# XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM HELDER CÂMARA

## FILOSOFIA DO DIREITO I

**FERNANDO GALINDO AYUDA**

**LEONEL SEVERO ROCHA**

**RENATO CÉSAR CARDOSO**

Copyright © 2015 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

**Diretoria – Conpedi**
**Presidente** - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN
**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS
**Vice-presidente Sudeste** - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM
**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR
**Vice-presidente Norte/Centro** - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP
**Secretário Executivo** -Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC
**Secretário Adjunto** - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

**Conselho Fiscal**
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR
Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches - UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)
Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

**Representante Discente** - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

**Secretarias**
**Diretor de Informática** - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC
**Diretor de Relações com a Graduação** - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU
**Diretor de Relações Internacionais** - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC
**Diretora de Apoio Institucional** - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC
**Diretor de Educação Jurídica** - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM
**Diretoras de Eventos** - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA
**Diretor de Apoio Interinstitucional** - Prof. Dr. Vladmir Oliveira da Silveira – UNINOVE

---

F488

Filosofia do direito I [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;
coordenadores: Fernando Galindo Ayuda, Leonel Severo Rocha, Renato César Cardoso – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-106-7
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG). CDU: 34

CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

# XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

## FILOSOFIA DO DIREITO I

---

## Apresentação

Buscar a unidade na multiplicidade, o universal no concreto: este sempre foi o escopo de parte considerável dos esforços filosóficos que se empreendem desde o mundo helênico. Entre Tales e Parmênides, Platão e Espinosa, Hegel e Schopenhauer, para citar alguns, definir a questão filosófica por excelência não era objeto de controvérsia. Nunca, no entanto, contou com aceitação geral ou pacífica tal projeto de filosofia: quimera inalcançável, diziam alguns, projeto irrealizável, natimorto, fadado ao fracasso, alardeavam outros tantos.

O livro que agora apresentamos, longe de contribuir na resolução do problema, só faz agravá-lo: não obstante sua indiscutível unidade e coerência enquanto obra de sólida Filosofia do Direito, que se note de imediato a multiplicidade de temas, perspectivas, autores, abordagens e "filosofias" que desfila. A tensão e a dialeticidade do um e do múltiplo, do particular e do universal, parecem aqui espelhadas na própria tessitura e natureza mesma deste livro.

# OS CAMINHOS ONTOLÓGICOS NA PSICOLOGIA SOCIAL: PRESSUPOSTOS PARA UMA HERMENÊUTICA DO RECONHECIMENTO

# THE ONTOLOGICAL PATHS IN SOCIAL PSYCHOLOGY: ASSUMPTIONS FOR HERMENEUTIC OF RECOGNITION

**Giovani da Silva Corralo**
**Marcio Renan Hamel**

**Resumo**

O presente artigo científico busca refletir sobre a psicologia social e as possibilidades de uma hermenêutica do reconhecimento. Para tanto, discorre-se sobre a psique e sua elaboração na filosofia clássica, bem como o rompimento com que ocorre na modernidade. Na sequencia, perscruta-se a psicologia social, o que permite avançar sobre o reconhecimento e seu gênesis, a relevar aportes da psicanálise. Por fim, discorre-se sobre uma hermenêutica do reconhecimento, com base na compreensão do outro, o que remete à conclusão não somente acerca da sua viabilidade, mas da sua consonância com a concretização de direitos, mormente os direitos fundamentais, que alicerçam os Estados democráticos e constitucionais. O procedimento metodológico é analítico e hermenêutico-fenomenológico.

**Palavras-chave:** Hermenêutica, Psicologia social, Reconhecimento

**Abstract/Resumen/Résumé**

This scientific paper aims to reflect about social psychology and the possibilities of a hermeneutic of recognition. For this purpose is studied the psique and your elaboration in classic philosophy, as well the rupture occurred in modernity. In sequence is understood the social psychology and the recognition, for what is important the psychoanalysis. Lastly, the hermeneutic recognition is considered in relation each other, which enables the conclusion by your possibility and your adequacy in the achievement of rights, namely the fundamental rights, essential for all democratic and constitucional states. The methodological procedure is analytical and hermeneutic-phenomenological.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Hermeneutic, Social psychology, Recognition

## Introdução

A presente investigação tem dois objetivos: primeiro, oferecer uma reconstrução filosófica dos desenvolvimentos teóricos sobre a *psique* (*Psykhé*), a partir do pensamento grego de Platão e Aristóteles, chegando até a modernidade com o pensamento de Descartes, onde há um rompimento com a compreensão de ontologia grega, de uma realidade ordenada em si mesma, inaugurando, então, a ideia de uma subjetividade fundante; o segundo objetivo diz respeito à reconstrução de alguns conceitos presentes na psicologia social, a partir de onde se traçará uma proposta de reconhecimento.

O presente texto está dividido, então, em três sessões, sendo que a primeira sessão versa sobre a reconstrução da compreensão de *psique* sua implicância ontológica; a segunda sessão trabalha a revisita à psicologia social, especificamente sobre a questão do reconhecimento, a permitir um diálogo com a psicanálise; e a terceira sessão trata da possibilidade de uma hermenêutica do reconhecimento aliada na compreensão do outro, do diferente, da alteridade.

Para a execução desses objetivos apresentados, o procedimento metodológico de tal análise caracteriza-se pelos seguintes momentos: a) analítico, referindo-se à análise conceitual e à busca pelo emprego rigoroso de conceitos; identificação da ideia-chave; identificação de teses, hipóteses e argumentos; identificação de problemas e inconsistências argumentativas; tentativa de resumo e reconstrução pessoal do texto; b) hermenêutico-fenomenológico, no qual a categoria epistemológica fundamental é a compreensão e a meta é a interpretação dos fatos. Pode-se dizer, ainda, que no domínio filosófico a metodologia não ocorre em separada da própria atividade de pensamento, implicando que a questão do método já significa uma questão de pensamento.

