



UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“Júlio de Mesquita Filho”

Faculdade de Ciências e Letras/*Campus* de Araraquara

MARCELO LIRA SILVA

**O NEOCONTRATUALISMO DE NORBERTO BOBBIO E JOHN RAWLS EM UM
CONTEXTO DE NEOLIBERALISMO E CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras/*Campus* de Araraquara da UNESP – Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho”. Sob a orientação da Dra. Maria Ribeiro do Valle. Bolsista da CAPES.

ARARAQUARA

MARÇO DE 2010

FICHA CATALOGRÁFICA

LIRA, Marcelo Silva.

O neocontratualismo de Norberto Bobbio e John Rawls em um contexto de neoliberalismo e crise estrutural do capital / Marcelo Lira Silva. – Araraquara SP [s.n.], 2010.

225 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras/*campus* de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, 2010.

Bibliografia: f. 214-225

Orientador: Dra. Maria Ribeiro do Valle

1. John Rawls 1921-2002. 2. Norberto Bobbio 1909-2004. 3. Neocontratualismo. 4. Estado Democrático de Direito. 5. Hegemonia I. Autor. II. Título.

Title and subtitle: The neo-contractualism of Norberto Bobbio and John Rawls in a context of neoliberalism and structural crisis of capitalism.

Keywords: Liberalism; State; Democracy; Law; Neo-contractualism; Norberto Bobbio; John Rawls.

Área de Concentração: Sociologia Política, Filosofia Política e Ciência Política.

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca Examinadora: Professor Dr. Marcos Tadeu Del Roio. Dra. Maria Ribeiro do Valle. Dra. Patrizia Piozzi.

Data da Defesa: 29/03/2010.

Programa de Pós-graduação em Sociologia.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Examinadora em 29/03/2010.

COMISSÃO EXAMINADORA

Dra. Maria Ribeiro do Valle (Orientadora).

Professora Dra. Maria Orlanda Pinassi (Titular)

Dra. Patrizia Piozzi (Titular)

Professor Dr. Marcos Tadeu Del Roio (Suplente)

Professor Dr. José Antonio Segatto (Suplente)

RESUMO

O neocontratualismo, tanto de Norberto Bobbio quanto de John Rawls – bem como os princípios neoliberais –, renasce em um contexto de *Revolução Passiva*, a partir da qual se articula e se desenvolve um processo *contra-reformista*, caracterizado pela prática de *transformismo* e reorganização de uma hegemonia civil liberal-burguesa. A (re)propositura do (neo)contratualismo no pós-guerra (1945) tinha o caráter de reconstituição do poder de classe liberal-burguês, sustentado pela fusão entre capital produtivo e financeiro; reconstituição que, doravante, desenvolveu-se em certa ofensiva da economia política do capital contra a do trabalho. O notado processo de expansão de certa cultura democrática experimentada na *Era de Ouro* do capital foi interrompido pela abertura de um processo *contra-reformista* de retração de todos os avanços políticos, econômicos e sócio-culturais experimentados naquele período.

Palavras-Chave: Liberalismo; Estado; Democracia; Direito; Neocontratualismo; Norberto Bobbio; John Rawls.

ABSTRACT

The neocontractualism, both Norberto Bobbio and John Rawls – as well as neoliberal principles –, resurfaced in the context of *Passive Revolution*, from which articulates and develops a counter-reform process, characterized by the practice of transformism and practice of reorganization of a particular civil hegemony liberal-bourgeois. The (re)commencement of the (neo)contractualism in the post-War (1945) had the character of the replacement power of liberal-bourgeois class, supported by a merger between productive capital and financial; replacement that has developed some political economic offensive of capital against work. The prominent process of expansion of certain democratic culture experienced in the *Golden Age* of the capital was interrupted by the opening of a counter-reformist process of retraction of every advances of political, economic and social-cultural tried in the particular moment.

Keywords: Liberalism; State; Democracy; Law; Neo-contractualism; Norberto Bobbio; John Rawls.

RÉSUMÉ

Le néo-contractualisme, à la fois, de Norberto Bobbio comme John Rawls – ainsi que les principes néo-libéraux – renaît dans un contexte de révolution passive, à partir laquelle s’articule et se développe un processus contre-reformiste, caractérisée par la pratique de la transformation et la réorganisation d'une hégémonie civile libérale bourgeoise. La (ré) commencement du (néo) contractualisme dans l'après-guerre (1945) avait le caractère de la reconstitution de la puissance de la classe libérale bourgeoise, soutenue par la fusion entre le capital productif et des financies; reconstitution que désormais développé dans certains offensive l'économie politique du capital contre le travail. Le processus d'expansion a noté dans certains culture démocratique expérimenté dans l'âge d'or de la capitale a été interrompu par l'ouverture d'une rétraction anti-réformistes de toutes les politiques, économiques et socio-culturels vécus dans cette période.

Mots-clés: Libéralisme; État; Démocratie; Droit; Néo-contractualisme; Norberto Bobbio; Jon Rawls.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos e camaradas Anderson Deo, Antonio Carlos Mazzeo, Claudinei Cássio de Rezende, Christian Guglielmetti Henrique, Eliano de Freitas Silva, Emerson Correia da Silva, Jair Pinheiro, Marcos Del Roio, Mauricio Bernardino Gonçalves, Paulo Ribeiro da Cunha, Thiago de Oliveira Ferreira e Valdeci Doneda, pelo incentivo a pesquisa, a leitura crítica radical e rigorosa, aos constantes debates e reflexões em conjunto. Além das primordiais e inúmeras injeções de ânimo nos momentos em que a música ia e quase fiquei, e que sem aquelas o trabalho ora apresentado não seria possível.

Aos meus familiares. Meus irmãos Márcio Daniel Lira Silva, Naidiana da Silva Siqueira e Vanessa Lira Silva. A minha mãe, Maria de Fátima da Silva. E, ao meu pai, Liracio de Lira, que se não tivesse tido suas primaveras interrompidas prematuramente orgulhar-se-ia deste trabalho.

À Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” na qual se desenvolveu toda minha formação acadêmica. Primeiramente, na Faculdade de Filosofia e Ciências/*campus* de Marília, onde aprendi a dar os primeiros passos. Depois, na Faculdade de Ciências e Letras/*campus* de Araraquara, que através do Programa de Pós-graduação em Sociologia colaborou para a consolidação de mais um importante passo.

Ao Grupo de Pesquisa Cultura e Política do Mundo do Trabalho e ao Núcleo de Estudos de Ontologia Marxiana.

À Capes, pelo apoio financeiro para a realização deste trabalho.

Às Professoras Dra(s). Maria Orlanda Pinassi e Patrizia Piozzi pela leitura acurada e rigorosa da primeira versão deste trabalho – apresentada no Exame de Qualificação –, que através das críticas, valiosíssimos apontamentos e sugestões tornaram-se “responsáveis” pela formatação da versão final deste trabalho.

Sou especialmente grato ao Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio, pelo exemplo que foi e é da crítica radical e pela maneira séria e rigorosa com a qual me orientou nos primeiros passos deste trabalho, que se deram na graduação, e que com a dedicação de sempre soube conciliar a crítica generosa com o estímulo exigente e que mesmo no decorrer deste trabalho esteve presente com rigorosas leituras e valiosíssimas sugestões.

Sou ainda especialmente grato à Profa. Dra. Maria Ribeiro do Valle pela confiança depositada em mim, nas incursões e desenvolvimento do trabalho ora apresentado. Além, é claro, da sensibilidade com que conduziu a orientação desta Dissertação de Mestrado, que ao saber conciliar a generosidade crítica e o estímulo exigente emergiu aos meus olhos como exemplo de rigor e seriedade crítica. Todavia, os desvios e equívocos que possam vir a ser apontados neste trabalho não são de sua responsabilidade, mas única e exclusivamente minha.

DEDICATÓRIA

*À mulher, amiga, companheira e sempre amada, **Laura**. Minha eterna Muraiquitã.*

Como nos enganamos fugindo ao amor! Como o desconhecemos, talvez com receio de enfrentar sua espada coruscante, seu formidável poder de penetrar o sangue e nele imprimir uma orquídea de fogo e lágrimas. Entretanto, ele chegou de manso e me envolveu em doçura e celeste amavios. Não queimava, não siderava; sorria. Mal entendi, tonto que fui, esse sorriso. Feri-me pelas próprias mãos, não pelo amor que trazias para mim e que teus dedos confirmavam ao se juntarem aos meus, na infantil procura do Outro. O Outro que eu me supunha, o Outro que te imaginava, quando – por esperteza do amor – senti que éramos um só. [...] Levou tempo, eu sei, para que o Eu renunciasse à vacuidade de persistir, fixo e solar, e se confessasse jubilosamente vencido, até respirar o júbilo maior da integração. Agora, amada minha para sempre, nem olhar temos de ver nem ouvidos de captar a melodia, a paisagem, a transparência da vida, perdidos que estamos na concha ultramarina de amar. (Carlos Drummond de Andrade, Reconhecimento do Amor).

LISTA DE SIGLAS

BIC – *Banco Internacional de Compensações*

BM – *Banco Mundial*

DC – *Democracia Cristã*

FED – *Federal Reserve Bank*

FMI – *Fundo Monetário Internacional*

ONU – *Organização das Nações Unidas*

PATCO – *Professional Air Traffic Controllers Organization*

PCE – *Partidos Comunistas Europeus*

PCI – *Partido Comunista Italiano*

PCS – *Partido Comunista Soviético*

PSDI – *Partido Socialista Democrático Italiano*

PSI – *Partido Socialista Italiano*

PSU – *Partido Socialista Unificado*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p.12
CAPÍTULO I: A ALMA E AS FORMAS DO ESTADO BURGUESES.....	p.17
1. A alma e as formas do Estado burguês.....	p.20
2. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do Estado burguês.....	p.33
CAPÍTULO II: A SUPRA-SUNÇÃO DAS DOCTRINAS DO DIREITO NATURAL E A REALIZAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO BURGUESES.....	p.63
1. A <i>Filosofia do Direito</i> como a forma última e mais elevada da determinidade do indivíduo, da propriedade privada, do Estado e do Direito burguês.....	p.65
2. A teoria da justiça e os fundamentos da moralidade deontológica.....	p.72
3. Dissolução da moral deontológica kantiana e realização da moralidade burguesa.....	p.86
CAPÍTULO III: OS FUNDAMENTOS DO NEOLIBERALISMO.....	p.108
1. Tessitura do nascimento e recomposição do liberalismo.....	p.110
2. O <i>Welfare State</i> como interstício de uma nova ofensiva liberal.....	p.115
3. A mundialização e a financeirização do capital.....	p.129
4. 1929: o último canto do cisne? <i>O canto do cisne da ortodoxia liberal-conservadora anglo-saxã</i>	p.131
CAPÍTULO IV: O RESTAURACIONISMO DA MORAL DEONTOLÓGICA COMO EXPRESSÃO DA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.....	p.147
1. Movimento metodológico e determinação social da teoria da justiça de John Rawls.....	p.150
2. O neocontratualismo de John Rawls.....	p.158
3. O igualitarismo liberal-burguês de <i>A Theory of Justice</i>	p.169
CAPÍTULO V: O NEOCONTRATUALISMO DE NORBERTO BOBBIO E O “DIÁLOGO” COM O MARXISMO.....	p.174
1. Do Fascismo à Democracia: a disputa pelo processo de transição e a definição dos novos rumos da República italiana.....	p.178

2. A crise orgânica do PCI e a intervenção de Norberto Bobbio.....	p.185
3. Os fundamentos da Liberal-democracia.....	p.188
4. O liberalismo do século XX e a teoria do Estado liberal-burguês.....	p.195
5. A defesa da transformação social pelo método democrático.....	p.198
6. As Promessas não cumpridas da liberal-democracia: O novo liberalismo como velha forma de dominação.....	p.203
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 p.209
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 p.214

INTRODUÇÃO

O trabalho ora apresentado, integrado às exigências do Programa de Pós-graduação de Sociologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras/*campus* de Araraquara, para obtenção do título de mestre, desenvolver-se-á a partir da tentativa de constituição analítica que se sustenta no escopo do processo de desenvolvimento histórico-ontológico das formas determinativas do Estado Moderno, do Direito e bem como da Democracia.

Se no mundo Antigo, a forma de governo denominada democracia dizia respeito à distribuição do poder a todos os membros da comunidade civil e política; no mundo Moderno e Contemporâneo, a forma de governo da democracia se restringe e diz respeito à limitação e a distribuição do poder, não entre a sociedade civil e política, mas entre determinadas frações de classe da sociedade civil e política. Trata-se de uma concepção de liberdade sem substancialidade, através da qual a afirmação da liberdade individual de caráter privado implica necessariamente a negação da liberdade coletiva de caráter público.

Assim, o núcleo doutrinal do Estado liberal-burguês se encontra nos fundamentos da doutrina do direito natural, para a qual o Estado nasce de um contrato social estabelecido entre homens igualmente livres, com o único intuito da autopreservação e da garantia de seus direitos naturais. Eis os fundamentos do Estado liberal-burguês: a garantia das liberdades individuais advindas do estado natural concebida enquanto limites do poder concedido ao Estado. Ou seja, as liberdades individuais são elas próprias os limites do Estado Liberal.

A idéia dos progenitores do liberalismo era a de que se deveria erguer um Estado que se contrapusesse àquele advindo do *ancien régime*. Portanto, o Estado liberal-burguês ergue-se sobre os pressupostos da limitação do poder estatal em contraposição ao poder estatal absoluto.

O liberalismo parte de definições – de homem, sociedade e direitos individuais – puramente gnosiológicas, que se determinam dentro dos contornos históricos das *formas de reflexo ideo-societal* da realidade objetiva (MAZZEO, 2009). No caso do progenitor do liberalismo político – o nominalista John Locke –, o homem emerge de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, através da qual se afirma que as essências são todas de natureza nominal (LOCKE, 1999). Este fundamento epistêmico implica em afirmar que as idéias são categorias cognitivas de caráter absolutamente privado-psíquicas.

Utilizando-se do método indutivo – através do qual John Locke lançara mão da teoria das abstrações aristotélicas –, o autor sustentou a tese de que as idéias são de natureza

psicológica. É através desse pressuposto que Locke construiu toda sua gnosiologia e, conseqüentemente, a idéia de contrato social. Há uma prototeoria da linguagem de caráter *ideo-reflexivo*, através da qual se afirma que a linguagem – compreendida enquanto necessidade imperiosa de comunicabilidade das idéias privadas – é a única forma mediativa capaz de estabelecer a conexão entre o nome e as coisas, ou seja, entre o mundo das idéias e o mundo real. É através desta comunicabilidade que se constrói toda e qualquer relação consensual – o Estado, seus limites, e a própria idéia de direitos individuais (LOCKE, 1999).

De acordo com o fundamento epistêmico lockeano as idéias complexas de *direito* e *dever*, pressupõe uma relação consensual de caráter empírico-psicológica, através da qual os indivíduos criam normas ou regras que atribuem ao sujeito a *faculdade* cognitiva de fazer ou deixar de fazer determinadas coisas, cabendo ao Estado garantir esse *direito*, limitando-o através do *dever*.

Importante salientar que jusnaturalismo e liberalismo são doutrinas distintas, todavia, a primeira se constitui enquanto pressuposto filosófico necessário desta última. O jusnaturalismo se torna o pressuposto filosófico necessário do liberalismo à medida que este funda os limites do poder a partir de uma concepção geral e hipotética da natureza humana. Nesse sentido, o liberalismo se caracteriza por ser a conseqüência imediata e necessária de toda a filosofia jusnaturalista.

O estado de natureza traçado por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, é descrito, caracterizado e garantido pela predominância da lei de razão, segundo a qual a não invasão à *vida*, à *saúde*, à *liberdade* e à *propriedade* seria a condição necessária à garantia daquele estado de perfeita e plena igualdade e liberdade. Trata-se da afirmação e da reconstrução hipotética de um estado originário, como forma de legitimação de um Estado de novo tipo, essencialmente caracterizado pela limitação do poder.

Os pressupostos filosóficos do jusnaturalismo, ao servirem de base tanto para a *Declaração dos Direitos* proclamados nos Estados Unidos da América em 1776 quanto para a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da França revolucionária em 1789, tornaram-se os fundamentos filosóficos do Estado Contemporâneo. Isso implica dizer que o Estado Contemporâneo se ergue a partir dos princípios liberais, sendo por natureza Estado liberal-burguês.

O Estado liberal-burguês nasce da desagregação política, econômica e sócio-cultural do *ancien régime* – que tem seu início com a Magna Carta de João Sem Terra em 1215 e que desemboca na Revolução Gloriosa na Inglaterra, Revolução Americana em 1776 e Revolução Francesa em 1789 –, e encontra sua justificativa racional no livre acordo estabelecido por

indivíduos igualmente livres, que convencionam constituir um estado político e civil fundado nos direitos naturais. Nesse sentido, a doutrina dos direitos naturais, o contratualismo e a doutrina liberal estão umbilicalmente ligados uns aos outros, pois o pressuposto de uma e outra doutrina, bem como do próprio contratualismo, é a concepção atomista da sociedade, segundo a qual a sociedade se caracterizaria por ser o resultado natural da consensualidade de indivíduos singulares.

É da idéia complexa de que o fundamento e o exercício do poder só podem ser legítimos se fundamentados no consenso que resulta o liberalismo e sua relação com a democracia. Essa concepção de contratualismo é revolucionária visto que ela rompe com a hegemônica concepção política organicista – predominante nos mundos Antigo e Medieval – e funda uma ciência política baseada em relações consensuais entre indivíduos. Ou seja, a relação entre indivíduo e sociedade assume uma nova forma, através da qual a sociedade passa a ser resultado não de fatos naturais que independem das vontades individuais, mas das próprias vontades dos indivíduos que a habitam.

Somente a partir dessa concepção atomista individual-singular é que se torna possível o acordo consensual que institui aquele corpo político artificial, à imagem e semelhança dos indivíduos, capaz de garantir os direitos naturais do homem. Todavia, aquela mistificação do Estado liberal-burguês de caráter *ideo-reflexivo* se encontra justamente na sua justificação racional-legal, ou seja, no caráter hipotético advindo do jusnaturalismo, pois essa doutrina parte de um estado originário de plena liberdade e igualdade, enquanto tais substantivos são resultados da luta de classes travadas ao longo da história. Somente através da mistificação é que democracia e liberalismo se equivalem, pois se toma o que é histórico como hipotético. Àquilo que é *posterius*, ou seja, resultado histórico-ontológico de continuidades-descontínuas, é concebido como *prius*, formas *a priori*ísticas de compreensão da realidade.

O caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva, presente nos teóricos do direito natural, fora descortinado somente no século XIX através do foco de luz lançado por Hegel e pela crítica radical construída por Marx. Assim, pode-se dizer que nem a tradição jusnaturalista nem a liberal definem totalmente o pensamento de Hegel, uma vez que ele representa a dissolução e a realização dessas doutrinas filosóficas, mesmo que não através de um processo de ruptura ou mesmo de continuidade puros, mas de continuidades-descontínuas ou, em termos hegelianos, através de um movimento de unidade de contrários que suprassume aquelas doutrinas.

Nestes termos, a Filosofia e a Ciência burguesa encontram sua forma última e mais elevada no sistema filosófico de Hegel, a partir do qual a *intelligentsia* burguesa se colocaria

em uma encruzilhada, que, em termos práticos, significaria se orientar no sentido de ruptura – o que implicaria não apenas romper com Hegel mas com a própria Filosofia e Ciência burguesas – ou de continuidade – o que implicaria na construção da pura apologética burguesa.

Será neste marco, portanto – do processo constitutivo da mais pura apologética burguesa –, que se compreenderá os epígonos neoliberais da segunda metade do século XX – objeto deste trabalho –, sejam esses pertencentes às correntes do liberalismo político ou do econômico. É a partir desse prisma que se observará a dissolução da moral deontológica de Kant e, ao mesmo tempo, partir-se-á deste princípio para realizar a crítica aos neokantianos que insistem no restauracionismo daquela teoria da (in)justiça, a partir da qual se afirmara uma concepção de *dever pelo dever* puramente retórico-formalista.

A hipótese do trabalho ora apresentado é a de que o neocontratualismo tanto de Norberto Bobbio quanto de John Rawls, bem como os princípios (neo)liberais, renascem em um contexto de *Revolução Passiva*, a partir da qual se articula e se desenvolve um processo *contra-reformista*, caracterizado pela prática de *transformismo* e reorganização de uma *hegemonia civil* liberal-burguesa.

Assim, a (re)propositura do (neo)contratualismo no pós-guerra (1945) tinha o caráter de reconstituição do poder de classe liberal-burguês, sustentado pela fusão entre capital produtivo e financeiro, reconstituição a partir da qual se desenvolveu certa ofensiva da economia política do capital contra a do trabalho. Aquele processo de expansão de certa cultura democrática experimentada na *Era de Ouro* do capital foi interrompido pela abertura de um processo *contra-reformista* de retração de todos os avanços políticos, econômicos e sócio-culturais experimentados naquele período.

Nestes termos, pode-se dizer que o *Welfare State* se caracterizou por representar um processo de *Revolução Passiva*, a partir do qual as classes dominantes constituíram certo arranjo institucional que cedeu a dada parcela das exigências que vinham de baixo, como forma de permanecer dominando e de construir o consentimento popular passivo. Nesse sentido, as *classes dirigentes*, por não terem a *hegemonia civil*, foram obrigadas a incorporar cooptando as principais lideranças políticas das *classes subalternas*, que pressionavam a ordem social a atender parcelas das reivindicações vindas de baixo. Por outro lado, conceber-se-á o neoliberalismo enquanto resultado de um processo *contra-reformista*, através do qual a mudança da correlação de forças entre a economia política do capital e do trabalho, permitira as *classes dirigentes* empreenderem forte ofensiva contra as *classes subalternas*, obrigando-as a se limitarem a defender os direitos sociais já existentes, ao invés de avançar em direção a

novos direitos, à ampliação do processo de democratização, bem como à ruptura com o modo de produção capitalista.

Diferentemente daquele processo aberto pelo *Welfare State*, no qual as *classes subalternas* viram parte de suas reivindicações serem atendidas, o processo *contra-reformista* que se abre com o neoliberalismo empreende uma ofensiva contra a economia política do trabalho, que se colocara a incumbência de reversão dos direitos sociais conquistados, ou seja, de restauração não somente de uma determinada ordem social de talhe antidemocrático e antipopular mas de construção de uma *hegemonia civil* desse projeto.

Assim, pode-se dizer que os regimes liberal-democratas da contemporaneidade são portadores do pressuposto de que liberalismo e democracia são fenômenos sociais que se interligam umbilicalmente. Todavia, ao desenvolver uma análise mais acurada de um e de outro processo, poder-se-á observar que tais fenômenos sociais só podem ser concebidos e relacionados de forma antitética, pois a afirmação de um só pode implicar na anulação do outro.

Antípodas por natureza, liberalismo e democracia só podem conviver em um mesmo tipo de Estado através da sobreposição de um fenômeno a outro. Quando o liberalismo entra em crise na Grande Depressão de 1929 ele não deixa de existir, mas é sobreposto por um regime de ampliação do processo de democratização, através do qual a democracia deixa de ser uma mera forma de governo para se tornar uma cultura política de fato, que penetra e se expande pela cotidianidade dos cidadãos. Diferentemente, quando o regime democrático entra em crise em 1973, o liberalismo se torna hegemônico e se sobrepõe à cultura democrática, limitando-a a um mero procedimento técnico-normativo racional-legal, através do qual é garantido ao cidadão o direito periódico de alternância dos governos.

CAPÍTULO I: A ALMA E AS FORMAS DO ESTADO BURGUEÊS

“[...] O pensamento burguês moderno dissolve a realidade objetiva num conjunto de percepções imediatas. E dissolve, assim, também o caráter do homem fazendo do eu um simples reservatório de tais percepções. [...]” (LUKÁCS, 1968).

Introdução:

Os regimes liberal-democratas¹ da contemporaneidade são portadores do pressuposto de que liberalismo e democracia são fenômenos sociais que se interligam umbilicalmente. Todavia, ao desenvolver uma análise mais acurada de um e de outro processo, poder-se-á observar que tais fenômenos sociais só podem ser concebidos e relacionados de forma antitética, pois a afirmação de um só pode implicar na anulação do outro.

