

Teoria política da justiça como fundamento ético do estado

Political theory of justice as the ethical basis of the state

Newton de Menezes Albuquerque[?]

Resumo

A partir das reflexões clássicas modernas de Rousseau, Hegel e Marx - favoráveis ao reconhecimento da soberania popular -, aborda-se o tema da justiça na constituição de uma ordem política e jurídica legítima. Com tais pressupostos, examina-se a possibilidade de uma concepção substantiva de Estado Democrático, capaz de romper com o enfoque estritamente formalista e minimalista da justiça proposto pelo liberalismo moderno.

Palavras-chave: Soberania. Crítica do liberalismo. Estado democrático.

Abstract

The paper examines the subject of justice - from the viewpoint of modern classical thinking by Rousseau, Hegel and Marx, favorable to recognition of people's sovereignty - in the building of an legitimate law and political order. In the path of such assumption it is discussed the possibility of a substantial concept of democratic State which may disrupt with the formalist sense of justice proposed by modern liberalism.

Keywords: Sovereignty. Critical analysis of Liberalism. Democratic State.

Introdução

A pretensão de se sugerir a construção de uma teoria política da justiça pode parecer a muitos algo destituído de sentido, ou mesmo uma “rota de fuga” em relação à abordagem da legalidade específica que o Direito assume nas sociedades modernas e contemporâneas. Afinal, a Ciência do Direito levou séculos para se afirmar como uma ciência própria, dotada de objeto e método particulares, haja vista a sujeição pré-moderna da interpretação do fenômeno jurídico aos critérios heterônomos da teologia, sociologia e economia, entre outras áreas

do pensamento social, durante um vasto período histórico.

Especificidade do estudo do Direito, que só adquiriu maior sedimentação com a emergência do positivismo jurídico de Hans Kelsen, grande pensador alemão, responsável maior pela percepção da autonomia da produção normativa do Direito nas sociedades modernas. Pressuposto de autonomia ontológica e epistemológica do Direito, que deita suas raízes no processo de ascensão da racionalidade burocrática na modernidade - tão bem tematizada por Max Weber -, quando este se detém na análise da crescente complexidade das sociedades modernas,

[?] Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor do Curso de Mestrado em Direito da Universidade de Fortaleza.

cada vez mais regidas pela convergência entre a realidade da manipulação do conhecimento técnico e a dominação política das tecnocracias, armadas em seu poderio pela pretensa superioridade de seu “discurso da competência” em detrimento dos “desejos” particularistas das maiorias.

A estruturação vertical do poder, a partir da constituição da racionalidade burocrático-legal na modernidade, opera uma cisão profunda entre poder do Estado e o discurso da legitimidade, ou seja, da busca de um fundamento ético último, universal ao Estado, que forneça as condições para uma aceitação consensuada do mandato que é conferido aos governantes frente aos governados, como de maneira muito insatisfatória foi tentada pelas diversas variantes do liberalismo político nos séculos XIX e XX.

Neste sentido, a legalidade se apresenta agora como instância auto-referente do Direito, tendo como valores mínimos, subjacentes a sua expressão formal, o valor da segurança e da previsibilidade da vida social. Elementos “éticos” que delimitam uma atuação do Estado, marcada pela exterioridade em sua relação com a sociedade civil e suas demandas por justiça material e distributiva. Exterioridade do poder burocrático em relação à maioria da sociedade civil, que se viabiliza por intermédio do instituto da representação, o que confere aos atos promovidos pelos membros do copo burocrático do Estado uma natureza eminentemente substitucionista do povo de acordo com a visão de Rousseau.

Daí porque a importância de um discurso no âmbito da Ciência do Direito que procure rearticular a dimensão formal, normativa do Direito com sentido político e ético de seu conteúdo, além da particularidade do momento decisional - inerente ao ato de interpretação e aplicação do Direito - que é por sua própria natureza dotado de uma margem de discricionariedade, pois aberto à possibilidade criativa de novos sentidos hermenêuticos da norma, o que termina por aproximar a interpretação/aplicação do Direito do ato de vontade político. Dimensão criativa da interpretação do Direito que chega a ser reconhecida pelo próprio Hans Kelsen (1938, p.139), quando menciona que: apenas o preconceito, característico da jurisprudência da Europa continental, de que o Direito é, por definição, apenas normas gerais, apenas a identificação do Direito com as regras gerais do Direito estatutário e consuetudinário, poderiam obscurecer o fato de que a decisão judicial continua o processo criador do Direito, da esfera do geral e do abstrato para a esfera do individual e do concreto.

