

Alaôr Caffé Alves*

fala sobre a importância de Kant e de Bobbio para o direito contemporâneo

Roteiro:

Ângelo Del Vecchio

Édson Luís Baldan

Fernando Pavan Baptista

Gilberto Tedéa

Oswaldo Akamine Júnior

Otávio Perricelli

▼ *Prisma Jurídico* (PJ): Professor, qual a sua avaliação sobre a importância de Immanuel Kant¹ para a compreensão do mundo contemporâneo para o Direito?

Prof. Alaôr Caffé (AC): Esta é uma pergunta bastante abrangente. Kant é o filósofo de expressão máxima do iluminismo e, como tal, um representante da ‘filosofia moderna’, que tem início com Descartes². É interessante dizer que há uma contraposição entre a ‘filosofia moderna’ e a ‘filosofia clássica’, esta nascida com os gregos, cuja característica influencia modos profundamente distintos para a compreensão dos homens, da sociedade e da própria natureza. Na filosofia clássica e medieval, a preocupação básica na relação de conhecimento, na relação do homem com o mundo, era com o objeto da cognição, com o objeto da prática humana; a ‘filosofia moderna’ faz o inverso: o sujeito cognoscente passa a ser o centro

*Professor Livre-docente da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

1 Immanuel Kant (1724-1804).

2 René Descartes (1596-1650).

das preocupações, pois o objeto passa a girar em torno do sujeito. Descartes tem uma filosofia basicamente calcada na subjetividade da consciência. Mesmo no embate entre o racionalismo, de Descartes, Espinosa³ e Leibniz⁴, e o empirismo de Roger Bacon⁵, Francis Bacon⁶, Locke⁷, Hume⁸, em que uma nova forma de ver o mundo aflora e a questão do sujeito assume um caráter privilegiado ante o objeto.

Mas o foco básico no sujeito da análise, da pesquisa e da reflexão filosófica, aparece definido em termos transcendentais com grande originalidade. Esse foco ainda tem sua continuidade mais aprofundada em Hegel⁹, que vai às últimas conseqüências na filosofia do sujeito. Com Kant, o embate entre o racionalismo e o empirismo encontra uma tentativa de superação, na chamada filosofia do pensamento transcendental, o criticismo. Contudo, nessa tentativa de superação, o próprio Kant fixa formas de transcendentalidade no sujeito – não fora do sujeito –, o que significa dizer que continua a tendência de postular o sujeito como sendo base de compreensão do mundo, ou seja, aquele que fixa as categorias pelas quais se compreende e se ordena a realidade. E essa perspectiva, ao contrário da de Hegel, é fundamentalmente estática, não-histórica; é racional, posta no plano da universalidade e da necessidade. Essa razão ainda está profundamente envolvida com a perspectiva parmenidiana, com uma razão eterna e imutável. A subjetividade psicológica, histórica e empírica é desprezada, em favor de uma subjetividade racional, de esclarecimento, com fundamento no ‘eu transcendental’. Esse ‘eu transcendental’ é, para Kant, o fundamento da objetividade da ciência e da prática. É precisamente o oposto do ‘eu subjetivo’ de Hume. Se entendermos Kant como um filósofo que se preocupa essencialmente com o sujeito nesse sentido, podemos afirmar sobre uma certa postura ‘antipositivista’, por que o positivismo, mais adiante, no século XIX, cuja origem está no empirismo

3 Baruch de Espinosa.

4 Wilhelm Gottfried Leibniz (1640-1716).

5 Roger Bacon (1214-1294).

6 Francis Bacon (1561-1626).

7 John Locke (1632-1704).

8 David Hume (1711-1776).

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

moderno, postula a submissão do sujeito ao objeto, para quem a verdade é a referência ao objeto tal como ele é. Nesse caso, o conhecimento objetivo é avalorativo; o sujeito não intervém na organização do mundo, na construção do objeto. O objeto é um ser em si e por si.

Toda essa filosofia centrada no sujeito reflete obviamente uma situação social específica representada pela ascensão do sujeito no processo produtivo, na esteira do desenvolvimento da sociedade burguesa e do liberalismo econômico que predomina após a decadência da sociedade feudal. Não é a consciência que determina as relações sociais; estas é que configuram a consciência social. A necessidade de transformar a sociedade e a natureza, para incorporá-las no âmbito das forças econômicas extremamente ativas do capitalismo nascente, induz à revolução do enfoque filosófico do conhecimento sobre o sujeito cognoscente. O sujeito agente, tanto no nível econômico como no do conhecimento e da técnica, ganha maior dinamismo e significação do que nos períodos pré-modernos, cuja economia artesanal era lenta e natural. A dimensão e a interferência do sujeito crescem exponencialmente. Assim, o sujeito transforma o mundo com presença e responsabilidade mais significativas. Alteram-se profundamente as organizações humanas.

No entanto, o lado do objeto é também de extrema importância, visto ser necessário, de certo modo, respeitar suas características, determinações e leis para o êxito da produção econômica e da indústria. Daí a emergência do positivismo no século XIX, buscando a independência e neutralidade do objeto, sua finitude e resistências. A observação e a experiência devem trazer o objeto tal como ele é para dentro do sujeito, com a menor interferência possível do sujeito. Nesse caso, o conhecimento objetivo e verdadeiro é precisamente o conhecimento sem sujeito, sem suas opiniões, valores e interesses. Vem daí o movimento dialético do sujeito e do objeto no plano do conhecimento e da técnica. É preciso compreender a filosofia moderna, o empirismo, o racionalismo, o positivismo e, em particular, a de Kant (o criticismo), tendo esse contexto histórico como base e critério de apreensão de sentido.

A filosofia de Kant, hoje, pode ser considerada bastante singular, já que o século XX e este início de século XXI assistem a uma luta entre o positivismo – travestido de diversas formas, como o chamado neopositivismo (ou positivismo lógico), ou empirismo lógico ou

positivismo da linguagem – e uma outra linha de preocupação, que passa, por exemplo, pelo giro lingüístico, pondo em grande relevo a historicidade, numa dimensão em que a linguagem interfere na compreensão e construção do mundo. Kant fala da subjetividade atuando, ainda que de maneira transcendental, na construção do conhecimento. A perspectiva atual, calcada nas questões lingüísticas, reflete, de certa forma, o ideário kantiano, na tentativa de superar o puro empirismo, por meio de uma síntese crítica da razão (uma linguagem racionalizada), com a experiência.

Lembro-me, por ocasião de minha livre-docência, que o prof. Tércio¹⁰ me indagou “mas, por que o senhor, que é conhecido por suas preocupações no universo marxista, trabalha tanto com o universo de Kant?” Minha resposta foi que o próprio Marx¹¹ teve uma influência kantiana. Obviamente, Marx não era kantiano ou hegeliano, sua postura é oposta, é crítica, mas um pensador, ao trabalhar na superação de um outro, certamente absorve parcelas desse trabalho alheio. A historicidade pressupõe justamente que, quando alguém se posiciona criticamente em relação a outrem, ao negar algumas idéias, afirma outras somente compreensíveis pelas idéias que justamente nega e, nesse caso, as incorpora de certo modo.

Mas não se pode considerar Kant um ‘deus da filosofia’, o que, aliás, é muito importante, pois não se pode entender Kant apenas dentro de sua própria época, de seu tempo pontualmente. A época de Kant ainda subsiste nos tempos atuais: houve a ascensão de uma classe social burguesa até hoje dominante; o individualismo e o princípio da autonomia da vontade se propõem justamente em razão das condições socioeconômicas atuais, que remontam àquele momento do iluminismo. Se não se compreende o movimento socioeconômico moderno, não é possível entender a individualização do homem a partir de uma série de fatores importantes, como, por exemplo, a articulação dos negócios da produção e da distribuição mediante o contrato, a dimensão do Estado (sociedade política que se destaca da sociedade civil), a concentração normativa do direito num ente único, centralizado – na verdade, o Estado ainda não se ‘mundializou’; aparece como uma expressão nacional, e não mundial.

10 Tércio Sampaio Ferraz Júnior.

11 Karl Marx (1818-1883).

PJ: Mesmo diante do fenômeno da globalização?

AC: A força política, o poder político, significa coercitividade; trata-se de monopólio da força social coercitiva. Hoje só o Estado a possui. Já o poder econômico, presente na sociedade civil, traduz-se no monopólio de recursos e de bens (principalmente de bens de produção) que permite impor a vontade das pessoas que os possuem sobre as que não os têm. No caso da política, estamos falando do exercício legítimo da violência, força coercitiva consentida pela comunidade. Ora, essa força política não existe hoje globalmente, enquanto a economia, ao contrário, transcendeu claramente os limites nacionais. Interessante este desajuste, que preconiza uma série de contradições e conflitos que nós estamos acompanhando. A globalização da economia não foi acompanhada pelo poder político. Hoje o exercício da coerção ainda é fragmentado, feito pelas nações isoladas, quase numa dimensão feudal – o soberano medieval não tinha a força que os suseranos possuíam, isto é, não há um centro de força definido para dar conta da regulação de toda a economia mundial. É claro que os Estados mais poderosos, então, têm uma atuação mais presente que os demais. Alguns até tomam a posição de policiais do mundo, porque detêm a força específica (econômica, bélica, científica e tecnológica), exercendo essa força política de forma ilegítima, porque o fazem no estrito interesse nacional e não no de todas as nações.

Kant, à época, pensava sua estrutura tendo em vista uma burguesia nacional que tomara o poder, calcada no mecanismo econômico. Este mecanismo pode ser expresso profundamente em dois grandes institutos: a propriedade e o contrato. Os juízes examinam os institutos do ponto de vista jurídico, mas não do sociológico, do econômico e do político – e é preciso vê-los por outros ângulos, até para dar maior dimensionalidade ou melhor explicação jurídica. Muitas vezes, você tem a juridicidade estudada em si mesma, numa atitude tecnológica, mas não vê essa juridicidade como expressão de outros fatores de realidade, como econômico, cultural, histórico e ideológico. Aliás, essa questão das manifestações ideológicas da sociedade tem muita influência em certos aspectos fundamentais estratégicos que eu postulo ‘estruturadores da sociedade’. Sem o estudo dessa estrutura social não é possível entender o porquê do instituto do

contrato, das questões relacionadas com a liberdade, a igualdade, a individualização, a responsabilidade; enfim, com a autonomia da vontade. E o pensamento ético de Kant oferece, em sua *Metafísica dos costumes*, uma contribuição muito expressiva para entender a importância da vontade autônoma e heterônoma, permitindo compreender melhor as bases ideológicas do liberalismo de sua época. Nesse caso, a posição marxista também é muito valiosa, já que mostra claramente, como já afirmamos, que o ser social é que determina a consciência social: a maneira de o homem pensar-se a si mesmo e pensar a sociedade. As relações sociais definem as condições espirituais e é claro que, num movimento dialético, as condições espirituais se reverterem para as materiais – há uma espécie de relação dialética entre a materialidade e a espiritualidade. Isso só pode ser entendido dentro de um processo histórico, nunca sob o ângulo da tautologia formal. É preciso indiscutivelmente dar lugar à dimensão da consciência, sem a qual não há vida humana, mas dizer que a espiritualidade seja fundamental para a estruturação da vida material dos homens é inverter ideologicamente essa forma, o que acredito seja muito perigoso. A vida material dos homens somente pode ser explicada com a ação e não apenas com a consciência. A consciência apresenta-se sempre como uma manifestação individual. Pela ação, os homens se comunicam necessariamente, intercambiando objetivamente suas atividades para transformar o mundo e produzir os meios para sua sobrevivência. É nela que eles se relacionam na intersubjetividade; e nela e por meio dela que eles produzem sua vida social material. Seria o extremo da posição kantiana admitir que os homens podem, por sua autonomia, realizar qualquer fato social. Os homens fazem história, mas dentro de condições históricas determinadas, não arbitrariamente; fazem-na em função de toda uma estrutura social, de um passado social que já esteve presente, mas que determina como as pessoas pensam e produzem as suas situações. O chamado voluntarismo jurídico até certo ponto postulou a idéia de que a determinação social provinha do indivíduo, com sua autonomia como sujeito ético transcendental. A história, nesse caso, é o produto do indivíduo e não este da história. Extremar a perspectiva kantiana de postular que o sujeito transcendental determina e organiza o objeto completamente evidencia claros vícios de um lado e de outro. Não há dúvida de que o direito positivado hoje está também na dependência das decisões e isso é

bem característico do direito moderno, com sua dinâmica de positivação e formalização. No entanto, é preciso entender esse processo numa perspectiva do contexto, em que as forças sociais também são objetiva e historicamente determinantes. Assim, se o direito não pode focar-se somente no processo voluntário, também não pode centrar-se apenas no processo determinístico, ou não teríamos liberdade: não teria sentido o aspecto normativo do direito se não houvesse liberdade. A questão é entender essa liberdade.