[...] Na acepção mais comum dos dois termos, por “liberalismo” entende-se uma determinada concepção de Estado, na qual o Estado tem poderes e funções limitadas, e como tal se contrapõe tanto ao Estado absoluto quanto ao Estado que hoje chamamos de social; por “democracia” entende-se uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia. Um Estado liberal não é necessariamente democrático: ao contrário, realiza-se historicamente em sociedades nas quais a participação no governo é bastante restrita, limitada às classes possuidoras. Um governo democrático não dá vida necessariamente a um Estado liberal: ao contrário, o Estado liberal clássico foi posto em crise pelo progressivo processo de democratização produzido pela gradual ampliação do sufrágio até o sufrágio universal (BOBBIO, 2005, p.08).

Antípodas por natureza, liberalismo e democracia só podem conviver em um mesmo tipo de Estado através da sobreposição de um fenômeno a outro. Quando o liberalismo entra em crise na Grande Depressão de 1929, ele não deixa de existir, mas é sobreposto por um regime de ampliação do processo de democratização, através do qual a democracia deixa de ser uma mera forma de governo para se tornar uma cultura política de fato, que penetra e se

¹ “[...] a liberal-democracia como teoria e regime político tem o objetivo de ampliar o consenso interno do Ocidente a fim de dar um novo impulso na ocidentalização do mundo, por meio do despotismo colonial [...]. A racialização e a inferiorização do outro surge no Ocidente da modernidade no momento em que se impõe a chamada razão moderna e o cientificismo [...]. Como o liberalismo é elemento constitutivo do bloco histórico da modernidade capitalista do ocidente, que tem como fundamento o individualismo proprietário e o sentido da liberdade que se opõe ao outro, mesmo sua variante liberal-democrática é incapaz de se orientar para uma humanidade universal concreto, reproduzindo então a vontade de dominação própria do Ocidente” (DEL ROIO, 1998, p.148).

expande na e pela cotidianidade dos cidadãos. Diferentemente, quando o regime democrático entra em crise em 1973, o liberalismo se torna hegemônico e se sobrepõe à cultura democrática, limitando-a a um mero procedimento técnico racional-legal, através do qual é garantido ao cidadão o direito periódico de alternância dos governos.

Se no mundo Antigo a forma de governo denominada democracia dizia respeito à distribuição do poder a todos os membros da comunidade civil e política; no mundo Moderno e Contemporâneo a forma de governo da democracia diz respeito à limitação e a distribuição do poder, não entre a sociedade civil e política mas entre determinadas frações de classe da sociedade civil e política. Trata-se de uma concepção de liberdade sem substancialidade, através da qual a afirmação da liberdade individual de caráter privado implica na negação da liberdade coletiva de caráter público.

O núcleo doutrinal do Estado liberal se encontra nos fundamentos da doutrina do direito natural, para a qual o Estado nasce de um contrato social estabelecido entre homens igualmente livres, com o único intuito da autopreservação e da garantia de seus direitos naturais. Eis os fundamentos do Estado liberal – a garantia das liberdades individuais advindas do estado natural concebida enquanto limites do poder concedido ao Estado. Ou seja, as liberdades individuais são elas próprias os limites do Estado liberal.

A idéia dos progenitores do liberalismo era a de que se deveria erguer um Estado que se contrapusesse àquele Estado advindo do *ancien régime*. Portanto, o Estado liberal ergue-se sobre os pressupostos da limitação do poder estatal em contraposição ao poder estatal absoluto.

Segundo os jusnaturalistas:

[...] todos os homens, indiscriminadamente, têm por natureza e, portanto, independentemente de sua própria vontade, e menos ainda da vontade de alguns poucos ou de apenas um, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade, à segurança, à felicidade – direitos esses que o Estado, ou mais concretamente aqueles que num determinado momento histórico detêm o poder legítimo de exercer a forma para obter a obediência a seus comandos devem respeitar, e portanto não invadir, e ao mesmo tempo proteger contra toda possível invasão por parte dos outros (BOBBIO, 2005, p.08).

O liberalismo parte de definições – de homem, sociedade e direitos individuais –, puramente gnosiológicas. No caso do progenitor do liberalismo político – o nominalista John Locke –, o homem emerge de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, através da qual se afirma que as essências são todas de natureza nominal (LOCKE, 1999).

Esse fundamento epistêmico implica afirmar que as idéias são categorias cognitivas de caráter absolutamente privado-psíquicas.

Utilizando-se do método indutivo – através do qual John Locke lançara mão da teoria das abstrações aristotélica –, o autor sustentou a tese de que as idéias são de natureza psicológica. É através desse pressuposto que Locke constrói toda sua gnosiologia e, conseqüentemente, a idéia de contrato social. Há uma prototeoria da linguagem através da qual se afirma que a linguagem – compreendida enquanto necessidade imperiosa de comunicabilidade das idéias privadas – é a única forma mediativa capaz de estabelecer a conexão entre o nome e as coisas, ou seja, entre o mundo das idéias e o mundo real. É através dessa comunicabilidade que se constrói toda e qualquer relação consensual – o Estado, seus limites, e a própria idéia de direitos individuais (LOCKE, 1999).

De acordo com o fundamento epistêmico lockeano, as idéias complexas de *direito* e *dever* pressupõem uma relação consensual de caráter empírico-psicológica pela qual os indivíduos criam normas ou regras que atribuem ao sujeito a *faculdade* cognitiva de fazer ou deixar de fazer determinadas coisas, cabendo ao Estado garantir esse direito, limitando-o através do dever.

Importante salientar que jusnaturalismo² e liberalismo são doutrinas distintas, todavia aquela é o pressuposto filosófico desta última. Na medida em que o jusnaturalismo funda os limites do poder a partir de uma concepção geral e hipotética da natureza humana, torna-se o pressuposto filosófico necessário do liberalismo. Nesse sentido, o liberalismo é a conseqüência imediata e necessária de toda a filosofia jusnaturalista.

O estado de natureza traçado por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* é descrito, caracterizado e garantido pela predominância da lei de razão, segundo a qual a não invasão à *vida*, à *saúde*, à *liberdade* e à *propriedade* é condição necessária à garantia daquele estado de perfeitas e plenas igualdade e liberdade. Trata-se da afirmação e reconstrução hipotética de um estado originário, como forma de legitimação de um Estado de novo tipo, essencialmente caracterizado pela limitação do poder.

Os pressupostos filosóficos do jusnaturalismo, ao servirem de base tanto para a Declaração dos Direitos proclamados nos Estados Unidos da América em 1776 quanto para a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França revolucionária em 1789, tornaram-se os fundamentos filosóficos do Estado Contemporâneo. Isso implica dizer que o

² [...] o jusnaturalismo é a doutrina segundo a qual existem leis não postas pela vontade humana – que por isso mesmo precedem à formação de todo grupo social e são reconhecíveis através da pesquisa racional – das quais derivam, como em toda e qualquer lei moral ou jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados de um a lei natural, direitos e deveres naturais (BOBBIO, 2005, p.12).

Estado Contemporâneo se ergue a partir dos princípios liberais, sendo por natureza Estado liberal-burguês.

O Estado liberal-burguês nasce da desagregação política, econômica e sócio-cultural do *ancien régime* – que tem seu início com a Magna Carta de João Sem Terra em 1215 e que desemboca na Revolução Gloriosa na Inglaterra, Revolução Americana em 1776 e Revolução Francesa em 1789 –, e encontra sua justificativa racional no livre acordo estabelecido por indivíduos igualmente livres, que convencionam constituir um estado político e civil fundado nos direitos naturais. Nesse sentido, a doutrina dos direitos naturais, o contratualismo e a doutrina liberal estão umbilicalmente ligados uns aos outros, pois o pressuposto de uma e de outra doutrina, bem como do próprio contratualismo é a concepção atomista da sociedade, segundo a qual a sociedade é o resultado consensual de indivíduos singulares.

É da idéia complexa de que o fundamento e o exercício do poder só podem ser legítimos se baseados no consenso que resulta tanto o liberalismo quanto sua relação com a democracia. Essa concepção de contratualismo é revolucionária visto que ela rompe com a hegemônica concepção política organicista – predominante no Medievo – e funda uma ciência política baseada em relações consensuais entre indivíduos. Ou seja, a relação entre indivíduo e sociedade assume uma nova forma, através da qual a sociedade passa a ser resultado não de fatos naturais que independem das vontades individuais, mas das próprias vontades dos indivíduos que a habitam.

Somente a partir desta concepção atomista individual-singular é que se torna possível o acordo consensual que institui aquele corpo político artificial, à imagem e semelhança dos indivíduos, capaz de garantir os direitos naturais do homem. Todavia, a mistificação do Estado liberal-burguês se encontra justamente na sua justificação racional-legal, ou seja, no caráter hipotético advindo do jusnaturalismo, pois essa doutrina parte de um estado originário de plenas liberdade e igualdade, enquanto tais substantivos são resultados da luta de classes travadas ao longo da história. Somente através da mistificação é que democracia e liberalismo se equivalem, pois se toma o que é histórico como hipotético. Àquilo que é *posterius*, ou seja, resultado histórico de continuidades-descontínuas, é concebido como *prius*, formas *a priori* de compreensão da realidade.

1. A alma e as formas do Estado burguês

Pode-se dizer que a filosofia jusnaturalista se caracteriza por ser um labirinto tortuoso de fácil penetração, pois, devido à particularidade constitutiva de sua *hegemonia civil* –

desenvolvida e articulada a partir da construção do consentimento popular –, foi capaz de educar um *sensu comum* a partir de uma concepção *ideo-reflexiva* da realidade objetiva. Todavia, apesar de fácil penetração ao assemelhar-se a um labirinto acaba por expressar a dificuldade de se encontrar a saída. Apesar de já encontrado por Hegel e por Marx, o fio de Ariadne ainda se coloca como elemento indispensável para a saída desse labirinto. As virtudes desse labirinto, se apreendidas no processo de constituição e consolidação das Revoluções Burguesas Clássicas, são e devem ser reconhecidas, se tomados em conta os limites e as necessidades do contexto histórico. Entretanto, a (re)propositura desse dédalo como forma resolutive dos problemas postos pela sociabilidade do século XX, significa a perda de toda prudência conquistada pelo Prometeu hobbesiano.

Pode-se dizer que a filosofia do direito natural fora consolidada a partir da construção teórico-prática de John Locke. Entretanto, como a filosofia do direito natural se caracteriza por ser pressuposto necessário da doutrina liberal, Locke acabara por fundar essa nova doutrina. Assim, *O Segundo Tratado sobre o Governo Civil* de 1690 é considerado a primeira e mais completa formulação do estado liberal.

[...] Os *Dois tratados sobre o governo* podem ser considerados momentos essenciais da preparação e consagração ideológica desse acontecimento que marca o nascimento da Inglaterra liberal. Estamos na presença de textos perpassados pelo *pathos* da liberdade, pela condenação do poder absoluto, pelo apelo a se insurgir contra aqueles infelizes que quisessem privar o homem da sua liberdade e reduzi-lo à escravidão. Mas, de vez em quando, no âmbito dessa celebração da liberdade, se abrem fendas assustadoras, pelas quais passa na realidade a legitimação da escravidão nas colônias [...] (LOSURDO, 2006, p.35).

O movimento da pena e das lentes de Locke sugere que o Estado, mesmo sendo concebido como a forma suprema e mais elevada de organização e administração da vida social, desde sua forma originária, carregara intrinsecamente ao seu ser a tendência à absolutização do poder. Sendo o Estado soberano – entenda-se soberania como *potestas superiorem nom recognoscens* –, a forma constitutiva de poder que se estabelece não reconhece e não pode reconhecer acima de si nenhuma forma superior de poder. É este o nó górdio com o qual Locke se defronta e tenta desatá-lo mediante a construção do consenso ou, tal como fez Alexandre Magno, cortando-o com a lâmina da espada, entretanto, no caso lockeano, lâmina do Estado Liberal-burguês, não menos cortante que a do Estado Absolutista de Hobbes.

É forçoso destacar a origem do Estado Absoluto, para melhor apreendê-lo em seu movimento e em seguida expor as soluções propostas por Locke ao problema do absolutismo. Segundo Bobbio:

O Estado absoluto nasce da dissolução da sociedade medieval que era de caráter eminentemente pluralista. Dizendo que a sociedade medieval tinha um caráter pluralista, queremos afirmar que o direito segundo o qual estava regulada organizava-se de diferentes *fontes* de produção jurídica, e estava organizado em diversos *ordenamentos jurídicos*. No que diz respeito às fontes operavam na sociedade medieval ao mesmo tempo, ainda que com diferente eficácia, os vários fatos ou atos normativos que, numa teoria geral das fontes, são considerados como possíveis fatos constitutivos de normatividade jurídica, quer dizer o costume (*direito consuetudinário*), à vontade da classe política que detém o poder supremo (*direito legislativo*), a tradição doutrinária (*direito científico*), a atividade das cortes de justiça (*direito jurisprudencial*). Com relação à pluralidade dos ordenamentos, pode-se dizer em geral que existiam ordenamentos jurídicos originários e autônomos seja acima do *regnum*, isto é, a Igreja e o Império, seja abaixo, como os feudos, as comunas, as corporações. Em uma sociedade na qual não existe um poder único e unitário, não existindo, portanto, um critério único de avaliação jurídica, os limites do poder estão incluídos na sua própria estrutura, segundo o equilíbrio recíproco que os vários poderes produzem com a sua *concordia discors e discordia concors* (BOBBIO, 1997, p.11-2).

Observa-se que aquilo a que Bobbio denomina de pluralidade diz respeito somente à esfera jurídica, não aparecendo, pelo menos de forma direta, a forma de produzir e reproduzir a vida objetiva e subjetivamente sobre a qual se levanta a diversidade de ordenamentos jurídicos. Trata-se, portanto, de observar não a mera pluralidade jurídica, apontada por Bobbio, mas a pluralidade de formas de dominação que dão sustentabilidade sócio-cultural e político-econômica a essa forma determinativa do ser e conseqüentemente da política.

Em contraposição a essa pluralidade – não meramente jurídica –, as Monarquias Absolutistas tiveram que abrir diversos flancos: primeiro, contra a supremacia da Igreja universal, instituindo-se as igrejas nacionais; segundo, contra a supremacia da idéia de Império universal³, instituindo-se a consolidação dos Estados nacionais. Tratara-se de dissolver toda e qualquer forma de poder superior que ameaçasse a soberania do Estado que acabara de vir ao mundo.

Se, por um lado, o movimento da política exigia a dissolução dos poderes superiores ao Estado; por outro, exigia a “[...] absorção dos ordenamentos jurídicos inferiores, motivando então a luta do rei contra os senhores feudais, contra as autonomias comunais e os privilégios das corporações”. (BOBBIO, 1997, p.12).

Em oposição ao pluralismo do medievo, insurge-se o processo de unificação nacional que dera forma e conteúdo às grandes Monarquias Absolutistas. Esse processo se efetivou a partir de um duplo processo de centralização do poder: no primeiro, observa-se uma

³ Ver DEL ROIO, Marcos. *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone, 1998.

centralização territorial, a partir da qual todos os poderes constituídos foram dissolvidos em um único; no segundo, o poder constituído, agora unificado, personalizou-se na figura dos grandes reis da modernidade.

As unificações territorial e política acabaram por constituir tanto a forma quanto o conteúdo dos Estados nacionais, bem como “[...] todas as fontes de produção jurídica na lei, como expressão da vontade do soberano. Desta forma são gradualmente rejeitadas as fontes tradicionais do direito [...]” (BOBBIO, 1997, p.12). Trata-se de um processo de “[...] unificação de todos os ordenamentos jurídicos superiores e inferiores ao Estado no *ordenamento jurídico estatal*, cuja expressão máxima é a vontade do príncipe [...]” (BOBBIO, 1997, p.12). Unificar todos os ordenamentos jurídicos e submetê-los a um ente coletivo superior é o elemento necessário à legitimação do monopólio da força exercido pelo Estado.

O Estado compreendido enquanto força socialmente multiplicada se desenvolveu na sua forma plena a partir da teoria política de John Locke, que defendera a tese de que o Estado deveria representar não somente a unificação da força, mas, fundamentalmente, criar formas mediativas, através das quais regulasse as divergências entre os múltiplos grupos unificados em torno do Estado. Nesse sentido, a construção do consenso como forma de consolidação e estabilização do Estado liberal-burguês é o órgão pulsante da teoria política de Locke.

A comparação com Maquiavel é, no mínimo, inevitável: ao observar que a germinal forma de sociabilidade da era Moderna causava desordem, o florentino da Renascença defendeu como forma de consolidação e estabilização do Estado não a absolutização de uma forma de poder mas a dissolução do poder entre as diversas forças sociais. Locke parece ser herdeiro da *virtù* maquiaveliana, pois via na contraposição unificadora a única possibilidade de atribuir solidez e estabilidade ao Estado Moderno, particularmente ao Estado inglês, dilacerado pela guerra civil.

Com isso não quero dizer que Locke figure na ilustre fileira de teóricos do realismo político, nem que seja um teórico da razão de Estado, mas que absorve de Maquiavel elementos essenciais para a construção e desenvolvimento de sua obra. Neste sentido, a compreensão de Maquiavel como um teórico do Estado Absolutista puro torna-se equivocada, sendo necessário observar o princípio da *verità effettuale della cosa*. Ou seja, a necessidade imperiosa que o movimento do real impunha ao Príncipe. Não se pode negligenciar, que a constituição e consolidação de um Estado Absoluto era naquele momento histórico específico um imperativo para o avanço das forças sociais progressistas e, portanto, para manter girando para frente a roda da história.

A Monarquia Absoluta ao se determinar e ser concebida como “[...] a forma de Estado em que não se reconhece mais outro ordenamento jurídico que não seja o estatal, e outra fonte jurídica do ordenamento estatal que não seja a lei [...]” (BOBBIO, 1997, p.13), cria os fundamentos sobre os quais se erguera, desenvolvera e se expandira os Estados de Direito.

O Estado que nasce a partir da pena de Hobbes tornou possível a unificação do poder, considerado absoluto justamente por ser superior a toda e qualquer forma de poder. Ou seja, o único capaz de produzir o direito, e, portanto, “[...] produzir normas vinculatórias para os membros da sociedade [...]” (BOBBIO, 1997, p.13) e para si próprio. É essa a questão posta por Locke. Como controlar uma forma de poder superior – *legibus solutus* – que ao monopolizar a força e o direito cria ordenamentos jurídico-normativos de controle sobre os membros da sociedade e sobre si próprio?

Locke detecta a tendência natural à absolutização do poder pelo Estado, por isso o Estado é compreendido como um poder negativo – apesar de necessário –, sendo imperioso criar formas de controle – limites jurídicos –, que evitassem esse processo natural de absolutização do poder.

Historicamente, o nascimento do Estado liberal-burguês encontra suas raízes nas revoluções burguesas, particularmente na turbulenta Inglaterra do século XVII. Consolidando-se nos Estados Unidos e na, não menos agitada, França do século XVIII e XIX. Esse contexto será permeado pela questão da limitação do poder – como limitar e controlar um poder que é absoluto, tanto na sua forma quanto no seu conteúdo?

Com relação a essa questão, pode-se observar no pensamento liberal três vias distintas de respostas: a primeira, encontra-se nos *teóricos do direito natural*; a segunda, encontra-se nos *teóricos da separação dos poderes*; e, a terceira, encontra-se nos *teóricos da soberania popular* (BOBBIO, 1997, p.15-6).

Na primeira via – na qual se encontra Locke –, observa-se à defesa de que os limites do poder advêm ou deveriam advir do caráter exógeno dos direitos naturais, pois ao serem anteriores ao Estado não dependeriam desse, cabendo ao Estado única e exclusivamente reconhecê-los e garanti-los. De acordo com os jusnaturalistas, ao preexistirem ao Estado os direitos naturais seriam eles próprios os limites do Estado. É desta defesa incontestada dos direitos naturais dos indivíduos que nasce o Estado liberal-burguês clássico.

Na segunda via – na qual se encontra Montesquieu –, observa-se à defesa de que os limites do poder independem dos direitos naturais que precedem ao Estado, cabendo a elementos endógenos o controle do poder estatal. A solução encontrada por estes teóricos se encontrara na divisão dos poderes – Executivo, Legislativo e Judiciário –, através das quais se

atribui função distinta a poderes distintos. De tal forma, que ao se autonomizar e se tornarem independentes uns dos outros, pudessem se controlar reciprocamente. Desses teóricos nascera o Estado liberal-burguês constitucional.

Na terceira via – na qual encontra-se Rousseau –, observa-se a defesa de que os limites do poder não se encontram somente nos direitos naturais, ou ainda na mera divisão dos poderes, mas fundamentalmente na *soberania popular*, ou seja, na expansão da participação de todos os indivíduos no exercício do poder.

Enquanto a primeira e a segunda via buscavam limitar o poder meramente na esfera jurídico-institucional, a terceira buscara conciliar uma determinada forma de governo com uma determinada moralidade, a partir da qual ao tornar o indivíduo titular absoluto do poder – de tal forma que esse não pudesse cometer abusos, pois seria contrário às leis de razão cometer abusos contra si mesmo –, aquele submeter-se-ia ao *consenso popular*.

Esse *princípio da autonomia* rousseauiano se tornara não somente o princípio moral regulador da *vontade geral* mas também o elemento responsável pela regulação e limitação do poder. Tal princípio, contraposto ao *princípio da heteronomia* fora retomado por Kant e se convertera em fundamento de sua teoria do direito. Todavia, “uma vez aceito tal princípio, o racional só pode aparecer para essa liberdade como uma limitação, não, portanto, como razão imanente, mas como um universal exterior, formal”.[...] (HEGEL, 1997, p.31).

As correntes acima expostas se expressam de maneira clarividente na teoria política de alguns teóricos emblemáticos do liberalismo, como é o caso de Locke, Montesquieu e Rousseau. Esta separação entre três correntes que se digladiam com o Estado Absoluto pode ser observada no pensamento de Kant, que buscou fazer uma síntese entre elas. Talvez o movimento mais condizente com o movimento histórico das Revoluções burguesas. Ora, a partir da pena e das lentes de tais autores se pode observar o nascimento e a consolidação do Estado liberal-burguês democrático. Todavia, a ligação entre estes três elementos – Estado, Liberalismo, e Democracia –, não se dá de maneira natural e mecânica, tornando-se necessário expor os nexos e as mediações histórico-ontológicas que tornaram possível tal síntese.

Os três teóricos liberais acima citados enfrentaram ainda o problema do direito a resistência contra a opressão. Para Locke, caberia a resistência dos indivíduos contra o soberano toda vez que ele invadisse ou violasse os direitos naturais. Ao invadir e/ou violar os direitos naturais, o soberano romperia o contrato social, restando aos indivíduos entrar em estado de guerra contra o poder instituído a fim de derrocá-lo e instaurar um governo justo em seu lugar.

Já para Montesquieu, a única resistência permitida ao indivíduo se daria através da divisão dos poderes, sendo esse seu fim. Montesquieu argumentara que a única forma de garantir os direitos naturais seria transformando-os em direitos positivos. Esse duplo processo de separação dos poderes e transformação dos direitos naturais em direitos positivos levaria os indivíduos a resistirem dentro da própria institucionalidade, não necessitando de derrubar o soberano para instituir um governo justo. O governo justo adviria da separação dos poderes, a partir da qual o indivíduo poderia recorrer ao judiciário caso o executivo invadisse ou violasse os direitos naturais. Assim, o indivíduo, além de não precisar obedecer aos (des)mandos do soberano, poderia ainda anular sua decisão via judiciário.

Observa-se que a radicalidade presente em Locke se arrefece em Montesquieu, que buscou criar formas de conciliação para a garantia do direito à resistência a partir da tolerância de certo grau de desobediência civil, sem rupturas profundas com a ordem instituída.

Rousseau enfrentou a questão do direito à resistência contra a opressão a partir da concepção de *vontade geral*. Ao ser concebida como expressão universal de todos os sentimentos da sociedade dos cidadãos e sendo o Estado bem como o direito expressão dessa vontade, seria uma contradição admitir ou mesmo se colocar a questão da desobediência civil, pois o indivíduo, ao resistir à *vontade geral* estaria resistindo a si mesmo. Tratar-se-ia de uma ruptura com as leis da razão e com o próprio *princípio da autonomia*.