Redescoberta do sentido fundamentalmente político do Direito, que se relaciona com uma transformação estrutural sofrida pelas sociedades

contemporâneas a partir da socialização da política, que desloca o poder do âmbito estreito da sociedade política – notadamente no que atine à esfera repressiva do Estado - para o interior da sociedade civil. Deslocamento do poder que passa a exigir uma ampliação ativa da titularidade do processo de interpretação do Direito, muito bem captado por Peter Häberle. Reconhecimento da ampliação da titularidade da interpretação do Direito, que deixa de ser monopolizado pelos integrantes dos órgãos do Estado, abrindo-se para o protagonismo interpretativo dos cidadãos. Ou como diz Häberle:

A análise até aqui desenvolvida demonstra que a interpretação constitucional não é um ‘evento exclusivamente estatal’, seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista prático. A esse processo tem acesso potencialmente todas as forças da comunidade política. O cidadão que formula um recurso constitucional é intérprete da Constituição tal como o partido político que propõe um conflito entre órgãos ou contra o qual se instaura um processo de proibição de funcionamento.

Complementando um pouco mais à frente:

A interpretação constitucional é, todavia, uma “atividade” que, potencialmente, diz respeito a todos. Os grupos mencionados e o próprio indivíduo podem ser considerados intérpretes constitucionais indiretos ou a longo prazo. A conformação da realidade da Constituição torna-se também parte da interpretação das normas constitucionais pertinentes a essa realidade.

A visão positivista do Direito dominante vinculada à matriz doutrinária de Kelsen que pressupõem a sedimentação dos pressupostos weberianos de uma sociedade complexa, regida por um saber/poder burocrático, verticalizado, estruturado com base no reconhecimento da cisão irremediável entre governantes e governados - deve dar lugar segundo Häberle – a uma compreensão mais pluralista e indeterminada do Direito, bem como a um novo vínculo entre Sociedade e Estado.

Concepção democrática de Estado que busca relativizar a sua distância em face da sociedade civil, na medida em que a democracia se caracteriza pelo profundo e indissoluto entrelaçamento entre “vontade geral” e formação do poder do Estado.

Traço característico da organização democrática do poder que parece figurar como algo contraditório diante da visão liberal de Häberle (1996), que busca refutar a centralidade do povo (Rousseau) em favor da prevalência do indivíduo e de seus interesses. Individualismo metodológico de Häberle (1996) que se torna recalcitrante perante a nova identidade “moral e política” produzida pela formulação teórica de

Rousseau, quando menciona a supremacia ética da “vontade geral” sobre o particularismo dos interesses, dominante no Estado Liberal de Direito. Distanciamento da teoria liberal do Estado de um fundamento ético mais profundo, que dificulta a articulação de uma concepção legitimadora do Direito, mormente nas sociedades contemporâneas, marcadas pela explosão desenfreada do particularismo individualista e pela dificuldade da unificação ética e política das vontades visando à integração da sociedade.

Mediação entre a dimensão normativa e fundamento ético-político da justiça que deve se objetivar no âmbito da Ciência do Direito pela valorização do Estado enquanto espaço público capaz de ordenar unitariamente a sociedade em toda miríade de vontades particulares - inerente à conformação pluralista das sociedades contemporâneas - sem perder de vista o necessário reconhecimento da supremacia dos valores democráticos da igualdade e da liberdade.

Articulação entre multiplicidade de vontades particulares, contingentes e “vontade geral”, objetivado no Estado, que deve ser feita a partir do resgate do conceito de Soberania na contemporaneidade. Não de uma Soberania que afirme despropositadamente, unilateralmente - um entendimento arcaico e por isso mesmo superado - da vontade onipotente e despótica do Soberano/Estado sobre a sociedade civil, como proclamava Jean Bodin e de certo modo Thomas Hobbes nos albores da modernidade; mas, sim, de uma compreensão da Soberania que a compreenda como poderoso instrumento conceitual de reafirmação explícita da superioridade da vontade popular sobre os particularismos de interesse que, infelizmente, barbarizam a maior parte das sociedades capitalistas atuais, regidas que são pela preponderância totalitária dos mercados. Notadamente em países de desenvolvimento periférico como o nosso, profundamente marcado por relações sociais assimétricas, e por via de consequência pela estruturação de uma “sociabilidade insociável”. Pois, ao contrário de outros países, por aqui ainda não conseguimos estabelecer um espaço público estatal, republicano, dialógico, minimamente infenso às determinações do econômico e aberto à maioria da sociedade civil, na medida em que os traços atávicos do projeto burocrático português, vazado pela égide de uma “razão cordial” - classicamente abordada por Sérgio Buarque de Holanda em seu “Raízes do Brasil” -, sempre impediu a submissão do Estado ao império de uma ética democrática.

Entretanto, para que possamos entrever um modelo político de justiça que seja capaz de inspirar uma fundamentação ética ao Estado na contemporaneidade, faz-se necessária uma breve

síntese ou algumas reflexões históricas clássicas sobre o assunto. Reflexões éticas e políticas, estas que se desenvolveram no interior da filosofia política, em períodos históricos distintos, sendo que em alguns casos fundando-se em pressupostos sociais e epistemológicos pré-modernos, mas que, apesar disto, fornecem elementos válidos e pertinentes para a estruturação de uma nova ordem ética e política na contemporaneidade, sendo por ela absorvidos e reproblematicados. Fundamento ético e político crucial para o atendimento do imperativo da justiça e para a superação do modelo positivista de Direito e de Estado, responsável maior pelo divórcio entre Direito e Ética.