PJ: Sobre o aspecto normativo que o senhor mencionou, qual a real analogia que Kelsen¹² faz, em sua obra, com as categorias propostas por Kant?

AC: Bem, há várias perspectivas para responder a questão. Basicamente, a analogia legítima que Kelsen faz das categorias kantianas do conhecimento está na concepção *a priori* de sua norma fundamental. Ele faz essa proposta tendo em vista que o direito não é expresso pelo seu conteúdo; por isso, diz-se que qualquer relação, qualquer comportamento pode ser objeto de uma sanção, do direito: às vezes, as coisas mais ingênuas podem ser ilícitas porque são afetadas por uma sanção. O ilícito é determinado pela sanção. Kelsen diz que o *mala prohibita* (mal proibido), só o é porque se agrega uma sanção, a privação de um bem jurídico (a vida, a propriedade, a liberdade, a dignidade), a um certo comportamento, descrito na hipótese normativa. Portanto, a perspectiva kelseniana é formal. O que define o direito é a forma pela qual se considera o conteúdo e essa forma, que é o dever-ser, é uma forma que não pode ser fundamentada no ser, em que pese o fato de o ser (a vontade, as relações pessoais) determinar a existência do dever-ser (da norma). É preciso distinguir determinação ou criação da norma (pela vontade concreta da autoridade), que é a condição necessária para a norma existir, e a fundamentação da norma (como dever-ser), condição pela qual a norma é norma. A determinação da existência de uma norma não é o seu fundamento. Quer dizer, na verdade, não há dever sem ser, o ser determina o dever-ser. A vontade determina o dever-ser, porque não há norma jurídica existente sem o exercício da vontade autorizada a produzi-la. Mesmo os

12 Hans Kelsen (1881-1973).

costumes devem ser reconhecidos pelas normas criadas pela vontade, pela ordem jurídica posta. Mas a norma jurídica não tem fundamento no poder, não tem o seu fundamento no ser; tem, sim, fundamento numa outra norma, num outro dever-ser. É o dever-ser que define que uma vontade seja autorizada a produzir uma norma. Uma vontade produz um dever-ser na medida em que está, em primeiro lugar, caracterizada por sua dimensão especial e real (é preciso a vontade para que exista a norma), mas, ao mesmo tempo, esta vontade tem de estar qualificada por um dever-ser (uma norma) anterior, que lhe é superior, e assim continuamente.

Se Kelsen continuasse dessa forma, haveria uma regressão infinita, inexplicável. Nesse momento, qual o ponto de partida dessa construção? Por exemplo, seria o Poder Constituinte? Contudo, o Poder Constituinte é uma vontade, portanto, é ser e isso implica afirmar que o ser fundamenta toda a ordem jurídica (que é uma ordem de dever-ser), o que não condiz com a perspectiva que Kelsen postula inicialmente. Hume afirma que não se pode deduzir logicamente o dever-ser do ser; que é impossível acoplar o ser e o dever-ser, no sentido de 'existencialidade'. Neste momento, Kelsen tem de criar uma outra dimensão, porque se a vontade não pode ser fundamento da ordem jurídica, qual, então, seria o fundamento? O fundamento tem de ser um dever-ser, uma outra norma, e ele oferece a noção de uma norma fundamental, que não pode ser criada por outra vontade, uma norma postulada como uma hipótese de trabalho, um princípio do qual se parte para compreender-se intelectualmente, a ordem jurídica. A norma fundamental, portanto, é produto da inteligência, um postulado da própria razão para justificar o dever-ser na própria ordem jurídica como um todo. Esta norma fundamental unifica o próprio direito e não apenas explica as relações de dever-ser.

Assim, o vínculo do pensamento de Kelsen com o de Kant, a respeito do direito, é primeiramente o indicado pelo aspecto formal do direito. Kant postula que o direito, expressão da liberdade externa, é configuração da conduta conforme o dever (legalidade) e não pelo dever (moralidade). Para ele, o direito é o conjunto de condições por meio das quais os arbítrios podem ser conciliados, segundo uma lei universal, independentemente do conteúdo específico, objeto desses arbítrios. Para Kant, portanto, o conceito de direito é definido em função da forma, da relação de liberdade externa assegurada pela coerção. A relação de um

arbitrio com o outro – numa função recíproca e limitada, segundo uma lei universal – não considera a matéria do arbitrio, isto é, os fins que os sujeitos individuais buscam. O direito diz respeito à modalidade ou à forma pela qual os fins ou interesses devem ser alcançados ou regulados. Ele põe em jogo apenas as condições formais que fundamentam o cumprimento das promessas ou dos contratos, não importando as vantagens ou desvantagens pessoais a respeito. Há também uma similar atitude formal na consideração do direito por Kelsen, embora os fundamentos argumentativos sejam dessemelhantes. Além disso, não admite que o direito em sua essência possa defluir dos fatos, interesses, valores, mas decorra de uma forma (dever-ser), da forma como os comportamentos são considerados (como obrigatórios, proibidos, permitidos, facultados etc.), ou seja, o direito não deriva, provém diretamente do conteúdo desses comportamentos, dos fatos descritos ou prescritos nas normas jurídicas. A questão categorial do dever-ser fundamental que tem um sabor de princípio transcendental, que performa a consciência jurídica objetiva a qual fundamenta, ‘aprioristicamente’, a experiência jurídica e dá sentido e unidade à ordem jurídica como uma ordem de dever-ser.

PJ: Eis a conexão com Kant...

AC: Exatamente. Se Kelsen considera que o dever-ser não vem do mundo, da realidade factual, de onde ele vem? Vem do sujeito racional que, de certo modo, ao raciocinar ou pensar sobre a ordem jurídica, a constrói. O sujeito não tem a ordem jurídica como um dado, e sim elementos organizados segundo um princípio e este princípio, que é transcendental, não vem através da experiência empírica; ele já está no sujeito, em sua razão lógica. Kant fala das categorias do entendimento e da razão pura. O primeiro passo da razão pura é a sensibilidade, a estética transcendental, em que se busca o conhecimento intuitivo mediante a síntese da sensibilidade, por meio das formas puras (da intuição) do espaço e do tempo. Num segundo momento, chamado ‘entendimento’, estruturam-se os argumentos e a reflexão para a dedução dos conceitos puros que são chamados ‘categorias do entendimento’, pelas quais se realiza uma ‘arrumação’, uma organização inteligível dos dados da experiência, de acordo com as doze categorias do entendimento. Essas categorias são deduzidas da reflexão acerca das formas

transcendentais da faculdade racional de julgar. Por fim, Kant tece a crítica dessa razão utilizando-se da dialética transcendental, apontando uma série de problemas, as chamadas ilusões da razão. Neste ponto, por exemplo, discutir sobre Deus é impossível, porque, se Deus, por princípio, é uma figura ilimitada e infinita, a pergunta que se põe é: Alguém já teve alguma experiência do infinito, do eterno, do ilimitado? Como não é possível passar por essas experiências, é obvio que não se pode ter um conhecimento verdadeiro sobre de Deus. Ele pode ser pensado, mas nunca poderá ser conhecido. Ora, então as categorias só são válidas para a cognição científica quando aplicadas à experiência, quando realmente recaem sobre os dados de experiência e os da intuição. Por essa razão, Kant afirma que, para conhecer, é preciso haver a junção sintética entre categorias (puras *a priori*) e intuições da experiência; as categorias puras isoladas são vazias de conteúdo e a experiência pura, sem as categorias, traduzia um mundo caótico, cego, descontrolado, sem sentido. Kelsen, por sua vez, não nega a experiência, mas diz que a origem da ordem jurídica se resume na categoria fundamental que é a norma fundamental.

PJ: Mas, em sua opinião, é legítima essa analogia entre Kelsen e Kant?

AC: Legítima? Não tanto, porque o próprio Kelsen não pode deixar de levar em conta a experiência para formação da categoria jurídica, da norma fundamental, coisa que Kant não faz, e essa é uma das críticas mais severas que se pode traçar à perspectiva analógica. As categorias, para o filósofo prussiano, são a extração de princípios que, de certo modo, já estão postulados na estruturação do próprio espírito, do entendimento puro, transcendental. Trata-se de algo estático, permanente, não há uma historicidade nessas categorias; Kant postula que a razão humana sempre foi a mesma em todas as épocas e em todo lugar, mas é importante notar, por exemplo, que filósofos como Hegel, partindo de Kant, tiveram de trazer a perspectiva histórica de volta ao conhecimento e às formas básicas de sua aquisição. Kant é um dualista equidistante; ele admite a coisa em si, admite que existam categorias, mas não que da realidade venha alguma coisa que possa ser conhecida por si, sem a estruturação racional ou mediante a aplicação das categorias. De toda forma, voltando à questão, a analogia não

é legítima mesmo porque se perguntassem para Kelsen se a norma fundamental funcionaria como um princípio filosófico, ele certamente diria que não, pois trata-se de um postulado calcado para fundar a própria teoria pura do direito; no entanto se se trata de um postulado científico, deve haver alguma base empírica nesse postulado que o justifique perante as ordens jurídicas específicas, e, por isso, a norma fundamental não pode ser universal. Nem puramente racional, para fundamentar um conhecimento jurídico universal e necessário. Caso fosse, todas as ordens jurídicas do mundo seriam uma só. Não existe uma norma fundamental planetária, a norma fundamental corresponde a cada ordem jurídica específica. A da Argentina é diferente da brasileira, a brasileira é diferente da francesa, da chinesa, e assim sucessivamente. Portanto, a própria caracterização da norma fundamental pressupõe considerar os sistemas diferenciados da experiência. Se são diferentes as normas fundamentais, elas não têm as características das categorias de Kant, que são transcendentais e condição de toda experiência possível. Elas fundamentam o conhecimento necessário e universal, objeto das ciências particulares. E mais: por exemplo, no Brasil, nós tivemos várias normas fundamentais que foram rompidas. O golpe de 1964 rompeu com a norma fundamental brasileira anterior, inaugurou uma nova e, conseqüentemente, uma nova realidade, uma nova ordem. Ora, há aí a experiência; se não houver a experiência da ordem jurídica específica, não se explica a própria norma fundamental daquela ordem. Se a norma fundamental está polarizada em função de uma ordem jurídica determinada, não pode haver norma fundamental sem esta ordem mesma, porque não há sentido em uma norma fundamental sem a ordem eficaz. Logo, a norma fundamental não é tão universal como as categorias transcendentais de Kant.