A tese contratualista lockeana parte do princípio de que o poder e, conseqüentemente, a legitimidade desse advém e repousa no consentimento mútuo dos pactuantes, cabendo única e exclusivamente a esses decidir sobre *quem e como* devem governar. Ora, para Locke, tanto o governante quanto a forma de governo estariam submetidos ao jugo dos membros do pacto, cabendo a esses se insurgirem contra os governantes que deixassem de cumprir as funções para as quais fora designado, ou seja, garantir os direitos naturais. No momento em que o governante deixa de garantir os direitos naturais, colocando em risco a condição de igualdade e liberdade entre os indivíduos, esses retornam ao estado de guerra contra o governante, dissolvendo o Estado e proclamando um novo estado de natureza do qual poderia nascer um novo contrato político.

Obviamente, Locke está observando a tessitura a qual se encontrava a Inglaterra do século XVII, imersa em um tipo de sociabilidade que lhe impunha um regime político autocrático, fundado em uma forma de governo monárquico-absolutista. Primeiro, Locke procede argumentando contra o direito consuetudinário, no qual se sustentara a Teocracia Anglicana; logo em seguida, proclamara o direito à igualdade e à liberdade, enquanto

princípios do novo tipo de sociabilidade, que tinha por finalidade a constituição e a legitimação de um outro tipo de poder, mediante uma outra forma de governo, que vinha sendo gestada na Inglaterra e que não demoraria a nascer.

Segundo Locke, na *infância dos governos* – o que mais tarde Kant (2008, p.09), enquanto herdeiro do iluminismo denominara *menoridade* –, a comunidade e a família se confundiam, pois o número de pessoas a que se governava não exigia muitas leis, mas sim alguns princípios, os quais um governante com poderes absolutos fazia cumprir. Entretanto, como o Criador dera uma natureza abundante para cada homem através de seu trabalho transformá-la em propriedade privada, o aumento do número de pessoas pertencentes à comunidade acabou exigindo novas leis que limitassem o poder discricionário do governante, pois seus interesses teriam passado a se sobrepor aos interesses da comunidade.

No momento em que o governante deixa de cumprir as funções para as quais fora incumbido e passa a usar o poder de forma discricionária, esse se torna um poder ilegítimo e, portanto, entra em estado de guerra com os contratantes que o instituíra, sendo legítimo derrocá-lo. Portanto, o poder instituído na Inglaterra era legítimo em seu nascedouro, mas deixou de sê-lo no momento em que deixou de cumprir as funções para as quais fora constituído, portanto, entrara em estado de guerra com o povo inglês, cabendo ao próprio povo derrubar tal governo.

Se, por um lado, Locke parte do princípio de que quando um governo se degenera a ponto de se tornar discricionário é legítimo que se instaure um processo revolucionário que vise a dissolução desse. Por outro, legitima toda forma de governo partindo da hipótese de que houve um contrato entre homens iguais e livres que o instituiu, através do qual os homens decidiram consensualmente em se submeterem a tal governo.

Importante destacar que os contratantes entram em *estado de guerra* com o governante e não entre si e que, portanto, a dissolução prevista por Locke é meramente do governo e não do estado civil. Por conseguinte, não há revolução, pois não se altera a organização do estado civil, mas apenas a forma de governo degenerada.

Provavelmente a concepção de revolução em Locke seja limitada por não haver nele, assim como não há em Hobbes e nem em Rousseau, a concepção de classe social. Ou ainda, por influência do processo revolucionário inglês, que não contou com a radicalidade revolucionária do processo francês. Em Locke, a abstração povo tem o mesmo caráter genérico que se encontra em Rousseau na abstração *vontade geral*. Falta-lhes a categoria fundamental que impulsiona o processo revolucionário, ou seja, a concepção de classe social, que em Rousseau parece ganhar forma no *Discurso*, mas inexistente no *Contrato Social*. Deve-se

levar em conta que a palavra povo na Inglaterra do século XVII designava a classe fundamental nascente do novo modo de produção, ou seja, a burguesia. Todavia, tudo indica que Locke não concebia a palavra povo enquanto classe social em contraposição à classe fundamental do modo de produção em decadência, mas enquanto abstração genérica.

A Teoria do Estado Liberal divide-se em três vias: *teorias jusnaturalistas*; *teorias da divisão dos poderes*; e *teorias da soberania popular*. O que nos interessa neste momento específico é a relação entre as *teorias jusnaturalistas* e as *teorias da divisão dos poderes*. A relação que se pode estabelecer entre a primeira e a segunda ocorre a partir da concepção de divisão de poderes em Locke, que aparece na forma dos poderes: Executivo, Legislativo e Federativo. Todavia, pode-se dizer que o terceiro poder é um aspecto do poder Executivo, portanto, a tendência é excluí-lo de forma a examinar a relação entre o primeiro e o segundo, que expressam a submissão do poder Executivo ao Legislativo.

Apesar de existir elementos nas obras de muitos autores que se referem à divisão dos poderes e podemos observar tais elementos desde Maquiavel, será na obra *L'Esprit des Loix* de 1748 de Montesquieu que se observará à criação e o desenvolvimento de tal teoria.

Como nos esclarece Hegel:

[...] foi Montesquieu quem definiu a verdadeira visão histórica, o verdadeiro ponto de vista filosófico, que consiste em não considerar isolada e abstratamente a legislação geral e suas determinações, mas vê-las como elemento condicionado de uma totalidade e correlacionadas com as outras determinações que constituem o caráter de um povo e de uma época; nesse conjunto adquirem elas o seu verdadeiro significado e nisso encontram portanto a justificação (HEGEL, 1997, p.05).

Na obra acima citada, observa-se um esforço histórico de Montesquieu em compreender as diversas formas de governo, bem como os princípios que as inspiram (*virtude, honra e medo*) e a multiplicidade de condições, seja de ordem natural, seja de ordem social, na qual se desenvolvem – além de outros elementos que não nos cabe desenvolver aqui. Obviamente, Montesquieu buscou estabelecer um diálogo com Aristóteles, que desenvolvera uma forma sêxtupla de classificação das formas de governo na Antiguidade.

De acordo com o fino tracejado daquele filósofo do Mundo Antigo:

Os governos viciados são: a tirania para realza, a oligarquia para a aristocracia, a demagogia para a república. A tirania é uma monarquia que não tem outro objeto além do interesse do monarca; a oligarquia só enxerga o interesse dos ricos; a demagogia só enxerga o dos pobres. Nenhum desses governos se ocupa do interesse geral [...] (ARISTÓTELES, 1995, p.99).

Como se pode observar no capítulo XI de *L'Esprit des Lois*, no qual se encontra a teoria da divisão dos poderes, as três formas de governo reveladas pela análise objetiva da história são aquelas expostas por Aristóteles em *A Política* (ARISTÓTELES, 1995, p.99). Entretanto, Montesquieu, na tentativa de dar uma definição moral às formas de governo parece inovar ao atribuir a cada forma de governo uma adjetivação. Passemos às definições de Montesquieu a partir da pena de Norberto Bobbio: “[...] a *república* (na qual estão incluídas tanto a *democracia* quanto a *aristocracia*), se baseia no *princípio da virtude*, a *monarquia*, se baseia no *princípio da honra*, e o *despotismo*, se baseia no *princípio do medo* [...]” (BOBBIO, 1997, p.41).

Os princípios inspiradores das formas de governo apontam para duas formas de exercício do poder: *governos moderados* e *governos absolutos*. A divisão das formas de governo proposta por Montesquieu parece ter um fim descritivo que desaparece quando o movimento do texto passa a revelar a adesão do autor aos governos de tipo moderados e, ao mesmo tempo, a aversão de Montesquieu aos governos absolutos, nos quais prevalece o despotismo. Os próprios princípios inspiradores das formas de governo e do exercício do poder parecem revelar claramente as opções de Montesquieu.

Como observado, emerge em Montesquieu uma teoria política puramente normativa, na qual o crivo passa sempre pelo aspecto de criação ou aperfeiçoamento das instituições estatais, e também na qual se afirma constantemente o direito positivo como forma mediativa de resolução dos conflitos.

O governo moderado, segundo Montesquieu, é o governo no qual prevalece o reino da razão, por isso a sua natureza se encontra, primeiro, na defesa da liberdade, que consiste em fazer tudo aquilo que a lei permite ou não ordena, e, segundo, na divisão e na contraposição dos poderes, o que confere estabilidade e equilíbrio ao governo, visto que os poderes convivem em uma situação pacífica de vigilância mútua. Emerge um nexos analítico entre liberdade e divisão dos poderes, no qual a liberdade só pode ser garantida se o poder for dividido de acordo com sua função, de tal forma a contrapor-se e reprimir-se, dentro da esfera institucional uns aos outros.

Tanto Hobbes quanto Locke construíram suas teorias sobre o direito natural pautando-se pelo seguinte paradoxo: ou os indivíduos permaneciam livres e iguais no estado natural, todavia, submetidos ao infortúnio da anarquia e, portanto, à invasão mútua; ou, submeter-se-iam às leis do estado civil. Cada autor construiu uma saída para este paradoxo. Enquanto Hobbes admite e incorpora em sua teoria o caráter absolutista do Estado, Locke tenta conciliar

o estado natural com o estado civil de forma a garantir as liberdades individuais do estado natural com a segurança do estado civil.

Observa-se tanto em Hobbes quanto em Locke, ou ainda em Montesquieu, que o Estado é concebido como um poder superior negativo por natureza. Ou seja, um mal menor necessário à autopreservação. Portanto, a forma de liberdade que poderia emergir de tal poder só poderia ser de caráter negativo, pois é restrita e limitada pelo poder do Estado.

É com esse paradoxo posto pelos seus antecessores que Rousseau se defrontara e elaborara uma teoria jusnaturalista tão sofisticada quanto original, inovando a teoria do direito natural tanto naquilo que se referia à compreensão do Estado quanto ao que se referia à questão da liberdade. Trata-se, não de um processo de acomodação e compromisso entre estado de natureza e estado civil, como se pode observar em Locke, mas de uma tentativa de síntese entre os estados natural e civil.

A tentativa de síntese acima enunciada se fez mediante a adoção da tese do contrato. Se em Hobbes o contrato social representava um contrato ao mesmo tempo de renúncia e transferência de todos os direitos naturais em favor de um poder soberano; em Locke o contrato social representava a renúncia de um único direito natural – direito de julgar –, em nome da conservação dos demais direitos naturais – vida, liberdade e propriedade. Já em Rousseau, a saída contratual, assim como em Hobbes, também implicava na renúncia de todos os direitos naturais, todavia, não em nome de um soberano, mas como o próprio Rousseau afirmara: *cada um alienara seus direitos naturais em nome de todos*. Eis a originalidade de Rousseau.

Enquanto o contrato hobbesiano se apresentava como um *pactum subiectionis* o contrato rousseauiano se apresentava como um *pactum societatis*, pois a renúncia e a alienação dos direitos naturais de cada indivíduo se dera em favor do corpo político, que, ao expressar a vontade individual autônoma, converter-se-ia em *vontade geral*. Assim, o contrato proposto por Rousseau não era meramente político, mas fundamentalmente, moral.

A esse respeito e, ao mesmo tempo, observando os desdobramentos da Revolução Francesa, Hegel tracejou as seguintes linhas:

[...] teve Rousseau o mérito de estabelecer como fundamento do Estado, um princípio que não só na sua forma mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as conseqüências puramente

conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais perigoso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstruir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de idéia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1997, p.218-9).

Ora, se em Hobbes a liberdade é resultado da servidão no Estado e em Locke a liberdade só pode ser a liberdade do Estado, em Rousseau a liberdade só se efetiva no Estado – eis porque Hegel faz um “elogio” a teoria do Estado de Rousseau. O contrato representara, portanto, a passagem de uma forma de liberdade à outra. Enquanto no estado natural a liberdade pautara-se pela ausência de leis, sendo a liberdade natural, no estado civil a liberdade se pautara somente por aquelas leis que cada indivíduo dá a si mesmo constituindo-se uma liberdade civil.

Norberto Bobbio assim analisa a passagem do estado natural ao estado civil proposto por Rousseau:

[...] O homem natural é livre porque não tem leis; o homem civil é livre porque obedece somente às leis que dá a si mesmo. Se identificarmos a faculdade de fazer leis para si mesmo com o conceito de autonomia, poderemos dizer que o homem no estado civil é livre pois é autônomo [...] (BOBBIO, 1997, p.48).

Há uma “ruptura” de Rousseau com a concepção de Estado e de liberdade dos teóricos jusnaturalistas que o precederam. O Estado em Rousseau aparece não enquanto mal necessário, mas enquanto resultado da vontade autônoma de cada indivíduo, que ao contratarem e se submeterem não a um soberano mas à *vontade geral*, concebe uma liberdade autônoma, por isso positiva. Trata-se de um outro tipo de normativismo, pois a liberdade passa a ser concebida não enquanto o direito de fazer tudo aquilo que a lei permite, mas enquanto obediência à lei que cada indivíduo prescreve a si mesmo. Emerge uma relação umbilical entre liberdade e lei moral, pois “[...] para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral [...]” (KANT, 1964, p.48).

Ao fundar o Estado e a liberdade no princípio da autonomia, Rousseau não apenas inova o jusnaturalismo mas revoluciona a forma de compreensão do Estado Moderno, pois propõe um tipo de contratualismo que não era meramente político mas fundamentalmente moral, dando vida àquilo que hoje concebemos como Estado Democrático de Direito.

Assim Norberto Bobbio estabelece a relação entre Estado Liberal e Estado Democrático:

A diferença entre estado liberal do tipo de Locke e estado democrático pode ser reduzida em última análise a uma diferença entre duas concepções da liberdade: o liberal entende a liberdade como não-impedimento, ou seja, como a faculdade de agir sem ser dificultado pelos outros, e cada um sem encontrar obstáculos; o democrático, todavia, entende a liberdade como autonomia, e cada um então tem liberdade tão maior quanto mais a vontade de quem faz as leis se identificar com a vontade de quem deve obedecer a essas leis. Segundo o liberal, o Estado corresponde tanto mais ao ideal quanto mais suas ordens forem limitadas; para o democrático, o Estado é tanto mais perfeito quanto mais suas ordens exprimirem a vontade geral. No primeiro, o problema fundamental da liberdade coincide com a salvaguarda da liberdade natural; no segundo, com a eliminação da liberdade natural que é anárquica, e na sua transformação em liberdade civil que é a obediência à vontade geral. Assim, Rousseau pensou poder conciliar a instituição do Estado com a liberdade, visando a uma liberdade que não é a desordem dos instintos, mas a participação consciente e de acordo com a lei do Estado (BOBBIO, 1997, p.48).

Há uma tentativa inglória em Rousseau de conciliar aspectos da *comunidade ética* do mundo Antigo com a perspectiva atomista de indivíduo singular da era Moderna. Digo inglória pela tentativa de conciliação incorporar apenas a forma da *comunidade ética* grega e não seu conteúdo substantivo. O princípio conciliatório criado por Rousseau – *vontade geral* –, restringe-se a uma vontade em si mesma que não consegue pôr-se para si. Assim, a *vontade geral* se caracteriza por ser a soma de todas as vontades individuais e não o resultado da determinidade histórico-ontológica daquela sociabilidade na qual estava imerso.

Somente nesses termos é possível conceber a idéia de um Estado liberal-burguês democrático. Eis a mais elevada inovação da teoria política liberal-burguesa. Ora, o Estado liberal-burguês democrático emerge e passa a ser concebido por Rousseau enquanto corpo moral, do qual adviria toda a *vontade geral* e o *bem comum*, ou seja, o Estado liberal-burguês democrático se elevaria a altura de toda a virtude e moralidade humana. Tratar-se-ia de um momento de reconciliação entre a natureza humana e a civilização. Tal momento corresponderia à redenção da civilização que não mais degenerara os indivíduos particulares, mas se elevava a partir da virtude moral de cada indivíduo membro da comunidade e, conseqüentemente, da própria comunidade.

Para Rousseau, no momento em que os membros da comunidade prescrevem leis reguladoras de suas relações, eles buscariam frear todo o processo de degenerescência produzida pela civilização, pois obedecer a tais leis significaria obedecer a si próprio, e, por conseguinte, guiar-se pelo princípio da liberdade enquanto autonomia; ao mesmo tempo que constituíra uma moralidade capaz de elevar as virtudes naturais do homem. Esse mesmo

princípio de autonomia, mediado pela virtude individual irá aparecer tal qual em Kant. Ao mesmo tempo que há em Rousseau o desenvolvimento de uma teoria política burguesa, há também o desenvolvimento de uma moralidade genuinamente burguesa, que será desenvolvida mais profundamente por Kant.

2. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do Estado burguês.

Pode-se dizer que a filosofia transcendental kantiana caracterizou-se por representar a realização do jusnaturalismo.

Segundo Kant⁴, as leis da liberdade se diferem das leis da natureza porque são morais, para as quais “o verdadeiro valor moral encontra-se nas ações realizadas por dever e não pela inclinação [...]” (KANT, 1964, p.58). No entanto, tornara-se imperativo estabelecer critérios, através dos quais a relação de aproximação e distanciamento entre moralidade e legalidade pudesse ser estabelecida, tomando-se em conta tanto à natureza das ações quanto à dos deveres. “[...] Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina [...]”(KANT, 1964, p.60). Desse modo, “[...] o dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei [...]”(KANT, 1964, p.60).

⁴ Fazendo um breve itinerário da obra de Kant, pode-se observar que mediante as três críticas: *Crítica da Razão Pura* (1781); *Crítica da Razão Prática* (1788); e, *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) – obras que compõem a fase crítica do idealismo transcendental, sendo essa última a que encerra o período crítico –, Kant se incumbira de compor e enraizar a síntese entre empirismo e racionalismo. A primeira das obras críticas, seguida pela publicação dos *Prolegômenos* (1783), buscara responder a questão: *o que devo conhecer?* Já a segunda, colocando-se a questão da moral, buscará responder a questão: *o que devo fazer?* Tudo indica que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* fosse o trabalho final da construção da filosofia moral de Kant, todavia, devido há inconsistências presentes em sua filosofia da moral, Kant julgou necessário lançar a *Crítica da Razão Prática*, sendo a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a base de sua filosofia moral, ou seja, uma crítica da razão pura prática. Outras questões, como: *o que posso esperar?* e, *o que é o homem?* serão respondidas em trabalhos posteriores, que não dizem respeito ao empreendimento aqui proposto. Terminado o período crítico, no qual se encontram todas as teses kantianas, abrir-se-á o período da *velhice*, no qual Kant irá desenvolver todas as teses presentes, seja na fase pré-crítica, seja na fase crítica. A expressão clara desse desenvolvimento aparece na *Metafísica dos Costumes* (1797), obra, na qual, irá emergir a concepção ética de Kant. A ética proposta pelo Kant maduro dividir-se-á em duas partes: a primeira encontrar-se-á na esfera do direito; enquanto a segunda encontrar-se-á na esfera da virtude. Não por acaso, a obra está dividida em duas partes: *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*. A primeira expressará a filosofia jurídica de Kant, na qual, emerge uma concepção de direito, chegando-se a um critério de avaliação correta da legalidade. Ora, emerge uma concepção de direito, fundada em um imperativo categórico jurídico, pelo qual, chegar-se-ia a uma avaliação racional das ações externas, ou seja, das pessoas vivendo em sociedade. Se a primeira expressa os direitos, fundados em um imperativo categórico jurídico; a segunda expressa os deveres, para consigo e para com os outros. Enquanto que o objetivo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) era o de buscar o princípio supremo da moralidade; o da *Metafísica dos Costumes* (1797) será o de desenvolvê-lo (KANT, 1964, p.49).

Nesse caso, as ações e os deveres foram tipificados por Kant, que os apresentou sob dois movimentos – *internos* e *externos*. Por um lado, tanto as ações quanto os deveres podem ser caracterizados como internos quando considerados em si mesmos. Ou seja, enquanto princípios que se autodeterminam independentemente dos fins. A esse se autodeterminar-se Kant denominou moralidade. Por outro lado, tanto as ações quanto os deveres podem ser caracterizados como externos quando as ações são realizadas meramente em conformidade com a lei. A esse processo teleológico, no qual as ações e os deveres se interligam umbilicalmente aos fins, Kant denominara legalidade. Por suas letras:

[...] Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina. Este valor não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas unicamente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação foi produzida, sem tomar em conta nenhum dos objetos da faculdade apetitiva. De tudo quando precede, segue-se que os fins que podemos ter em nossas ações, bem como os efeitos daí resultantes, considerados como fins e molas da vontade, não podem comunicar às ações nenhum valor moral absoluto. Onde pode pois residir esse valor, se não deve encontrar-se na relação da vontade com os resultados esperados destas ações? Em nenhuma outra parte é possível encontrá-lo senão no *princípio da vontade*, abstraindo dos fins que podem ser realizados por meio de uma tal ação. De fato, a vontade, situada entre seu princípio *a priori*, que é formal e seu móbil *a posteriori*, que é material, está como que na bifurcação de dois caminhos; e, como é necessário que alguma coisa a determine, será determinada pelo princípio formal do querer em geral, sempre que a ação se pratique por dever, pois lhe é retirado todo princípio material (KANT, 1964, p.60).

Postos os elementos concernentes ao processo de diferenciação das ações e dos deveres em internos e externos, abre-se o caminho para expor a natureza da legislação. Para Kant, a legislação, assim como as ações e os deveres, podem ser de caráter interno e externo. No primeiro caso, diz-se que a legislação é ética, pois as ações e os direitos se realizam em conformidade com a lei, porque esta fora dada por si próprio, sendo o indivíduo submetido à lei da qual ele próprio fora legislador; já no segundo, diz-se que a legislação é jurídica, pois as ações e o deveres são realizados não por dever mas, única e exclusivamente, em conformidade com a lei, na qual o indivíduo não se reconhece, obedecendo-a porque esta se impõe externamente.

[...] a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica dita, portanto legislação externa, deseja unicamente uma adesão exterior às suas próprias leis, ou seja uma adesão que vale independentemente da pureza da intenção com a qual a ação é cumprida, enquanto a legislação moral, que é dita, portanto, interna, deseja uma adesão íntima às suas próprias leis, uma adesão dada com intenção pura, ou seja com a convicção da bondade daquela lei. Disso se segue que o dever jurídico pode ser dito externo, porque legalmente eu sou obrigado somente a

conformar a ação, e não também a intenção com a qual cumpro a ação, segundo a lei; enquanto o dever moral é dito interno porque moralmente eu sou obrigado não somente a conformar a ação, mas também a agir com pureza de intenção [...] (BOBBIO, 1997, p.56-7).

Observa-se em Kant uma sofisticação e um desenvolvimento teórico-prático que se eleva ao de seus antecessores, particularmente aos jusnaturalistas. Enquanto estes últimos se contentavam meramente com o cumprimento e execução das normas jurídicas independentemente de seu *animus*, Kant buscara resgatar os fundamentos morais da consciência presentes no Decálogo⁵, enquanto princípio de uma legislação interna⁶, a qual os indivíduos se submetiam não por mera força coercitiva, que se impunha exteriormente através da figura do Estado, mas se submetiam pelo consentimento.

Se, por um lado, a preocupação dos jusnaturalistas era a de separar moralidade e legalidade, cabendo a primeira uma legislação interna e a segunda uma legislação externa, por outro, a preocupação de Kant era a de criar formas de conciliação entre *forum internum* e *forum externum*, conciliando força e consenso em um mesmo processo, através do qual os indivíduos se submetiam ao poder instituído não porque se sentiriam compelidos a isso, mas porque a ação moral os levaria inapelavelmente a tal caminho. Portanto, o sujeito em geral que pautara suas ações pela racionalidade agiria desta e não daquela maneira, não porque a lei o obrigara, mas por dever, pois “[...] a razão constrange a um respeito imediato para com essa legislação universal [...]” (KANT, 1964, p.64). O sujeito em geral que age por dever faz de sua ação não uma mera ação jurídica, mas uma ação puramente moral. Eis a ação instituída enquanto máxima universal válida para todos – *imperativo categórico*⁷.

Segundo Kant, a fórmula do imperativo categórico, a partir da qual a constituição de ordenamentos categóricos eleva a boa vontade ao ato de querer por dever, tornando-o supremo legislador, adstringe o amor-próprio – àqueles elementos egoísticos e negativistas presentes nos seres racionais –, levando-os a se pautarem pelo princípio da autonomia.