Debate sobre uma teoria política da justiça que se detém preferencialmente em alguns autores paradigmáticos da modernidade, que buscaram tematizar sobre o problema do aprimoramento da sociabilidade moderna e contemporânea. Pensadores que com ousadia foram capazes, a partir de diferentes horizontes político-hermenêuticos, de divisar respostas para a necessidade de realizar uma síntese entre a liberdade individual que aflorava e a unidade soberana do poder político. Problema fundamental que até hoje pensadores de distintas extrações políticas e ideológicas buscam responder, dado o agravamento da crise de sociabilidade em que vivemos, devido à ascensão de uma concepção liberista de Estado em nossos tempos.

1 Ética Moderna e a Constituição de Novos Modelos de Sociabilidade

A ética sempre se caracterizou na Antigüidade e Idade Média como uma reflexão voltada para o estabelecimento do bem-viver em sociedade, buscando definir normas que sirvam de fundamento ao agir do homem perante o outro e a coletividade.

De Sócrates, passando por Platão e Aristóteles na Antigüidade, e chegando até Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino no período medieval, o que se pode observar - apesar das abissais diferenças entre os autores no âmbito das criações filosóficas - é que todos eles buscam pensar a ética como saber voltado para uma perspectiva social, superando o mero interesse ou desejo individualista (BITTAR 2001).

Não obstante a importância que principalmente os pensadores cristãos como Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino atribuíram ao plano da interioridade do homem como instância de reflexão e acatamento das leis emanadas de Deus.

No entanto, tais pensadores foram incapazes, em decorrência das condições históricas em que se

encontravam inseridos, de pensar no homem como ser autônomo, dotado de vontade livre.

Posto que tanto na Grécia Antiga, quanto no âmbito das comunidades cristãs medievais, os princípios filosóficos se inscreviam no amplo espectro de uma ordenação totalizante e prévia do mundo.

Os critérios hermenêuticos de interpretação da realidade natural e social derivavam da compreensão de que estes nada mais eram do que a tradução no plano imanente das determinações cósmicas e teocêntricas dominantes na Antiguidade e Idade Média, e nunca da vontade autônoma e soberana do homem.

Somente com a emergência do pensamento da ilustração, e antes dele do Renascimento itálico, pode-se entrever o despontar de uma nova forma de compreender o mundo e a realidade que circundava o homem.

Processo que encontrou em Descartes seu ponto máximo de expressão, pois foi este filósofo que passou a ser identificado como marco fundante de uma nova forma de racionalidade, radicalmente imanente, e que abolia qualquer metafísica que não se respaldasse na supremacia do conhecimento do homem sobre a realidade.

Racionalismo que rompe com a tradição da reflexão teocêntrica do medievo, na medida em que secciona o vínculo com a transcendência até então dominante, inaugurando um provir de crenças inabaláveis sobre o homem e suas potencialidades. Daí a sobrevalorização da subjetividade do indivíduo e da idéia do homem como ser autodeterminado, que pode arrostar e dominar a natureza, ao invés de se perceber como um ser subordinado às leis e à tábua de valores divinos.

O surgimento do Contratualismo, neste caso, deve ser visto como a expressão mais emblemática no âmbito da política, desta nova forma de racionalidade, calcada no entendimento de que o indivíduo e sua vontade na modernidade possuem uma centralidade irretorquível.

Afinal, o poder do Estado, ao contrário do que diziam os defensores das filosofias helênica ou patrística, anteriormente existentes, fundamenta-se não mais no apelo a funções eudemônicas ou salvíficas do homem sujeito a Deus, mas sim na vontade soberana e indivisível do indivíduo.

O indivíduo, então, da situação de subalternidade perante uma ordem suprema e heterônoma, transmuda-se em sujeito autônomo do seu pensar e do seu agir, dotado de uma *práxis* reiterativa ou transformadora da realidade, o que lhe propicia as condições de assumir seu papel protagônico em face da história, da política e do direito.

1.1 Thomas Hobbes, Emergência do Individualismo e o Problema da Fundamentação Ética do Estado Moderno

A emergência da racionalidade política moderna se dá com a ruptura com as teorias eudemônicas medievais, que propugnavam pela idéia de que o Estado deveria servir como instrumento de realização da felicidade do homem.

No caso das concepções medievais-cristãs, o que se percebe é a ênfase no Estado como meio de preparação do homem para o projeto divino, de fins escatológicos, onde o ente estatal cumpre uma função menos importante em sua arquitetônica doutrinária, uma vez que é no plano da interioridade individual que se sedimenta a essência do discurso religioso cristão.