PJ: Por outro lado, na perspectiva kantiana pura, propriamente, é possível falar em elementos do direito universais, que compõem o padrão interno das pessoas?

AC: Esta é uma questão complicada. Os chamados direitos universais, os direitos humanos, são um grande problema e eu creio que as escolas de direito, de modo geral, não têm a preocupação de deitar as raízes sociais e

econômicas de fundamentação das normas protetoras dos direitos humanos. Basicamente, se não houver uma fundamentação universal, como é que se pode justificar os chamados direitos humanos ou os direitos fundamentais do homem? Isso se traduziria num âmbito maior que o direito de cada país, de cada nação, de cada coletividade. A grande preocupação dos pensadores que tratam dessa questão é a busca de um chão comum, básico e racional, que, diga-se, é extremamente criticado pelo culturalismo plural, que afirma não haver essa universalidade tão abstrata, porque as culturas são independentes, têm uma certa autonomia, umas em relação às outras. Logo, os bens não seriam nunca absolutos, vale dizer, os valores são todos relativos. Isso é interessante porque cria a posição de amizade e reconhecimento recíprocos, afirma o princípio de tolerância, tolerância esta que tem de ser admitida na medida em que os outros reconhecem nossas diferenças, assim como nós as reconhecemos neles, o que significa que é necessário aceitar outros valores. Respeitar a diversidade é importante. Ao mesmo tempo, isso é um problema porque, segundo os filósofos da escola crítica, por exemplo, de Frankfurt, existe aqui uma expressão típica da chamada ação comunicativa, no sentido de buscar justamente o senso comum de igualdade, liberdade completa, para depois então tentar explicar a diversidade. E a diversidade, quando exagerada, acaba por 'relativizar' tudo de tal maneira que nós não temos uma base única para discussão e, para tê-la, é preciso buscá-la em algum lugar e, ao tecer a crítica, não se pode buscá-la em nada materialmente falando, ou seja, nada de experiência. Logo, deve-se buscar a base comum no procedimento, como faz Luhmann¹³, por exemplo. Mas é possível ir adiante, porque não se pode encontrar essa base apenas no procedimento combinado; há a necessidade de todo um conjunto de regras que regulam a combinação do procedimento, porque são essas as regras básicas de comunicação por meio da qual é possível negociar e, na negociação, chegar a um consenso. E o consenso é exatamente a base que possibilita uma compreensão mútua de valores diferentes. Neste caso, nós estamos diante de duas posições. Uma posição que é pluralista e que, sendo extremada, leva a um grande ceticismo e, conseqüentemente, ao não-entendimento, porque, às vezes, o pluralismo pode gerar um exagero, uma certa intolerância. E, ao contrário, na

13 Niklas Luhmann (1927-1998).

perspectiva clássica, buscavam-se os princípios, que eram únicos para todos, embora sempre houvesse uma discussão entre os filósofos sobre os temas envolvidos. Havia princípios únicos da ‘moralidade essencialista’; o ‘essencialismo moral’ buscava uma essência, uma idéia de bem que fosse universal para todos.

Isso, claro, foi destroçado por uma nova formulação resultante da estrutura socioeconômica da sociedade. Quando o sistema deixa de ser calcado apenas na produção de artefatos (artesanato), vale dizer, quando se passa para a linha de uma produção muito mais ampla, dinâmica e complexa, por meio da manufatura e da indústria, já nos séculos XV a XVIII, aparecem as bases para uma estrutura social pautada na inter-relação mercantil e na moeda, na intensa divisão social do trabalho. Conseqüentemente, tudo se altera profundamente, incluídas as condições objetivas de se pensar e viver a própria realidade. Se na pré-modernidade há uma estrutura econômica calcada numa visão tradicional, religiosa, de valores estáveis, pode-se dizer que se produz para consumir simplesmente; acumular riquezas não tem sentido – quando muito, o que se podia acumular eram as terras, mas mesmo as terras têm um limite, há uma quantidade de terra determinada. A acumulação só passa a ter sentido posteriormente, quando surge o sistema burguês, mas não por causa do burguês: o burguês, com seus hábitos, é uma conseqüência do processo. O procedimento econômico é muito mais complexo, a sofisticação da produção exige uma ascendência da necessidade do conhecimento científico e técnico. Eis que surgem os grandes pensadores, gente como Roger Bacon, Francis Bacon, Galileo Galilei¹⁴, Newton¹⁵, Copérnico¹⁶ e toda aquela parafernália científica de primeira geração. Tudo isso não porque os homens, espontânea e conscientemente, projetaram fazer ciência, mas, sim, porque era preciso conhecer o mundo para transformá-lo. Como transformar a matéria-prima em produtos sem conhecer as propriedades físicas dessa mesma matéria-prima? Então, no sistema moderno, o conhecimento e a ciência provêm de exigências socioeconômicas bem específicas, fundadas na origem da sociedade capitalista.

14 Galileo Galilei (1564-1642).

15 Isaac Newton (1642-1727).

16 Nikolaus Copernicus [Copérnico] (1473-1543).

Com essa movimentação toda, expande-se o processo produtivo e percebe-se um deslocamento dos valores da condição material da terra para as coisas móveis, para a mercadoria (que se podia vender e transportar). No limite, amplia-se o mercado de forma extraordinária, e a consequência é que tem de haver consumo para que a produção em mais larga escala tenha sentido. No entanto, para que haja consumo, é preciso que alguém compre para consumir, e, para que alguém compre, é preciso dispor de meios para comprar, isto é, da moeda – a expansão da moeda, necessariamente, é uma dimensão do próprio sistema, significa a expansão do mercado, porque ela precisa ser distribuída, fato que se dá pelo salário. Muita gente não percebe que esse processo não é produto do pensamento de um filósofo ou de um cientista, não é produto do pensamento da elite intelectual; é, sim, produto de uma experiência, de uma prática imensa de milhares, de milhões de pessoas e isso é que determina a historicidade do processo.

O fato é que se chega a um momento em que não se pode mais confiar em uma dimensão puramente violenta e política sobre a força de trabalho, quer dizer, não se pode exercer a política no processo econômico porque não se pode fazer com que as pessoas simplesmente trabalhem e ofereçam o resultado do trabalho por meio da coerção, como acontecia com o senhor feudal ou o escravo. A única forma de fazer a conexão entre o capital, de um lado, e a força de trabalho, de outro, era a forma do contrato, do pacto convencional sem o exercício direto da força. Tudo isso antes dos códigos. A normatização começa com o contrato, para estabelecer responsabilidades, como uma exigência das relações entre os homens, uma exigência sem a qual não seria possível estruturar um novo processo produtivo, o capitalismo, e uma nova classe, a burguesia. É preciso, portanto, excluir a coerção ou a forma política do processo econômico, mas, indiretamente, é preciso que alguém garanta o contrato. A força é necessária. Nasce a forma política centralizada do Estado como garantia das relações capitalistas de produção, não só das relações contratuais como também das relações de classe. Ocorre uma indispensável centralização, neste caso, da criação normativa, inclusive da adição normativa do ponto de vista de uma co-gestão geral do sistema. Não se podia admitir pequenos feudos desarticulados – porque cada feudo tinha o seu poder político específico, visto ser prática comum que uma mercadoria feita num feudo (no burgo), para passar a outro, devia ser onerada pelo respectivo

pagamento aduaneiro, isso quando não era objeto de assalto por parte dos próprios senhores feudais. Era necessária uma unidade política e nacional. Abre-se aí uma luta entre burgueses e senhores feudais, que, obviamente, queriam manter seus feudos, mas mantê-los implicava travar a produção e o processo do capitalismo mercantil. Todo esse dinamismo é aprofundado – e a historiografia tem mostrado isso – pela divisão social do trabalho, avanço da tecnologia, monetarização da economia e assalariamento dos trabalhadores diretos, tornando os grupos sociais cada vez mais dependentes entre si. E, sendo a troca algo dominante no processo da produção, é inevitável que haja troca entre capital e força de trabalho, mediante o contrato de trabalho; neste ponto, a sociedade burguesa começa realmente a se firmar. O ciclo se fecha à época da consolidação do capitalismo industrial, nos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido é que a exploração da força de trabalho é fundamental para a manutenção e ampliação do processo produtivo e reprodutivo do capital. Tudo isso compõe a idéia do individualismo e da propriedade privada. O contrato pressupõe a igualdade formal das partes, a personalização jurídica do sujeito de direito, a liberdade de contratação e a disponibilidade recíproca (propriedade) dos bens a serem trocados. A competição, a concorrência, toma conta da economia e isso atinge os níveis éticos e jurídicos, porque as situações de individualidade precisam ser protegidas, a propriedade privada e a liberdade de contratar têm que ser protegidas, para que o processo econômico continue a desenvolver-se, sob pena de comprometer a reprodução do capital.

Isso explica grande parte daquelas preocupações manifestadas na questão formulada acima, a respeito dos elementos universais do direito. As formas burguesas de produção, ao se generalizar e ao deitar profundas raízes à vida social, como vimos, devem assumir características universais e garantidas, e Kant, ideólogo iluminista do liberalismo econômico e político do século XVIII, desenvolve uma teoria ideologicamente apropriada a esse modo de vida a qual busca precisamente a consagração, algumas como formas transcendentais, não-históricas, fixas e permanentes, dos ideais de liberdade, autonomia da vontade, individualismo, dever categórico e hipotético, reciprocidade de arbítrios (igualdade contratual), propriedade, legalidade, coercibilidade externa, formalidade etc.

PJ: E neste sentido, há um movimento interessante de se idealizar uma noção de direito. De se intuir uma certa pureza ao direito. Algo como afirmar – para usar o exemplo que senhor dá com a questão dos contratos – bases que para o direito são indiscutíveis, posto que são ditas objetivas, racionais.

AC: Sem dúvida. Quando Hobbes¹⁷ e Rosseau¹⁸ falam em um contratualismo genérico, este é um interessante traço ideológico da sociedade burguesa; é uma resultante das exigências de uma estrutura social e econômica definida historicamente. Isso inverte tudo, até mesmo o lema da revolução francesa, “liberdade, igualdade e fraternidade.” Tem-se a impressão de que esse lema vem da idéia de dignidade humana; mas, não, trata-se de uma clara defesa do sistema econômico e social dominante.

PJ: A idéia de “liberdade, igualdade e fraternidade” surge justamente porque não existem essas condições na realidade, não?

AC: Não apenas isso; é paradoxal – você está certo – mas, ao mesmo tempo, essa igualdade é necessária para o sistema, ela é inerente ao contrato, ao instituto mais importante para o funcionamento do sistema. Veja que o contrato, na sociedade burguesa, veio substituir a força coercitiva, de caráter político, no seio do processo produtivo, que antes era o apanágio das sociedades pré-modernas (o feudalismo e o escravismo). Na sociedade burguesa, a comunidade política, o Estado, monopoliza a força política, isto é, o poder de exercer a coerção, ficando para a sociedade civil as tarefas produtivas, mediante a figura do contrato. A contradição entre o formal e o material fica clara, porque esses valores são inerentes ao próprio sistema econômico que cria a desigualdade, a exploração do homem. O véu ideológico faz com que tudo se torne distante, desligado da realidade material. É dialético.

17 Thomas Hobbes (1588-1679).

18 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

PJ: Pode-se falar numa dicotomia entre a liberdade racional e a liberdade concreta? Digo, é possível que pensadores se tenham apropriado do conceito de uma liberdade concreta para torná-la racional? Ou pode-se falar em uma liberdade de vontade que independe da materialidade, independe da realidade concreta?