Se no pensamento jusnaturalista se observa que os homens se movem por amor-próprio, com a finalidade de autoconservação e se pautam por interesses egoísticos de caráter negativista, sendo o contrato a soma de todos os interesses individuais; em Kant, o indivíduo,

⁵ [...] O homem sente, em seu foro íntimo, potente força de oposição a todos os preceitos do dever que a razão lhe apresenta como altamente dignos de respeito; e esta força é constituída por suas necessidades e inclinações, cuja satisfação completa se compendia naquilo a que dá o nome de felicidade [...] (KANT, 1964, p.65).

⁶[...] Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela idéia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que minha máxima se torne em lei universal [...] (KANT, 1964, p.62).

⁷ [...] Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em LEI UNIVERSAL DA NATUREZA (KANT, 1964, p.83).

compreendido enquanto sujeito racional em geral pauta e orienta suas ações pelo princípio da vontade autônoma enquanto suprema legisladora. Portanto, o ordenamento normativo jurídico no qual se pauta o contrato passa a ser compreendido não enquanto momento externo que se impõe ao indivíduo de forma coercitiva, mas enquanto momento interno, pelo qual o indivíduo faz de sua ação o momento de exteriorização de sua vontade na forma promulgadora de uma legislação universal.

[...] Via-se que o homem estava ligado por seus deveres a leis, mas não se refletia que ele só está sujeito à sua própria legislação, e portanto a uma legislação universal, e que não está obrigado a agir senão conformemente à sua vontade própria, mas à sua vontade que, por destino da natureza, institui uma legislação universal [...] (KANT, 1964, p.95-6).

Como Kant nos esclarece, o sujeito em geral não deveria simplesmente ser proclamado livre por uma legislação externa que se impunha externamente a ele, mas deveria se sentir livre de acordo com a legislação interna pela qual pauta suas ações, de tal forma que uma e outra confluíssem para um mesmo tipo de ação. No momento em que há uma confluência entre legislação interna e externa, portanto, entre liberdade externa e interna, o Estado se converte em reino dos fins, ou seja, em um reino moral.

O conceito, em virtude do qual todo ser racional deve considerar-se como fundador de uma legislação universal por meio de todas as máximas de sua vontade, de sorte que possa julgar-se a si mesmo e a suas ações sob este ponto de vista, conduz-nos a uma idéia muito fecunda que com ele se prende, a saber, a idéia de um reino dos fins (KANT, 1964, p.96).

E continua:

Pela palavra reino entendo a união sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns. E como as leis determinam os fins quanto ao seu valor universal, se se abstrai das diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e também do conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como dos fins próprios que cada qual pode propor-se), um todo que forme uma união sistemática, ou seja, um reino dos fins [...] (KANT, 1964, p.96).

A liberdade interna aparece em Kant como determinação subjetiva do ser epistemológico, ou seja, enquanto relação moral consigo mesmo. Portanto, na esfera da moralidade o outro aparece não enquanto sujeito mas enquanto objeto. O outro só ganhará estatuto de sujeito na liberdade externa, portanto, na forma da lei imposta pela legislação externa, obrigando o sujeito em geral a agir conforme a lei.

A definição kantiana [de liberdade] geralmente admitida (*Kant, Doutrina do direito*), em que o elemento essencial é a “limitação da minha liberdade (ou do meu livre-arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral”, apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a Lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição (HEGEL, 1997, p.31).

Somente mediante a ação jurídica, na qual os sujeitos em geral são responsáveis reciprocamente uns pelos outros, é que se institui uma relação intersubjetiva entre sujeitos iguais. Nesse tipo de relação, os indivíduos obrigam-se mutuamente a cumprir a lei, independentemente do dever moral. A relação intersubjetiva imposta pela legislação jurídica obriga os indivíduos a procederem de tal forma que obedeçam à relação jurídica⁸ entre o direito e o dever jurídico. Ora, a relação jurídica é um tipo de relação “[...] entre seres que se encontram numa relação de limitação recíproca da própria liberdade externa [...]” (BOBBIO, 1997, p.61).

A legislação jurídica, para Kant, pode instituir quatro tipos de relação:

[...] 1) relação do homem com seres que não tem direitos nem deveres (por exemplo: animais); 2) relação do homem com seres que tem direitos e deveres (por exemplo: os outros homens); 3) relação dos homens com seres que tem somente deveres e nenhum direito (por exemplo: os escravos); 4) relação do homem com um ser que tem somente direitos e nenhum dever (por exemplo: Deus) (BOBBIO, 1997, p.61).

Como se pôde observar, de forma alguma se pode considerar Kant como um teórico que se encontra na seara democrática, antes, pode-se o contrário⁹. Trata-se de um aristocrata – no sentido aristotélico – que se encontra, indiscutivelmente, no cenáculo do liberalismo. A questão para Kant não é a expansão dos direitos individuais, civis e políticos, mas a garantia dos direitos individuais, civis e políticos àqueles que já os têm.

O movimento da pena de Kant nos leva à conclusão de que somente na esfera da moralidade, ou seja, somente na relação do indivíduo consigo mesmo, é possível o exercício pleno da liberdade, já que tais ações só podem advir da *vontade autônoma*¹⁰. Por outro lado,

⁸ “[...] é constituída por uma reciprocidade entre o dever como cumprimento da lei e o direito como faculdade de obrigar ao cumprimento [...]”. (BOBBIO, 1997, p.61).

⁹ O ser racional deve sempre se considerar como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer ele nesse reino exista como membro quer como chefe. Não pode, todavia, reivindicar a categoria de chefe unicamente pelas máximas de sua vontade; só o poderá fazer, se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie, e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade (KANT, 1964, p.97).

¹⁰ A vontade da autonomia é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza do querer). O princípio da autonomia é pois: escolher sempre de modo tal que as máximas de nossas

aquela liberdade externa advinda do direito, enquanto expressão de uma vontade jurídica, caracterizar-se-ia por ser uma *vontade heterônoma*¹¹.

Segundo Bobbio, a relação estabelecida por Kant entre direito e moralidade pode ser resumida da seguinte maneira:

[...] Para o direito não é importante que eu cumpra a ação prescrita, a fim de satisfazer um interesse meu, uma vez que está bem claro que também a ação mais honesta, cumprida por interesse, não é mais, por isso mesmo, uma ação moral. Enquanto liberdade externa, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral, por que provoca nos outros titulares de igual liberdade externa o poder de me obrigar e portanto é perfeitamente compatível com a coação: mas, mais uma vez, uma vontade determinada pela coação é uma vontade heterônoma, uma vez que é bem claro que também a ação mais honesta, quando cumprida por medo da punição, não é mais uma ação moral (BOBBIO, 1997, p.63).

Da assertiva acima exposta, além da relação entre vontade autônoma e heterônoma, sendo a primeira expressão da legislação e da liberdade interna e a segunda expressão da legislação e da liberdade externa, pode-se também observar a relação que os imperativos categórico e hipotético estabelecem com o direito e com a moral. Enquanto o imperativo categórico é o fundamento da legislação e da liberdade interna, portanto, pertencente à moralidade puramente individual; o imperativo hipotético é o fundamento da legislação jurídica, da liberdade externa limitada, controlada e restringida por fatores de ordem externa ao indivíduo, por isso pertencente à vontade heterônoma. “[...] A vontade não é, pois, exclusivamente subordinada à lei; mas é-lhe subordinada de modo que deva ser considerada também como promulgadora da lei, e justamente por tal motivo deve ser subordinada à lei (da qual se pode considerar autora)” (KANT, 1964, p.94).

Nunca é demais lembrar que nos fundamentos da gnosiologia de Kant, encontrar-se-á a seguinte questão: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?* Portanto, as definições de Kant nunca são, nem serão, dadas enquanto resultado da experiência, mas enquanto juízos sintéticos a priori. Com o direito não é diferente, a definição que Kant oferece do direito não é aquela oriunda do estudo do direito positivo, mas aquela que abandona todos os elementos advindos da experiência e se volta àquilo que ele denominara como fundamento de qualquer direito empírico, à razão pura (KANT, 1999).

escolhas sejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer [...] (KANT, 1964, p.104).

¹¹ Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, noutro lugar que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma heteronomia. [...] (KANT, 1964, p.105).

Dialogando diretamente com os jusnaturalistas Kant argumentara contra a definição de direito pautada na experiência e, ao mesmo tempo, lançara os fundamentos da moral deontológica:

Os princípios empíricos são sempre impróprios para servir de fundamento a leis morais. Porque a universalidade, com a qual estas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicionada que lhes é imposta, desaparecem, se o princípio das mesmas derivar da constituição peculiar da natureza humana, ou das circunstâncias contingentes em que ela se encontra. Contudo, o princípio da felicidade pessoal é o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso; mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito incluem na mesma classe os impulsos que estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros [...] (KANT, 1964, p.106).

Não se deve negligenciar o fato de que a preocupação de Kant era em fundamentar uma geometria moral universal que rompesse a particularidade da experiência, servindo, portanto, a toda e qualquer forma de sociabilidade. Eis o porquê da sua preocupação em fundamentar a moral em juízos sintéticos a priori e não na experiência. É a partir desse movimento que se deve observar a definição de direito de Kant.

Pode-se definir o direito em Kant a partir de três movimentos que se interseccionam: a) o direito só pode e deve pertencer ao mundo das relações exteriores; b) sua constituição só pode se dar na relação entre dois ou mais arbítrios; c) sua função só pode e deve ser a de prescrever a maneira de coexistência mútua entre os múltiplos arbítrios em relação uns com os outros (KANT, 2008, p.75-85).

Dito isso, pode-se concluir que o direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade. Em outras palavras, o direito é a forma contratual pela qual os homens, para garantir sua liberdade, limitaram-na e a restringiram, como forma de coexistência recíproca.

Lembrar-se-á que os fundamentos da definição de direito oferecida por Kant não é de base ontológica, mas gnosiológica. Portanto, sua preocupação não é a de dizer o que o direito é, como esse se determina historicamente, mas a de dizer o que o direito deve ser para corresponder a um determinado ideal de justiça. De acordo com Bobbio, “[...] O problema de

Kant é, numa só palavra, o problema da justiça, ou seja, do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto [...]”(BOBBIO, 1997, p.71).

Não por acaso, o tema da justiça era fundamental neste processo constitutivo do Estado liberal-burguês. Afinal de contas, há um processo de desagregação do *ancien régime* e, ao mesmo tempo, um processo constitutivo do *nouveau régime*. A concepção de justiça que prevalecera desde a Antiguidade fora aquela de Aristóteles – fundada na *ética das virtudes* –, que assim como grande parte de suas teorias desfrutara de grande vitalidade.

A definição de justiça que floresceu na Antiguidade defendera a tese de que o fim último do direito, enquanto expressão daquilo que poderia ser considerado justo, era o de garantir a igualdade, ou seja, garantir o princípio isonômico, seja nas relações provenientes da justiça comutativa seja nas relações derivadas da justiça distributiva. Curiosamente, assim como fora na Modernidade e assim como o é na Contemporaneidade, o direito aparece como antídoto das diversas formas de desigualdades existentes.

Tanto na Antiguidade e no Medievo quanto na Modernidade e na Contemporaneidade, a definição de justiça estivera umbilicalmente ligada a formas de ordenamentos jurídicos. Talvez, possa-se dizer que o direito seja um traço marcante das sociedades de classe, que ao pôr-se a tarefa de proteger e salvaguardar os direitos daqueles pertencentes a classes inferiores acabara por dar estabilidade e legitimidade as diversas formas de governo precedentes. Obviamente que os defensores do princípio isonômico advogara a tese de que todos, independentemente da classe a qual pertenciam caracterizavam-se pela igualdade perante a lei.

Na era Moderna, abandonar-se-á o princípio isonômico aristotélico, pelo menos como conteúdo definidor do justo, e se passará a advogar a tese de que o direito teria como fim último garantir a paz social, independentemente dos meios utilizados para se chegar a este fim. Obviamente que estamos falando da primeira forma determinativa do Estado burguês, ou seja, o Estado Absolutista, bem como de seu principal teórico, Thomas Hobbes. Esse defendera a tese de que o justo sinonímia com a ordem e que, portanto, o fim último do direito só poderia ser a de criar um ordenamento jurídico capaz de retirar os indivíduos do estado de guerra em que se encontravam, caracterizado pelo *bellum omnium contra omnes*. Entretanto, o direito por si só não teria condições de realizar o justo, só pôde realizá-lo no momento em que se criou um ente superior coletivo capaz de emanar normas coercitivas para todos. O Estado, mediante a força da espada, fora o elemento fundamental para se instituir a justiça, enquanto determinação da ordem social.

Como vimos, as principais definições de justiça estiveram, ao longo da história, ligadas às determinações do Estado, bem como de um de seus principais instrumentos coercitivos, o direito, ora como sinônimo de igualdade, ora como sinônimo de ordem. A definição de justiça que nos interessa e que passaremos a discutir é àquela criada pelo pensamento liberal, a qual John Rawls e Norberto Bobbio irão se apropriar para construir suas obras.

Certamente que a concepção de justiça que se hegemonizara na contemporaneidade fora aquela advinda do pensamento liberal-burguês. Primeiro, através das penas e lentes de Locke e Rousseau no âmbito da constituição e consolidação do Estado liberal-burguês, o primeiro expressando sua forma puramente liberal e o segundo sua forma liberal-democrata. Depois, através do esvaziamento do tinteiro de Kant, que dedicara toda sua vida à construção de uma gnosiologia da moral, consciente ou não como forma de legitimação do *nouveau régime*.

Como buscou nos esclarecer Kant:

O ser racional pertencente, como inteligência, ao mundo inteligível, e só enquanto causa eficiente pertencente a este mundo, ele dá o nome de vontade à sua causalidade. Por outro lado, ele tem ainda consciência de si mesmo, como fazendo parte do mundo sensível, no qual suas ações são consideradas como simples manifestações fenomenais dessa causalidade; é-lhe, todavia impossível compreender como são possíveis estas ações provenientes de uma causalidade que não conhecemos; é, pois, forçado a encarar suas ações, enquanto pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber, por desejos e inclinações. Se eu fosse membro unicamente do mundo inteligível, minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; se eu fosse apenas parte do mundo sensível, elas deveriam ser encaradas como inteiramente conforme à lei natural dos desejos e das inclinações, e por conseguinte à heteronomia da natureza. (No primeiro caso, as minhas ações estribariam no princípio supremo da moral; no segundo caso, no princípio da felicidade). Mas, dado que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, conseqüentemente, também das leis do mesmo, e uma vez que relativamente à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível), ele é um princípio imediato de legislação e, portanto, deve também ser pensado como tal, eu, como inteligível, embora seja, por outra parte, um ser pertencente ao mundo sensível, deverei reconhecer-me sujeito à lei do primeiro, isto é, a razão, que contém esta lei na idéia da liberdade, e, portanto, sujeito igualmente à autonomia da vontade; conseqüentemente, deverei considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim, e, como deveres, as ações conformes a este princípio (KANT, 1964, p.119).

Certamente que estamos falando da teoria da justiça que defendera como fim último do direito à liberdade individual. Para os teóricos primígenos do liberalismo, o Estado expressara um conjunto de normas coercitivas, ou seja, um ordenamento jurídico, que teria

como fim último limitar, restringir e ordenar as liberdades individuais como única e exclusiva forma de coexistência pacífica.

Nesses termos, assim é analisada por Hegel a moral deontológica proposta por Kant:

O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Este direito na sua plenitude é expresso pelo cristianismo e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo. [...] Ora, este princípio da particularidade é, decerto, um momento da oposição e, de início, pelo menos tão idêntico como diferente do universal. Mas a reflexão abstrata agarra este momento na sua diferença e na sua oposição ao universal e produz então aquela crença de que a moralidade só se mantém num rude combate contra a satisfação própria. É a exigência de “cumprir, mas com aversão, o que o dever ordena” (HEGEL, 1997, p.110).

E continua:

Também foi produzida pelo intelecto abstrato aquela visão da história que, para diminuir e degradar os grandes feitos e os grandes indivíduos, transforma em fim principal e eficaz motivo das ações as paixões e tendências que, por ricochete, se viram satisfeitas na atividade substancial, como a glória, a honra e outras conseqüências, em geral o aspecto subjetivo que o intelecto teve o cuidado de previamente decretar como mau. Afirma ele que se as grandes ações e a atividade que consiste numa série de grandes ações trouxeram algo de grande ao mundo mas delas resultou, para o indivíduo atuante, o poder, a honra e a glória, o que há de grande não pertence ao indivíduo mas apenas ao aspecto ao particular e exterior que para ele resultou. Uma vez que este aspecto particular foi uma conseqüência, deve também ter sido o fim que pretendeu alcançar e, até, o único fim. Uma reflexão deste naipe não vai além do que há de subjetivo nas grandes individualidades, pois só aí ela pode se manter, esquecendo, nessa vaidade que assim inventou, a base substancial. Para os olhos dos “criados de quarto psicológicos” não há heróis, não porque estes não o sejam, mas porque aqueles é que não são mais do que criados de quarto (HEGEL, 1997, p.110-1).

A liceidade dessa teoria da justiça se encontra no direito à liberdade, pelo qual garantir-se-ia o máximo de liberdade possível ao indivíduo. O substantivo possível expressa um limite de validade da liberdade, afinal de contas estamos falando daquilo que Kant denominara de liberdade externa, pois não deve e não pode ser incompatível com a existência da forma de sociabilidade – livre concorrência – a qual os associados estão submetidos.

Observa-se que o conteúdo definidor do justo é sempre o mesmo: um conjunto de normas coercitivas ordenadas juridicamente por um poder central, sendo o direito a sua forma universal. Portanto, a diferença entre os múltiplos fundamentos das diversas teorias da justiça se encontra em sua substancialidade, ou seja, nas determinações histórico-metabólicas de objetivação de determinadas formações sociais, em boa medida contingenciada pelo caráter ideo-reflexivo das teorias da justiça.

Não por acaso, na Antiguidade, o elemento definidor do justo era o princípio isonômico. Tratara-se de uma forma de sociabilidade submetida ao reino das necessidades, ao qual toda a comunidade estava voltada a supri-las, não havendo espaço para o desenvolvimento desse atomismo individual singular Moderno. Também não por acaso, o desenvolvimento do individualismo fora um dos elementos responsáveis pela desagregação daquela forma de sociabilidade. Esse caráter de expressar uma ética substantiva da comunidade é claramente expresso nas monumentais epopéias homéricas – *Ilíada* e *Odisséia*. Portanto, o elemento definidor do justo está ligado a uma estética, a uma forma específica de determinação do ser social.

No mundo moderno não é diferente: o justo expressa a necessidade histórica de determinada forma de sociabilidade. Hobbes defendera o justo como sinônimo de pacificação e ordem social pelo fato de estar em curso na Inglaterra do período, transformações radicais que desagregaram completamente o *ancien régime* e instituíra uma outra forma de sociabilidade. Todavia, não há uma substancialidade na definição de justo, uma ética comunitária capaz de nortear as múltiplas determinações da vida social.

O mesmo se pode observar na definição de justo expressa pelo pensamento liberal clássico. Ao defender o justo como sinônimo de direito à liberdade individual (externa), portanto, como um ordenamento jurídico garantidor das liberdades individuais compatíveis com a forma de sociabilidade em curso, perdera toda a substancialidade presente no mundo Antigo. Afinal, o que passa a importar não é o reino das necessidades da comunidade ética, mas única e exclusivamente a defesa de uma moral individual singular dilacerada por uma forma de sociabilidade pautada pelo individualismo.

O direito desenvolvido no Império Romano pode ser considerado como um dos elementos de maior influência sobre os jusnaturalistas modernos. Segundo Bobbio (1997, p.76), a concepção de direito pautada nas *leges perfectae* e *leges imperfectae*, será retomada pelos jusnaturalistas modernos através de Cristiano Thomasius, que buscará eliminar da esfera do direito as *leges imperfectae*, preservando somente as *leges perfectae*, através das quais unificaria a noção de direito com a de coação.

Esse procedimento de abandono das *leges imperfectae* fora responsável pela separação entre moral e direito. Essa separação já expressa o processo de individuação do homem moderno, pois há o abandono do caráter coercitivo das ações morais intersubjetivas e internas. Há de maneira embrionária uma proto-separação entre o direito público e o privado.

[...] Na tradição do jusnaturalismo foi seguida de maneira constante a distinção entre *ius perfectum* e *ius imperfectum*, entendendo-se pelo primeiro o direito que pode ser aplicado também através da força, ou, em outras palavras, o direito para o cumprimento do qual é lícito recorrer também à força e, pelo segundo, o direito que não pode ser aplicado por meio da força ou, em outras palavras, para o cumprimento do qual o uso da força seria considerado ilegítimo [...] (BOBBIO, 1997, p.76).

Os teóricos do jusnaturalismo moderno levaram a cabo o projeto de construir uma teoria do direito, na qual o direito estivesse umbilicalmente ligado a noção de coação. Kant, como caudatário direto da teoria do direito natural talvez seja o autor que expressara com maior completude essa ligação entre direito e coação no momento em que distinguira liberdade interna que está no âmbito da legislação da moralidade, e liberdade externa que está no âmbito da legislação jurídica.

Essa separação proposta por Kant expressa as virtudes do liberalismo clássico, na qual o direito inviolável à liberdade individual emerge na sua máxima potência como um dos fundamentos do Estado Laico, não cabendo, portanto, ao Estado intervir em direitos de legislação moral. De acordo com Kant, no momento em que o dever externo da legalidade, ou seja, o dever jurídico, intervém no direito interno, ou seja, no âmbito da legislação moral, o elemento coercitivo faz com que a moralidade seja suprimida, pois a ação individual passa a ser exercida não por dever, mas conforme o dever. Em termos kantianos, a ação não é realizada pela autonomia da vontade, mas pela heteronomia da vontade.

Bobbio descreve a relação entre liberdade e direito do seguinte modo:

[...] o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera de liberdade de outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque o outro é livre como eu, ainda que com uma liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade. Pelo fato que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta apresenta-se como um ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro, e portanto – uma vez que duas negações se afirmam –, como um ato restaurador de liberdade. A coação é, pois, um conceito antitético com relação à liberdade, mas enquanto surge como remédio contra uma não-liberdade anterior, é negação da negação, então, afirmação. Portanto, ainda que seja antitética com relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade (BOBBIO, 1997, p.78).

Qualquer teórico Moderno ou Contemporâneo que pretendeu ou pretende encarar a teoria geral do direito, deve começar – inevitavelmente – pelas considerações relativas a divisão do direito entre público e privado. Essa divisão eminentemente moderna, não por

acaso, expressa múltiplas celeumas naquilo que se refere aos critérios a serem adotados como tentativa de traçar os marcos de distinção.

O kantismo aguçado de Norberto Bobbio (1997, p.83) o permitira apresentar dois critérios de diferenciação: a) o primeiro, refere-se à forma da relação jurídica, uma vez que essa evidencia a distinção das relações de coordenação entre sujeitos de nível igual; e b) já o segundo, evidencia a distinção das relações de subordinação entre sujeitos de nível desigual, expressando, assim, a superioridade e a inferioridade dos sujeitos dentro de uma determinada relação jurídica.

[...] as relações de direito privado seriam caracterizadas pela igualdade entre os sujeitos, e seriam portanto relações de coordenação; as relações de direito público seriam caracterizadas pela desigualdade dos sujeitos, e seriam portanto relações de subordinação. Com base na matéria, porém, que constitui o objeto da relação, distingue-se os interesses individuais [...] dos interesses coletivos. Levando em conta esta distinção, o direito privado seria caracterizado pela proteção que oferece aos interesses privados e o direito público pela proteção oferecida aos interesses coletivos (BOBBIO, 1997, p.83).

Obviamente, como vem sendo tentado demonstrar neste trabalho, Kant não estivera preocupado em desenvolver uma doutrina empírica do direito; antes o contrário, colocara-se a incumbência de criar uma doutrina metafísica do direito, fundada em princípios sintéticos *a priori*. Nesse sentido, a distinção entre direito público e privado que emerge do movimento de suas mãos, pauta-se também por juízos sintéticos *a priori*, reconhecendo como direito público aqueles direitos advindos do poder estatal, mas também reconhecendo um outro tipo de direito que precede o poder estatal, aqueles direitos os quais os jusnaturalistas conceberam como direitos naturais, ou seja, aqueles direitos que regulam as relações sociais no estado de natureza.