## 1 Da *Psique* (*Psykhé*) ou alma

As origens acerca do estudo sobre a alma (*Psykhé*) se encontram na Antigüidade, tanto na Filosofia de Platão quanto na Filosofia de Aristóteles. Em Platão a discussão está presente nos diálogos *Fédon*, *República* e no *Fedro* e,

em Aristóteles, encontram-se reflexões profundas sobre a alma, a mente e o intelecto, de forma mais específica na obra intitulada *De anima*, bem como algumas reflexões sobre a alma na *Ética a Nicômacos* e, também, na *Metafísica*.

Platão[1] (420-348) em suas reflexões sobre a alma (*psykhé*) mantém a distinção que perpassa boa parte de sua filosofia entre o sensível e o inteligível, sendo ela ontológica, lógica ou epistemológica, conforme fica evidenciado a partir da alegoria da caverna no Livro VII da *República*. De acordo com Chaui, frente à distinção entre o sensível e o inteligível há duas ordens de distinção da realidade, podendo-se conceber uma delas como a estrutura invisível das coisas que aparecem aos sentidos, bem como a existência de dois mundos diversos, um espiritual e outro, material. Ainda na qualidade lógica ou espistemológica, o significado está no fato de que seus objetos são conhecidos por meios diferentes (2002, p.290).

Nos diálogos em que Platão trata da alma humana, ele a apresenta como o ponto intermediário entre o sensível e o inteligível. No Livro IV da *República*, Platão apresenta o exame e a classificação das funções psíquicas, possuindo, pois, a alma partes e funções:

> Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta dos desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. [...] vamos distinguir na alma a presença destes dois elementos. Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza de algum destes dois? (PLATÃO, 2001, 439e).

Para Platão, a alma humana não é algo unitário, mas se apresenta dividida em três partes, quais sejam: a racional, desejo e contemplação do ser;

[1] "Platão nasceu em Atenas, de família aristocrática, em 428 a.C. Militou politicamente em sua juventude, mas, desgastando-se, retirou-se da vida política, dedicando-se contudo à reflexão sobre a natureza do Estado. Discípulo de Sócrates, influenciando-se profundamente pelo seu modo de pensar. É assim, que, em quase todos os Diálogos, a figura de Sócrates está sempre presente como o grande mestre. Após a morte de Sócrates, Platão sai de Atenas, transferindo-se para outras cidades onde havia núcleos de estudos filosóficos. [...] Platão nos legou 36 *Diálogos*, forma literária que escolheu para expor suas idéias, apoiando-se em Sócrates, contrapondo-se aos sofistas e fundamentando suas posições. Seu pensamento cobre toda a sistemática da filosofia, discutindo problemas do conhecimento, da existência individual, da ação moral, da educação e da organização política da sociedade". SEVERINO, Antônio Joaquim. *Filosofia*. São Paulo: Cortez, 1994. p.88.

a irascível, deseja o poder e honrarias; e, por fim, a apetitiva, estando aí as necessidades vegetativas, tais como a fome e a sede, desejos e paixões. Ainda na *República* (615a), Platão aborda a possibilidade de retorno ao mundo sensível, conforme esboça no Mito de Er:

> A verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcínoo, mas de um homem valente, Er o Armênio, Panfílio de nascimento. Tendo ele morrido em combate, andavam a recolher ao fim de dez dias, os mortos já putrefados, quando o retiraram em bom estado de saúde. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, e, quando ao décimo segundo dia, jazia sobre a pira, tornou à vida e narrou o que vira no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, outras em frente à estas. [...] Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e pó, e por outra desciam as almas do céu em estado de pureza. E as almas, à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegíria; as que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do céu, sobre o que sucedia na terra. Umas, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, [...] ao passo que as outras, as que vinham do céu, contavam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível. (PLATÃO, 2001, 615a).

Platão após apresentar as divisões da alma em irascível, racional e apetitiva, questiona se o homem será virtuoso se for comandado pela concupiscência ou raiva. Sua resposta é negativa e, dentro do projeto apresentado na *República*, a justiça requer que o melhor comande o homem com desvios. A alma ainda de acordo com Platão é imortal, o que o filósofo apresenta a partir de argumentos no diálogo denominado *Fédon*.

No diálogo *Fédon*, Platão discute a questão da imortalidade da alma a partir de três teorias: a dos contrários, a da reminiscência e a da semelhança. Na teoria dos contrários, pode-se notar a seguinte explicação:

> Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas, novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão

> dos mortos. [...] Quero dizer, numa palavra, que, levando em conta todas as coisas que nascem, devemos verificar se em cada caso é bem assim que nasce cada um dos seres, isto é, se os contrários não nascem senão dos seus próprios contrários, em toda parte onde existe tal relação: entre o belo, por exemplo, e o feio, que é, penso, o seu contrário; entre o justo e o injusto; e assim em milhares de outros casos. Eis, pois, o que devemos examinar: será que necessariamente, em todos os casos em que existe um contrário, este não nasce de outra coisa que não seja o seu próprio contrário? Exemplo: quando uma coisa se torna *maior*, não é necessário que anteriormente ela tenha sido *menor*, para em seguida se tornar *maior*? (PLATÃO, *Fédon*, p.100-101)

Pela teoria da reminiscência, também presente no *Fédon*, Platão demonstra que a alma aprende porque ela nasce várias vezes e, com isso, ela recebe várias informações do mundo sensível. Ao momento em que alma estiver no mundo inteligível (das idéias) ela irá contemplar as coisas em si. Daí que, então, aprender é recordar:

> E, por conseguinte, sobre o ponto que segue estamos também de acordo: que o saber, se se vem a produzir em certas circunstâncias, é uma rememoração? Que circunstâncias sejam estas, vou dizer-te: se vemos ou ouvimos alguma coisa, ou experimentamos, não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de outro. Então, diz-me, não teremos razão em pretender que aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo que tivemos a imagem? (PLATÃO, *Fédon*, p.106).