AC: Bem, esta é uma formulação politicamente ideológica. Há quem fale da decisão como resultante de uma autonomia racional, posição certamente calcada na de Kant, já que ele trabalha a chamada autonomia individual – que não é baseada na objetividade contextual do sujeito, mas, sim, fundada na unidade do indivíduo e não na da sociedade. A sociedade é como uma conseqüência, uma resultante e não propriamente uma determinante. A sociedade é um produto das ações individuais. Certamente isso é verdadeiro, mas há também o reverso: o próprio indivíduo é produto das relações sociais. Na verdade, a individualidade pressupõe que exista uma espécie de origem dessa vontade, que o próprio Kant não soube explicar.

A poesia é uma maneira de trabalhar essa questão, porquanto se possa analisá-la pelo próprio sentimento de liberdade, de autonomia pessoal, em que o único limite é o outro indivíduo. Nesse sentido, culto, é claro que se pode ter liberdade, mas ela não está calcada nas dimensões propostas por você, ou seja, nas dimensões da realidade concreta, da produtividade das relações econômicas, das relações existenciais. É uma liberdade assumida no nível de um conceito abstrato, um conceito transcendental que se destaca tal como uma propulsão lógica, interna e individual. Pode-se perceber isso, sempre que se penetra o lógico na própria realidade dos fatos, ele vai se desfazendo; as relações necessárias vão-se desfazendo. Ora, destacar e trabalhar as idéias em si mesmas, fora do contexto, é muito importante para a ideologia dominante, para a hegemonia. O cientista não alienado tenta, inicialmente, identificar tais idéias abstratas, universais; segundo, busca identificar a separação delas em relação à própria realidade social – o que não é fácil já que, muitas vezes, para ver a realidade, ele é obrigado a contar com essas mesmas idéias e isso evidencia a tremenda dificuldade de separar a ideologia da realidade. Eis o grande problema da separação de ideologia e ciência, segregar o que é ilusório do que é real, o que é racional abstrato do que é concreto; essa é uma das grandes questões da humanidade.

Importante nesta consideração é o fato de que a pura consciência racional não nos dá fundamento suficiente para superar a própria racionalidade, visto que esta acontece no âmbito da consciência que nos fornece a ilusão de que somos auto-suficientes em nosso saber e em nossa existência. A própria consciência se destaca como uma abstração, separada do todo social. A individualidade aparece como algo singular e autônomo, exatamente como pensa Kant em sua posição teórica sobre o eu transcendental. Por outro lado, a reciprocidade, a 'contextualidade' somente será considerada com toda a sua força impositiva sobre nós, fazendo-nos sentir a comunidade social a que pertencemos como nossa própria verdade, se atentarmos para a ação e não apenas para a mera consciência de si. É na ação, na atividade transformadora sobre o mundo, que nos descobrimos dependentes dos outros homens e desvelamos toda a densidade da comunidade da qual dependemos existencialmente. Somos o que os outros são. Somente por eles somos o que somos.

O ponto é que os cientistas se comprometem, do ponto de vista ideológico, e isso acaba viciando a visão que têm da realidade. Talvez a possibilidade de crítica surja com mais amplitude no chamado compromisso democrático; no compromisso com as bases da estrutura social, com aqueles que produzem a sociedade, e isso pressupõe uma série de mobilizações participativas: política, sindical, acadêmica, religiosa, profissional, dos homens em suas vizinhanças etc., ou seja, a mobilização para os objetivos comunitários. Enfim, esse tipo de mobilização, acreditamos, permitirá, ao menos em parte, despertar o sentimento ético das pessoas, para que tenham uma visão mais crítica em relação ao ato do conhecimento e da prática. Por essa prática, somos capazes de traspasar a liberdade abstrata, puramente racional, para reencontrá-la sob as vestes da concretude do plano social, em que a militância pessoal se insere no contexto da liberdade concreta, da liberdade verdadeiramente emancipadora.

PJ: A postura ética pode ser entendida como universal?

AC: É possível. A construção da realidade se introduz primeiro pelas mecânicas sociais específicas, como as tradições e os valores. As pessoas se valem de suas criações para introjetar os seus valores, mas o fazem de tal maneira que elas só podem pensar com esses valores introjetados, não têm

outros valores para pensar os seus próprios valores. O mundo parece natural, mas o 'mundo' em questão é uma projeção extremamente complicada. A pergunta é: como sair de si mesmo para poder criticar-se a si próprio? Talvez o contexto dê sentido às coisas, determine as circunstâncias em que as coisas estão... o homem tem de julgar e até utilizar os seus princípios de forma diferente. É assim também o funcionamento do direito: estuda-se toda a 'principiologia' e os princípios têm de ser ajustados às circunstâncias. E mesmo um princípio corrigido pode ser válido, porque, numa outra circunstância, uma outra condição material vai determinar outra forma de ver o mundo, a consequência toda é que, na verdade, a cada instante, a história me dá condições de novos julgamentos. Resta a pergunta: e o julgamento universal? E o julgamento pelo qual eu posso julgar, objetivamente, que algo é bom ou ruim? Ou, então, o julgamento universal quer dizer que tudo o que corre historicamente tem, digamos, uma 'vertebração' tal que me permita julgar as diferentes épocas históricas e compará-las entre si, como também os diferentes locais, diferentes países, diferentes nações, diferentes culturas... Isso pode implicar uma universalização do ético, um certo essencialismo cuja realidade está além do próprio mundo, fazendo-nos perder justamente o critério daquilo que pretendia operacionalizar. Longe da perspectiva da realidade, passaríamos a ter uma visão ideal do mundo, uma visão normativa dele. Do lado contrário, pela ótica do empirismo ético, o grande problema é mergulhar o sujeito numa espécie de 'contingencialismo' tão grande, tão amplo, que da realidade também nada reste. É bom sair do dogmatismo, dos pensamentos absolutamente fechados, tradicionais, mas no exagero sistemático disso acabamos por cair num ceticismo em que nada mais é certo; como diz Marx, "tudo o que é sólido se desmancha no ar." Habermas¹⁹ tenta buscar, numa espécie de retorno ao iluminismo, à modernidade, uma espécie de transcendentalidade mínima, diferente do que fazia Kant, pois fundada no mundo contextual da vida. Kant, busca na razão prática, uma postura básica que permite assegurar os fatores, digamos, de multiplicidade, de contingencialismo, sob a ótica do imperativo categórico, um imperativo da razão prática pura. No século XX, tudo ficou mais complicado ainda: as grandes guerras, as complexidades produtivas e sociais, a tecnologia

19 Jürgen Habermas.

avançada e seu apoio orgânico na ciência, os valores sociais divergentes e antagônicos, as lutas entre diversos grupos, entre nações certamente compromete qualquer idéia a respeito da universalidade da ética. Entretanto não faltam esforços sadios para a investigação de um chão comum entre os homens objetivando alcançar parâmetros ou critérios mais sólidos, especialmente para fundar aquilo que chamamos de direitos humanos, objetivando fundar uma prática mundial para o combate à miséria, à pobreza, à opressão, à profunda desigualdade entre os homens e os povos.

PJ: Desde Kant, há um debate sobre a possibilidade de uma razão abrangente que fique acima dos interesses impostos, por exemplo, pelas soberanias nacionais. Raymond Aron²⁰ afirma que a guerra nos lembra que é preciso temer, e a paz mostra que temos o direito de almejar. Mas, como tornar essa busca possível, essa busca pela liberdade individual ou de caráter social no contexto atual, em que uma potência hegemônica age segundo interesses próprios, preventivamente?

AC: Existe, aí, uma composição de fatos e situações muito complexa, porque você trabalha com interesses sociais que se podem contrapor – e se contrapõem – aos interesses individuais. O postulado, hoje, é o neoliberalismo, que, de certo modo, tenta reviver os conceitos liberais numa perspectiva atual, aliás, perspectiva esta que confronta com o arsenal instrumental técnico, de conhecimento científico, e com a realidade concreta de produção industrial e de manipulação financeira extremamente complexa e globalizada. Houve os liberais dos séculos XVIII e XIX, mas não há dúvida de que se trata da tendência de uma nova dimensão, que pressupõe a verticalização dos problemas de luta entre o social e o individual, de conflito entre um e outro. E não se pode negar a individualidade, porque ela é uma conquista humana a partir de condições estruturais básicas do processo econômico burguês. É uma questão histórica. Também se tem o destaque da estrutura capitalista, com uma

20 Raymond-Claude-Ferdinand Aron (1905-1983).

força e um dinamismo enormes que deu ao homem um poder imenso sobre a natureza, de forma que, ao atuar sobre o mundo, transforma-o profundamente, transformando-se também a si mesmo de modo mais célere e com uma amplitude jamais conhecida. É no capitalismo que se deu a grande libertação humana; até mesmo rompendo o cordão umbilical que o liga naturalmente com o planeta, o homem está conquistando o espaço sideral, o que, obviamente, não poderia ter sido feito durante o sistema pré-moderno, na sociedade medieval ou na sociedade escravista. Isso só foi possível em condições objetivas de uma sociedade altamente dinâmica econômica e tecnologicamente.

No entanto, essa sociedade tem os seus pérfidos defeitos, porque, em última instância, o neoliberalismo força uma realidade tipicamente relacionada com a mecânica de sua maturação e destruição. O mercado aceitou muitas questões importantes nas relações entre os homens, importantes na construção da própria individualidade e das práticas de tolerância, mas o mercado é também uma expressão essencialmente social. A produção precisa ser socializada para ser altamente expansiva; ao serem produzidas as mercadorias, não há possibilidade de haver senão intercâmbios internos, determinantes da própria dinâmica do sistema. As divisões técnica e social do trabalho tornam os homens mais interdependentes, perfazendo processos de produção em que os grupos econômicos, os indivíduos e todas as classes sociais estão articulados organicamente, em relações muitas vezes contraditórias e, não raro, antagônicas. Eu diria que há um interesse de todos sobre todas as coisas, há o interesse do trabalhador sobre a máquina, o interesse do capitalista sobre a produção. É interessante como esse círculo produtivo funciona. Geralmente ninguém pensa em pôr claramente o dedo na ferida – muito menos nós, juristas, que somos avessos às questões econômicas –, mas isso é importantíssimo.

Enfim, o homem produz para si, para satisfazer as suas necessidades; o ser humano consome aquilo que produz e, se o processo é ilimitadamente acumulativo, ele acumula e essa acumulação gera um resultado e este resultado, medido pela produção de bens e serviços, tem de ser consumido pelos seres humanos. Mas, há a questão básica: quem é que consome? Não é o cidadão que consome; é o consumidor. E não se pode identificar ‘cidadão’ com ‘consumidor’, ‘homem’ com ‘consumidor’; todo

consumidor é homem, todo consumidor pode ser um cidadão, mas nem todo cidadão ou todo homem é um consumidor – muitas pessoas não são consumidoras, por quê? Porque não têm os meios para consumir ou para trocar, não têm a propriedade para dar ao outro o necessário, a fim de que esse outro possa também dispor do que tem e, desse modo, satisfazerem suas necessidades recíprocas.