Estamos nos referindo a um pensador que sem sombra de dúvidas é um discípulo direto do jusnaturalismo, que não só se caracteriza por ser um correligionário dos teóricos desta escola, mas também por sofisticá-la, desenvolvendo e criando elementos inovadores. Nesse sentido, Kant abre outro leque de diferenciação entre direito público e privado, colocando tal distinção em outra esfera. Sendo o direito público um tipo de direito que só pode advir do poder estatal e o direito privado, seu antípoda, segundo Kant, só poderia se fundamentar em um tipo de direito que é pré-estatal e pré-político, portanto, no direito advindo do estado de natureza.

Assim sendo, o direito deixa de ser concebido como público e privado e passa a ser arquitetado enquanto direito natural e direito positivo, sendo o primeiro, a representação e

expressão do estado de natureza, e o segundo, a declaração e o procedimento do estado civil. Como se pode observar, há uma sofisticação de Kant naquilo que se refere à relação entre estado natural e estado civil, se comparado com seus antecessores.

Como fora dito no início do parágrafo anterior, a diferenciação do direito, agora caracterizada enquanto direito natural e positivo, influenciou a criação de diversas outras doutrinas do direito. Destacar-se-á neste trabalho apenas uma delas, que obviamente é a que nos interessa, a doutrina denominada de formalismo jurídico, iniciada por Hans Kelsen – autor que voltaremos a abordar em outro momento do trabalho –, que, contrariamente ao que defendia os jusnaturalistas, partia do princípio da efetividade, ou seja, do fato de que todo poder se funda na força, sendo o Estado uma forma de poder existente e capaz de se manter. Não se trata aqui de fundamentar o Estado em uma juridicidade que o precede, mas de simplesmente afirmar sua existência enquanto poder capaz de se autoconservar.

Essa concepção tem como eixo movente uma escola do século XIX e início do XX que expressara de maneira clara a primeira forma do neokantismo, da qual tanto Bobbio quanto Rawls foram seus epígonos.

Para tais autores:

[...] o direito distingue-se da economia como a forma do conteúdo: em qualquer relação intersubjetiva o elemento material é econômico, o elemento formal jurídico. Em outras palavras, atribuir caráter formal ao direito significa dizer que o direito prescreve não tanto o que se deve fazer, mas como se deve fazer. O que eu devo fazer para regular os meus interesses é indicado pela economia; o direito, como todas as suas prescrições, limita-se a me dizer como devo agir para alcançar, justamente com os outros ou em concorrência com os outros, os meus fins; ou seja, limita-se a fazer de maneira que, independentemente do objeto de meu desejo, o meu arbítrio possa estar de acordo com o arbítrio de todos os outros (BOBBIO, 1997, p.70).

Veja que a distinção proposta por Kant, criando aquilo que hodiernamente chamamos de direito positivo, abre um novo continente na teoria do direito natural, no qual os teóricos do direito contemporâneo se apoiaram para basear seus fundamentos analíticos, bem como suas construções teórico-prática. Trata-se de um movimento puramente gnosiológico, com um elevado nível de abstração, que busca estabelecer fundamentos universais qualitativos para a distinção do direito, independentemente das particularidades, das formas objetivo-material de determinação do ser social.

Observa-se que as lentes acuradas de Bobbio traduzem de maneira clara a distinção entre direito natural e direito positivo, proposta por Kant enquanto forma substitutiva da distinção entre direito público e privado.

[...] Direito privado e direito público correspondem, no pensamento de Kant, a uma distinção de status: o primeiro é próprio do estado de natureza, no qual as relações jurídicas atuam entre indivíduos isolados, independentemente de uma autoridade superior; o segundo é próprio do estado civil, no qual as relações jurídicas são reguladas – tanto com respeito a relações entre indivíduos, quanto com respeito a relações entre o Estado e os indivíduos – por uma autoridade superior aos simples indivíduos, que é a autoridade do Estado (BOBBIO, 1997, p.85).

A teoria política jusnaturalista, principalmente com Kant, não visara apenas a conformar e a dar respostas a uma realidade dada e particular do continente europeu, mas se pretendia e se pretende com seus continuadores, desde os mais vulgares aos mais sofisticados, apresentar-se como uma gnosiologia político-moral universal.

Como se pode observar no ensaio *A paz perpétua: um projeto filosófico (1795-6)* de Immanuel Kant (KANT, 2008) o projeto em curso é, utilizando um conceito caro a Norbert Elias (ELIAS, 1993), um processo civilizador. O universalismo desse projeto tem um caráter civilizador que se expande através do modo de produção que lhe dá arrimo, bem como pela sua forma própria de sociabilidade que se faz-desfaz-refaz no pragmatismo da cotidianidade, não de uma maneira homogênea, uniforme, mas de maneira desigual e combinada.

A substituição da distinção entre direito público e direito privado, por direito positivo e direito civil, proposta por Kant não é uma mera distinção metodológico-didática, expressa antes os fundamentos do liberalismo clássico. Primeiro expressa a concepção de homem¹² e, conseqüentemente, de liberdade¹³, concepções negativas por natureza. Não se trata de um mero esforço teórico, trata-se de argumentar e defender a tese de que no estado de natureza o homem ao se caracterizar pela igualdade na liberdade só poderia estabelecer relações de coordenação, sendo ele uma totalidade por si mesmo.

Dito isso, pode-se concluir que o segundo movimento busca justificar as desigualdades, argumentando que estas só podem surgir no estado civil, pois ao instituir um poder central e superior capaz de ordenar as leis juridicamente, fazendo-as cumprir pela força da espada se necessário, regula-se as relações de subordinação entre aqueles que mandam e os que obedecem. Nesse momento, o direito público se universaliza e passa a salvaguardar tanto

¹² [...] O homem sente, em seu foro íntimo, potente força de oposição a todos os preceitos do dever que a razão lhe apresenta como altamente dignos de respeito; e esta força é constituída por suas necessidades e inclinações, cuja satisfação completa se compendia naquilo a que dá o nome de felicidade [...] (KANT, 1964, p.65).

¹³ [...] só podemos explicar aquilo que podemos reduzir a leis, cujo objeto pode ser dado nalguma experiência possível. Ora, a liberdade é uma simples idéia, cuja realidade não pode por forma alguma ser demonstrada por leis da natureza, e, portanto em nenhuma experiência possível, e que por isso mesmo que não se pode propor dela [...]. Ela vale apenas como suposição necessária da razão num ser que julga ter consciência de possuir uma vontade [...] (KANT, 1964, p.125).

os direitos individuais quanto os coletivos. Há aqui uma sobreposição dos direitos naturais individuais em relação aos direitos civis coletivos, sendo estes meramente elementos derivativos daqueles, nunca o contrário.

Talvez não seja exagerado ou mesmo equivocadamente dizer que o direito adquire o estatuto de ciência a partir de Immanuel Kant, não como mera e pura expressão de ordenamentos normativos jurídicos como se faz crer hodiernamente, mas como fundamento político *ideo-reflexivo* do Estado de Direito, que expressara um ato de união entre moralidade, política e direito, essencialmente indissociáveis.

A partir de Kant o direito privado emerge enquanto expressão primígena do estado de natureza, independentemente, portanto, do estado civil, ou seja, independentemente do direito público criado pelo Estado. Todavia, a partir do momento em que se resolve a relação entre direito público e direito privado, colocando aquele na esfera civil-estatal e este na esfera particular, cria-se um outro problema, já que, segundo a definição de direito criada por Kant, o direito só pode ser concebido se estiver em relação direta com a coação.

Na tentativa de atribuir autonomia ao direito particular enquanto fundamento de uma legislação moral, Kant retirou toda e qualquer possibilidade de relação com a legislação jurídica, despindo aquela de seu valor jurídico. Todavia, ao retirar o valor jurídico do direito particular retirou também a concreticidade do direito, haja visto que sem valor jurídico não há direito, simplesmente pelo fato de que todo e qualquer direito deve emanar do direito público.

A aporia posta por Kant é resolvida por ele a partir de um movimento de retorno ao estado de natureza. Segundo os jusnaturalistas, o estado de natureza se caracterizava por não ser um estado jurídico. Portanto, de acordo com essa teoria a iudicatura, conseqüentemente, o direito, pertence única e exclusivamente ao estado civil. O movimento de retorno ao estado de natureza fora realizado justamente para argumentar que o estado de natureza, diferentemente do que defendia seus predecessores jusnaturalistas, fora um estado jurídico, sendo que a diferenciação entre um e outro se encontrara na sua forma.

Destarte, tanto o estado natural quanto o estado civil se caracterizariam por serem estados jurídicos, sendo a forma jurídica o elemento diferenciador entre um e outro. Enquanto que no estado civil o estado jurídico se caracterizava por ser peremptório, no estado de natureza se caracterizava por ser provisório.

Ora, na medida em que os direitos naturais advindos do estado de natureza são resguardados por um estado jurídico que não conta com a coação organizada, garantidora das liberdades externas dos indivíduos singulares, estes só podem ser provisórios. Portanto, o

desenvolvimento e a consolidação de um estado jurídico está umbilicalmente ligado a uma força coercitiva capaz de fazer cumprir os direitos.

Nesse sentido, para Kant o direito pode ser concebido em uma esfera que não a do direito público, entretanto, sua garantia só pode ocorrer se sancionada por uma lei pública. Assim sendo, também o estado de natureza pode ser concebido como um estado de direito, contudo, sem o elemento força, sem a coação do Estado não há salvaguarda alguma dos direitos naturais.

Na defesa da resolução encontrada por Kant à aporia posta, Bobbio defendera a tese de que:

[...] se no estado de natureza não existissem direitos, não existiria o direito de obrigar os outros a sair desse estado para constituir o estado civil, e portanto, este não surgiria. Em outras palavras, para que seja possível constituir o estado civil como estado jurídico é necessário que este estado surja de um direito anterior, que só pode ser o direito natural [...] (BOBBIO, 1997, p.89).

E continua:

O que significa que o meu direito constitua o Estado para proteger de maneira peremptória a minha posse, surge de fato que esta posse constitui já anteriormente um direito. Se eu não tivesse um direito sobre as coisas, nem teria o direito de conservá-los através da proteção do Estado. O direito de obrigar os outros a entrar no estado civil é uma consequência do fato de que eu tenho o direito de excluir os outros da posse de certas coisas; e este direito precede o surgimento do Estado, pelo fato mesmo de que é o seu pressuposto ou condição [...] (BOBBIO, 1997, p.89).

O argumento acima exposto condiz com a perspectiva dos teóricos do jusnaturalismo, que, ao conceber a existência de direitos naturais como sendo anteriores a constituição de um poder superior, tentam oferecer ao Estado um fundamento puramente jurídico. Portanto, aquela juridicidade do estado natural defendida por Kant, tornara-se o fundamento legitimador da juridicidade do estado civil.

A posse, não por acaso, é para Kant o conceito primário da experiência jurídica, sendo aquela determinada pelo princípio do meu e do teu externo. Portanto, a experiência jurídica é própria das formas de sociabilidade, nas quais, a propriedade privada e a divisão social do trabalho se encontram plenamente desenvolvidas. Desse modo, o Estado de Direito só pode ser a expressão melhor acabada de uma sociedade de classes desenvolvida, que através da grande indústria criara formas de sociabilidade pautada na propriedade privada pura e na divisão social do trabalho (MARX, 2007).

Apesar de alguns teóricos neokantistas, como Norberto Bobbio, afirmarem que posse em Kant tem o caráter de direito subjetivo¹⁴, pode-se concluir, observando o movimento de sua pena, que o direito emerge como sinóníma de propriedade privada.

[...] do conceito kantiano de meu externo, podem ser derivados estes dois princípios: 1) a coisa é minha quando o uso que os outros fazem dela me ofende; 2) a coisa é minha quando o uso que eu faço dela não ofende a outros. E isso nos leva novamente à definição do direito objetivo como limite das liberdades externas; e da mesma definição de direito objetivo deriva a definição do direito subjetivo como o conjunto das minhas liberdades externas limitadas pelas outras liberdades externas, ou seja, como o conjunto das minhas faculdades de agir nos limites da minha esfera de liberdade, e dos poderes de obrigar os outros a respeitar esta minha liberdade [...] (BOBBIO, 1997, p.95-6).

Para Kant, a relação que permeia a determinação daquilo que ele denomina como posse e que estamos denominando de propriedade privada, não deriva das relações sociais, mas de uma relação puramente racional que se encontra na esfera da juridicidade. O conceito posse aparece como um juízo sintético *a priori*, pelo qual se chegaria às diretrizes de uma doutrina puramente racional do direito.

A posse enquanto juízo sintético *a priori* jurídico é um princípio da razão, pelo qual Kant distingue o ordenamento jurídico do ordenamento moral.

[...] toda experiência jurídica está fundamentada no pressuposto de que o mundo externo, ou seja, o mundo das coisas, esteja á disposição do homem para o alcance dos próprios fins. Não seria possível conceber nenhuma regra jurídica que delimite o meu do teu e deixe possível a convivência das liberdades, se não partíssemos do pressuposto de que, em geral, o mundo externo é o conjunto dos meios dos quais o homem pode dispor para alcançar os próprios fins; de que, então, o homem é dono potencial do mundo externo, o qual é objeto do seu poder de disposição, ou seja, do seu arbítrio. [...] assim como a experiência moral se fundamenta no princípio da pessoa como fim, a experiência jurídica se fundamenta no princípio da coisa como meio, motivo pelo qual a regra fundamental da moral é, segundo Kant: “reconheça a pessoa humana como fim em si mesma”. A regra fundamental do direito pode ser assim formulada: “Usa as coisas do mundo externo como meios para teus fins”. O objeto da moral é o mundo pessoal; o objeto do direito é o mundo real. [...] Toda experiência prática do homem pode ser resumida nesta dupla máxima fundamental: “Considera teus semelhantes como fins; considera as coisas como meios”. E desta máxima surgem tanto o ordenamento moral quanto o jurídico, o primeiro acentuando o fato de que

¹⁴ [...] na noção de direito subjetivo estão incluídas duas noções diversas que se integram; a noção de faculdade, entendida como liberdade de fazer ou não fazer, ou como liberdade ou esfera da permissão, oposta às esferas do obrigatório e do proibido, ou ainda como liberdade em sentido negativo (liberdade como não-impedimento); e a noção de poder, entendida como capacidade efetiva de exercer a minha liberdade contra qualquer um que o queira impedir, ou em liberdade em sentido positivo. Quando eu digo que uma coisa é juridicamente minha, quero dizer que tenho, sobre aquela coisa, uma faculdade ou mais faculdades e juntamente também um poder, que consiste no uso legítimo da força para rejeitar qualquer tentativa de limitar ou anular a minha liberdade [...] (BOBBIO, 1997, p.94-5).

o homem é o fim da natureza, o segundo acentuando o fato de que todo o resto da natureza é meio para a conservação do homem [...] (BOBBIO, 1997, p.100).

Emerge em Kant uma concepção de História, obviamente enquanto juízo sintético *a priori*, pela qual o Homem ao ser compreendido enquanto único e exclusivo fim da natureza se eleva e se põe acima dos demais animais e da própria natureza, submetendo-a a seus fins, não enquanto espécie, mas enquanto indivíduo singular.

A concepção de História de Kant aponta para a existência ideal de uma *communio possessionis originaria*, na qual, os indivíduos singulares tinham uma *communio primaeva*, a qual lhes era permitido usufruir. É o usufruto das coisas do mundo externo, tornado posse pelo indivíduo singular que lhe garante a propriedade das coisas. Nesta *communio possessionis originaria*, como as coisas não pertenciam a ninguém, portanto não havia nenhum tipo de relação de obrigatoriedade do indivíduo singular com o *outro*, o fato de um indivíduo singular tomá-la e torná-la propriedade sua significaria que os demais indivíduos renunciariam a usá-la, pelo fato de não se oporem. No momento em que as coisas do mundo externo se constituem em posse, nasce as relações jurídicas, pois nesse instante se cria uma relação de obrigação entre os indivíduos.

Portanto, de acordo com a concepção da História de Kant, a propriedade privada se funda no consentimento mútuo de todos os indivíduos singulares, que, ao renunciarem determinadas coisas do mundo externo, permitiram que estas fossem tornadas propriedade de outrem. Nesse momento, Kant parece absorver a concepção de *vontade geral* de Rousseau, enquanto momento fundante da propriedade privada.

[...] o direito se revela então como a estrutura das regras para o uso recíproco das coisas por parte das pessoas. Se existisse um só homem na Terra, ou se as coisas não pertencessem originariamente a todos, não existiria direito. O direito é o conjunto das regras que permite às pessoas usar as coisas de maneira recíproca. A relação jurídica não se estabelece entre a pessoa e as coisas, mas exclusivamente entre pessoas [...] (KANT, 1997, p.102).

De acordo com o fragmento acima, no qual Bobbio comenta a Doutrina do Direito de Kant, o Direito emerge enquanto forma administrativo-organizativa da propriedade privada, ordenando as regras em estatutos normativos.

Segundo Bobbio, o problema da propriedade, levando-se em conta todas as formulações dos teóricos do direito natural, pode ser resumido a partir da divisão dos jusnaturalistas em dois grandes grupos que se contrapõe: a) “[...] aqueles que afirmam que a propriedade é um direito natural, ou seja, um direito que nasce no estado de natureza, antes e independentemente do Estado [...]” (BOBBIO, 1997, p.103); b) “[...] aqueles que negam o

direito de propriedade como direito natural e, portanto, sustentam que o direito de propriedade nasce somente como consequência natural da constituição do estado civil [...]” (BOBBIO, 1997, p.103).

Como se preferiu discutir às concepções teórico-prática de apenas três grandes pensadores do direito natural, passemos a eles. Obviamente que tanto Hobbes quanto Rousseau se encontram entre aqueles que defendem a tese “b”. Ou seja, que defendem a tese de que todo e qualquer direito só é possível em um estado civil, pois somente nesse estado há a garantia efetiva do exercício da posse ou da propriedade de determinado bem. Há uma gestação dos princípios do direito enquanto direito positivo, ordenado e garantido juridicamente por um ente coletivo superior, que, ao se colocar acima das partes e deter o monopólio legítimo da força, além de emanar todo e qualquer direito o garante.

O nascimento do direito à propriedade, não enquanto direito natural, mas enquanto direito positivo, assim é expresso por Hobbes:

Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito [...] são qualidades que pertencem aos homens em sociedade [...]. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo [...] (HOBBS, 1999, p.110).

Portanto, no estado de natureza hobbesiano, bem como no estado de natureza rousseauiano, não há direitos, muito menos direito a propriedade. Tudo pertence a todos e ao pertencer a todos não pertence a ninguém.

Segundo Hobbes:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBS, 1999, p.113).

Como o próprio Hobbes pronunciara, “[...] a origem da justiça é a celebração dos pactos [...]” (HOBBS, 1999, p.123) e não há celebração e cumprimento dos pactos sem a instituição de um poder superior capaz de fazê-los cumprir. Portanto, não há e não pode haver nenhuma forma de direito que seja anterior ao Estado, pois o direito só pode ser concebido se umbilicalmente ligado a princípios de coação. Para tais autores, não existe e não pode existir nenhuma forma de direito sem que haja um poder superior capaz de regulá-lo, ordená-lo e fazê-lo cumprir.

De acordo com o refinado senso-crítico eminentemente realista de Hobbes:

[...] para que as palavras “justo” ou “injusto” possam ter lugar, é necessário alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o temor de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado [...]. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens tem direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1999, p.123-4).

Observa-se que o movimento da pena de Hobbes parece apontar para a Itália, especificamente, para o realismo do florentino Maquiavel, assim como exposto na metáfora do Centauro Quironte, *mezzo bestia e mezzo uomo*, que talvez represente, como nenhum outro símbolo, o movimento real da política, sua forma histórico-determinativa. Sendo as circunstâncias, o momento determinativo do homem. Um homem humanizado, histórico, que, ora norteia suas ações de acordo com as leis, ora de acordo com a força. Revela-se, nesse instante, com toda clareza, os elementos constitutivos da política – força e consenso –, alternados de acordo com a necessidade histórica de conquistar ou manter o poder.

O mesmo movimento pode ser observado em Rousseau, para quem “[...] o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever [...]”. (ROUSSEAU, 1999, p.59). Assim como em Maquiavel e Hobbes, há em Rousseau a idéia inicial de que o direito só existe se associado à coação e, depois, de que o Estado, por ser o elemento fundamental do exercício do direito, não pode se manter se for fundamentado única e exclusivamente na força, pois deve carregar consigo os elementos constitutivos do consenso.

Segundo Rousseau:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto,

que, se os abusos dessa nova condição não o desagradassem freqüentemente a ma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, 1999, p.77).

E continua:

[...] O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 1999, p.77-8).

Obviamente que tanto Hobbes quanto Rousseau pertencem à ilustre linhagem dos teóricos da razão de Estado, movimentando-se através de um realismo político que apresenta o Estado e o Direito na sua forma autodeterminativa. Tais autores parecem ser herdeiros do diapasão realista de Maquiavel, concebendo o Estado como um *Centaurus Quironte*, pelo qual se organizaria e se administraria a sociedade, através de ordenamentos jurídicos. Nesse sentido, o direito só poderia advir do Estado, sendo aquele positivo por natureza.

De acordo com Hobbes e Rousseau no estado originário não existia a concepção de propriedade individual, pois tudo pertencia a todos, sendo somente individual o uso que se fazia da *res communis*. Ora, se por um lado, Hobbes e Rousseau, bem como Montesquieu, defenderam que toda e qualquer forma de direito só poderia nascer através dos fortes ventres do Estado, sendo aquele positivo por natureza, por outro, John Locke defendera a tese de que o direito teria sido anterior ao Estado. E entre os direitos, o de propriedade.

Segundo John Locke:

Deus que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência. E embora todos os frutos que ela produz naturalmente e todos os animais que alimenta pertençam à Humanidade em comum, conforme produzidos pela mão espontânea da natureza; contudo, destinando-se ao uso dos homens, deve haver necessariamente meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular [...] (LOCKE, 1973, p.51).

E continua:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem

qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou [...] (LOCKE, 1973, p.51-2).

Mais importante do que a tese de que o direito precede o Estado, inclusive o da propriedade, é a germinal construção de uma “ética” do trabalho. Obviamente, que assim como defendera Hobbes e Rousseau, não existe direito sem Estado; pelo contrário, o direito só pode ser um dos momentos, pelo qual o Estado administra e organiza a sociedade. Todavia, a tese de que “[...] cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa [...]” é inovadora, pois, primeiro, expressa a concepção de um indivíduo plenamente determinado, segundo, expressa uma determinada forma desse indivíduo se autodeterminar, ou seja, através do trabalho.

Apesar dos limites que a própria época lhe impunha, Locke concebera um dos princípios morais fundantes do modo de produção que começara a se consolidar, bem como da sociabilidade que lhe daria arrimo, ou seja, a “ética” do trabalho individual. O que pode ser observado nas palavras de Bobbio:

[...] segundo Locke, o que fez o homem passar da comunidade primitiva para a comunidade individual foi o trabalho. O título de aquisição da propriedade não é o contrato, ou seja, uma relação jurídica entre dois ou mais indivíduos, mas um fato unilateral e verdadeiramente natural, assim como é o trabalho. É por meio do próprio trabalho que o homem usufrui da terra, cultiva-a, deixa-a fértil e frutífera, numa palavra lhe confere valor [...] (BOBBIO, 1997, p.105).

Certamente que Norberto Bobbio está sendo anacrônico em sua análise, já que não há em Locke uma teoria do valor-trabalho¹⁵, teoria que somente será desenvolvida pelos progenitores do liberalismo econômico, Adam Smith e David Ricardo, determinando-se plenamente em meados do século XIX com as teorias da mais-valia¹⁶ de Marx. Entretanto, Bobbio expressa a concepção de trabalho presente em Locke, seja ela uma atividade tão unilateral quanto natural. Uma concepção rudimentar e pouco articulada de trabalho que

¹⁵ [...] Se a quantidade de trabalho contida nas mercadorias determina o seu valor de troca, todo acréscimo nessa quantidade de trabalho deve aumentar o valor do bem sobre o qual ele foi exercido, assim como toda diminuição deve reduzi-lo (RICARDO, p.256, 1974).

¹⁶ Ver Karl Marx. O Capital. Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico. Trad. Reginaldo Sant’Anna. – São Paulo: Difel, 1985.

expressa, todavia, uma “ética” capaz de nortear tanto o modo de produção quanto a sociabilidade burguesa.