Platão ainda apresente uma terceira teoria sobre a imortalidade da alma que é a da semelhança. Pela teoria da semelhança, a alma se assemelha ao que é eterno, divino e imortal. Já o corpo é composto, multiforme e também corruptível. Enquanto o corpo é mortal, a alma é indissolúvel e imortal, senão vejamos:

> Bem, examina agora, portanto, Cebes, se tudo o que foi dito nos conduz efetivamente às seguintes conclusões: a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. Contra isso, meu caro Cebes, estaremos em condições de opor uma outra concepção, e provar que as coisas não se passam assim? (Platão, *Fédon*, p.117)

Há, também, uma reflexão sobre a atividade ética, por meio das experiências que a alma experimenta no mundo inteligível. Esta análise se encontra no diálogo *Fedro* (246d-247), por meio do Mito da Carruagem Alada,

narrado por Sócrates, onde a alma enfrenta dificuldades para contemplar as idéias. Conforme Chaui, para distinguir um desejo e amor virtuoso de outros que são doença e vício, Sócrates narra o Mito do Cocheiro, denominado aqui de Mito da Carruagem Alada. O ser alado tem o princípio do movimento, sendo a alma do mundo imortal, sendo vida e causa de vida. A pergunta é: como deve proceder o cocheiro ante a carruagem? Deve saber como comandar os cavalos. O cavalo de boa raça, harmonioso não suporta castigo, somente diálogo, enquanto o cavalo de má raça, disforme e com soberba, só obedece ao açoite. Na interpretação da autora, o cocheiro é a alma racional, e o cavalo de boa raça, que força a subida ao ponto mais elevado da abóbada celeste, denominada parte honrosa da alma, enquanto o de má raça, puxando a carruagem para baixo, é a parte concupiscente que, troca o amor pela verdade pelo amor às aparências, (2002, p.297-299).

Dessa forma, na leitura de Chaui (2002, p.299), o Mito da Carruagem Alada reúne em nova versão, o Mito da Caverna e o Mito de Er, expondo uma unidade entre conhecimento, psicologia e ética. O cocheiro, tal qual o prisioneiro da caverna, busca a luz da verdade, enquanto que na mesma forma no Mito de Er, realiza a viagem em razão de se recordar do que contemplou.

Na filosofia aristotélica se pode notar a preocupação do filósofo com uma ciência que estude as causas últimas. Assim, sua *Metafísica* está desenvolvida em 14 Livros. Para Aristóteles[2] (384-322 a.C), o *ser* se constitui enquanto ato e não enquanto forma, sendo a substância não-perecível e não-sensível conhecida por meio da razão. A ciência quer conhecer a primeira causa, a primeira substância (*ousia*), donde segundo Aristóteles se começa a ter acesso aos objetos por meio da sensação. O filósofo trabalha com as sensações e emoções humanas, de forma que o agir pela sensação já é um grau de intelectualidade, existindo, ainda, a ação por impulso e a ação por

[2] "Aristóteles nasceu em 384 a.C. na pequena cidade de Estagira (hoje Starvos), na costa noroeste da península da Calcídia. Estagira era uma cidade grega: foi fundada e colonizada por gregos e ali se falava um dialeto do jônico". CHAUI, Marilena. *Introdução á história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.334. "De acordo com o catálogo constante do livro V das *Vidas dos Filósofos* de Diôgenes Laertio, Aristóteles teria escrito cerca de quatrocentas obras, das quais restam quarenta e sete, entre as certamente autênticas, as provavelmente autênticas, as de autenticidade duvidosa e as espúrias, além de fragmentos das obras perdidas". KURY, Mário da Gama. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1999. p.08.

hábito. A substância significa algo que é para ser enquanto tal, isso em razão de que o *ser* é uno e múltiplo, ele pode ser outro, sendo ele mesmo.

Para o filósofo as imagens são atributos do próprio *ser*, e não algo que existe fora dele. Daí que tudo tem o seu tempo de duração, ao passo que a realidade está dada na natureza, estando aí a condição mais passiva que o *ser* tem para sofrer certas alterações. Essa capacidade de sofrer alterações por influência do meio denomina-se *afecção*. O homem sofre alterações da paixão, realidade externa ou interior que faz sofrer, sendo, também, a própria natureza suscetível de sofrer alterações. Aristóteles se refere às impressões e lembranças, de forma que "[...] É a partir da memória que os seres humanos adquirem experiência, porque as numerosas lembranças de uma mesma coisa acabam por produzir o efeito de uma única experiência" (2006, 980b25).

O Estagirita trata da Psicologia em sua obra *Da alma* (em grego *Perí psychês*; em latim *De anima*). Aristóteles inicia sua abordagem afirmando que a alma é o princípio dos seres vivos (2006, 402a). No Livro I, Aristóteles trabalha a relação entre alma (*psyché*) e mente (*noûs*). A mente não tem igualdade ao corpo, de forma que o pensar, o raciocinar, o amar ou odiar não são afecções do intelecto, mas do homem que possui intelecto e enquanto possui, conforme expõe o Estagirita (408b 27). Dessa maneira, a mente é incorruptível, pois quando o homem envelhece e perde a capacidade de pensamento e reflexão, o que decaiu não foi a mente, mas sim um ou outro órgão do corpo físico encarregado de fomentar tal função:

> Por conseguinte, a velhice não acontece porque a alma sofre algo, e sim o corpo em que ela está, tal como no caso das bebedeiras e das doenças. O pensar e o raciocinar se deterioram quando algum outro órgão interno se corrompe, mas eles mesmos são impassíveis. (Aristóteles, 2006, 408b22).

Na filosofia aristotélica a alma não é simples e apresenta uma pluralidade de funções, sendo cada um delas designada como *psyché*. Essas funções aparecem principalmente nos Livros II e III do *De anima*. Segundo resume Chaui, pode-se apontar as seguintes funções da alma: a) alma ou função nutritiva e reprodutiva, existe em todos os seres vivos, consistindo em reprodução da vida não há qualquer espécie de conhecimento; b) alma ou função sensitiva, existe só nos animais em certa escala dos seres vivos. A

ordem de aparição é: tato, paladar, olfato, audição e visão; c) alma ou função locomotora-apetitiva, presente nos animais com sensação e memória. No homem o apetite se refere também à imaginação; d) alma ou função intelectual, esta é exclusiva do homem, subdividindo-se em duas partes: intelecto passivo, quando o conhecimento fica na dependência dos objetos oferecidos pela sensação, memória, imaginação ou apetite; intelecto ativo, quando o conhecimento se dá pelo próprio pensamento. (2002, p.419-420).