O livre-arbítrio do homem, ao invés de significar a maioria do indivíduo como ser autônomo, dotado de vontade plena e livre, na verdade conforma uma percepção da interioridade como instância na qual o homem deve pautar sua conduta pelas determinações da lei divina, sob pena da punição ou castigo eterno no dia do julgamento final cristão (BITTAR, 2001).

A liberdade do homem, neste sentido, nada mais era do que a adesão espontânea daquele aos comandos superiores de Deus, e não a aposta na interioridade como razão perscrutadora e crítica, capaz, inclusive, de delinear linhas alternativas de ação ética para o ser humano.

A legalidade produzida pelos homens no Estado, neste sentido, deveria ser deduzida da normatividade da *lex aeterna*, esta expressão da vontade onisciente, onipotente de Deus, e, portanto, incognoscível plenamente ao desígnio dos homens.

As leis humanas deveriam ser produzidas no espaço de discricionariedade dado por Deus, através da participação dos mesmos em suas leis, estando assim adstrito aos seus comandos. O que se configurava como um óbice político e epistemológico para devida compreensão do Estado como corpo secular, serviente aos homens e seus próprios interesses.

É exatamente em função desta preocupação, de balizar uma concepção que possibilite uma racionalização e justificação do poder do Estado e sua supremacia diante de outras ordens sociais e políticas vigentes, que surge a obra de Thomas Hobbes. Filósofo inglês, por muitos identificado como o principal formulador da visão autoritarista de Estado, mas que, a bem da verdade, mais do que nenhum outro pensador, foi o responsável maior pelo estabelecimento das bases doutrinárias do Estado Moderno.

Hobbes ao fixar a política como construção do homem e não mais como um desdobramento natural da sociabilidade, como previa Aristóteles, firma as estruturas modernas da reflexão ética. O Estado, ao contrário do paradigma aristotélico, não emerge da continuidade evolucionista dos processos associativos, mas da descoberta feita pelo homem-indivíduo de sua capacidade de instituir o novo, criando desta forma o Estado como seu artefacto.

Teorização que coincide com a ascensão da sociabilidade burguesa e de sua lógica acerbamente individualista e competitiva, intentando, assim, minar os resquícios da sociabilidade comunitarista medieval. Ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, articula e combina sua inovadora visão da sociedade política com os elementos sobreviventes da compreensão teológica do poder dominante na Idade Média, ao propor a criação de uma religião estatal.

Não porque Hobbes queira manter intocado o poder da Igreja e da normatividade religiosa sobre o mundo incipiente da modernidade, preservando desta maneira a função salvífica do Estado, voltado para o plano do outro mundo; mas, pelo contrário, já que era em decorrência da percepção da relevância social da ideologia religiosa e de sua forte repercussão junto ao imaginário social da época, que conduziu Hobbes em sua fundamentação teórica a absorver a religião no âmbito do Estado e das solenidades legitimadoras do poder.

Reflexão teórica que ao mesmo tempo que aponta para uma direção contratualista, assimilando o potencial democrático deste instrumento, pois este faz alusão à dimensão do consentimento no exercício da autoridade, identificando assim nos próprios homens concretos a sede de todo poder; também, paradoxalmente, admite a existência de certas leis naturais determinadas por Deus e que são objetivadas neste mesmo contrato. Leis naturais que, ao serem positivadas pelo Estado, reduzem-se a um único mandamento, o de manter e preservar a vida entre os homens. Ou seja, com Hobbes ocorre um duplo movimento teórico, em sentido descendente e ascendente, no que se refere à fundamentação do poder do Estado.

A “costura” de duas matrizes teóricas tradicionalmente distintas e contrapostas, como são os casos do contratualismo e as emanadas do pensamento teológico, encontram em Hobbes o seu ponto de convergência e interseção.

O modelo hipotético hobbesiano das relações entre o período natural como momento anterior ao surgimento do Estado nos afigura como bastante emblemático e representativo da situação de crise social e de derruimento dos valores tradicionais da

sociedade medieval mencionada anteriormente, em decorrência do estiolamento das referências conceituais e de paradigmas já firmados e que, não obstante sua aparente intangibilidade, vem-se tolhidas pelas vagas inclementes das grandes modificações históricas.

O pessimismo antropológico na obra de Thomas Hobbes é evidente, irradiando-se por toda sua concepção de Estado e dos vínculos desta com a sociedade, e que termina por tornar manifesta sua preocupação fundamental, onipresente em toda sua fértil construção doutrinária, obsessivamente preocupada com a ênfase na segurança das relações sociais e por via de consequência no reforço das estruturas políticas e da centralização onívora de poder no seio do Estado. O transplante das condições de competitividade desenfreada, presente no aflorar das relações de mercado em sua época, marcou-lhe densamente o caráter, assim como sua produção teórica.