Como se pôde observar, emerge no interior da filosofia jusnaturalista duas vias distintas de compreensão da origem e do fundamento do direito a propriedade: a primeira, expressa através de Hobbes e Rousseau uma concepção de direito positivo, na qual o direito não só a propriedade, mas a qualquer coisa, emerge enquanto uma ordem moral que por ser posterior ao contrato, só pode ser resultado deste; já a segunda, através de Locke, compreendia que o direito a propriedade, mesmo sem ter uma força de coação que o garanta, caracterizara-se por ser natural e, portanto, anterior ao contrato.

Observando a celeuma posta pelos jusnaturalistas, Immanuel Kant buscara fazer uma síntese. Ao mesmo tempo que defendera a tese de que a propriedade é um direito natural, pois a aquisição jurídica de uma coisa se dá independentemente do Estado, sustentara o oposto, argumentando que a aquisição de uma coisa própria no estado de natureza é meramente provisória, sendo que, somente após a constituição do Estado, torna-se peremptória.

Segundo Bobbio (BOBBIO, 1997, p.105), como fundamento da propriedade privada, Kant rejeita tanto a tese do contrato proposta por Hobbes e Rousseau quanto a tese do trabalho proposta por Locke, concebendo enquanto fundamento da propriedade privada a ocupação. Kant concebera que a passagem do estado de comunidade originária para a propriedade individual, caracterizara-se pelo processo de ocupação. Portanto, ainda segundo Bobbio, o fundamento da propriedade privada se encontraria em três momentos; são eles: “[...] 1) a apreensão do objeto que não pertence atualmente a ninguém; 2) a declaração de que eu quero possuir aquela coisa como minha e proibir sua posse aos outros; 3) a apropriação, ou seja, o acordo da minha vontade individual com a vontade externa e universalmente legisladora [...]” (BOBBIO, 1997, p.106).

Os três momentos propostos por Kant como fundamento da propriedade privada, de fato, expressa uma síntese entre as teses contratual e do trabalho, todavia, o momento conclusivo, ou seja, o terceiro momento, expressa *in nuce* os fundamentos do contrato, pelo fato de afirmar como forma última de aquisição da propriedade a idéia de consenso entre os indivíduos.

O fato de Kant afirmar como critério último de obtenção da propriedade individual o consentimento de todos os demais indivíduos pressupõe uma relação jurídica, ou seja, um contrato, pelo qual todos os demais indivíduos consentem e transferem a propriedade, antes coletiva, a um determinado indivíduo. Ora, para que um determinado indivíduo obtenha o título de aquisição de uma propriedade se torna necessário que um ser superior, com o poder

de concentrar, ordenar e normatizar juridicamente as leis, o conceda. Do contrário, como afirmara Hobbes “[...] os pactos sem a espada não passam de palavras [...]” (HOBBS, 1999, p.141).

Em Kant há a idéia de que a propriedade privada e, conseqüentemente, as desigualdades seriam fruto da razão – pois para que houvesse a passagem do estado de comunidade originário para a propriedade privada, estritamente individual, necessitar-se-ia que a vontade unilateral daquele indivíduo pleiteador da propriedade fosse convalidada pela vontade coletiva.

A teoria da propriedade proposta por Kant, eleva-se no momento em que define a aquisição do direito pessoal como um direito derivativo, pelo qual a posse do arbítrio de um outro só poderia se efetivar através do consentimento deste. Portanto, a aquisição do direito pessoal pressupõe uma vontade geral, na qual as vontades individuais concordam entre si pela transferência dos direitos pessoais de um indivíduo para outro. A essa transferência de direitos pessoais de um indivíduo para outro, mediada pelo consentimento recíproco, Kant denomina contrato. Obviamente que esse contrato não corresponde àquele pelo qual nascera o estado civil, mas corresponde ao contrato pelo qual os homens compram e vendem suas propriedades.

O contrato para Kant não deve ser concebido como um fato empírico, delimitado em um determinado tempo e espaço, mas enquanto um juízo sintético *a priori*, pois, empiricamente, as vontades individuais não poderiam ser expressas simultaneamente. Nesse sentido, o contrato é concebido enquanto uma dedução racional, pela qual se abstrai a experiência e, portanto, o tempo e o espaço em que aquele é firmado.

Como se pôde observar, a propriedade em Kant não é física, mas metafísica. Ao mesmo tempo que afirma uma nova tese do contrato, Kant rechaça a tese de Locke, segundo a qual a propriedade adviria do trabalho. Observa-se que Kant em sua acurada percepção pôde observar quais seriam os desdobramentos da concepção de propriedade de Locke, que, apesar de rústica, apresentava o trabalho como momento fundante da propriedade. Tratara-se, então, de rejeitar essa tese, propondo em seu lugar uma gnosiologia do direito, em que a propriedade não se daria mediante a posse física do bem, mas mediante o título jurídico. Isso implica afirmar que o fundamento da propriedade não é o trabalho mas a relação jurídica, tanto da propriedade quanto do trabalho.

Obviamente que Kant, como um homem do século XVIII, compreendera como propriedade principalmente as terras (KANT, 2008, p.105-15). Nesse sentido, o trabalho enquanto forma material das relações entre os indivíduos, ou seja, enquanto experiência

sensível, não poderia ser o fundamento da propriedade, pois os resultados da produção pertenceriam a quem as produziu e não ao proprietário jurídico das terras. É por isso que Kant rejeita peremptoriamente a tese de Locke, afirmando em seu lugar uma epistemologia do direito, pela qual se contingenciaria todas as relações materiais como forma determinativa da propriedade privada. A propriedade privada, independentemente das relações materiais particulares que determinam, assume a forma de uma relação intangível pela qual o direito – enquanto relação jurídica universal exteriorizada na forma do contrato – garante através do Estado a propriedade privada.

Conclusão:

A ciência política contemporânea reputa a Rousseau a paternidade da democracia moderna, pois é a partir de sua pena que a democracia representativa ganha forma. Afinal de contas, segundo esse autor, uma democracia verdadeira jamais existiu nem existirá, pois dependeria da conformação de uma multiplicidade de elementos que somente Estados governados por deuses conseguiria reunir: a) número pequeno de habitantes; b) simplicidade de costumes; c) igualdade de condições entre os habitantes; d) pouco ou nada de luxo. Portanto, pode-se dizer que a concepção de democracia que emerge em Rousseau se caracteriza como sendo um tipo ideal de governo a ser alcançado.

Profundamente influenciados por Rousseau, tanto os autores do *Federalista* quanto os *constituíntes franceses*, chegaram a conclusão de que um Estado democrático se tornaria possível somente através da democracia representativa. De acordo com os formuladores dessa concepção de democracia – Madison e Burke –, o *mandato vinculatório* ou *imperativo* deveria ceder lugar ao fiduciário, pois o representante, ao ser eleito, deveria perder todo e qualquer vínculo com seus eleitores, comprometendo-se não com os grupos que o elegera, mas com a nação.

Assim, a democracia perde a substancialidade do mundo Antigo e emerge como mero procedimento técnico-formal, através do qual se garante a alternância periódica dos governantes pelo sufrágio universal. Ora, mesmo a democracia dos modernos fora vista pelos liberais clássicos e seus epígonos com certa reticência, pois somente no final do século XIX e início do XX, pressionados por amplos movimentos populares, é que se alcançou de fato o sufrágio universal.

A chamada democracia dos modernos se fundamenta na doutrina dos direitos naturais, segundo a qual o Estado deve ser limitado tanto com relação aos seus poderes quanto às suas

funções. Somente nesses termos é que democracia e liberalismo se tornam compatíveis e passam inclusive a estabelecer relações de sinonímia. Como afirmou Norberto Bobbio, democracia e liberalismo só são compatíveis se “[...] se tome ‘democracia’ em seu significado jurídico-institucional e não no ético, ou seja, num significado mais procedimental do que substancial. [...]” (BOBBIO, 2005, p.38).

Para resolver a insolúvel questão da relação entre *democracia* e *liberalismo* em seu sentido ético, Bobbio propôs a substituição dessa relação pela relação entre *liberdade* e *igualdade*, através da qual se chegou à definição procedimental de *igualdade na liberdade*. De acordo com esta definição “[...] desde as origens do Estado Liberal essa forma de igualdade inspira dois princípios fundamentais, que são enunciados em normas constitucionais: a) a igualdade perante a lei; b) a igualdade de direitos. [...]” (BOBBIO, 2005, p.39-40). Trata-se de uma *petição de princípio*, através da qual se afirma o mesmo indivíduo *uti singuli* do jusnaturalismo, ou, se quiser, afirma-se uma *moral deontológica* contraposta àquela *ética das virtudes* da Antiguidade (ARISTÓTELES, 1978).

Nestes termos:

[...] Não só o liberalismo é compatível com a democracia, mas a democracia pode ser considerada como o natural desenvolvimento do Estado Liberal apenas se tomada não pelo lado de seu ideal igualitário, mas pelo lado de sua fórmula política, que é, como se viu, a soberania popular. O único modo de tornar possível o exercício da soberania popular é a atribuição ao maior número de cidadãos o direito de participar direta e indiretamente na tomadas de decisões coletivas [...]. Embora muitos escritores liberais tenham contestado a oportunidade da extensão do sufrágio e no momento da formação do Estado liberal a participação fosse consentida apenas aos proprietários, a verdade é que o sufrágio universal não é em linha de princípio contrário nem ao Estado de direito nem ao Estado mínimo [...] (BOBBIO, 2005, p.43).

Na doutrina liberal a liberdade é definida negativamente, ou seja, ela não existe enquanto substancialidade, uma vez que ela só pode existir em relação ao Estado¹⁷, que é concebido como mal necessário. Portanto, para que o Estado não intervenha de maneira abusiva na vida dos indivíduos, segundo os principais expoentes do liberalismo clássico, deve ser mínimo. Ou seja, segundo Locke e Kant, o Estado não deve se sustentar a partir da *menoridade* de seus súditos, mas a partir da *maioridade* daqueles, através da qual os indivíduos julgam e distinguem o útil do prejudicial. Assim, esse Estado, segundo Adam Smith, deve se restringir a apenas três deveres: defesa do Estado-nação; garantia dos contratos

¹⁷ “[...] Do ponto de vista do indivíduo, do qual se põe o liberalismo, o Estado é concebido como um mal necessário; e enquanto tal, embora necessário (e nisso o liberalismo se distingue do anarquismo), o Estado deve se intrometer o menos possível na esfera de ação dos indivíduos. [...]” (BOBBIO, 2005, p.21).

e dos direitos individuais; provimento de obras públicas que a iniciativa privada não é capaz de realizar.

[...] Embora possam ser distantes os pontos de partida de cada um deles, tanto em Kant quanto em Smith a doutrina dos limites das tarefas do Estado funda-se sobre o primado da liberdade do indivíduo com respeito ao poder soberano e, em consequência, à subordinação dos deveres do soberano aos direitos ou interesses do indivíduo (BOBBIO, 2005, p.23).

Partindo-se da afirmação de Norberto Bobbio, segundo a qual “[...] o Estado liberal se afirma na luta contra o Estado absoluto em defesa do Estado de direito e contra o Estado máximo em defesa do Estado mínimo [...]” (BOBBIO, 2005, p.18), constituir-se-á enquanto método de análise parâmetros capazes de qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo* e, ao mesmo tempo, diferenciar processos de *liberalização* de *democratização*, que aparecem em boa parte da literatura liberal e no próprio *sensu comum* enquanto sinônimos.

Talvez um parâmetro razoável para qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo* se encontre na relação entre *limites de poder* e *limites de funções* do Estado Liberal-burguês. Nesse sentido, partir-se-á da hipótese de que o Estado Liberal-burguês só é pleno quando o processo de liberalização das formas de organização e administração da vida social se encontra no marco tanto das *limitações de poder* quanto da *limitação de funções* do Estado, pois enquanto as primeiras expressam a determinação do *Estado de Direito*¹⁸ as segundas expressam a determinação do *Estado Mínimo*. Ora, um Estado Liberal-burguês pleno implica *hegemonia civil* da burguesia, que organiza e administra as formas de produzir a vida objetiva e subjetivamente sem nenhuma oposição das classes subalternas.

Quando os limites do Estado Liberal-burguês se restringem apenas ao poder, a mera liberalização das relações garantidoras dos direitos naturais sede espaço para a possibilidade efetiva de democratização das relações sociais e da cotidianidade, ampliando-se assim os direitos da esfera individual para a esfera social. Todavia, quando os limites do Estado liberal-burguês avançam para as funções deste Estado, o processo de democratização se torna árido, possibilitando em última instância seu total esgotamento e um recuo dos direitos sociais para a mera garantia dos direitos individuais. O primeiro movimento desmistifica a natureza do Estado liberal-burguês, pois a correlação de forças entre as classes fundamentais do modo de

¹⁸ Por Estado de direito entende-se geralmente um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam, salvo o direito do cidadão recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou excesso de poder. [...] Na doutrina liberal, Estado de direito significa não só subordinação dos poderes públicos de qualquer grau às leis do país, limite que é puramente formal, mas também subordinação das leis ao limite material do reconhecimento de alguns direitos fundamentais. [...]. (BOBBIO, 2005, p.18-9).

produção capitalista obriga as classes dominantes a fazer concessões às classes subalternas, possibilitando-se assim um processo de democratização daquele Estado. Já o segundo movimento mistifica¹⁹ o Estado Liberal-burguês, pois através do procedimento de justificação hipotético racional-legal oculta todas as determinações históricas advindas da luta de classes, compreendendo-as enquanto resultado natural da liberalização. Ora, para apreender o movimento constitutivo do Estado liberal-burguês se torna necessário distinguir os processo de *democratização e liberalização*.

De acordo com essa hipótese, liberalismo e democracia podem ser caracterizados enquanto termos antitéticos, pois a determinação de um Estado liberal-burguês pleno implica a exclusão de toda e qualquer possibilidade democrática, enquanto que um Estado Democrático implica na corrosão de todos os fundamentos do liberalismo. Assim, em um Estado liberal-burguês pleno a democracia é puramente técnico-formal e não possui nenhuma substancialidade, restringindo-se a um mero Estado de Direito Mínimo, pois a própria concepção de Estado de Direito (KELSEN, 1998) passa a se limitar à existência ou não de um ordenamento jurídico, independentemente da substancialidade qualificadora deste ordenamento.

¹⁹ Esse movimento de mistificação pode ser observado através da pena de MARSHALL, segundo a qual a concepção de *cidadania* só pôde emergir devido o desenvolvimento do modo de produção capitalista, que ao conceber os indivíduos como iguais, garantindo tal igualdade através de um estatuto jurídico-político abstrato-formal, permitiu o desenvolvimento e articulação dos três elementos que compõem a concepção de cidadania: *direitos civis, políticos e sociais*, desenvolvendo-se e articulando-se, necessariamente, nesta ordem, no século XVIII, XIX e XX, respectivamente. De acordo com MARSHALL:

A história dos direitos civis em seu período de formação é caracterizada pela adição gradativa de novos direitos a um status já existente e que pertencia a todos os membros adultos da comunidade – ou talvez se devesse dizer a todos os homens, pois o status das mulheres ou, pelo menos, das mulheres casadas era, em certos aspectos importantes, peculiar. Esse caráter democrático ou universal do status se originou naturalmente do fato de que era essencialmente o status de liberdade e, na Inglaterra do século XVII, todos os homens eram livres [...] (MARSCHALL, 1967, p.68).

A história dos direitos políticos difere tanto no tempo como no caráter. O período de formação começou como afirmi, no início do século XIX, quando os direitos civis ligados ao status de liberdade já haviam conquistado substância suficiente para justificar que se fale de um status geral de cidadania. E, quando começou, consistiu não na criação de novos direitos para enriquecer o status já gozado por todos, mas na doação de velhos direitos a novos setores da população [...] (MARSCHALL, 1967, p.69).

A participação nas comunidades locais e associações funcionais constituem a fonte original dos direitos sociais. Esta fonte foi complementada e progressivamente substituída por uma Poor Law (Lei dos Pobres) e um sistema de regulamentação de salários que foram concebidos num plano nacional e administrados localmente [...] (MARSCHALL, 1967, p.70-1).

A Poor Law elisabetiana era, afinal de contas, um item num amplo programa de planejamento econômico cujo objetivo geral não era criar uma nova ordem social, e sim preservar a existente com um mínimo de mudança essencial. À medida que o padrão da velha ordem foi dissolvido pelo ímpeto de uma economia competitiva e o plano se desintegrou, a Poor Law ficou numa posição privilegiada como sobrevivente única da qual, gradativamente, se originou a idéia de direitos sociais. Mas no fim do século XVIII, houve uma luta final entre a velha e a nova ordem, entre a sociedade planejada (ou padronizada) e a economia competitiva. E, nessa batalha, a cidadania se dividiu contra si mesma; os direitos sociais se aliaram à velha e os civis à nova (MARSCHALL, 1967, p.70-1).

Nesse sentido, compreender-se-á o neocontratualismo enquanto expressão teórico-prática de um projeto *contra-reformista*, a partir do qual a burguesia recolocara sua *hegemonia civil* e solapara todos os fundamentos do Estado Democrático de Direito.

CAPÍTULO II: A SUPRA-SUNÇÃO DAS DOCTRINAS DO DIREITO NATURAL E A REALIZAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO BURGUEZ.

“[...] Quando a filosofia chega com a luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva”. (HEGEL, 1997, p.XXXIX).

Introdução:

Neste capítulo que se inicia, partir-se-á da hipótese de que a *Filosofia do Direito* de Hegel se caracteriza por ser tanto o momento de *dissolução* quanto de *realização* das teorias do direito natural.

Segundo Norberto Bobbio, a *Filosofia do Direito* de Hegel representa:

[...] com relação à tradição do direito natural, ao mesmo tempo dissolução e realização. Falando de “dissolução”, quero dizer que as categorias fundamentais elaboradas pelos jusnaturalistas para construir uma teoria geral do direito e do Estado são refutadas por Hegel mediante uma crítica freqüentemente radical, que tende a mostrar suas inconsistências e inadequação. Falando de “realização”, quero dizer que Hegel tende em última instância ao mesmo objetivo final, atingindo-o, ou acreditando atingi-lo, precisamente porque forja instrumentos novos para substituir os velhos, agora tornados imprestáveis. (BOBBIO, 1989, p. 23).

O que Norberto Bobbio não percebeu – apesar da rigorosa análise lógico-gnosiológica que realiza –, fora o fato de que o sistema filosófico de Hegel não se caracterizou apenas pela dissolução e realização das doutrinas do direito natural, mas da própria Filosofia e, portanto, de toda a Ciência burguesa. Todavia, o que nos interessa é o reconhecimento de Norberto Bobbio de que:

O jusnaturalismo contém em germe ou de forma incompleta uma filosofia da história da qual Hegel tinha plena consciência; e, depois de ter tornado esta consciência, Hegel assumirá a tarefa de explicitar essa filosofia e levá-las às extremas conseqüências. Paradoxalmente, a filosofia do direito de Hegel, ao mesmo tempo em que se apresenta como a negação de todos os sistemas de direito natural, é também o último e mais perfeito sistema de direito natural, o qual, enquanto último, representa o fim, e, enquanto mais perfeito, representa a realização do que o precedeu. Em outras palavras não se pode pensar um novo sistema de direito natural depois de Hegel (e os que ainda forem elaborados irão parecer produtos fora de estação); mas, ao mesmo tempo, não se pode pensar na filosofia do direito de Hegel sem a tradição do direito natural. Mais uma vez: dissolução significa que com Hegel, o jusnaturalismo está definitivamente morto; realização significa que, com Hegel, o jusnaturalismo – entendido aqui como a

inconsciente filosofia da história que os jusnaturalistas têm em comum – foi plenamente realizado [...] (BOBBIO, 1989, p.23-4).

Contudo, pode-se observar que apesar de Hegel não se inserir nem na tradição jusnaturalista nem na liberal, ele representa a dissolução e a realização dessas doutrinas filosóficas, não através de um processo de ruptura ou mesmo de continuidade puros, mas de continuidades-descontínuas ou em termos hegelianos através de um movimento de unidade de contrários que suprasume aquelas doutrinas.

Nesses termos, a Filosofia e a Ciência burguesa encontram sua forma última e mais elevada no sistema filosófico de Hegel, a partir do qual a *intelligentsia* burguesa se colocaria em uma encruzilhada, que, em termos práticos, significava se orientar no sentido de ruptura – o que implicaria não apenas romper com Hegel mas com a própria Filosofia e Ciência burguesa – ou de continuidade – o que implicaria a construção da pura apologética burguesa.

Segundo Carlos Nelson Coutinho, o processo constitutivo da construção teórico-prática da *intelligentsia* burguesa pode ser observado em dois movimentos.

[...] A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1840 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade: as categorias do humanismo, do historicismo e da Razão dialética. Essa descontinuidade da evolução filosófica corresponde naturalmente à própria descontinuidade objetiva do desenvolvimento capitalista [...] (COUTINHO, 1972, p.08).

Será neste marco, portanto – do processo constitutivo da mais pura apologética burguesa – que se compreenderá os epígonos neoliberais Norberto Bobbio e John Rawls, inseridos na segunda metade do século XX por via do neocontratualismo – objeto deste trabalho –, sejam estes pertencentes às correntes do liberalismo político ou econômico. É a partir desse prisma que se observará a dissolução da moral deontológica de Kant e, ao mesmo tempo, partir-se-á desse princípio para realizar a crítica aos neokantianos acima citados, que insistem no restauracionismo daquela teoria da justiça a partir da qual se afirmara a concepção de *dever pelo dever* puramente retórica e formalista.

1. A *Filosofia do Direito* como a forma última e mais elevada da determinidade do indivíduo, da propriedade privada, do Estado e do Direito burguês.

O complexo sistema hegeliano se articula a partir de uma unidade indissociável e tem como princípio fundamental a razão. Trata-se de uma concepção de totalidade, através da qual se pode constatar ao mesmo tempo tanto a unidade quanto uma relativa autonomia entre as diferentes partes do sistema filosófico. Pode-se observar em Hegel o esforço teórico-prático e ao mesmo tempo analítico de construção de um sistema filosófico que se desdobra em torno de um único princípio de caráter essencialmente lógico-ontológico.

O complexo sistema hegeliano se subdivide em três partes: a *lógica*, a *filosofia da natureza* e a *filosofia do espírito*. A última esfera acima apresentada se subdivide também em três esferas: *espírito subjetivo*, *espírito objetivo* e *espírito absoluto*.

A obra que nos interessa neste trabalho – *Filosofia do Direito* –, diz respeito à esfera do *espírito objetivo*, no qual se pode tomar como partida o conceito de *vontade livre*. Pertencente à fase madura do pensamento hegeliano, pode-se observar que a obra em questão aborda a complexa relação estabelecida entre *o direito*, *a moral* e *a política*, todavia não pautada no *princípio da identidade* como fizera toda a tradição filosófica ocidental que o precedeu, mas pautada naquele *princípio* analítico que privilegia a unidade dos contrários.

Naquilo que diz respeito ao direito, pode-se observar a emergência de duas acepções: a) ao tratar do direito positivo Moderno, Hegel fundamenta sua vitalidade e aplicabilidade tanto na propriedade privada quanto no contrato. O que diz respeito ao *direito em sentido estrito*. Trata-se do direito abstrato, propriamente, pois versa embrionariamente sobre a idéia e concepção de liberdade, expressa através do imperativo do direito “[...] sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, p.40). Assim, o direito abstrato hegeliano elucida o movimento lógico do direito, apreendido substancialmente enquanto idéia ética. Todavia, a determinação lógica do conceito de direito só se efetiva plenamente no Estado e se converte, portanto em materialidade somente a partir do Estado; e b) A materialidade que o Estado confere ao direito faz com que emerja a segunda concepção de direito. Trata-se do direito compreendido como algo mais abrangente. Nessa concepção ampla de direito se encontra a idéia de *reino da liberdade efetiva*.

Como nos esclarece Hegel:

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá à liberdade de um modo também imediato nas seguintes formas: a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma; b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietários existe uma para outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato; c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si e para si, constitui a injustiça e o crime (HEGEL, 1997, p.42).