Quanto às funções sensitivas e imaginativas, para Aristóteles sensação e pensamento são atos, sendo a sensação ato dos sentidos e o pensamento ato do intelecto. Dessa forma, a sensibilidade só existe atualizada na própria sensação, enquanto que o intelecto também só está atualizado no pensamento. A percepção sensível consistirá em ser movido e ser afetado. Explica Aristóteles que:

> No geral e em relação a toda percepção sensível é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação. O órgão sensorial primeiro é aquele que subsiste em potência. E são, por um lado, o mesmo, mas o ser para cada um é diverso. Pois, por um lado, o órgão que percebe seria uma certa magnitude. Mas, por outro, tanto a percepção sensível como o ser para o capaz de perceber não são magnitudes, e sim uma certa determinação e potência daquele. (2006, 416a16).

Daí que, o intelecto é potência para o próprio pensar e existirá enquanto o pensamento for o ato de pensar. Nesse sentido, Sperber citado por Chaui comenta que:

> A contribuição notável da psicologia aristotélica diz respeito à análise da sensação. Esta, com efeito, dá um paradigma da maneira como Aristóteles define, em geral, as faculdades mentais, mostrando que sua atualização depende da identidade do ato no motor e no movido e da idéia de que existe um ato único e comum ao motor e ao móvel. Dessa maneira, Aristóteles encontra os meios para definir a relação entre uma causa física e um estado mental [...]. A concepção aristotélica da faculdade racional desenvolve o mesmo tipo de análise mostrando de que maneira a razão também requer a percepção e a imaginação. Ora, a percepção só é possível num corpo vivo dotado de alma, corpo capaz de se nutrir e reproduzir. Na medida em que os diferentes poderes da alma se condicionam uns aos outros, sensibilidade e imaginação não são obstáculos ao conhecimento, mas mediações necessárias (CANTO-SPERBER, M., 1997, p.373, *apud* CHAUI, 2002, p.421).

Para a filosofia aristotélica a função do homem está vinculada à razão. Ademais, a função que é própria do homem é uma função ativa. Essa atividade racional não é uma potencialidade apenas, devendo-se transformar aquilo que é potência em ato. A alma em Aristóteles não tem o mesmo conceito que a tradição Cristã entendeu, mas sim uma estrutura do ser humano. É de se notar que a dimensão vegetativa da alma, o homem partilha com os demais seres vivos. A dimensão apetitiva tem a característica de certa tensão interna, pois já nesta dimensão existe adequada base de razão (o ideal é administrar as coisas). Aqui reside o núcleo da idéia de equilíbrio na ação humana. Por isso, na denominada dimensão racional, Aristóteles trabalha a idéia de virtude moral, que deve residir numa mediania. Conforme Cenci, em comentário a Aristóteles,

> [...] A aquisição da virtude moral depende do exercício reiterado de ações em conformidade com ela. A virtude, então, permanece no homem de maneira estável, o que tornará mais fácil ulteriores atos virtuosos. [...] As ações humanas devem ser desenvolvidas de uma maneira predeterminada, ou seja, orientadas de modo prévio e consciente, uma vez que as ações correspondem aos hábitos. [...] O hábito deve ser a principal forma para educar o indivíduo na prática da virtude porque não existem regras predeterminadas acerca de como uma pessoa virtuosa deva atuar. As ações somente serão virtuosas se o agente as adquiriu adequadamente pelo hábito, isto é, se foi educado por e para elas. (2012, p.49-50).

No Livro I da *Ética a Nicômaco* (1999, 1100b), Aristóteles mostra que o homem é humanamente limitado e condicionado. O risco faz parte automaticamente da vida do homem. Em qualquer momento da vida, mesmo inconscientemente, pode-se cair em desgraça. Dá-se como exemplo a história de Édipo. Se a vida é feita de altos e baixos, o problema humano é encarar as vicissitudes da existência com dignidade. O sujeito que tem lastro racional enfrentaria de melhor maneira as adversidades. Importante observar que, para os gregos, não haveria compensação em uma vida futura, sendo a vida somente terrena, ao contrário do que pregou o cristianismo, porquanto entendeu que mesmo aqueles que tivessem uma vida terrena ruim ainda, assim, possuiriam uma promessa de vida eterna melhor. Mas segundo o Estagirita, feliz é a pessoa que sabe suportar com dignidade as adversidades da vida humana.

Conforme Aristóteles, a excelência humana não é do corpo, mas sim, da alma, sendo também a felicidade uma atividade da alma (1999, 1002a). No Livro I da *Ética a Nicômacos*, o Estagirita classifica os bens em três classes: da alma, do corpo e exteriores. Os bens ditos da alma compreendem os elogiáveis (virtudes, coragem e justiça) e os veneráveis (aqui se encontram os praticáveis como a *eudaimonia*, ideal de felicidade, e não praticáveis, Deus). A *eudaimonia* é um tipo especial de bem, significando a atividade da alma de acordo com a virtude (1999, 1098a), colocando em atividade o elemento racional. Os bens do corpo compreendem a beleza, a saúde e a força e, os bens exteriores são os amigos, a pátria e o bem-estar humano. Na filosofia aristotélica os bens formam um conjunto e, por isso, devem ser lidos de forma complementar.

É importante notar que os filósofos gregos foram os primeiros pensadores a sistematizar um estudo sobre a Psicologia, já designando por "alma" o próprio termo *psykhé*. Em seu sentido originário a Psicologia significa, então, o próprio estudo da alma. Nesse sentido, "a alma ou espírito era concebida como a parte imaterial do ser humano e abarcaria o pensamento, os sentimentos de amor, e ódio, a irracionalidade, o desejo, a sensação e a percepção" (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2002, p.33).