O resultado é que esse processo elimina progressivamente as bases do próprio sistema, porque, na medida em que é preciso ampliar o consumo, há cada vez mais gente fora do mercado; marginalizado pelo desemprego estrutural, de origem tecnológica, essa gente não entra no mercado, porque o capitalista não distribui dinheiro, potencial de consumo, de graça. Nem teria sentido isso, na lógica do sistema. O sistema só pode distribuir em razão da troca da força de trabalho pelo salário. Na verdade, nós estamos vendo claramente o começo do declínio do sistema capitalista, porque ele é histórico. O neoliberalismo internacional traduz uma diferença profunda entre o político e o econômico. Não há possibilidade, digamos, de induzir valores políticos com a força ou com a autoridade daqueles que realmente sejam expressão dessa política, para definir movimentos econômicos apropriados à coletividade. Daí a grande discrepância entre o que interessa à coletividade como um todo e o que interessa aos grupos hegemônicos em suas perspectivas e expectativas privadas ou estritamente nacionais.

PJ: Mas como interpretar, então, as intervenções do império norte-americano?

AC: É justamente aqui que eu ia completar o meu pensamento para responder à indagação anterior. A intervenção norte-americana já é um produto da irracionalidade do sistema. O conteúdo econômico expandiu tanto que, em razão das leis econômicas do sistema, a respectiva organização estrutural do próprio sistema não mais dá conta daquela expansão. O sistema entra em uma contradição consigo mesmo. Os norte-americanos têm um potencial econômico tão grande que precisam garantir, por exemplo, a sua energia, sob pena de perderem as bases de seu progresso econômico e hegemonia mundial. Essa energia não pode ser obtida e equacionada apenas com os recursos naturais do território norte-

americano. Então, eles vão ao Iraque, mas como o Iraque não participa da troca, visto que resiste politicamente para manter os preços de seu recurso essencial, o petróleo, o conflito está instalado. Não se visa à igualdade entre as pessoas e entre as nações no mundo, obviamente. Os norte-americanos visam a garantir a continuidade de seu sistema pela obtenção de energia onde quer que ela se encontre, mas o interessante é que esta não é obtida economicamente, mediante o intercâmbio entre iguais, e sim de forma política, pela força, violência e pela política exercida de forma não global, mas local, regionalmente, impondo coercitivamente aos outros países as suas condições, garantindo com isso, auto-subsistência. E isto é uma profunda contradição, gerando antagonismos que deságuam no oceano da irracionalidade. E o pior é que eles se propuseram a fazer isso, em qualquer parte do mundo, de forma preventiva. Antes mesmo que haja alguma manifestação de hostilidade, os norte-americanos se antecipam para, de acordo com seu julgamento, intervirem em qualquer parte do globo. Também a expansão do terrorismo é tipicamente uma expressão da irracionalidade atualmente existente. Infelizmente, não se buscam as causas do terrorismo, todas as vezes que se ouve algo sobre ações terroristas, parte-se delas como se fossem algo gratuito, espontâneo, para deitar falação sobre seu combate posterior, sobre seus efeitos. O terrorismo já é um efeito, dos mais graves, do processo de irracionalidade envolvendo a dinâmica do sistema mercantil capitalista em seu próprio núcleo de expansão. Na verdade, o sistema, no curso da história, cria seu processo de autodestruição. O inimigo não vem de fora, como eles o imaginam; vem de suas próprias entranhas.

Entretanto, os Estados Unidos da América (EUA) também precisam dos outros países. A economia norte-americana é uma cornucópia..., veja bem, de onde vem o dinheiro para, digamos, aplicar no bilionário programa espacial que eles mantêm? Você imagina que esse dinheiro vem somente do povo norte-americano? As bases de captação de recursos não são norte-americanas, são do mundo inteiro. É por essa razão que os EUA intervêm em qualquer parte do mundo: para garantir a entrada contínua de recursos, sob as mais variadas formas. No sistema militar, os EUA aplicam cerca de 400 bilhões de dólares por ano; imaginem vocês se eles deixassem de aplicar esse dinheiro no sistema militar, na organização para a morte, e o distribuíssem, parte ao menos, para os países mais

necessitados, com problemas econômicos e sociais sérios. Mas não querelas e sim o necessário para, digamos, construir infra-estruturas, fábricas, usinas, investir na agricultura, enfim, dar a esses países condições de sobrevivência digna e de expansão econômica e social. Claro que não fazem isso. Seria como criar os seus próprios demônios, autodestruindo-se criando novos centros de competição, novos centros de produção. É a lógica do sistema. Eles sabem disso. É muito melhor, para os interesses norte-americanos, concentrar esses recursos na produção de instrumentos bélicos altamente sofisticados e no combate a *posteriori* ao terrorismo, mediante a violência, sem considerar as causas correspondentes que são inequivocamente a miséria, a pobreza, a opressão, a profunda desigualdade entre as nações e a exploração dos homens em escala mundial.

A racionalidade e a irracionalidade se manifestam da seguinte forma: se houver uma relação harmônica entre forma e matéria, entre o conteúdo material representado por determinado nível de avanço das forças produtivas e a correspondente organização social e econômica, tudo bem, estaremos em um período histórico de relativa paz e desenvolvimento; se houver, entretanto, uma relação desarmoniosa entre forma e matéria, entre o conteúdo material e a ordem socioeconômica, podem estar certos, encontramos-nos, como atualmente, em um período de crise social e política, num período em que – se for estrutural aquela discrepância – predominam as contradições mais dilacerantes do tecido social, mais irracionais. Hegel foi o primeiro pensador a defender essa idéia. Enquanto, por exemplo, Aristóteles²¹ e Platão²² já falavam em forma e matéria, mas numa relação estática, em que a matéria, como potência, ficava à mercê da forma, como ato, única parte ativa na relação, Hegel mostra que há uma dinâmica reciprocamente dialética envolvida, e essa dinâmica tem base contraditória: a matéria cresce e se desenvolve quantitativamente no interior de uma certa forma, de uma certa organização; mas, pela dinâmica da própria matéria, essa forma passa a receber os impactos do desenvolvimento substancial, sofrendo também os efeitos da matéria, isto é, a forma já não é percebido como o único elemento ativo nessa dinâmica. Essa relação é concebida de forma histórica, numa espécie de pulsar dos

21 Aristóteles (384-322 a.C.).

22 Platão (427-347 a.C.).

atos sociais, em que se alternam situações de relativa paz e desenvolvimento sustentável e situações críticas de grande perturbação social e política, exigindo novas formas de organização entre os homens, novos modelos de racionalidade social.

PJ: Pensando na perspectiva dessa desordem e no choque entre economia e política, a Organização das Nações Unidas (ONU), na prática, é uma espécie de frustração do pensamento político de Kant? Digo, a Liga das Nações era inspirada em valores ou pensamentos kantianos e deu lugar a esse organismo, que é formado pelas mesmas forças que a esvaziaram, mas num formato diferente, com um conselho de segurança...

AC: Não seria no caso, é claro, mas o mais interessante é explicar por que isso aconteceu. A ONU é uma resultante de um certo momento pós-Segunda Guerra Mundial, quando surgem necessidades de articulação e coordenação especialmente entre os EUA e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Foi essa dicotomia que impôs a necessidade, de certo modo, do enquadramento da situação de um ‘conselho das nações’, entre os vencedores que já renunciavam conflitos e antagonismos no seio deles. Veja só, o Brasil, de certa forma, participa dessa dimensão coletiva mundial, já que foi aliado; no entanto, não participa do Conselho de Segurança. Ora, muitos países não participam do processo porque o Conselho de Segurança foi montado na perspectiva de uma lógica do conflito virtual: os norte-americanos não podiam afastar completamente a URSS porque esta estava muito forte politicamente naquele momento. A URSS se contrapunha como um “não” às pretensões norte-americanas e aí foi preciso compor até na maneira de computar os votos no Conselho de Segurança: em certos casos, se houver um voto contrário a uma decisão, a situação não pode ser levada à frente. Ora, é claro que as formas de decisão estão organizadas, até hoje, segundo uma estrutura de poder que já não existe mais. Por isso, agora, o golpe mortal contra o sistema real da comunidade mundial – da comunidade que infelizmente ainda não condiz com o que pensava Kant, em termos ideais, em sua “paz perpétua” – foi quando os norte-americanos ocuparam militarmente o Iraque, sob claros

motivos mentirosos e torpes, e ignoraram completamente a ONU. Como Trasímaco²³ dizia, mais vale um dedo de poder do que um saco de direitos.

O império norte-americano um dia vai acabar – todos os impérios têm seu tempo e poder, mas eu não digo isso simplesmente porque vejo, na perspectiva empírica da história, que os impérios começam e terminam. Eu não penso que a posição chinesa seja igual à norte-americana. Ela não é igual, ainda que a burguesia ocidental queira fazer com que a sociedade chinesa seja idêntica à estrutura social ocidental. Essas questões são explicáveis quando analisamos o âmago dos sistemas. Para mim, talvez os EUA sejam o último sistema imperial da burguesia capitalista, mormente quando se observa cada vez mais a dissociação entre o capital e o trabalho, em que progressivamente se vem restringindo a força de trabalho, porque se elimina aquela polarização fundamental em razão do avanço tecnológico, da microeletrônica, da informática, da robótica etc. Com isso, elimina-se a própria relação capital e trabalho e, neste caso, começam a existir grandes e graves problemas no processo de distribuição de riquezas e de acumulação capitalista. Se não houver a acumulação de valores na proporção adequada e a composição orgânica do capital produtivo se elevar em grau extremamente comprometedor, aí vem a questão: o que fará o capital? A resposta põe os ideólogos do sistema em perplexidade, em posição aporética, parecida a um beco sem saída. A taxa de lucro diminui progressivamente: o capitalista tem de investir mais e mais para manter a taxa de lucro, mas, ao mesmo tempo, para diminuir os custos de produção e realizar mais amplamente a competição mercantil, expulsa a mão-de-obra dos postos de trabalho, dificultando ou impedindo o acesso ao consumo dos bens que são produzidos. O corte estrutural cada vez mais profundo da força de trabalho compromete a distribuição e, conseqüentemente, o consumo. Assim, temos, por um lado, uma gigantesca riqueza sendo produzida e, por outro, a pobreza e a miséria dos homens, sem acesso aos bens e serviços produzidos, justamente para quem a riqueza deveria ser produzida. É uma irracionalidade profunda, uma negação de si mesmo, como dizia a dialética marxista. Isso se repete não apenas entre as classes sociais, mas também entre as nações do mundo. Os EUA possuem uma parafernália militar imaginando que isso será sua defesa eterna, porque

23 Trasímaco (450-339 a.C.).

supõe sempre o inimigo vindo de fora, armado e fardado. Embora dependam de outras nações, elas são, paradoxalmente, consideradas potenciais inimigas das quais devem defender se preventivamente. Não imaginam que o inimigo está em suas próprias entranhas, que o inimigo é a contradição interna do sistema consigo mesmo. Isso tem uma dimensão histórica e mostra que as condições produtivas alcançadas hoje já estão a exigir, em escala mundial, mais cedo ou mais tarde, uma global reorganização social, econômica e política que possa dar conta de um novo estágio econômico-social da sociedade global. Enquanto essa crise não se torna mais emergente e mais aguda, alcançando as esferas financeiras e industriais, teremos ainda um longo período de guerras, terrorismo, miséria humana, enfim, de irracionalidade.

Essas contradições é que explicam porque os organismos internacionais, criados com a intenção aparente de promovem a paz e o equilíbrio das forças mundiais, não conseguem mantê-los e fracassam nesse intento. Infelizmente, uma nova ordem mundial não está garantida apenas pelas boas intenções do espírito internacionalista e pela promoção do cidadão cosmopolita de Kant, mas pela atuação cooperativa ou federativa de todas as nações, somente alcançável com a superação dos atuais sistemas mercantis e capitalistas promotores de profundas desigualdades socioeconômicas hoje ainda dominantes.