Ora, a *Filosofia do Direito* de Hegel, apreendida enquanto *espírito objetivo*, incumbe-se de apresentar as condições objetivas para a efetivação da essência do espírito, que é, segundo Hegel, determinar-se como liberdade. O lugar designado para a determinação do espírito em liberdade, tanto social quanto institucional é a Sociedade Civil. Todavia, somente no Estado – apreendido enquanto comunidade ético-política – é que a tarefa de determinação plena da liberdade humana se coloca de fato.

Apesar da Sociedade Civil ser fundamental para a determinação do espírito em liberdade é somente no Estado que tal determinação se eleva de maneira plena. Ora, o Estado assume esta tarefa por conseguir articular em uma perspectiva de totalidade, tanto a *vontade particular* quanto a *vontade substancial universal*, e, o mais importante – pelo menos para as múltiplas formas determinativas da sociabilidade burguesa – sem anular o *princípio da liberdade subjetiva*.

Ao mesmo tempo que o Estado emerge enquanto comunidade ético-política, através da qual se realiza plenamente a liberdade humana hegeliana, emerge também a possibilidade de se construir a crítica à filosofia jusnaturalista, que concebe o Estado enquanto expressão de um mero contrato social.

Nesses termos, o direito só pode ser a determinidade concreta alcançada pelo espírito subjetivo, que, ao se efetivar no direito, converte-se em espírito objetivo. O homem aqui emerge enquanto um universal abstrato, desprovido de toda e qualquer particularidade e individualidade que o identifique. Trata-se de uma determinação imediata da *pessoa*²⁰, que só

²⁰ Quanto àquilo que em direito romano se chama direito pessoal, diremos que o homem tem de ser considerado com um certo *status* para ser uma pessoa. No direito romano a personalidade é uma situação, um estado que se opõe a escravatura. O conteúdo do direito romano chamado pessoal vai além do direito sobre os escravos, de que também dependem as crianças e sobre os que estão às relações familiares. Em Kant, as relações familiares constituem os direitos pessoais de modalidade exterior. O direito romano pessoal não é, pois, o direito da pessoa como tal mas apenas o da pessoa particular. [...] Em Kant, os direitos pessoais são aqueles que têm origem num contrato [...]. Toda espécie de direito se refere a uma pessoa; e, objetivamente, o direito que tem origem num contrato não é direito sobre uma pessoa, mas sobre uma coisa que lhe é extrínseca, que é sempre uma coisa. (HEGEL, 1997, p.43).

pode se exteriorizar pela propriedade privada, ou seja, estabelece-se a relação da vontade livre da pessoa do ser universalmente abstrato com a coisa externa.

Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata; a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável (HEGEL, 1997, p.44).

Somente através da *pessoa* exteriorizada na propriedade privada é que a vontade livre *em si e para si* passa a ter existência concreta, ou seja, a subjetividade da pessoa se converte em objetividade tornando-a livre. A relação entre a vontade e a coisa exterior – a propriedade – é o que atribui à vontade uma realidade objetiva. Portanto, a propriedade privada é concebida por Hegel como a vontade de ser objetiva, enquanto primeira determinação da idéia.

Mediante a emergência da concepção de *pessoa* em Hegel, pode-se observar que a *pessoa* apreendida enquanto ser universalmente abstrato só se particulariza, ou melhor, só se individualiza, à medida que exterioriza sua subjetividade na propriedade privada. É a relação entre *pessoa*²¹ e *propriedade*²², que confere individualidade ao ser, pois se trata da marca pessoal do ser. Eis o momento constitutivo do indivíduo, da individuação, e, conseqüentemente, o momento objetivo do contrato.

Somente no momento em que o ser exterioriza sua vontade, objetivando-a enquanto propriedade, é que se pode pensar a possibilidade de vontades que passam a se relacionar. Portanto, o contrato é o momento da propriedade privada compreendida como forma mediativa entre as vontades que se exteriorizam enquanto coisas na propriedade privada. Ora, “[...] o contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; como se trata de uma relação do espírito objetivo, nela está já contido e suposto o fator de validade” (HEGEL, 1997, p.70).

Segundo Hegel:

²¹ Como pessoa, eu mesmo sou uma individualidade imediata, o que, numa definição mais rigorosa do Eu, significa que sou vivente neste corpo orgânico que é a minha experiência extrínseca, indivisa, universal em seu conteúdo e possibilidade real de qualquer posterior determinação. Como pessoa, também eu, no entanto, possuo a minha vida e o meu corpo como coisas estranhas e dependentes da minha vontade. (HEGEL, 1997, p.47).

²² Para a propriedade como existência de personalidade, não são suficientes a minha representação interior e a minha vontade de que algo deva ser meu, mas é ainda preciso um ato de possessão. A existência que esta vontade assim adquire implica a possibilidade da sua manifestação a outrem. Que a coisa de que eu possa apropriar-me não tenha dono ou é uma condição negativa que por si mesma se compreende ou reporta-se a uma antecipada relação com outrem. (HEGEL, 1997, p.51).

A propriedade, que no que tem de existência e extrinsecidade já não se limita a uma coisa, mas inclui também o fator de uma vontade (por conseguinte estranha), é estabelecida pelo contrato. É neste processo que surge e se resolve, na medida em que se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros (HEGEL, 1997, p.71).

Ora, Hegel demonstra através de um complexo sistema filosófico que o contrato só é possível em uma sociedade na qual se encontra plenamente desenvolvida a concepção de propriedade privada, momento objetivo de exteriorização do *espírito subjetivo*, que ao se exteriorizar se objetivando, converte-se em *espírito objetivo*, conferindo a vontade objetividade concreta.

Somente aqueles que conseguem alcançar o momento da propriedade privada conseguem se libertarem, pois convertem sua vontade livre em liberdade objetiva. É nesse momento objetivo-concreto da liberdade que surge o Estado, concebido enquanto um conjunto de relações de vontades livres, convertidas em liberdade concreta através de uma vontade comum, através da qual as vontades se identificam e, portanto, as decisões podem ser tomadas por uma única pessoa que incorpora as vontades e os querer dos demais. Portanto, ao contrário do que defendiam os teóricos do direito natural, “[...] a natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato entre todos com todos, quer de todos com um príncipe ou o governante. [...]” (HEGEL, 1997, p.72).

A única mediação possível entre as vontades livres é a propriedade privada, única forma de exteriorização da vontade subjetiva. Trata-se, portanto, de um contrato que só é e só pode ser estabelecido entre homens livres – os proprietários. Ora, o contrato, como o próprio Hegel definira, é o momento da vontade comum e não da vontade universal (direito), conseqüentemente, o direito é o momento de regulação desta vontade comum e tem por incumbência regulamentar as relações que se estabelecem entre vontades livres. Portanto, as concepções de justiça e injustiça só são e só podem ser estabelecidas pela lei, pois a injustiça só é e só pode ser o momento de não cumprimento das leis estabelecidas.

Nesses termos, ao não cumprir a lei, o agente do delito lesa tanto o direito subjetivo quanto o direito objetivo. Eis porque a ação punitiva do direito – através do monopólio legítimo da força conferido ao Estado –, não é concebida como uma vingança²³, mas como

²³ O direito contra o crime, quando assume a forma de vingança, é apenas um direito em si, um direito que ainda não tem a forma do direito, isto é, que não é justo na sua existência. Em vez do ofendido, enquanto parte, intervém o ofendido, enquanto universal, que no tribunal tem a sua eficaz realidade própria. A perseguição e a repressão do crime deixam assim de ser represálias subjetivas e contingentes como acontece na vingança. A repressão passa a ser reconciliação do direito consigo mesmo na pena. Do ponto de vista objetivo, há reconciliação por anulação do crime e nela a lei restabelece-se a si mesma e realiza a sua própria validade. Do

momento objetivo de restituição tanto do direito quanto da racionalidade ao delituoso. A pena imposta pelo direito não é concebida como mera punição, mas como momento em que a vontade comum se coloca acima da vontade particular, mostrando ao infrator que a sua liberdade só pode ser garantida dentro de determinado ordenamento jurídico-político (CIOTTA, p.2007).

Como nos aclarou Hegel:

[...] o crime e a justiça da vingança representam aquele setor do desenvolvimento da vontade em que esta insere na diferença do universal em si e do individual que, perante o primeiro, é para si, um e outro mostrando que a vontade que em si existe a si mesmo regressa ao suprimir aquela oposição e assim ela mesma se torna para si real. Deste modo o direito se assegura e afirma válido, como real por sua necessidade, em face da vontade individual que só existe para si. Tal encarnação concreta é ao mesmo tempo o progresso intrínseco das especificações do conceito da vontade. Conforme ao seu conceito, a sua realização é, em si mesma, a de ultrapassar o ser em si e a forma do imediato em que o primeiro se encontra e cuja encarnação é o direito abstrato, a de se colocar portanto na oposição da vontade geral em si e individual para si. Tal realização consiste, em seguida, por meio da abolição daquela oposição, negação da negação, e dar-se, como negatividade que a si se aplica, a determinação de vontade na sua existência empírica de tal sorte que ela seja vontade livre não apenas em si mas para si. A personalidade que no direito abstrato é apenas atributo da liberdade passa agora a ser o seu objeto, e assim a subjetividade infinita para si da liberdade constitui o princípio do ponto de vista subjetivo (HEGEL, 1997, p.93-4).

O direito nesse momento assume a forma do querer da vontade, ou seja, um querer abstrato universal-racional, que prescinde de toda e qualquer particularidade individual. Este aspecto abstrato universal-racional do direito, ao reintegrar as vontades particulares individuais à vontade comum – mediante a justiça punitiva –, conduz ao momento de negação da negação do direito, que, ao negar-se, se restitui e educa o transgressor. Nesse sentido, não se pode compreender a justiça punitiva como mera vingança, mas como momento de restituição da vontade particular ao sistema de direito (CIOTTA, p.2007).

Sendo a propriedade e a personalidade reconhecidas como válidas na sociedade civil, o crime não é apenas uma ofensa à infinitude subjetiva mas ainda uma violação da coisa pública que nelas possui uma existência firme e sólida. Assim se introduz o ponto de vista do perigo social de um ato, ponto de vista que, por um lado, aumenta a importância do crime, enquanto, por outro lado, o poder da sociedade se torna mais seguro de si mesmo, o que diminui a importância exterior da violação e permite uma maior moderação no castigo (HEGEL, 1997, p.194).

E continua:

ponto de vista subjetivo, que é o do criminoso, há reconciliação com a lei que é por ele conhecida e que também é válida para ele, para o proteger. Na aplicação da lei sujeita-se ele, por conseguinte, à satisfação da justiça, sujeita-se, portanto, a uma ação que é sua. (HEGEL, 1997, p.196).

O fato de num membro da sociedade estarem ofendidos todos os outros altera a natureza do crime não apenas no seu conceito como também no seu aspecto de existência exterior. A violação fere a representação e a consciência da sociedade civil e não apenas o ser daquela que é diretamente atingido (HEGEL, 1997, p.194).

O direito, portanto, não é meramente o momento da punição, mas fundamentalmente o momento da restituição tanto do direito quanto da racionalidade, que faltou ao transgressor no momento de sua ação delituosa. Nesse momento, tanto punitivo quanto (re)educador é que o direito abstrato se converte em moralidade, compreendida como novo momento da vontade (CIOTTA, p.2007).

De acordo com Hegel (HEGEL, 1997, p.110-1), a vontade universal (direito) representa a única possibilidade objetiva de afirmação e realização das vontades particulares, ou seja, representa o momento de efetivação da liberdade. Desse modo, o momento da transgressão à lei representa a negação da vontade universal e, conseqüentemente, da própria liberdade. Eis porque a justiça punitiva restitui tanto o direito quanto à racionalidade do infrator.

A afirmação de que o homem não pode conhecer o Bem, de que só o encontra em sua aparência, de que o pensamento é o contrário da boa-vontade, tais afirmações recusam ao espírito qualquer valor intelectual ou moral. O direito de nada reconhecer do que eu não considero como racional é o mais elevado direito do sujeito; em resultado, porém, daquela maneira subjetiva de o determinar, esse direito é, ao mesmo tempo, formal, e em face do primeiro se mantém o direito do racional, pois o racional é o objetivo visto do lado do sujeito (HEGEL, 1997, p.116).

A emergência de um novo momento da vontade – a moralidade –, torna-se necessário visto que é preciso resolver a contradição entre vontade universal e particular. Tal situação se torna possível mediante a ação da justiça punitiva, que ao punir o infrator faz com que a vontade em si que o levou a infringir a lei retorne para si, levando a um salto qualitativo, no qual a vontade deixa de ser em si e passa a ser para si efetivamente. Trata-se, portanto, de uma nova determinidade conceitual interna da vontade, que além de recompor o sistema do direito, avança em direção à educação de uma nova vontade subjetiva. Ou seja, a autodeterminação de toda particularidade presente na vontade subjetiva passa a se submeter e incorporar toda a universalidade da lei moral. Eis o momento de emergência e surgimento da moralidade, da lei moral propriamente, pois é neste momento que a vontade subjetiva, composta por toda sua particularidade, coloca-se para si o universal.

Ao identificar o seu querer ao querer universal a vontade subjetiva particular é suspensão e passa a dar lugar à moralidade, isto é, a um sujeito moral que pauta sua conduta não mais pelo fato de haver elementos coercitivos de ordem externa – direito abstrato –, mas pela incorporação do querer universal ao seu próprio querer. Trata-se de um novo momento da vontade, que deixa de ser subjetiva-particular para ser universal.

Nesse momento Hegel abre uma janela para dialogar com a moral deontológica kantiana que dá arrimo a sua *teoria da justiça*. Trata-se de uma completa dissolução daquela pretensa teoria da moralidade, que, ao firmar-se em um formalismo retórico isento de qualquer contradição, erguera-se em terreno movediço, pois eliminara todas as determinações da moralidade como forma de se chegar a um princípio de identidade meramente formal.

Segundo Hegel, ao partir do *imperativo categórico*²⁴ para construir sua teoria da justiça e, portanto, dar arrimo a sua teoria da moralidade, Kant teria condenado sua teoria da moralidade a um vazio formalismo, a uma mera retórica do dever pelo dever.

Tão essencial é acentuar a determinação pura da vontade por si, sem condição, como raiz do dever, como é, por conseguinte, verdade dizer que o reconhecimento da vontade teve de esperar pela filosofia kantiana para obter um sólido fundamento do ponto de partida; a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vazio formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever. Deste ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. Poder-se-á decerto recorrer a uma matéria exterior e assim chegar a deveres particulares, mas desta definição de dever como ausência de contradição ou como acordo formal consigo – que não é mais do que a afirmação da indeterminação abstrata – não se pode passar à definição dos deveres particulares, e quando um conteúdo particular de comportamento chega a ser considerado, aquele princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever. Pelo contrário, permite ele justificar todo comportamento injusto ou imoral. A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal. [...] Ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo e toda a determinação (HEGEL, 1997, p.119-20).

No instante em que a vontade se coloca enquanto objeto de reflexividade para si mesma emerge de maneira relacional na mesma vontade, o particular e o universal. Trata-se de uma vontade em-si-mesmada que, ao se relaciona consigo mesma, converte-se em sujeito moral. É a autodeterminação interior da vontade, relacionando-se consigo mesma e agindo em conformidade com a universalidade da lei moral, que possibilita a efetivação da liberdade

²⁴ “[...] Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em LEI UNIVERSAL DA NATUREZA”.(KANT, 1964, p.83)

individual. Conseqüentemente, no fundamento da ação o que conta são as motivações, os propósitos e a intenção do sujeito e não uma mera ação formal que exalta a prática do dever pelo dever.

Doravante, o conceito de moralidade só pode ser apreendido a partir de seu ponto de chegada e não de partida, emerge da unidade de contrários enquanto resultado de múltiplas determinações e não como mera relação do indivíduo consigo mesmo, no qual se afirma um mero formalismo abstrato de caráter retórico, a partir do qual a moralidade se afirmaria através de uma moral baseada no dever pelo dever. Ora, a moralidade só pode ser resultado da relação entre indivíduos portadores daquela liberdade subjetiva particular e não resultado da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo como queria Kant.

2. A teoria da justiça e os fundamentos da moralidade deontológica

Contraopondo-se à ontologia metafísica presente nos sistemas filosóficos que o precedera, Kant propusera uma nova forma determinativa da filosofia, que se pautara em fundamentos puramente epistemológicos. Tais fundamentos podem ser resumidos na questão posta por Kant em sua primeira *Crítica*, que podemos resumir da seguinte forma: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?* A resposta a esta questão será o fundamento de toda a teoria do conhecimento kantiano e, conseqüentemente, da teoria do contrato, não enquanto contrato meramente político, mas enquanto contrato político-moral.

Pode-se dizer que a filosofia “material” proposta por Kant está nuançada por dois objetos essenciais: as *leis da natureza* e da *liberdade*²⁵. Portanto, a filosofia pura que emergira da pena e lentes de Kant só poderia ser concebida enquanto metafísica. Tratava-se de uma metafísica que se subdividira em metafísica da natureza e dos costumes. Enquanto a primeira expressava a racionalidade da física, a segunda expressava a racionalidade da ética. Ora, a

²⁵ Todo conhecimento racional é ou material e refere-se a qualquer objeto, ou formal e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com regras universais do pensamento em geral, sem distinção de objetos. A filosofia formal denomina-se Lógica, mas a filosofia material que trata de objetos determinados e das leis a que eles estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas, visto estas leis serem ou leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência das primeiras chama-se Física; a das segundas, Ética [...]. (KANT, 1964, p.45).

concepção de metafísica proposta por Kant, compreendida enquanto filosofia pura²⁶ se distinguiu completamente de toda e qualquer filosofia empírica já que os pressupostos da doutrina pretendida se baseavam em princípios *a priori* que independiam da experiência.

Através da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant se reportou a incumbência de fixar um princípio moral supremo e propôs, para alcançar seu fim, uma investigação puramente normativa. Tratou-se, portanto, de constituir os fundamentos de validação da moral – *princípio da obrigação; leis morais com seus princípios; princípio supremo da moralidade*. Salta aos olhos que se tratava de princípios pertencentes à esfera da razão pura, ou, em termos kantianos, princípios *apriorísticos*.

O filósofo alemão, ora discutido, colocara-se o objetivo de superar as particularidades presentes naquela filosofia moral que se baseava na experiência, de forma a universalizar os princípios norteadores da moralidade. Tratava-se, portanto, de se elevar o juízo moral a um estatuto epistêmico, que viesse a ter validade objetiva para todo e qualquer indivíduo independentemente de suas particularidades.

Colocado tais elementos, pode-se concluir que através do desenvolvimento das noções de *boa vontade*²⁷ e *dever*²⁸, Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* se colocou como objetivo precípua constituir uma filosofia moral pura-prática que fosse capaz de dar consistência científica a uma teoria da justiça baseada em uma ética deontológica.

O acurado tracejar das linhas de Hegel, ao apontar para a decadência da filosofia e para o nascimento do irracionalismo²⁹, assim definira aquela ética:

²⁶ Pode-se denominar empírica toda filosofia que se apóia em princípios da experiência; e pura a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*. Esta, quando simplesmente formal, chama-se Lógica; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica (KANT, 1964, p.46).

²⁷ [...] a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independentemente de toda inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão não determina por si só a vontade, se esta é ainda subordinada a condições subjetivas (ou a certos impulsos) que nem sempre concordam com as condições objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si completamente conforme à razão (como acontece realmente com os homens), então as ações reconhecidas necessárias objetivamente são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conformemente a leis objetivas é uma coação [...] (KANT, 1964, p.74).

²⁸ “[...] praticar o bem por dever, quando nenhuma inclinação a isso nos incita, ou quando uma aversão natural e invencível se opõe, eis um amor prático e não patológico, que reside na vontade, e não na tendência da sensibilidade, nos princípios da ação, e não numa paixão emocionante [...]” (KANT, 1964, P.60).

²⁹ Pode, decerto, o conhecimento intelectual degradar-se também desde o plano da ciência ao da opinião e dos raciocínios prováveis. Se ele se volta, então, para os problemas morais e de organização do Estado, coloca-se em oposição aos respectivos princípios, como a Igreja por sua vez o faz e com a mesma pretensão de que está apoiada na opinião, como se esta fosse a razão, e no direito da consciência de si subjetiva que se quer livre em suas opiniões e convicções. [...] tal como se pintores que só empregam em suas paletas as três cores fundamentais sem querer saber da ciência escolar das sete cores fundamentais. Mas cumpre ao Estado, por outro lado, defender a verdade objetiva e os princípios da vida moral contra a opinião que adota mais princípios e se torna uma existência universal que devora a realidade, sobretudo quando o formalismo da subjetividade absoluta entende fundar-se num ponto de partida científico e pretende virar contra o Estado as próprias instituições de ensino, dando-lhes as pretensões de uma Igreja. [...] (HEGEL, 1997, p.242).

[...] Foi a fraqueza de nosso tempo, não a força dele, que fez da religiosidade uma espécie de polêmica da piedade, quer se ligue a um verdadeiro motivo quer a vaidade insatisfeita. Em vez de fortalecer o seu pensamento subjetivo no estudioso trabalho e de submeter à vontade ao exercício e assim a elevar a uma livre obediência, prefere-se a facilidade de renunciar ao conhecimento da verdade objetiva e cultiva-se cuidadosamente um sentimento de opressão e, ao mesmo tempo, de amor-próprio; utiliza-se a devoção para entender a natureza das leis e das instituições, para as julgar e expor o que elas deveriam ser. E como tudo isso provém de um coração piedoso o método é naturalmente infalível e inatacável, pois as intenções e afirmações que se fundam na religião não podem ser acusadas de frívolas e injustas (HEGEL, 1997, p.235-6).

Como se pôde observar, a noção de *boa vontade* em Kant emerge com o significado de *bem supremo incondicional e absoluto*, que se poderia encontrar apenas na esfera do pensamento. Nesses termos, a *boa vontade* não dependeria da determinação objetiva da vontade, mas do querer, através do qual aquela seria posta enquanto boa em si mesma. Tratava-se de uma boa vontade em-si-mesmada que independeria de sua realização, pois Kant não chegou a critérios de valoração nem a um fim determinado para avaliá-la. A *boa vontade* é a vontade do Decálogo e assim como o Senhor que apareceu a Moisés nos pés do Monte Sinai, simplesmente é. É um *bem supremo incondicional e absoluto*.

Entretanto, não bastaria que uma vontade fosse boa na célica esfera da subjetividade, teria que se objetivar para, de fato, tornar-se boa. Para tanto, o agir por dever teria necessariamente que estar relacionado ao direito de agir de acordo com a individual particularidade subjetiva e com aquela esfera garantidora desse direito. Ou seja, o Estado.

Para melhor elucidar sua concepção moral-normativa de ética deontológica, Kant constituíra a concepção de *dever*³⁰. O que é o dever? É “[...] agirmos em conformidade com o direito de preocupar-nos com o Bem-estar que é, simultaneamente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade de todos” (HEGEL, 1997, p.118-9). A boa vontade em-si-mesmada tornara-se boa por ser racional e, ao mesmo tempo, por ser determinada pelo agir enquanto *dever*. Ora, a partir da teoria da justiça kantiana emergiu uma crítica à filosofia moral utilitarista. Todavia, a moral deontológica de Kant buscava romper não somente com a perspectiva do utilitarismo, mas também com aquelas concepções filosóficas de fundamento teleológico. Para tanto, Kant advogara a tese de que existiria um bem supremo absoluto capaz de nortear as ações individuais e que, portanto se colocava não

³⁰ “[...] a necessidade em que me encontro de agir por puro respeito á lei prática, constitui o que se denomina dever, perante o qual qualquer outro motivo deve ceder, visto ele ser a condição de uma vontade boa em si, cujo valor está acima de tudo”. (KANT, 1964, p.64).

somente acima de toda e qualquer utilidade, mas também de toda e qualquer concepção de bem e mal.

Nesse exato ponto da gnosiologia kantiana, pode-se observar de maneira clarividente todo fundamento da teoria da justiça rawlsiana. Como se pôde observar, John Rawls não funda um novo continente epistemológico da moral, apenas (re)propõe aquela moral deontológica de arrimo judaico-cristão produzida por Kant no final do século XVIII – como vimos, dissolvida e superada por Hegel. Portanto, não se pode observar nenhuma originalidade em John Rawls, mas apenas o faro filistéico de um liberal-democrata que soube articular e (re)propor uma determinada concepção de moralidade em um contexto de crise estrutural do capital, a partir da qual se reconstituiu o poder de classe e se desenvolveu progressivamente uma forte ofensiva da economia política do capital sobre a do trabalho.