Era necessária a realização do parto histórico que liberasse as energias sociais e econômicas adredemente reprimidas pelo localismo medieval. Porém, para que isso ocorresse, fazia-se oportuno não somente findar com as taxações abusivas perpetradas pelos senhores feudais, mas também induzir a sociedade para que se submetesse a movimentos centrípetos, centralizando forças e competências que até aquele momento não se encontravam sob a égide do poder do Estado.

O término da estruturação pluralista da sociedade feudal, fincada nos interstícios de seu complexo e articulado tecido social, moldará o mercado no espaço mais amplo do Estado territorial.

A compreensão das virtudes do homem, regido, segundo o grande pensador inglês, pelos baixos interesses da vanglória, da cobiça e da busca do poder, apresenta-se como uma teoria bastante expressiva dos dilemas e perspectivas vivenciados em sua época, pois tal quadro nada mais era do que o reflexo das circunstâncias materiais e sociais da sociedade inglesa e de maneira genérica européia.

A instabilidade e o caos normativo eram a tônica daquele período histórico tumultuado. A inexistência de um sujeito que conseguisse amalgamar a nação dando uma expressão jurídica e política aos desejos coletivos de autodeterminação, para Hobbes, era uma decorrência da liberdade absoluta em que os homens se encontravam no período natural.

A ausência de uma sociabilidade inata entre os homens, já que estes eram percebidos como se movendo, exclusivamente, a partir dos valores da competitividade e da emulação, trazia consigo uma visão antropomorficamente negativa de qual seria

o papel incumbido ao Estado. Pois, ao invés de constituir-se como garante dos direitos e garantias individuais, na verdade possuía, como função primordial, instaurar as condições para que se fizesse possível o convívio entre os homens.

E que terminou por levar a reflexão filosófica de Hobbes a caminhos aparentemente contraditórios, pois se, de um lado, ele enfatizava sua compreensão do homem como indivíduo, reduzindo a sociedade ao ajuntamento de átomos sociais; de outro, reconhecia que com a formação do pacto social que resultou no Estado, os indivíduos passaram a submeter-se às determinações do soberano à frente do poderio do Estado.

A liberdade para Hobbes, neste sentido, passava a ser enfocada em sua acepção essencialmente negativa, segundo a qual cabia ao Estado afirmar o seu poder, restringindo, por sua vez, a autonomia do indivíduo e tornando diminuta a tábula de direitos relacionados ao indivíduo. A soberania do Estado, na verdade, não decorria propriamente da coletividade, por mais que Hobbes reconheça o consentimento originário de todos os indivíduos reunidos em assembléia na formatação do contrato social entre os sujeitos.

Percebia-se de forma nítida, na construção doutrinária hobbesiana, que na transição do período natural – em que as individualidades viviam insuladas sobre si mesmas - para o período político ou social, houve inquestionavelmente uma renúncia de direitos. Ou seja, a sociabilidade implica em intensificação da conflituosidade, pois no meio de feras é impossível constituir-se um poder na base da lógica da argumentação e da troca de opiniões ou do reconhecimento de direitos.

O poder supremo do Estado, personificado na autoridade incontestável do monarca absoluto, não expressa ou traduz a convergência de um rico processo de enlaces de subjetividades desenvolvidas no campo da sociabilidade humana. Mas sim se perfaz a partir da supressão da multiplicidade das vontades singulares, sede irrenunciável da moralidade.

A centralização do poder do Estado pressupõe o esvaziamento do diminuto espaço público, que começava a constituir-se sub-repticiamente na textura das relações sociais no medievo, entendido como a instância em que as subjetividades se encontravam e travavam entre si uma salutar disputa sobre valores sociais, desde polêmicas literárias tratadas nos *saloons* da corte feudal, onde burgueses e aristocratas discutiam calorosamente seus pontos de vista, até os jornais que começavam a formar-se paulatinamente. Tal pluralismo existente na idade média vê-se suprimido na emergência do Estado

territorial, e devidamente justificado pelo pensamento de Thomas Hobbes.

A estatolatria do pensamento moderno instaurado por Hobbes, que, como já foi visto, erige-se sobre as ruínas da autonomia individual e do pluralismo social, afigura-se a primeiro momento contraditório, dado que o reconhecimento formal da importância do consentimento articula-se com sua refutação ou atenuamento nos momentos subseqüentes ao cerzir da sociabilidade por parte do demiurgo estatal.

Tal anuência, porém, constituía-se em um momento subordinado de sua obra, uma vez que o eixo principal de sua concepção gravitava em torno da preocupação de selar uma ordem política e social incontestável, na qual os homens tornavam-se súditos, após a celebração do contrato social, renunciando a quase todos os direitos e deveres, exceto um, o direito à vida.