PJ: Professor, então a paz perpétua seria incompatível com o modelo capitalista? Porque o modelo capitalista, na verdade, possui um conteúdo que não é compatível com essa racionalidade pura kantiana, mas, ao mesmo tempo, o modelo socialista se mostrou, de certa forma, incompatível com esse idealismo. Então, a paz perpétua seria realmente o ideal no sentido do mundo das idéias platônicas?

AC: Sim, se você postula essa idéia de uma forma crítica, pode até ser. Na verdade, a paz perpétua concretizaria o sistema capitalista e seu processo. Contudo, o processo nunca é um só, ou melhor, o processo, pela própria palavra, não se dá apenas em uma fase. Quando Kant estabelece os seus princípios, ele é perfeitamente ajustável a um capitalismo individualista nas bases estruturais, numa competição bastante ampla, porque pequenos

capitais tinham uma atuação, digamos, presente e mais apropriada ao que Kant pensava em sua época; uma época em que a concentração do capital não era tão grande e o imperialismo mundial ainda não se instalara. Seguiam-se os princípios de Adam Smith²⁴, a idéia da mão invisível, em que os interesses individuais poderiam constituir, de forma inconsciente e espontânea, o próprio interesse geral. Era a defesa do capitalismo auto-regulado pela concorrência perfeita, conciliando interesse individual e interesse geral. Nesse sentido, a busca do interesse individual permitiria, em situação de competitividade, alcançar o interesse geral. Já no século XIX, aparecem críticas mais aprofundadas, de consciência positivista muito forte, sobre os sistemas sociais, nas quais se manifestam, inclusive, as perspectivas dos chamados socialistas franceses. Dos socialistas franceses e economistas ingleses, surge Marx; no século XX, novas fases surgem – tanto que houve uma tentativa de alteração de alguns conceitos marxistas por parte de Lênin²⁵, que já enfrentava uma outra realidade, mais ainda por parte de Gramsci²⁶. As idéias de Kant não se ajustam mais ao fim do século XX porque a complexidade econômica e social é tão grande que a própria individualidade começa a trazer enormes dificuldades ao processo de embate com sociabilidade. A socialidade não é jamais considerada como algo externo à individualidade: por exemplo, a chamada função social da propriedade não exclui a propriedade da pessoa, mas dá a ela um ônus (função), obrigatório, principalmente para poder ajustar a propriedade em movimento aos ditames das necessidades sociais. Hoje ocorrem também os gigantescos problemas relativos aos interesses difusos, aos interesses coletivos indeterminados, às questões do meio ambiente, do consumo de massas etc., exigindo respostas dos sistemas jurídicos jamais concebidas. São situações totalmente novas, que não foram pensadas pelos filósofos do século XIX e muito menos por Kant, no século XVIII. As intensas e amplas relações de intercomunicação, de interdependência das atividades humanas na vida social e econômica, fazem com que haja uma integração tão grande e tão extensa que a individualidade praticamente começa a fazer água naquele sentido dos séculos XVIII e XIX. Conseqüentemente, fazem água a autonomia

24 Adam Smith (1723-1790).

25 Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924).

26 Antonio Gramsci (1891-1937).

individual, a liberdade individual e a igualdade. Esses princípios vão sendo diluídos em face de novas necessidades, de novas exigências.

O próprio conceito de meio ambiente, por exemplo, que advém praticamente do último quarto de século, revela um contraste interessante entre a propriedade privada e o que dispõe o artigo 225 da *Constituição federal*, que diz ser o meio ambiente ecologicamente equilibrado bem comum de todos. O bem comum, portanto, não é uma coisa que você possa pegar e dizer “isto aqui é de todos”, “a rua é de todos.” Há uma diferença entre o meu apartamento e a rua; entre a fábrica que é do empresário e a dos cooperados, pessoas que vão formar a empresa; a empresa não é mais aquela construção, estrutura simplesmente física da materialidade da usina ou das máquinas, mas, sim, a relação dinâmica, humana, ética em todos os sentidos, contratual, jurídica, institucional etc. No caso do meio ambiente, em relação ao chamado “bem de uso comum do povo”, trata-se de um bem público, formado com equilíbrio – o ‘equilíbrio’ é que é o bem público; não é a coisa (natureza ou bens artificiais) com a qual se obtém o equilíbrio. As florestas, apesar de propriedade privada de alguém, são elementos do referido equilíbrio ambiental. As ações sobre elas têm de estar ajustadas ao processo de ação do indivíduo, do proprietário, que é de conveniência privada, naquele sentido de que disponho como quiser da propriedade, posso vendê-la, queimá-la, cortá-la etc. No entanto, quando surge a exigência da dimensão do equilíbrio, a dinâmica da propriedade sofre o impacto de outros fatores a ser considerados para sua utilização. Se alguém a utilizar de forma tal a comprometer o equilíbrio, estará utilizando propriedade para desconformar a relação pública que é o equilíbrio ecológico. O indivíduo tem certas prerrogativas da propriedade, mas não todas. E isso depende de uma série de fatores que não são equacionáveis apenas com o equilíbrio e limites dos arbítrios dos agentes sociais. A referência ao conteúdo é imprescindível. Não há como ajustar isso às categorias de Kant.

PJ: Então o Kelsen supera a *Teoria da moral*?

AC: Sim, ele tenta fazer isso porque não admite a ética como forma objetiva de conhecimento, de forma nenhuma. A ética, inclusive, não pode ser objeto de construção científica. Kelsen está de acordo com a

perspectiva do chamado positivismo lógico, do neopositivismo do Círculo de Viena. Segundo esta escola, a vida moral não pode ser objeto da ciência; a ética diz respeito à vida prática, à vontade, e a vontade não pode ser objeto da ciência.

PJ: Então, a racionalidade não é algo atemporal...

AC: A racionalidade clássica, reforçada pela das luzes, é atemporal. É a racionalidade parmenidiana. A tentativa de introduzir a temporalidade na razão envolve esforço para trazer a racionalidade à dimensão da realidade, quando, por exemplo, Weber²⁷ trabalha a relação meio e fim. Então, a racionalidade trabalha as questões de meio e fim porque dá a elas uma instrumentalidade e isso é criticado inclusive pela Escola Crítica, especialmente pela escola dos filósofos críticos de Frankfurt, Adorno²⁸, Horkheimer²⁹, Benjamin³⁰, Marcuse³¹ e outros grandes críticos da racionalidade e, posteriormente, por Habermas. O próprio Habermas vai buscar o chamado chão transcendental comum para explicar um pouco dessa situação de complexidade social e, muitas vezes, tem que considerar o tipo de racionalidade movida no processo. Que racionalidade pode dar conta dos fatores sociais e históricos, que são extremamente complexos e circunstanciados? Não pode ser aquela razão realmente universal, eterna, essencial, imutável. Tem de ser uma racionalidade que absorva dentro de si mesma a condição de responsabilidade, portanto, a condição da ignorância dos fatos, do risco social, da necessidade de agir perante a realidade. É preciso sempre decidir sobre a realidade. Portanto, a decisão passa a ser importante para a ação humana. Tudo isso implica um cálculo entre meios e fins. O problema é quando se desloca completamente a decisão em relação aos valores da própria realidade, que, aliás, é muito comum – o chamado diversionismo. Isso envolve a necessidade de equacionar a racionalidade numa perspectiva não mais instrumental. É preciso substancializar a razão,

27 Ernst Heinrich Weber (1795-1878).

28 Theodor Adorno (1903-1969).

29 Max Horkheimer (1895-1973).

30 Walter Benjamin.

31 Herbert Marcuse.

derramá-la no nível da realidade factual da vida, trazê-la para o nível das decisões de cada indivíduo particular diante da solicitação concreta e existencial. Ora, fazer isso significa trazer a razão para a história, é 'historicizar' a razão...

PJ: Pela lógica formal ou pela material?

AC: Da lógica formal para a lógica material, ou seja, da lógica demonstrativa para a argumentativa, pois a lógica demonstrativa não é mais considerada suficiente para resolver as questões tanto sociais quanto jurídicas. Neste âmbito, isso foi muito claramente resolvido de certo modo, porque se pretendia que o direito tivesse uma dimensão racional formal, dedutiva, em que uma norma, uma decisão, resultaria de um jogo de premissas e de razões; a conclusão seria a decisão. É claro que se percebeu claramente que a conclusão jamais pode ser uma decisão, posto que esta envolve a fissura das próprias premissas em relação ao seu aspecto puramente formal e necessário. No direito, as premissas são contingenciais, são aquelas que estabelecem relações de probabilidade, e não de um sistema fechado. Então, nesse caso, quando decidimos, ainda contamos com muitos fatores de risco, fatores desconhecidos. No entanto, não podemos ficar esperando, como diz o prof. Tércio, numa postura zetética, até chegar aos limites da cognição de uma premissa. O resultado é que temos de preencher essa abertura com a nossa vontade e não com a razão formal. Isso significa fazer com que a vontade entre no processo e ela compreende múltiplas facetas, desde os problemas psicológicos envolvidos, questões de interesse, até questões ideológicas, axiológicas e outras. Eis por que Kelsen não quis jamais fazer da vontade objeto de sua ciência pura do direito. A vontade, como dissemos, pode ser um elemento determinante da norma, mas nunca sua fundamentação, ou seja, não pode ser objeto da ciência jurídica mesmo porque, se admitíssemos isso, teríamos, na visão de Kelsen, que envolver muitas outras ciências para a definição do direito, como a psicologia, a sociologia, a história, a antropologia e a economia, e então não haveria condições de captar a autonomia do jurídico.

PJ: Em que aspectos a filosofia de Kant influenciou o pensamento jurídico de Norberto Bobbio³²?

AC: Bem, é muito fácil tudo o que dizemos da influência de Kant sobre Kelsen. De certo modo, isso se transporta para o próprio Bobbio, porque ele é um autor que claramente se postulou como kelseniano. É claro que nunca se poderá transportar as posições kantianas puras para Kelsen, como não se poderá fazê-lo de Kelsen para Bobbio. Existem diferenças interessantes entre Bobbio e Kelsen, mas, se houver uma linha mestra a ser apontada, se nós pudermos apontar uma linha mestra para verificar a influência de Kant sobre Bobbio, nós o faremos por intermédios.

PJ: Bobbio concebeu efetivamente uma teoria ou limitou-se a repensar Kelsen?

AC: Eu diria que as duas coisas. Bobbio ecoou a teoria de Kelsen e fortaleceu em muito as questões kelsenianas; a hierarquia normativa por ele proposta se revelou como uma linha de reforço da posição de Kelsen. No entanto, ao mesmo tempo, Bobbio oferece alguns aspectos diferenciadores muito sérios: só o fato de ele não considerar a norma fundamental como pura norma, mas como decorrente de uma dimensão de poder, leva-nos a considerar sua postura como substancialmente diferente. Ele propõe que a norma fundamental não pode ser dividida senão como uma espécie de moeda de duas faces, uma face racional, e neste caso ele absorve Kelsen, e uma face de certo modo irracional, que é a face do poder. Além disso, trabalha num âmbito muito menos formal, o que traduz dentro de seu bojo teórico a perspectiva empírica com mais amplitude, mais profundidade. Tanto que Bobbio teve uma vida diferente da de Kelsen. Kelsen se mostrou claramente sempre um jurista, sem sair de sua linha mestra básica. Já Bobbio, exatamente pela influência que sofreu das condições materiais da vida social, econômica e política, teve um desvio teórico enorme num certo momento, quando demonstra uma sensibilidade tão grande a respeito das questões materiais, axiológicas e sociais que passa a estudar a política com muito mais profundidade do que

32 Norberto Bobbio (1909-2004).

Kelsen, cuja preocupação, na verdade, não é essa. Mas Bobbio, ao apresentar esse desvio biográfico, mostra que ele não estava tão inclinado para o formal como inicialmente pareceu, ao desenvolver sua vida teórica da primeira fase com Kelsen. Os trabalhos de Bobbio, especialmente no plano da teoria política, são extensos e ele praticamente não mais retomou sua vida de jurista, tendo adotado uma outra linha, que mostra que seu espírito se tornou mais flexível na construção teórica da materialidade do mundo da realidade concreta e dos valores. Por exemplo, quando trata da questão das ações positivas do Estado – Bobbio, num dado momento, fala sobre o progresso jurídico –, já possui a noção de contextualidade jurídica. Ele percebeu que a estruturalidade, no plano do direito, estava comprometendo a interpretação e a aplicação jurídicas e começa a considerar o aspecto funcional da finalidade do direito, coisa que não faz Kelsen. Segundo Bobbio, a estrutura jurídica tem de se conformar com as novas bases sociais econômicas que determinam o aparecimento de Estados sociais, especialmente dos estados socialistas.