Aristóteles teve uma contribuição significativa para a Psicologia, entendendo que a *psykhé* seria o princípio ativo da vida, de forma que tudo aquilo que se reproduz e se alimenta tem alma. Platão, por sua vez, também tem uma contribuição notável ao estudo da Psicologia, porquanto entendeu a alma separada do corpo, desaparecendo o corpo físico com a morte e restando livre a alma para novo corpo, conforme se pode notar. Não sem razão que Platão irá, involuntariamente, ditar o fundamento filosófico para toda a teologia medieval, principalmente para a obra de Santo Agostinho, para quem a alma apresentava imortalidade, absorvendo e mantendo, dessa forma, a dualidade platônica corpo-alma.

Na modernidade (séculos XV e XVI) há um rompimento com a idéia da ontologia grega de que há uma realidade ordenada em si mesma e exterior à mente humana. O filósofo Renè Descartes ao propor o *cogito* inaugura uma noção de subjetividade fundante. Isso quer dizer que a garantia de uma realidade externa tem que ser um desdobramento da própria subjetividade, ou seja, do próprio sujeito pensante. O problema de Descartes é encontrar o

fundamento da filosofia e da ciência e o método é formalizado em sentido literário de meditações, sendo que para duvidar é preciso antes existir (ação consciente).

Descartes[3] (1596-1650) trabalha uma noção de subjetividade fundante onde a realidade se dá a partir do sujeito pensante, a partir do que o filósofo parte da dualidade corpo-alma para explicar o fato de que a certeza, em primeiro lugar, é da existência do sujeito pensante, que existe como puro pensamento, ao que Descartes denomina de alma. Desta certeza da existência da alma, como um ato do próprio pensamento, é preciso extrair a certeza da existência da verdade externa (ao pensamento), na qual está incluso o próprio corpo. Descartes usa o conceito de alma, ao tratar este dualismo na quarta parte do *Discurso do método*:

> Depois, examinando atentamente o que eu era e verificando que podia supor que eu não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo ou lugar onde eu existisse, contudo, mesmo assim, eu não poderia supor que não existia, bastando o fato de duvidar da verdade das outras coisas para demonstrar, de modo bastante certo e evidente, que eu existia; ao passo que bastaria deixar de pensar, mesmo admitindo que tudo o que imaginasse fosse verdadeiro, para não haver nenhuma razão que me levasse a crer que eu tivesse existido. Por aí compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente no pensar e que, para ser, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material. De modo que eu, isto é, a alma pela qual eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este e, mesmo que o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESARTES, 2000, p.42).

O dualismo de Descartes apresenta então uma *coisa pensante/alma* (*res cogitas*) que é diferente da *coisa extensa/corpo* (*res extensa*), matéria e tudo o mais que é apreensível pelos sentidos. A alma é consciência, pensamento. Dessa forma, o critério de prova para o primeiro princípio da filosofia cartesiana (*cogito ergo sum*) é aquilo que se pode conceber clara e

[3] "Renè Descartes (1596-1650), pensador francês do século XVII, fez seus estudos no Colégio Jesuíta de La Flèche. Cursou Direito em Poitiers, mas, espírito curioso e aguçado, pôs-se à procura de novos conhecimentos, viajando muito e acompanhando, com interesse, as experiências que os cientistas estavam começando a fazer fora dos ambientes universitários. Estuda a física copernicana, matemática e filosofia por conta própria. Engaja-se no exército de Maurício de Nassau, passa vários anos na Holanda, sempre estudando. Busca resgatar a metafísica em novas bases, de modo a poder conciliar suas verdades fundamentais com os novos conhecimentos da ciência nascente sobre o mundo e sobre o homem. Morre na Suécia, vítima de pneumonia, quando se transfere a Estocolmo com a finalidade de ensinar filosofia à rainha Cristina. Escreveu: *Discurso do método* (1637); *Meditações metafísicas* (1641); *Os princípios da filosofia* (1644); *As paixões da alma* (1649); *O tratado do homem* (1662); *O tratado do mundo* (1664) e *Regras para a direção do espírito* (1701)". SEVERINO, Antônio Joaquim. *Filosofia*. São Paulo: Cortez, 19994. p.109.

distintamente. Para Descartes a mente é totalmente independente do corpo, sendo que o "eu" (*self*) do sujeito é a sua própria mente, sendo possível, portanto, existir uma mente sem um corpo.

Dos filósofos gregos ao pensamento cartesiano de Descartes se encontra as teorias sobre a alma que possibilitam o início dos estudos sobre a psicologia científica no século XIX, bem como das principais teorias psicológicas do século XX, tais como o Behaviorismo, a Gestalt e a Psicanálise.

## 2 A contribuição da psicologia social quanto ao reconhecimento

A chamada escola da psicologia do *self* tem origem a partir dos estudos de Heinz Kohut[4], o qual afastou-se de muitos postulados de Freud e construiu seu próprio corpo teórico-técnico. O autor vê como principal instrumento da psicanálise não o lugar da livre associação de idéias, mas a introspecção e o da recíproca, da empatia (ZIMERMAN, 1999, p.51).

No que diz respeito ao *self*, Kohut apresenta duas teorias: a do *self* grandioso, qual seja a de imagem onipotente e perfeita que o sujeito sente como sendo própria, transformando-se em auto-confiança e auto-estima; a outra é a imago parental idealizada, que trata da imagem primitiva que a criança tem dos pais e que é sentida como fazendo parte do sujeito, enquanto valores idéias que podem acompanhar o indivíduo pelo resto de sua vida (ZIMERMAN, 1999, p.52).

Quanto ao reconhecimento, Zimerman esclarece que os próprios filósofos já tinham uma intuição desse fato, como se nota em Platão, o qual acreditava no poder da narrativa tem de tocar a alma, uma vez que o mundo das idéias está dentro de nós e que, dessa forma, "*conhecer é reconhecer aquilo que já preexistia no sujeito e que este pensava que estava fora dele*" (ZIMERMAN, 1999, p.166). Conforme o autor, dessa forma,

[4] "Nasceu em Viena, em 1913, onde se formou em medicina, exercendo a especialidade de neurologia. Também ele foi pressionado pelo nazismo imperante no período da Segunda Grande Guerra e, por isso, resolveu migrar para os Estados Unidos, onde se incorporou ao Instituto Psicanalítico de Chicago, tendo ali trabalhado e vivido até a sua morte, em 1981, com 68 anos de idade. (...)". ZIMERMAN, David E. **Fundamentos psicanalíticos:** teoria, técnica e clínica. Porto Alegre: Artmed, 1999. p.51.