Neste sentido, o poder do Estado em Hobbes só podia ser compreendido a partir da identificação com a exclusão de direitos titularizados pela comunidade, já que a idéia de liberdade para Hobbes confundia-se com anarquia e fomento de disputas intestinas no âmbito da sociedade constituída pelo contrato.

A bem da verdade, a liberdade moral para Hobbes era apanágio somente do monarca, pois este gozava de uma discricionariedade quase sem limites, pois cabia a este lecionar aos demais membros do povo a respeito de temas tão relevantes naquele período, como eram os referentes à moral e à religião. A fundamentação divina do poder do monarca foi um expediente para a legitimação do conceito de soberania civil ilimitada, personificada na figura régia, que se tornava o responsável pela definição do que fosse correto ou não em termos de prática social.

As virtudes do governante, que anteriormente haviam sido objeto de considerações de um pensador do quilate de Maquiavel, ganham em Hobbes um sentido mais utilitário, pois o que importa é que o Estado cumpra sua função de garantia da perpetuidade da vida humana, assegurando as expectativas dos súditos daquele frente a uma realidade incerta e imprevisível.

Aliás, a previsibilidade e o relativismo dos valores, estes passíveis de retificação dadas à falta de certeza cabal quanto a seu possível sentido, permitem deduzir uma concepção de verdade em Hobbes distinta do conteúdo ético dos ensinamentos cristãos, pois a verdade, para Hobbes, deveria ser aquela que se objetivasse como a mais interessante para os detentores do poder do Estado. Seu cristianismo não o impede de perceber que a ideologia religiosa naquele momento histórico assumia uma dimensão perturbadora no âmbito da vida social e política.

1.2 Rousseau, Hegel e Estruturação de uma Teoria Política da Justiça Crítica a Concepção Liberal-individualista do Estado

Rousseau notabiliza-se em sua reflexão política por um tônus crítico absolutamente peculiar face ao seu tempo, pois enquanto a modernidade caracteriza-se pela assunção do individualismo como princípio explicativo do mundo e do Estado, Rousseau, por sua vez, volta-se para o estabelecimento de um pensamento que atribui primazia à identidade coletiva do homem. O desbordamento de Rousseau em relação ao enfoque individualista e racionalista do contratualismo autoritário de Hobbes e Locke, por exemplo, marca um ponto de inflexão importante dentro do projeto moderno que busca salientar a lacuna da concepção liberal de Estado para com os valores da igualdade substantiva e da justiça material.

Neste sentido, Rousseau abre uma senda própria na reflexão sobre o Estado que antecipa elementos da reflexão ética seguida pelo idealismo ético alemão de Kant, Hegel e por pensadores posteriores como Marx e Gramsci. A preocupação de Rousseau de rearticular o pensamento político moderno com a tradição helênica e seu sentido visceralmente ético – em grande parte esquecido pela constituição do paradigma liberal-individualista proposto pelo contratualismo anglo-saxão moderno –, buscando combinar valorização da individualidade com supremacia da “vontade geral”, constitui-se como o grande desafio à construção de um novo paradigma de justiça para o Estado Moderno. Ou como menciona Rousseau, ao debruçar sobre a pretensa antinomia insanável entre interesse individual e coletivo, posto pelo liberalismo:

enfim cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem.

Associação de vontades individuais que se encontra na gênese do pacto social que resultará na formação de um Estado Ético, denominado por Rousseau de *República* em contraponto ao domínio da desigualdade e da opressão objetivado na sociedade civil corrupta. Pois como reitera Rousseau (1999, p.25-26), se reportando à transição do Estado de natureza para a Sociedade Política:

a passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes

lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.

Hegel aprofunda o sentido da crítica que Rousseau havia feito ao predomínio de uma racionalidade individualista na sociedade moderna, identificando nesta um estágio pré-desenvolvido da consciência ética do homem. Conflito particularista que correspondia a um momento pré-estatal das instituições, ainda voltado para o atendimento dos carecimentos materiais imediatos dos indivíduos, conformando assim o que, segundo suas próprias palavras, podia ser definido como o “reino da dissolução física e moral”. Período anterior à fase estatal que na formulação lógica hegeliana corresponde historicamente à hegemonia de uma concepção liberal de mundo, marcada pela ausência de um fundamento ético intersubjetivo no interior da vida social. Para Hegel, somente por intermédio da articulação de um conceito de justiça que produza a unidade sintética da moralidade do indivíduo com a ordem objetiva do Estado, pode propiciar as condições para superação dialética tanto do unilateralismo das teorias estatolátricas, quanto do individualismo liberal moderno.

Entretanto a compreensão da eticidade hegeliana vincula-se estreitamente a um certo necessitarismo histórico, que tem como pano de fundo uma cosmovisão teológica do real, ao invés de centrar-se no reconhecimento da centralidade praxeológica da justiça, que busca identificar no homem e em sua atividade transformadora do meio e de si-mesmo o fundamento último da realidade.