Bobbio era um homem que tinha uma certa aversão à esquerda radical; por isso, propôs um ajuste da dimensão jurídica, da estrutura da ordem jurídica, às condições exigidas pelo Estado moderno, especialmente pelo Estado intervencionista, operador das relações sociais, interventor. Daí que as normas não podiam ser somente sancionatórias de forma negativa. Não podiam ser normas apenas postuladas em função de punições. A norma teria também que ser armada com outras intenções, especialmente as positivas; daí decorre a famosa idéia de que as sanções não são apenas negativas, mas também positivas: as relacionadas com o estímulo ao desenvolvimento econômico e social; as propostas de progressão e eficácia da ação econômica e da ação social do Estado. Tudo isso faz com que Bobbio difira muito da posição de Kelsen.

PJ: Kelsen se amolda muito mais ao modelo do Estado liberal, mas o senhor não acredita que este modelo kelseniano ainda justifique o direito. Como trabalhar a teoria de Kelsen para tentar entender o direito nessa outra perspectiva, no século XXI, que é tão diferente?

AC: Kelsen foi um dos grandes iluminados em direito do século passado, muita coisa se pode aproveitar de sua teoria. Trata-se de um grande filósofo pensador do direito e sua posição deve ser respeitada. Logicamente, seus limites decorrem de uma estrutura econômica específica. O neoliberalismo que aí está deve reacender o interesse por sua obra. Trata-se de um neoliberalismo que tende a esfacelar o Estado e fazer com que as coisas andem segundo as forças do mercado. Esta linha favorece, de certo modo, a perspectiva kelseniana de não mais ver simplesmente as conseqüências que o mercado pode determinar. Segundo a postura sobre o homem consumidor, considera-se o mercado, com sua lei própria e como soberano, um mecanismo de troca entre os homens, tendo em vista as suas necessidades compostas em função do potencial de compra. Não interessa o provimento das necessidades humanas, interessa ao sistema o provimento dos consumidores; milhões de pessoas passam fome, mas o sistema não foi feito para se preocupar com isso; não interessa a ele a felicidade dos homens. Neste caso, pode-se dizer que se conforma melhor com as posturas voluntaristas e com as posturas formais kelsenianas.

O sistema está sempre presente e mantém uma espécie de controle, o que pressupõe a utilização do Estado com razão e força, não para intervir na economia, mas para realizar tarefas que apresentam dois gumes. Uma força que deve fazer políticas sociais adequadas, a fim de evitar que haja explosão entre os excluídos, ou uma força coercitiva, uma força militar, uma força policial para a manutenção da ordem e garantia dos negócios. Ocorre que há uma falência em relação a essas forças, especialmente a primeira, a força de política social, porque, para ela ser mais ajustada e eficaz, é preciso também a interferência no processo produtivo, mediante a extração fiscal dos recursos necessários ao provimento do erário público para que se tenha recurso suficiente, objetivando levar à frente políticas sociais adequadas. Mas esse processo é muito complicado, especialmente nos dias de hoje, porque vivemos uma crise fiscal em que o próprio capital na sua ânsia de acumulação não pode dispor de mais recursos, subtraindo-os do próprio mercado. Isso porque dispor de recursos para entregá-los em forma de impostos ao Estado é fazer com que o Estado distribua esses recursos não segundo as forças do mercado, mas de acordo com uma distribuição equânime, social, de caráter não mercantil. Ao sistema, isso não interessa. O sistema é capitalista, é burguês, mercantil e quanto mais é neoliberal, tanto mais se afunda em suas premissas.

Nesse sentido, o problema é que o Estado se tornar cada vez mais ilegítimo, menos interferente, mais utilizado para os interesses do mercado, especialmente do mundial. Com o ajuste fiscal, o Estado é gradualmente menos providencial, passa a ter menor utilidade social. Se não pode prover fora do mercado, então, cada vez mais, ficará preso às dimensões do próprio mercado, para sua garantia e funcionalização. Mas, então, para que servirá o Estado? Precisamente para a garantia formal dos negócios, do mercado, e para a manutenção da ordem social necessária ao sistema porque persiste a divisão entre homens ricos e pobres, entre os que têm muito e os que nada têm. Existe sempre maior ou menor tensão social. Daí que é preciso melhorar os aparatos da força coercitiva de um lado, especialmente nos âmbitos nacionais, e realizar a adequação do sistema judiciário, para além de sua função clássica, objetivando a consecução da eficiência indispensável ao cumprimento dos contratos nacionais e internacionais. Para o âmbito internacional, o sistema conta com alguns Estados policiais para realizar, com força necessária e ainda que de forma ilegítima, os objetivos da segurança mundial. Para isso, a posição formal Kelseniana é ainda bastante aproveitável. O negócio, hoje, é confiar no crescimento do bolo econômico para melhorar a distribuição; o objetivo não é uma transformação do modo de distribuição da riqueza produzida. Veja-se o caso do presidente Lula: ele atua segundo uma perspectiva tradicional, clássica da economia. Obviamente não fará revolução nenhuma; depois, se for possível, distribuirá o bolo; um pouco na linha, que foi muito cruel na época, postulada por Delfim Neto:³³ “vamos primeiramente fazer crescer o bolo para depois distribuí-lo.” Isso não é do Delfim Neto; é do próprio sistema. O Partido dos Trabalhadores (PT) já fez desaparecer os seus ideais socialistas, de transformação das bases da sociedade; o ideal agora é melhorar o sistema capitalista, torná-lo mais humano, mais palatável.

Por outro lado, do ponto de vista acadêmico, a teoria de Kelsen é de extrema utilidade para por a nu o positivismo formal e que permite, ao ser contraposto a outras posições teóricas, compreender melhor o direito vigente, especialmente esse direito que ainda faz praça no mundo atual, um direito ou uma tecnologia de controle social da dominação e da opressão.

33 Delfim Neto (1928-*).

PJ: Bobbio teceu uma tentativa de aproximar o liberalismo do socialismo. Tentou e não teve sucesso, vamos dizer assim?

AC: Assim, como Allende³⁴ não teve sucesso ao utilizar as instituições da democracia burguesa para instaurar, como desejava, a democracia popular, com base socialista. Allende foi morto por tentar trabalhar a socialidade mais amplamente, a fim de buscar um sistema social mais justo a partir do capitalismo. Nessa linha, Bobbio nunca teve sucesso, nem poderia, porque isso implicaria negar o próprio sistema, em suas bases. Não que não se queira que o povo viva bem, feliz e sem fome, mas a coisa muda completamente de figura quando se lida com as verdadeiras relações, os verdadeiros interesses envolvidos. Um capitalista que seja humano, quando muito pode ter programas sociais em sua empresa, mas ele não pode negar, sob pena de não ser realista, os objetivos de sua própria empresa que fundamentalmente existe em função do lucro; vale dizer, antes de tudo, que ele tem de estar com um olho lá nas bases econômicas do sistema e não no plano social. O plano social é um plano que não é meramente econômico, é um plano diferente, que se transpõe para a linha da moralidade, da ética. Esse plano não vai sobrepor-se nunca ao plano econômico enquanto ele estiver submetido a essas leis, que são as do capital. Torna-se necessário entender as leis do sistema e essa é uma crítica que faço aos juristas que estudam muito o direito, de modo técnico, sem saber das leis do próprio sistema econômico e social. Já disse que o direito não tem pernas próprias, ele está justificado pelas condições contextuais das quais emerge.

PJ: A socialdemocracia seria uma possibilidade ou já está superada pelo neoliberalismo?

AC: Não sei. Isso depende muito da relação entre ética e economia, depende do postulado de uma ética que possa contrariar a economia em suas bases atuais e torná-la mais humana, mesmo dentro do sistema capitalista – o que eu não creio que ocorra de forma absoluta. Pode haver as melhores intenções, uma ética digna dos santos, de Jesus Cristo, algo para

34 Salvador Allende Gossens (1908-1973).

prover de esperança os miseráveis, mas essa é uma ética contrária à própria lógica capitalista. No entanto, se fosse possível uma ética distributiva muito mais profunda, evidentemente, ela também teria o seu transcurso histórico e conseqüentemente o sistema deixaria de existir. O que se poderia admitir é uma postura ética maior que viesse a dar ao sistema maior vida, maior tempo de vida. Se o sistema fosse mais humano, provavelmente haveria dilatações mais alongadas e isso permitiria que os homens sofressem menos. É uma idéia, o provimento à vida é critério fundamental, especialmente à vida digna. Isso possibilitaria às pessoas raciocinar no sentido de decidir sobre as distribuições dos recursos, dos bens e até mesmo sobre a dimensão do lucro acumulado. Mas isso estaria apoiado em que força? Não pode ser uma força calcada apenas em alguns indivíduos ou algumas elites pensantes; talvez a mais caracterizada nesse sentido fosse a força social baseada em uma mobilização democrática, e que o elemento político, como expressão ética, viesse a se contrapor ao econômico.

Hoje, temos decisões diárias a respeito do capital financeiro que interfere substancialmente na vida humana: o apertar de um botão transfere bilhões, trilhões de dólares de uma parte para outra do planeta. Todo dia, está se decidindo a respeito do capital, de quanto se aplica ou não – os grandes investimentos dependem dessa dinâmica –, e também a respeito da vida humana, porque a vida humana, antes de tudo, tem de ter uma base produtiva para que seja vida realizada. Então, diariamente, decisões estão sendo tomadas nas bolsas. Isso, claro, implica um problema muito mais grave do que imaginar que uma pessoa possa tomar alguma decisão eficaz do ponto de vista da sociedade, especialmente o cidadão que, de quatro em quatro anos, deposita, em um belo e ensolarado domingo, um voto para trazer o seu representante ao governo, para decidir por ele sobre os negócios públicos. O cidadão, ao voltar para casa, vem feliz pelo dever cumprido, imaginando ter exercido democraticamente o seu direito de interferir no mundo social. Acabou-se? Bem, ele vai sofrer as conseqüências de tudo que fez naquela manhã. Infelizmente, sempre haverá um sistema de cooptação; você vota até no mais digno e moral dos candidatos e ele será cooptado pelo sistema, não porque ele queira, e sim e porque, às vezes, é obrigado a fazer certas coisas, a tomar certas atitudes não desejadas e é difícil resolver essa questão. Então, é preciso contrapor a esse tipo de sistema econômico cooptador um outro sistema, em que vejo que se permitam contraposições

para fazer com que haja uma possibilidade de articulação ética e interferência mais direta da cidadania sobre os negócios públicos, afrontando também as instituições econômicas. Isso pode ser obtido por meio de uma democracia participativa, que envolve mobilização social, conscientização geral, comunicação, intensa intersubjetividade e principalmente contato imediato e diuturno com o poder político. Provavelmente, se nós tivermos força suficiente para induzir as forças comunicativas sociais e dar aos homens o consenso suficiente para se mobilizarem democraticamente, para se contraporem a essas forças da lógica do mercado e da produção e do mercado financeiro, talvez tenhamos uma possibilidade de realmente alterar, pela ética, o sistema econômico, tornando-o mais próximo das necessidades sociais. Isso, de certo modo, seria uma vitória da democracia social sobre o neoliberalismo. Mas é muito difícil, mesmo porque até mesmo o sistema comunicativo é propriedade de alguém, é propriedade de um grupo financeiro, um grupo econômico ou está sob influência desses grupos. São cooptados, nunca vão esclarecer completamente nossa realidade. Aliás, esses setores da mídia, ao contrário, estão dispostos a derramar o véu da ilusão sobre as coisas da comunidade. Este véu recobre desde a comunicação jornalística até os programas científicos. Como sair desse círculo vicioso? A única forma que eu vislumbro é uma contraposição entre política e economia, entre a democracia participativa e as forças do mercado.