> a importância mais significativa do *reconhecimento* alude a uma necessidade crucial de todo ser humano, em qualquer idade, circunstância, cultura, época ou geografia, em sentir-se reconhecido e valorizado elos demais e que ele realmente existe como individualidade (ZIMERMAN, 1999, p.167).

A partir daí, Uslar entende que a *psique* é uma realidade viva do nosso estar-no-mundo corporal, temporal e coletivo. Para o autor, a memória não é apenas um processo subjetivo dentro de mim, mas sim uma relação com a própria realidade passada. O ser psíquico se encontra entrelaçado no ainda-não-ser do futuro e o já-não-ser-mais do passado, de maneira que, em si é temporal: "o ser psíquico me é dado não só como meu próprio ser, mas também tão originalmente como viva presença do Tu. (...) O acontecimento do encontro é nisto a própria realidade psíquica" (USLAR, 1977, p.276). Então, aquilo que se denomina "consciência" é uma modalidade de nossa presença corporal no mundo. O pensar, a presença concentrada da consciência, é a atualização da nossa presença corporal no mundo, onde

> nós sentimos esta presença corporal do outro não só lá onde a percebemos como reflexo, mas, acima de tudo, no agir em conjunto, no convívio diário. Nisto, a total identidade do elemento psíquico com a corporalidade pode tornar-se especialmente clara em determinados pontos; (...) O elemento psíquico é aqui, em si, o comportamento de um com o outro, para o outro e contra o outro (USLAR, 1977, p. 278).

O autor demonstra que detém uma eminente aproximação à ontologia existencialista de Heidegger, quando diz que a palavra sonora não é só uma expressão do conceito, mas seu som é uma espécie de contato com a realidade do que se pensou e disse, de forma que, "acima de tudo deve-se levar em consideração que a linguagem é uma realidde da coexistência" (USLAR, 1977, p.279).

Assim, para Uslar, a *psique* é nossa realidade de estar-no-mundo, temporal e coletivo, enquanto a existência corporal nos abre acesso à compreensão da essência das coisas. Por isso, o mundo é a condição da possibilidade da nossa existência, enquanto que o elemento psíquico é a condição de um sujeito, mas sempre o encontro de pessoas e do mundo.

O autor ainda confirma outro elemento presente em Heidegger, qual seja o da temporalidade do ser psíquico, pois o mesmo é impensável sem tempo: "A realidade em si é este acontecer do tempo. Ele é sempre ao mesmo

tempo uma característica do momento e do fato que o horizonte do passado e do futuro se mantém aberto" (USLAR, 1977, p.288). Com isso, a nossa existência é sempre um existir desta forma no horizonte do tempo, onde a temporalidade é a maneira em que o próprio mundo está presente.

A teoria psicanalítica, cimentada no desconcertante fato de "que somos dois sujeitos, um dos quais nos é inteiramente desconhecido" (GARCIA –ROZA, 2001, p. 8) – o inconsciente - e , principalmente nas construções freudianas e lacanianas, vai compreender a formação da subjetividade com base no estágio do espelho e no complexo de Édipo (PHILIPPI, 2001, p. 160). Este estágio do espelho ocorre entre os 6 meses e 18 meses de vida da criança - *infans*, com base na identificação que a criança possui com a sua imagem refletida no espelho. Por mais que ainda não possua sequer o comando do seu corpo, a criança jubila-se com a imagem, que denota uma unidade/coordenação que ainda não possui. É uma manifestação simbólica do eu-ideal, antes mesmo da identificação com o outro e da utilização plena da linguagem, a denotar uma relação do organismo com a própria realidade. Esta imagem repercute "uma série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica (...)". (LACAN, 1998, p. 96-97). O estádio do espelho – matriz simbólica do eu primordial - é uma identificação pela assunção transformadora (por parte do sujeito) da imagem – imago. Essa *gestalt* simboliza "a permanência mental do eu, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante." (LACAN, 1998, 98). A sociabilidade humana também decorre da ação de uma imagem similar. Mais do que isso, o reflexo especular faz uma mediação do homem com o mundo, a preencher as deficiências motoras do *infans* e a remeter a uma natural autoalienação. (SALES, 2005, p. 120). Ademais,

> Essa operação de identificação espacial cujo ponto de chegada ideal é a formação do indivíduo ocorre segundo uma dialética temporal que envolve movimentos de insuficiência e de antecipação e que deslancha retroativamente a emergência de fantasias ligadas tanto a imagens despedaçadas quanto totalizantes do corpo. (SALES, 2005, p. 121).

O estádio do espelho impulsiona a elaboração do "eu", da "realidade", do "outro", relacionados à alienação e às paranoias, imanentes ao ser humano, numa "dialética que desde então liga o eu a situações socialmente

elaboradas (...) faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro." (LACAN, 1998, p.101). Por isso afirma-se que "o eu se forma a partir da imagem do outro, processo que ocorre antes mesmo que a criança se veja como uma unidade." (PRADO, 1996, p. 136). O outro é crucial na formação psíquica, tanto que a imagem do outro conduz a vivências próprias, como se suas fosse. Porém, a imagem especular distancia-se do que é vivido fragmentariamente pela criança, experenciada como uma rivalidade do ideal com o real, o que se soma com a identificação como o outro na busca do seu lugar e supressão da sua existência, e com a dialética da identificação com o desejo alheio, neste caso uma competição pelo mesmo objeto de desejo. Isso remete a uma relação dialética/ambivalente com o outro, erótica e hostil, cuja agressividade também é contra si mesmo (o "eu" e o "outro" estão confusos). (SALES, 2005, 1998, p. 122). Por isso a Lacan (1996, p. 132) diz que o sentido do desejo do homem está no desejo do outro "não tanto porque o outro detém as chaves do objetivo desejado, quanto porque seu primeiro objeto é de ser reconhecido pelo outro".

