará, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existentialism is a Humanism*. New Haven/London: Yale University Press, 2007.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SILVA, Luis Inácio Lula Da. *Discurso proferido na sessão de 22 de setembro de 1988*. Brasília: DANC de 23 de setembro de 1988, pp. 14313-14314. , 1988.

STRECK, Lenio L. O pan-principiologismo e o sorriso do lagarto. *Direito UNIFACS–Debate Virtual*, 2012. Disponível em: <https://goo.gl/VWXCPu>.

WARAT, Luis Alberto. À procura de uma semiologia do poder. *Sequência*, v. 2, n. 3, p. 79–83, 1981.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução Geral ao Direito: Interpretação da lei: temas para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1994.

WARAT, Luis Alberto. *Mitos e Teorias na Interpretação das Leis*. Porto Alegre: Síntese, 1979.