PJ: O Senhor acabou de falar do poder, especialmente do poder econômico. Bobbio fala que o poder, política e direito são todas manifestações de um mesmo fenômeno. Isso é aplicável neste contexto?

AC: Claro. É um fenômeno básico, o fenômeno da dominação...

PJ: Mas da dominação econômica?

AC: Não. A dominação é complexa. O poder econômico é o monopólio das coisas para flexionar a vontade dos outros. O poder político é o poder que monopoliza a força pela qual se obtém o comportamento desejado de outros. Há também o poder ideológico, como monopólio das idéias, das

crenças para igualmente obter as condutas adequadas à manutenção de uma certa ordem. O poder do Estado é o único que pode ter a força política, o poder político, o poder da coerção. O Estado compõe-se de três poderes, segundo Montesquieu³⁵. Vejamos: O que faz o poder judicial? Ele é neutro e não exerce a força? Ele não sentencia? O que vale uma sentença? A sentença é uma sugestão, é um aconselhamento ou é uma determinação obrigatória? Claro que o Poder Judiciário exerce a força política, e como! É ele que determina a sanção, a coerção sobre quem não tem razão jurídica. O Poder Legislativo faz o quê? Ele formula as leis, as normas jurídicas e as normas jurídicas estão sempre dotadas da coerção. O Poder Legislativo organiza a força mediante as normas criadas por ele. É o poder legislativo que gera as principais normas (legais) para o exercício da força pelo Estado; por isso, muitas vezes, esse poder é o mais importante para o povo controlar. E o executivo? Tudo o que ele faz é fundamentalmente ligado à força, ao poder de polícia, que é um poder de imposição.

O que é, portanto, o Estado? É um poder econômico? Não, é um poder político, porque exerce a força, a função política. Alguém poderia considerar que o poder político é o poder de governar. Governar é dirigir e dirigir pressupõe a imposição de um caminho entre múltiplas alternativas a serem consideradas. Se a sociedade está dividida, impõe-se uma decisão diretiva e esta nem sempre é possível pelo consenso. É preciso utilizar a coerção, a política. Se a sociedade não é dividida em classes, o suposto é que não haja uma classe que se imponha sobre as outras. Nesse caso, governar e autodirigir, mediante o consenso geral, sem necessidade da força. Aqui, desaparece a política propriamente dita para configurar a ação de autogestão da comunidade. Assim, a política não é uma atividade que dirige a sociedade com força ou sem força. A força, nesse caso, não é mero instrumento da política, é a própria ação política em suas diferentes fases de utilização da força, em diversos níveis e por diferentes formas, inclusive a jurídica.

Finalmente, para realizar o exercício do poder econômico, para obter a mais-valia, utiliza-se especialmente um poder, que se chama ideológico, que já é a monopolização das idéias, das crenças. É um poder que entra na casa de todas as pessoas, através dos televisores, do rádio, das

35 Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755).

revistas, dos jornais, do papo, dos livros, das universidades – a universidade é profundamente envolvida com ideologia para a manutenção de todo o sistema. Foucault lembra a relação entre o poder e o saber. Então, note que esses grandes poderes, a ideologia, inclusive, são fundamentais para atuar sobre a economia capitalista, para fazer com que funcione do ponto de vista do poder econômico, na busca e apropriação do excedente. E quando falha a ideologia, entra em cena o poder político, necessariamente. Quando irrompe uma crise social profunda, quem aparece nas ruas? As forças armadas, os canhões, os tanques, as armas. Na paz, entretanto, o poder político está presente não ostensivamente, mas sob formas civilizadas como, por exemplo, sob a forma jurídica. Isso porque parece não haver direito sem poder, pois direito sem sanção é quase impossível. Apesar desse raciocínio, não há dúvida de que a questão da relação entre o direito e a força é muito polêmica.

PJ: Podemos confirmar com Kelsen e Bobbio a impressão mais do que desgastada hoje de que “estado de direito” seria uma redundância?

AC: Sim, segundo a postura de Kelsen, o “estado de direito” é expressão redundante.

PJ: Porque não haveria o Estado sem direito.

AC: Exato. Mas é muito séria esta questão: se todo Estado é de direito, é preciso entender que direito é esse. O Estado de direito é o Estado que expede as normas jurídicas? Não só expede normas jurídicas, mas também está submetido às normas que expede. Falar nisso, apenas, é uma abstração. Podemos extremar a questão lembrando o Estado absoluto, isto é, o Estado que determina o direito, mas não estava submetido ao direito. Esse Estado se confundia com a pessoa do príncipe. Depois, no industrialismo, exige-se que o Estado se despersonalize, ficando submetido à Constituição. Nesse sentido básico, identifica-se o Estado com o direito.

Mas, o importante mesmo é indagar sobre quem faz as normas jurídicas, para quem são feitas, como é que são feitas, objetivando saber para quem é o Estado, para que serve o Estado. A pergunta tem que avançar

mais profundamente. O grande problema está em que, às vezes, nas faculdades de direito, fala-se muito em 'bem comum', em interesse de todos, em interesse público sem esquadrihar o plano ideológico em que tais expressões se inserem. Não se analisam esses conceitos e todos ficam envolvidos com uma espécie de ilusão, uma ilusão ideológica, obviamente, todos pensando que são conhecimentos neutros que exprimem a realidade social objetiva, impessoal e indiferente no que se refere às forças sociais em jogo, parecendo estar elaborando algo científico, algo não duvidoso. Assim, a força pura não constitui o Estado, porque ele demanda uma força engajada, uma força singularizada pelo poder hegemônico, e essa força está sempre configurada por uma direção dominante, sendo isso impossível, nos dias atuais, sem normas jurídicas, sem direito. A questão, então, se transpõe para o significado do direito, de sua origem, de sua função.

PJ: Por fim, quais são os problemas da filosofia e da teoria geral do direito que devem receber uma atenção especial nos dias de hoje ou em um futuro próximo?

AC: A Interdisciplinaridade – mas não referida a conceitos isolados. Por exemplo, primeiramente se estuda a questão sob o aspecto político, sob o prisma puramente filosófico, puramente jurídico, sociológico, enfim. Depois, unem-se tais conhecimentos e monta-se uma espécie de visão conjunta, por fora, que na verdade sempre ficará fragmentada. É preciso estudar, refletir e criticar as relações de conhecimento sobre as próprias ciências particulares. Essas relações articuladas entre as ciências dependem de uma crítica epistemológica consistente e que ainda está por ser realizada; posso afirmar que algumas considerações sobre o que significa interdisciplinaridade são bastante complicadas; eu mesmo não compreendo todas, pois minhas categorias são ainda muito limitadas para entender tais relações em toda a sua amplitude e conseqüências. O objeto da ciência sempre implica uma certa abstração: por exemplo, sou um homem concreto, logo, posso ser objeto de varias ciências, da psicologia, da economia, da história, das finanças, das ciências jurídicas, da sociologia, da etnologia, da biologia etc. Então, a questão é: se eu posso ser objeto material de várias ciências que enfocam apenas uma parte de minha realidade, com seus respectivos objetos formais, é evidente que tem de haver relações

orgânicas entre esses objetos (formais), visando a compor a verdade de uma única realidade.

O objeto científico nunca é objeto material; é, sim, o objeto formal, é a forma, é a parte abstrata, a parte que, de certo modo, se destaca como uma parte isolada das demais. Para destacar as partes, precisamos de critérios. Como vou destacar a parte jurídica do professor Alaôr? Eu só posso destacar a parte política ou jurídica do professor Alaôr dentro de certos critérios, critérios esses que muitas vezes são tratados de forma totalmente diferente dos critérios econômicos ou dos históricos, ou dos psicológicos e, por isso, são discrepantes, permitindo, inclusive, a violenta infiltração ideológica no conhecimento... Isso porque existem sempre vazios, vazios que nunca são preenchidos adequadamente, mas talvez pela imaginação, pela fantasia e também pela ideologia e isso desfigura os próprios conhecimentos científicos, e o resultado é o não-conhecimento do mundo. Agora, se não se conhece bem o mundo, não se pode transformá-lo. E isso tudo pressupõe ainda a manipulação crítica de critérios de síntese, critérios de unificação dialética, responsáveis pela a unidade na diversidade.

A idéia de transformação envolve necessariamente conhecer o mundo. As concepções pós-modernas relativizando tudo, em que tudo depende das contingências, dos contextos, bem, isso nos leva a uma visão muito complicada do mundo. Talvez seja preciso buscar uma opinião balizada, alguma coisa, fato ou princípio, alguma transcendentalidade que nos permita realmente fazer o julgamento das coisas, o relacionamento entre elas, traspassando as diferenças entre as coisas e processos, o que é um problema muito complicado. Isso porque, se buscarmos no nível da concepção tradicional, vamos achar o essencialismo – e isso também é negativo pelas implicações metafísicas que envolve. O essencialismo também não deixa de estar sujeito a distorções ideológicas e, então, encontramos-nos novamente diante de um problema epistemológico muito grave...

Provavelmente, uma preocupação da teoria jurídica, da filosofia jurídica, é exatamente buscar uma reflexão profunda, uma discussão mais ampla, além da própria cientificidade e da técnica. Isso importa buscar um consenso aberto e crítico da socialidade, das condições econômicas, das condições culturais, das condições existenciais, das condições históricas do homem etc. Logo, não é possível ter um direito, uma concepção de

direito simplesmente pelo direito, puro direito – às vezes, digo que “um jurista que é só jurista é um péssimo jurista”, pois ele tem de ser muito mais, tem de transcender o campo jurídico singular para, depois, ao retornar à sua própria disciplina, trazer novos conceitos, novos valores, novas dimensões e novos horizontes. Isso exige um esforço metodológico de caráter dialético para surpreender a dialética dos próprios fatos e processos. Então, o jurista exporá melhor sua idéia, viverá melhor sua profissão, enriquecerá a própria vida, conhecerá sua própria ciência, elaborará seus próprios conceitos. Essa interdisciplinaridade só pode ser alcançada mediante um esforço muito grande para traspasar essa fragmentação defendida pelo sistema dominante, o qual, ao fragmentar o máximo possível a realidade, trabalha ideologicamente para que não se tenha uma visão clara do todo, da conjugação dialética dos fatos, a fim de evitar justamente a transformação social.