1.3 Marx e Centralidade da Práxis como Fundamento Ético-Imanente do Político e de uma Ordem Radicalmente Democrática

Os críticos de Marx acusam-no, usualmente, de ter patrocinado uma leitura reducionista do político, quando não, de tê-lo desprezado olímpicamente, na

medida em que o transformou em mera derivação do econômico. Tal compreensão da obra marxiana é unilateral, pois não consegue apreender os diferentes momentos de sua produção teórica, marcada por constantes inflexões e tensões internas.

Equívoco em que incorre Manfredo Oliveira (1993, p.105-109), quando, ao interpretar o pensamento de Marx, alude a uma pretensa definição do político como *negação da liberdade do homem enquanto instrumento de opressão, que tem suas raízes nas relações de produção*. Ou, então, quando faz referência a outros autores que deduzem na produção teórica de Marx um argumento favorável ao fim da política, após o advento do socialismo-comunismo, uma vez que, superada a cisão entre proletariado e burguesia, marcada pelo antagonismo de interesses, a política perderia o sentido.

Erro que também comete Norberto Bobbio (2000), ao aludir à ausência de uma teoria política em Marx, decorrente, segundo o jusfilósofo italiano, do desprezo devotado por Marx às diversas configurações fenomênicas do Estado, variantes, pouco relevantes e significativas, do padrão excludente e opressivo do domínio burocrático capitalista. O que, segundo Bobbio (2000), obstou a constituição de uma reflexão mais acurada de Marx sobre os diferentes regimes de governo.

Na verdade, se de um lado podemos concordar com algumas apreciações de que Marx não tematizou sobre o político com mesmo vagar e sistematicidade, com que ele o fez no tocante aos assuntos filosóficos e econômicos, de outro, também podemos afirmar que, se examinarmos mais a fundo a sua obra, encontraremos, de maneira difusa e permanente, elementos suficientes que nos propiciam meios para a formação de uma teoria política em Marx.

Concepção esta que se peculiariza, ao contrário das interpretações reiteradamente feitas pelos liberais, pelo seu forte acento antideterminista e praxeológico, ou seja, pela ênfase no papel do acaso e do imprevisível, assim como da importância da ação conscientemente política dos sujeitos sociais, na transformação da sociedade e de suas estruturas. Principalmente em seus escritos situados no período que vai de 1845 a 1857, que, como bem menciona Juarez Guimarães, funcionam como marcos de uma nova compreensão da realidade social e política em Marx, pois expressam sua ruptura mais clara com as reminiscências da teleologia histórica determinista de Hegel. Pois, como menciona o autor de *Democracia e Marxismo* (1998, p.56):

este segundo momento abarca os anos que vão de 1845 a 1857 e tem como obras mais representativas *A sagrada família* (1845, em parceria com Engels),

Teses sobre Feuerbach (1845), A ideologia alemã (1846, também em parceria com Engels), Miséria da Filosofia (1847), Manifesto do Partido Comunista (1848), As lutas de classe na França (1850) e o Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte (1852).

Este é certamente o momento da obra de Marx menos marcada pelas tensões deterministas: todo o acento é colocado na ação dos homens na história, na luta de classes, na práxis.

Visão sobre o político, que busca deslindar os conteúdos particularistas de classes, ocultos sob a fraseologia universalista das concepções de mundo burguesas. A exemplo de Thomas Hobbes, filósofo inglês que melhor traduziu a situação conflitiva de interesses no âmbito da sociedade medieval em transição para o capitalismo, Marx também desvelou, como nenhum outro pensador, o caráter profundamente contraditório e insanável das sociedades de produção de mercadorias, recusando as ideologias mistificatórias que afirmavam as virtudes autoreformadoras e evolucionistas do capitalismo liberal.

Pois, se é verdade que Hobbes refutou o ponto de vista aristotélico, de que o homem é um ser naturalmente político, explicitando assim o sentido fictício da organização estatal, feita para intentar a pacificação das relações sociais sob a égide de um novo princípio organizativo e epistêmico, o mercado; Marx, por sua vez, pretendeu demonstrar de forma inequívoca que o projeto iluminista, cinzelado pelos ideais generosos que proclamavam a emancipação do homem e a realização de suas potencialidades, não podia realizar-se em razão da camisa de força das relações sociais vigentes (OLIVEIRA, 1993; MACPHERSON, 1979; BOBBIO, 2000).

Afinal, por intermédio das fórmulas grandiloquentes e utópicas que prediziam a redenção do humano, repetindo desta maneira o ideário renascentista, se vertiam os interesses supremos das vontades privadas da burguesia.

Para Marx, o capitalismo, na medida em que estreitava os limites da ação autônoma, tanto do indivíduo, quanto das maiorias, visto que as subordinava implacavelmente aos intentos heterônomos do mercado e do capital, terminava também por restringir o campo de liberdade do homem na busca de seus objetivos maiores. O econômico, hipostasiado em mercado, torna-se algo inatingível, dotado de qualidades e virtudes intrínsecas, alheias à vontade das maiorias e a qualquer forma de coordenação dos seus resultados.