É o olhar do outro que forja a subjetividade do indivíduo e seu imaginário, a permitir um conjunto de relações com o mundo em geral, o que

> Implica dizer que a alteridade como valor se encontra presente no registro do ideal do eu, a partir do qual se desenrola o campo da intersubjetividade inexistente ao tempo do narcisismo primário, marcado pela primazia de um eu ideal. (PHILIPPI, 2001, p. 70).

A própria origem da normatividade/legalidade, que a psicanálise remonta aos primórdios do totem e tabu – parricídio fundante – remete à questão da identificação, presente na refeição totêmica, na qual a carne e o sangue do chefe da horda, absorvidos pelos seus algozes, reforça a identidade do grupo. A veneração do pai o faz totem, a gerar uma angústia nesta relação com o pai primevo – protetor e tirânico, o que remete a uma consciência moral. Ademais, a linguagem permeia o ser humano antes do seu nascimento, constituindo-o, como também as relações com os outros e com o mundo. (PHILIPPI, 2002, p. 195-197).

## 3 Por uma hermenêutica do reconhecimento

As contribuições abordadas a partir de alguns estudos da psicologia social são de suma importância para uma ideia concreta de reconhecimento. Mas acredita-se que a psicanálise não será o único espaço para uma proposta de reconhecimento social em sociedades multiculturais rachadas por diferenças étnicas, religiosas e de gêneros, não obstante apresente uma explicação para o surgimento da subjetividade e alteridade na pessoa humana. No entanto, a psicologia social pode oferecer instrumentos importantes para se poder pensar numa hermenêutica do reconhecimento, numa hermenêutica da troca.

A propósito disso, Heidegger faz uma análise interessante sobre o que pensa sobre o humanismo., quando diz que “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem” (2005, p.08). Para o filósofo da floresta negra, “encarregar-se de uma ‘coisa’ ou de uma ‘pessoa’ significa: amá-las, querê-las. Este querer significa, quando pensado mais originariamente: dom da essência”.(2005, p.12).

Por isso, Heidegger entende que a ex-sistência do homem está em sua essência e não em outra coisa. A sua essência consiste em ele ser mais do que simples homem, diz o filósofo, na medida em que é compreendido como ser vivo racional. Para Heidegger:

> não reside, no entanto, neste apelo ao homem, não se esconde nesta tentativa de preparar o homem para este apelo, um empenho e uma solicitude pelo homem? Para onde se dirige “o cuidado”, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? (...), pois humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência. (2005, p.17).

Importante é a noção de humanismo de Heidegger, isto é, cuidar para o que o homem seja humano, para que o homem ex-sista e não exista, enquanto real. Com isso, o ser é proteção do homem em sua essência ex-sistente. E, a ex-sistência, por sua vez se instala na e pela linguagem, donde se diz que a linguagem é a casa do ser e a habitação do ser humano. O ser enquanto projeto-jogado deve ex-sistir.

Mais do que isso, o compreender é “algo que se pode explicitar na linguagem que manifesta algo, mas o compreender também é algo que faz parte do modo de ser-no-mundo.” (STEIN, 2004, p.64).

Emmanuel Lévinas bem lembrou que, salvo para outrem, a nossa relação com o ser consiste em querer compreendê-lo, mas esta relação acaba excedendo a compreensão. Isso, não só porque o conhecimento de outrem exige simpatia e amor, mas também porque na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Diz Lévinas: “ele é ente e conta como tal” (2010, p.26). Dessa forma, “querendo-se, eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-lo *ser*, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra” (2010, p.27).

Lévinas, em ensaio sobre a hermenêutica, alude que tal pensamento aspira a um além, a um *mais-profundo-que-si*, ao mesmo tempo que diz que a presença se faz acontecimento ou duração da presença, onde o psíquico é a representação ou tem a representação por fundamento (2010, 90-92). Lévinas entende que é possível trazer a linguagem a uma teleologia do ser, fazendo apelo à necessidade de comunicar, a fim de se obter resultados positivos nos empreendimentos humanos. Para o filósofo,

> a proximidade do próximo, em lugar de passar por uma limitação do Eu por outrem, ou por uma aspiração à unidade ainda a fazer, se faz desejo que se alimenta de suas fomes, ou, para usar a palavra gasta, amor, mais precioso à alma que a plena posse de si por si (LÉVINAS, 2010, p.97).

Lévinas toma a experiência como uma leitura, uma compreensão do sentido, ou seja, uma hermenêutica, de maneira que denomina sua filosofia de ética da ética. Para o filósofo, o outro é sentido, donde a compreensão do outro é uma hermenêutica, uma exegese. O outro nos chama e nos desafia a compreendê-lo e, a lhe atribuir sentido, pois o outro diante de mim não se encontra incluído na totalidade do expresso.

Pensar uma hermenêutica do reconhecimento no direito significa ponderar uma interpretação e aplicação das normas jurídicas com fulcro na dignidade da pessoa humana, mandamento axiológico de maior peso na ordem constitucional dos Estados constitucionais e democráticos. Denota recuar na coisificação reificante do mundo do mercado, uma vez que o homem não pode

ser compreendido com um meio. Significa, outrossim, (re)marcar o caminho de uma hermenêutica emancipadora e concretizador de direitos, ainda mais necessária em sociedades que sequer conseguiram alcançar as promessas mínimas da modernidade e que, talvez, se preparam para adentar numa pós-modernidade desafiadora.

Os desafios aos construtores do direito – expressão mais adequada do que a tecnicização trazida por "operadores do direito" – é resistir aos influxos desconcertantes de racionalidades meramente instrumentais, descomprometidas com os avanços civilizatórios consignados nos direitos fundamentais. A hermenêutica do reconhecimento, neste contexto, possui este importante papel, de resistência e de preparar o caminho para os avanços necessários.