Neste sentido, se existe determinismo nas análises de Marx, e de facto em alguns momentos pode-se percebê-los, eles ocorrem em decorrência da natureza fatalista das leis de mercado, constantemente

ideadas pelos adeptos dos arranjos e alinhamentos espontâneos dos agentes econômicos pela “mão invisível do mercado”.

Ao mesmo tempo que esfacelam a unidade compreensiva da realidade e do homem, na medida em que promovem aquilo que Marx atribuiu a denominação de “idiotia da especialização”, ao fixar os trabalhadores a mera função mecânica de repetição rotineira de um conjunto de operações e procedimentos técnicos, tolhendo suas subjetividades e obstruindo a totalização racional dos processos em que está envolto. Processo este que é desenvolvido com muita propriedade por Marx ao erigir sua teoria da reificação no âmbito das sociedades capitalistas.

As relações de poder capitalistas, enaltecidas pelos liberais quando estes fazem a apologia da preponderância das esferas privadas de sociabilidade sobre aquelas tuteladas pelo Estado, ao invés de servirem de instrumento de expansão das liberdades individuais, servem, na verdade, é para veicular, reproduzir e reiterar a lógica das estruturas e relações de poder mais gerais, ligados ao capital e sua dinâmica de expansão interna, garantindo, desta maneira, o seu pleno acatamento pela sociedade.

Marx, ao contrapor-se às forças de mercado, bem como ao liberalismo, pretendeu atualizar a consigna humanista, já traçada por Maquiavel em condições, é claro, bastante distintas, a de apostar na ação ou *virtù* do homem e de sua sobreposição a *fortuna* ou imponderabilidade do mercado. Ou seja, Marx deve ser visto, como dizia Gramsci, como um “radical humanista”, que, acreditando nas potencialidades da razão como instrumento emancipatório, teve a audácia, assim como Prometeu perante os deuses iracundos, de arrostar as indeterminações da sorte, através da determinação ética de sua vontade autônoma.

Conclusão

A crise de legitimação vivenciada pelo Direito e Estado Contemporâneos decorre em sua grande parte do processo de esvaziamento ético e político de ambos na transição para a modernidade. O encapsulamento da racionalidade dos fins pela racionalidade dos meios na atualidade, no entanto, só pode ser superada se revisitarmos certa tradição clássica do pensamento, especialmente em relação àqueles pensadores comprometidos com a afirmação de valores éticos, como Rousseau, Hegel e Marx, que possibilitem a consecução de uma teoria política da justiça que possa produzir uma unidade dialética entre o pluralismo das vontades individuais e de grupo vigentes na sociedade, e a unitariedade

ético-política do Estado. Superando, desta forma, os unilateralismos compreensivos que marcaram o choque entre os ideários estatalista-autoritário e o individualismo proprietarista liberal. Perspectiva insatisfatória de ambos os lastros doutrinários que se amalgamando com o formalismo jurídico positivista, cristaliza a cizânia hodierna entre Estado e Sociedade Civil. Estatalismo autoritário, individualismo liberal e autismo lógico positivista que encontra em um pensador da relevância teórica de Thomas Hobbes o seu ponto de convergência heurística. Hobbes, neste sentido, representa – em linguagem weberiana - uma forma de compreensão do mundo que figura como tipo-ideal do processo civilizatório capitalista.

Neste sentido, somente a abordagem democrático-radical de Rousseau, Hegel e Marx propiciam os fundamentos categoriais para se repensar os termos da relação entre Sociedade Civil e Estado, rompendo com o atomismo individualístico que define as vertentes do pensamento liberal e autoritário que ainda hegemonomizam as reflexões filosófico-políticas na contemporaneidade. Repondo na tradição do pensamento ocidental o sentido universalista da teoria política da justiça – relativizada pelo paradigma contratualista anglo-saxão – e, por conseguinte, a importância da superação do auto-interesse como único fundamento do Estado na contemporaneidade. Afinal, somente uma ordem social pautada na observância de uma compreensão ética da justiça poderá, finalmente, articular com sucesso a singularidade da liberdade individual moderna com o espaço público da liberdade política.

Referências

- BITTAR, Eduardo; ALMEIDA, Guilherme. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. **Teoria geral da política**. Tradução de Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- COUTINHO, Carlos Néelson. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 1996.
- GORENDER, Jacob. **Marxismo sem utopia**. São Paulo: Ática, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere: Maquiavel. Notas sobre o estado e a política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GUIMARÃES, Juarez. **Marxismo e democracia**. São Paulo : Xamã, 1998..

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional: sociedade aberta dos intérpretes da Constituição**. Porto Alegre: Sergio Fabris , 1997.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.