**Considerações finais**

Com base nas reflexões feitas é possível alcançar as seguintes considerações:

I – Num primeiro momento é feita uma reconstrução teórica da alma humana – *psique,* através dos aportes de Platão e Aristóteles. O primeiro a considerá-la, num ponto intermediário entre o sensível e o inteligível, separada do corpo e cindida em três partes: racional, irascível e apetitiva. A imortalidade da alma é demonstrada teorias dos contrários, da reminiscência e da semelhança. Platão não descuida da questão ética da alma, salientado com o Mito da Carruagem Alada, que forja a união entre conhecimento, psicologia e ética.

II – Aristóteles, focado na busca das causas últimas, considera a alma o princípio dos seres vivos, o que faz da mente algo incorruptível - a velhice é decorrente da degeneração do corpo. A alma possui quatro funções: reprodutiva, sensitiva, locomotor-apetitiva e intelectual, esta última própria dos homens, subdividida em intelecto passivo e intelecto ativo. A função do homem liga-se à razão, uma função ativa, ligada à virtude moral, alcançável pela virtude. É a alma que permite a excelência do homem e a sua felicidade.

III – O medievo observou uma forte influência da filosofia clássica– como é o exemplo de Platão e Santo Agostinho –, enquanto que somente na modernidade é que ocorre o rompimento com a ontologia grega de uma

realidade ordenada em si mesma e exterior à mente, o que é protagonizado por Renè Descartes com a sua ideia de subjetividade fundante. A realidade externa é decorrente da subjetividade, ou seja, do sujeito pensante, enquanto que a alma advém do pensamento e da consciência, algo diferente da realidade externa/corpo. Os estudos da psicologia científica vão repousar nas reflexões sobre a alma forjada pelos antigos e pelos modernos.

IV – Com a escola da psicologia do *self* compreende-se a centralidade da introspecção e da empatia, seja com a teoria do *self* grandioso, seja do imago parental idealizada. A *psique* é uma realidade corporal, coletiva e temporal, na qual a própria memória é compreendida além da subjetividade, ou seja, em relação com a realidade ocorrida. A realidade psíquica reside no encontro, na presença corporal no mundo, que forja a consciência. Há uma proximidade com a ontologia existencialista heideggeriana ao pensar a linguagem como uma realidade de convivência. Não há sujeito sem o elemento psíquico e este requer o encontro de pessoas e do mundo, numa temporalidade que lhe é ínsita.

V – A teoria psicanalítica, especialmente com os aportes freudianos e lacanianos, apontam para a centralidade do estádio do espelho e do complexo de Édipo no surgimento da subjetividade. Entretanto, no que tange ao reconhecimento, mais relevante é o estádio do espelho, que tem por fundamento a imagem especular experenciada pelas crianças de 6 meses a 1 ano e 6 meses de idade. Esta imagem especular, além de realizar uma mediação do homem com o mundo, influencia na sociabilidade e forja o imaginário. Além de ser essencial na formação da subjetividade, também é decisiva na elaboração do “eu”, da “realidade” e do “outro”, numa dialética da temporalidade que liga o “eu” ao socialmente elaborado. Mais do que isso, propicia uma relação antagônica e ambivalente com o outro, hostil e erótica, também na busca da sua eliminação e dos seus desejos – do outro, até como forma de reconhecimento pelo outro.

VI – Ademais, o surgimento da normatividade conecta-se com a identificação, enraizada na refeição totêmica, a fortalecer a identidade grupal, além da consciência moral oriunda do totem derivado do pai primevo. A psicanálise, outrossim, reforça a centralidade da linguagem nesta relação intersubjetiva com os outros e com o mundo.

VII – É com estes aportes que se conduz a uma hermenêutica do reconhecimento, forjada na essência do homem, sua humanidade, e sua ex-sistência enquanto ser vivo racional. Essa ex-sistência tem por base a linguagem, sem olvidar que o (re)conhecimento requer simpatia e amor, corolário de uma relação profunda com o outro, muito além de um conceito. A linguagem é trazida à teleologia do ser em razão da necessidade de comunicar, na qual a aproximação do outro se faz desejo que se alimenta de amor, no sentido do outro, numa hermenêutica que desafia a sua compreensão.

VIII – A hermenêutica do reconhecimento reforça o constitucionalismo nos Estados Democráticos de Direito, alicerçado nos direitos fundamentais e na dignidade da pessoa humana, a supor uma ordem jurídico-constitucional cuja interpretação e aplicação reconheçam o outro na dignidade que lhe é peculiar e ínsita e não na perspectiva coisificadora de uma ordem instrumental mercadológica. (Re)afirmar o ser humano na dignidade que permite extrair direitos requer uma hermenêutica do reconhecimento do outro na sua complexidade imanente e no tear de relações complexas que forjam a contemporaneidade.

## Referências


ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed.34, 2006.

_____. **Ética a Nicômacos**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1999.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: Edipro, 2006.

BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia. São Paulo: Saraiva, 2002.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CENCI, Ângelo Vitório. **Aristóteles & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Pensadores & Educação).

DESCARTES, Renè. **Discurso do método**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo.** Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 101-188.

LACAN, Jacques. O Estágio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 96-103.

LÉVINAS, Emmanuel. A ontologia é fundamental? In: **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto et all. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010. p.21-32.

_____. Hermenêutica e além. In: **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto et all. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010. p.90-102.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Diálogos II**. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro; Tecnoprint. s.d.

_____. **Fedro.** Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

PRADO, José Luiz Aidar. **Brecha na Comunicação: Habermas, o Outro, Lacan.** São Paulo: Hacker Editores, 1996.

SALES, Léa Silveira. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. In: **Revista do Departamento de Psicologia – UFF,** v. 17, nº 1, 2005, p. 113-127. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v17n1/v17n1a09.pdf> . Acesso em: 10 jul. 2015.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Filosofia**. São Paulo: Cortez, 1994.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

USLAR, D. von. Pressupostos ontológicos da Psicologia. In: GADAMER, Hans-George; VOGLER, P. **Antropologia psicológica:** o homem em sua existência biológica, social e cultural. São Paulo: USP, 1977. (Nova Antropologia, vol.5).

ZIMERMAN, David E. **Fundamentos psicanalíticos:** teoria, técnica e clínica. Porto Alegre: Artmed, 1999.