Destarte, a finalidade da avaliação moral kantiana não seria alcançar a felicidade mas a produção de uma vontade boa em si mesma. Nos termos postos, a felicidade só poderia ser compreendida enquanto soma da satisfação das inclinações – o que dizia respeito à esfera dos instintos. Diferentemente daquela, a moral se encontrava na esfera do juízo da razão, momento governativo da vontade e da vida prática. A razão emerge na moral deontológica kantiana enquanto faculdade prática – que não pode nem poderia ser posta como meio, mas como fim em si mesma.

Nesse sentido, a boa vontade só poderia ser concebida enquanto resultado da faculdade do juízo racional-objetivo e, portanto, enquanto razão pura prática. Tratava-se do momento de superação da razão instrumentalizada, ou seja, do juízo moral empírico, pois neste instante, ocorreria a síntese entre moralidade objetiva e racionalidade. Essa síntese, segundo Kant, só poderia ser concebida a partir de um juízo moral *apriorístico* normativo. Todavia, segundo Hegel:

A teoria dos deveres, tal como é objetivamente, não deve reduzir-se ao princípio vazio da moralidade subjetiva que pelo contrário, nada determina. Essa teoria é, portanto, o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva [...]. A diferença formal entre nossa exposição e uma teoria dos deveres consiste apenas no seguinte: no que vamos expor, as determinações morais são dadas como relações necessárias e a nenhuma delas vamos acrescentar este apêndice: “Esta determinação é, pois, um dever para o homem” (HEGEL, 1997, p.143-4).

De acordo com Hegel, ao contrário do que pensava Kant, “[...] uma teoria coerente e imanente dos deveres só pode ser o desenvolvimento das relações que necessariamente provêm da idéia de liberdade e, portanto realmente existem no Estado, em toda sua extensão” (HEGEL, 1997, p.144).

Pode-se observar que a preocupação de Kant naquele momento específico era a de conceituar boa vontade, para tanto, utilizar-se-ia de uma outra definição, a do dever. A conclusão a que chegou Kant, foi a de que a boa vontade só poderia ser determinada pelo agir por dever. Ou seja, a ação de todo e qualquer indivíduo deveria ser regida pelo apego à lei moral. Não se tratava de um mero respeito à lei – mediado por consensos externos, como a punição advinda da lei que impunha ao indivíduo determinada conduta –, mas um apego à lei moral – intrínseca ao indivíduo. Portanto, não se tratava de um dever norteado por inclinações imediatas, pois cair-se-ia no egoísmo, mas de uma concepção de dever que buscasse atingir um conteúdo moral.

As concepções, tanto de boa vontade quanto de dever e mesmo a de moralidade, podem ser identificadas com os princípios cristãos, todavia, laicizadas. Kant, na melhor tradição Iluminista, forja uma concepção de moral na qual os indivíduos agiriam não de acordo com inclinações sensíveis mas de acordo com uma racionalidade pura.

Observar-se-á, mediante a exposição das três proposições de Kant, a definição tanto de boa vontade e dever, quanto de querer. Nesses termos, pode-se observar uma teoria da ação moral em Kant que se fundamenta nas seguintes proposições: a) “[...] boa é à vontade que age por dever [...]”; b) “[...] uma ação praticada por dever tem o seu valor moral na máxima que a determina e no princípio do querer [...]”; c) “[...] dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei [...]”. A inter-relação entre as proposições acima expostas nos possibilita afirmar que a disposição da vontade de agir por dever é uma determinação formal *apriorística* que independe de sua relação objetivo-material e depende apenas do querer. Suprime-se totalmente, os efeitos *a posteriori* e a realidade material do objeto da ação, bem como todas as relações determinativas, restando apenas ao indivíduo uma lei universal-prática norteadora de uma ação do dever pelo dever.

Emerge uma concepção de vontade que não se submete às inclinações exteriores do mundo objetivo-material, mas única e exclusivamente à forma do querer. De acordo com tal princípio, a ação moral passaria a ser regulada não pelos seus propósitos, mas pela forma da lei. Conseqüentemente, o embasamento determinativo da ação moral não se encontraria na materialidade objetiva das ações, mas nos princípios³¹ que as ordenaria.

³¹ “A representação de um princípio objetivo, na medida em que coage a vontade, denomina-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (KANT, 1964, p.74).

Pode-se observar que emerge na gnosiologia de Kant um movimento que distingue leis da moralidade de leis jurídicas naquilo que se refere a elementos formais³². Nesse sentido, a ação moral e a ação jurídica passariam a ocupar e a se movimentar em territórios distintos. Vejamos que territórios são estes.

[...] Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina. Este valor não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas unicamente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação foi produzida, sem tomar em conta nenhum dos objetos da faculdade apetitiva. De tudo quando precede, segue-se que os fins que podemos ter em nossas ações, bem como os efeitos daí resultantes, considerados como fins e molas da vontade, não podem comunicar às ações nenhum valor moral absoluto. Onde pode, pois residir esse valor, se não deve encontrar-se na relação da vontade com os resultados esperados destas ações? Em nenhuma outra parte é possível encontrá-lo senão no *princípio da vontade*, abstraindo dos fins que podem ser realizados por meio de uma tal ação. De fato, a vontade, situada entre seu princípio *a priori*, que é formal e seu móbil *a posteriori*, que é material, está como que na bifurcação de dois caminhos; e, como é necessário que alguma coisa a determine, será determinada pelo princípio formal do querer em geral, sempre que a ação se pratique por dever, pois lhe é retirado todo princípio material (KANT, 1964, p.60).

Na segunda proposição da ação moral realizada por *dever*, observa-se um diálogo de Kant com Maquiavel. Nessa assertiva, o fundamento da moralidade deontológica de Kant, no qual não se pode nem se deve estabelecer relações de nenhuma natureza entre meios e fins de uma ação, encontra-se na possibilidade de que os fins sejam bons em si mesmos. Enquanto Maquiavel desenvolveu um procedimento metodológico, pelo qual se buscava elucidar a política em seu albergue natural – o mundo dos homens –, ou seja, na sua forma determinativa de ser, de forma a desnudá-la. Kant buscara adorná-la com o máximo de vestimentas possível, a fim de não apenas ocultar seu corpo, como o ser judaico-cristão fizera e o faz com suas mulheres, mas também a sua alma. Tratar-se-ia de uma moralidade descarnada sem substancialidade, que se tentara – e ainda hoje se tenta – atribuir certa celestialidade ética.

Pode-se apreender a concepção ético-moral deontológica no pensamento de Kant a partir da advocacia rigorosa que esse fizera do *dever* enquanto fundamento normativo superior aos resultados e fins das ações. Desse modo, a moral deontológica emergiu em contraposição direta a toda e qualquer proposta ético-moral fundada em princípios teleológicos. Trata-se de uma moralidade dita puramente racional que ao se atribuir uma

³²Todo conhecimento racional é ou material e refere-se a qualquer objeto, ou formal e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com regras universais do pensamento em geral, sem distinção de objetos. A filosofia formal denomina-se Lógica, mas a filosofia material que trata de objetos determinados e das leis a que eles estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas, visto estas leis serem ou leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência das primeiras chama-se Física; a das segundas, Ética [...]. (KANT, 1964, p.45).

normatividade fundada em princípios gerais constituiu um estatuto que a colocara acima de toda e qualquer concepção de bem e/ou de mal.

Nesse sentido, a ação moral oriunda dos movimentos lógico e formal da pena de Kant só poderia se realizar na forma da lei. Observamo-la:

[...] a representação da lei em si mesma, que seguramente só tem lugar num ser racional, com a condição de ser esta representação, e não o resultado esperado, o princípio determinado da vontade, eis o que só é capaz de constituir o bem tão excelente que denominamos moral, o qual já se encontra presente na pessoa que age segundo essa idéia, mas que não deve ser esperado somente do efeito de sua ação (KANT, 1964, p.61).

Como se pôde observar, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* inaugura uma concepção de moral que norteou o avanço e a consolidação tanto da nova classe dirigente – a burguesia – quanto do Estado que nascera de suas entranhas. Nesse sentido, os neokantianos – e aqui nos referimos a Norberto Bobbio e John Rawls –, buscaram retomar a intuição básica expressa no imperativo categórico, ou seja, buscaram restaurar a medição de universalização de máximas morais. Tratou-se de um processo de recomposição de princípios subjetivos, pelos quais os agentes racionais justificariam a objetividade de sua máxima. Nas palavras de Kant:

[...] Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela idéia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que minha máxima se torne em lei universal [...] (KANT, 1964, p.62).

Importante destacar que Kant se insere em uma tradição filosófica que compreende a moral enquanto espaço imprescindível da racionalidade e, portanto, caracteriza-se essencialmente por ser portadora de um estatuto epistemológico. O que Kant propusera claramente e o que os neokantianos apontados neste trabalho tentam resgatar é uma moral racional normativa pautada em uma geometria moral. Eis o que tentou fazer John Rawls ao acolher o princípio de universalização kantiano enquanto *princípio de justiça* – questão que será abordada mais profundamente em um momento mais oportuno.

Ao ser compreendida enquanto experiência reflexivo-racional da esfera prática das normas e princípios norteadores da cotidianidade comunitária a ética só poderia ser apreendida enquanto o juízo mais consistente e sofisticado sobre as questões da moralidade. Salta aos olhos que a ética-moral filosófica proposta por Kant aponta inexoravelmente para uma moralidade normativa, que teria por intuito romper definitivamente com a concepção de

moralidade fundada na autoridade e nas tradições comunitárias. Todavia, carregara a incompletude do seu ser, pois se restringia a um mero formalismo abstrato retórico.

Há de se notar que a moralidade normativo-reflexiva proposta por Kant tem como fundamento a subjetividade abstrata do sujeito individual, ou seja, um fenômeno social particularmente moderno que traz consigo uma nova constituição e recomposição tanto da autoridade quanto das tradições. Portanto, não se tratava de negar o conteúdo da autoridade e as tradições, mas de “negar” a forma de autoridade e as tradições presentes na Antiguidade e no Medievo e constituir, ao mesmo tempo, uma nova forma de autoridade e tradições, fundadas agora não na figura comunitária, mas fundamentalmente na subjetividade do sujeito individual singular. Eis o avanço e ao mesmo tempo a limitação de Kant.

Emerge em Kant uma filosofia ético-reflexiva do sujeito individual, pela qual se muda completamente a relação entre sujeito e objeto, a partir da qual o objeto passa a depender inevitavelmente do entendimento e da razão – revolução copérnico-kantiana.

Observa-se a passagem de uma ética normativa baseada em uma universalidade nomotética para uma universalidade hipotética, fundada em princípios racional-reflexivos que deram corpo a pressupostos puramente epistemológicos – como é o caso do jusnaturalismo. Ora, a ética normativa deixa de ter seu fundamento na natureza e em entes metafísicos para se constituir na figura de sujeitos individuais, todavia, puramente subjetivistas.

Essa moral formal-normativa proposta por Kant, com ou sem a sua pré-ideação, servira de fundamento tanto à teoria quanto à prática moral-burguesa. Tratava-se de um valor moral que se desvinculou completamente das conseqüências da ação e que, portanto, só poderia residir na máxima que o determinara. Todavia, Kant não expressou quem determinaria os princípios da máxima determinada, ou então, atribuíra tais máximas e princípios ao próprio pensamento, independentemente do corpo e das relações materiais que este estabeleceria no mundo objetivo. Portanto, pode-se observar ainda em Kant aquele dualismo psicofísico que atravessara toda a história da filosofia.

Os princípios que fundamentavam o valor moral kantiano adquiriram um caráter prático à medida que foram se convertendo em base para a avaliação e para a tomada de decisões. Eis o elemento diferenciador entre os homens e os demais animais. Entretanto, Kant não explicara de onde adviria os princípios fundantes do valor moral, mas apenas afirmara sua existência de forma *apriorística*.

Os princípios fundantes do valor moral kantiano podem ser de natureza objetiva e subjetiva. Os de natureza subjetiva, encontrar-se-iam na ação humana, o que os validaria,

enquanto referencia particular. Já os de natureza objetiva encontrariam sua referência na universalidade dos sujeitos racionais.

Segundo Kant, a máxima compreendida enquanto princípio prático subjetivo deveria se encontrar em conformidade com as condições da natureza particular do sujeito. Isso significa que todo e qualquer sujeito deveria agir de acordo com esta natureza particular-subjetiva. Todavia, a máxima poderia ser válida ou inválida. A máxima só seria validada pelos princípios na medida em que pudessem ser universalizadas. O fato de querer a universalização de uma máxima só poderia advir de um valor moral-racional, que anulasse a tendência do homem a agir em interesse próprio.

Observa-se que a possibilidade de validação da máxima kantiana se encontra na possibilidade de sua universalização. Está *in nuce* no pensamento kantiano a concepção hobbesiana de homem, entretanto, as inclinações autodestrutivas deste homem, poderiam ser anuladas pelo exercício da racionalidade, mediante a universalização de máximas constitutivas de ações moral-racionais e formal-normativas. Apesar de máximas e leis emergirem enquanto formas idênticas, pelo menos aparentemente, há certa diferenciação entre uma e outra que deve ser observada. Enquanto uma diz respeito a princípios, segundo os quais, determinado sujeito age, a outra diz respeito a princípios segundo os quais determinado sujeito deve agir.

Assim sendo, o valor moral proposto por Kant só poderia residir nas máximas e não nos resultados da ação, ou seja, o valor moral encontrar-se-ia nos princípios norteadores da ação e não nos resultados da ação. Todavia, tal residência não se encontraria em máximas *a posteriori* fundamentadas na experiência, mas nas máximas *apriorísticas* puramente formais. Máximas *apriorísticas*, segundo Kant, não estabelecem nenhum tipo de relação de dependência com os fins desejados pelos sujeitos particulares, pois tais máximas se pretendem universais.

De tal definição e diferenciação advém a concepção de bondade em Kant, sendo que a bondade de determinado indivíduo adviria não de máximas subjetivas, ou melhor, dos resultados que este espera ser atingidos pela sua ação, mas da ação fundamentada em máximas objetivas e, portanto, formais. Dessa forma, agindo sob o signo de máximas objetivas só se poderia alcançar o bem.

A concepção de forma proposta por Kant aparentemente não se identifica a nenhum tipo de conteúdo, seja ele particular ou material. Digo, aparentemente, porque apesar da forma proposta por Kant ser fundamentalmente metafísica, sua determinação não o é, pois a forma nada mais é do que a forma da lei. Trata-se de uma gnosiologia que oculta as determinações

objetivo-materiais das leis, atribuindo a estas, princípios que adviria de um ente metafísico e não das relações mundanas estabelecidas entre os homens.

Ora, Kant propusera a supressão dos desejos subjetivos enquanto expressão do utilitarismo de tal modo que restasse apenas a forma, a universalidade da lei. Ou seja, emerge uma contradição insolúvel entre particular e universal, sendo que para a afirmação deste ou daquele, tornar-se-ia necessário absolutizar ou um ou outro elemento de tal forma que não se tornaria possível nenhum tipo de relação. Tal elemento é próprio da lógica formal kantiana, que partindo da absolutização do *princípio da identidade* anula qualquer possibilidade de adoção do *princípio da contradição*.

O celestial tracejar metafísico de Kant, afirmara que as ações dos indivíduos são norteadas por condições subjetivas, ou seja, são fundamentadas em suas inclinações e não na lei moral. Nesse sentido, a lei moral enquanto expressão dos princípios objetivos deveria ser compreendida e adotada pelos sujeitos particulares enquanto máxima. Esta forma de compreensão da lei moral permitiria aos indivíduos fundamentarem suas ações não em princípios subjetivos, como naturalmente ocorre, mas em princípios objetivos universais válidos para todos.

A gnosiologia kantiana partira do princípio de que as máximas só poderiam encontrar sua universalidade quando despidas de toda materialidade e conteúdo, de tal forma que restasse apenas a forma das expressões morais. Tratara-se, portanto de suprimir toda e qualquer substancialidade concreto-material do verbo *ser* e condicioná-lo ao *dever*, de forma a afirmar-se não o *ser*, mas o *dever-ser*. Esse ponto da epistemologia kantiana expressara uma antinomia entre matéria e forma irreconciliável, na qual a máxima formal para vir a ser universal não deveria ser portadora de nenhum conteúdo particular-material, de forma a encontrar sua racionalidade e, portanto, sua bondade no fato da máxima ser logicamente consistente.

Ao rejeitar todo e qualquer procedimento empírico como forma determinativa da moralidade, Kant se colocara o esforço de buscar os fundamentos *apriorísticos* da filosofia moral. Tais fundamentos sustentar-se-iam em uma metafísica dos costumes. O momento constitutivo de uma metafísica dos costumes expressara a moralidade pura, enquanto momento constitutivo de uma moralidade autônoma. Encontrados os fundamentos da moralidade, esta passaria a ser compreendida universalmente enquanto pura autonomia. Nesse momento, abria-se a possibilidade efetiva de se construir uma teoria do conhecimento capaz de prescrever a prática. Entretanto, tratara-se de uma prática que dependeria única e exclusivamente de uma moralidade subjetiva. Nesses termos, a norma apareceria não somente

enquanto expressão da subjetividade individual, mas enquanto fundamento interno do indivíduo, que ao exteriorizá-la através de sua ação a faria valer como máxima universal.

Advoga-se, com a clareza ofuscante do sol veraneio – mediante a adoção de princípios e conceitos morais metafísicos, que acabam por esfumçar o Homem e suas relações cotidianas –, a tese de que tanto a consciência quanto o discurso e conseqüentemente a prática, deveriam se fundamentar em princípios absolutos e universais, pelos quais se afirmaria uma moralidade pura e autônoma.

De acordo com tal tese, no momento em que o ser racional age sob a representação das leis, a idéia de vontade assume a forma de razão prática, pois dessa forma de agir é que derivam as leis. Concomitantemente, as noções de obrigação assumem a forma de mandamentos e imperativos³³. Portanto, a vontade para Kant está submetida à lei, sendo que a primeira não existe sem a segunda.

Assim, a compreensão dos imperativos, tanto enquanto expressão dos mandamentos quanto de prescrição da vontade, demonstra que o esforço de Kant se direciona no sentido de estabelecer uma relação necessária entre lei objetiva e vontade subjetiva. Entretanto, essa relação entre a racionalidade e o ato de desejar se expressa sob a forma de uma inquestionável relação que remonta à tradição judaico-cristã. Põe-se, portanto, de forma indelével na gnosiologia kantiana a apreensão de uma moralidade judaico-cristã, compreendida enquanto conflito inconciliável entre o dever moral e a inclinação sensível.

A categoria cognitiva dos imperativos se completa e ao mesmo tempo se complexifica, no momento em que Kant estabelece a divisão entre imperativos categóricos e hipotéticos³⁴. Enquanto o primeiro, compreendido como um *princípio apodítico*, ordena ao ser racional que aja – ação necessária em si – desta e não daquela maneira, independentemente do fim a ser alcançado; o segundo, divide-se em duas vias, sendo um o *princípio assertórico-prático* (imperativos de prudência) e o outro, o *princípio problemático* (imperativos de destreza). Contudo, ambos ordenam que o indivíduo racional opere uma determinada ação, compreendida como um meio para se chegar a uma determinada finalidade.

Ao não se pôr como forma determinativa, o *imperativo categórico* se converte em imperativo da moralidade, pois o imperativo em questão não se relaciona nem com a ação

³³ “[...] os imperativos são apenas fórmulas que exprimem a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional [...]” (KANT, 1964, p.75).

³⁴ “[...] todos os Imperativos preceituam ou hipoteticamente ou categoricamente. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade de uma ação possível, como meio para alcançar alguma coisa que se pretende [...]. O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como necessária por si mesma [...]” (KANT, 1964, p.75).

nem com o resultado da ação, nem com o conteúdo nem com a substância, mas só e exclusivamente com a forma. Portanto, pode-se observar na teoria do conhecimento de Kant, a indistinta separação entre *imperativo da moralidade* e *imperativo da prudência* e da *técnica*. Expressando-se de modo patente os fundamentos da moral deontológica de Kant, que posiciona de um lado a busca da moralidade tida como um absoluto e do outro a busca da felicidade e da técnica, tidos como relativos.

Na letra de Kant:

A moralidade consiste, pois, na relação de todas as ações com a legislação, a qual e só ela, possibilita um reino dos fins. Esta legislação deve, porém encontrar-se em todo ser racional, e deve poder emanar de sua vontade, cujo princípio será o seguinte: agir somente segundo uma máxima tal que possa ser erigida em lei universal; tal, por conseguinte, *que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal*. Mas, se as máximas não são já por sua natureza necessariamente conforme a este princípio objetivo dos seres racionais, considerados como autores de uma legislação universal, a necessidade de agir segundo aquele princípio chama-se coação prática, isto é, *dever*. No reino dos fins, o dever não compete ao chefe, mas sim a cada membro, e a todos em igual medida (KANT, 1964, p.97).

Manifesta-se em Kant uma consistente filosofia normativa, pelo menos na esfera da célia metafísica, fundamentada na cisão entre moralidade e intencionalidade. Ora, o desvencilhamento anunciado pelas trombetas divinas, nada mais é do que a pura gravura secularizada do Decálogo, compreendido enquanto imperativo moral, geral e superior.

Assim sendo, o imperativo categórico, compreendido enquanto esfera da moralidade suprema, passa a ser apreendido enquanto expressão geral da lei universal. Ou seja: “[...] Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1964, p.83). Esse princípio supremo da moral, em-si-mesmo, converte-se em representação do princípio objetivo da vontade, sendo ele: “[...] Procede de tal maneira que use a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca como puro meio” (KANT, 1964, p.92). De tais proposituras se expressa um encadeamento de princípios. Dentro deste encadeamento se manifesta um terceiro princípio, pelo qual, compreende-se que o ser racional se coloca enquanto sujeito de todos os fins, propondo-se certo aprofundamento relacional entre vontade e razão, sendo “[...] a idéia da vontade de todo ser racional considerada como promulgadora de uma legislação universal” (KANT, 1964, p.94).

Segundo Kant:

[...] a humanidade e toda natureza racional em geral são consideradas como fins em si (condição suprema limitadora da liberdade de ação de todos os homens),

não deriva da experiência; primeiramente, por causa de sua universalidade, porque se estende a todos os seres racionais em geral, relativamente aos quais nenhuma experiência é bastante para determinar qualquer coisa; em segundo lugar, porque, neste princípio, a humanidade é representada, não como fim puramente humano (subjetivo), isto é, como objeto que, na realidade, por nós mesmos tomadas como sendo um fim, mas como fim objetivo, o qual, quaisquer que sejam os fins que nos proponhamos, deve constituir, na qualidade de lei, a condição suprema restrita de todos os fins subjetivos. Ora, tal princípio deriva necessariamente da razão pura. É que o princípio de toda legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que (segundo o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (que, em rigor, se poderia denominar lei da natureza), e, subjetivamente reside no fim. Mas o sujeito de todos os fins (de acordo com o segundo princípio) é todo ser racional, como fim em si; donde resulta o terceiro princípio prático da vontade, como condição suprema de seu acordo com a razão prática universal, o mesmo é dizer, a idéia da vontade de todo ser racional considerada como vontade promulgadora de uma legislação universal (KANT, 1964, p.94).

Observa-se uma aproximação entre o contrato social proposto por Rousseau, principalmente com relação a concepção de autonomia e de vontade geral, e o contrato social proposto por Kant, sendo que o contrato aparece não enquanto um contrato estabelecido entre os indivíduos, pelo menos *a priori*, mas um contrato que o indivíduo estabelece consigo mesmo, no qual o elemento mediador do contrato é a razão prática universal, enquanto instância garantidora “[...] da vontade de todo ser racional considerada como vontade promulgadora de uma legislação universal” (KANT, 1964, p.94). Trata-se de uma derivação principal, pela qual se colocaria o princípio da autonomia da vontade³⁵. Posto tal princípio, o ser racional passaria a se expressar, ao mesmo tempo, tanto na forma de legislador universal quanto na de submisso a tal legislação. Todavia, tal subserviência adviria de uma lei criada por si próprio.

O encadeamento conceitual-relacional que se estabelece na teoria do imperativo categórico de Kant, eleva-se até chegar à concepção de reino dos fins, pelo qual os seres racionais, ao pautarem suas ações pelos princípios proclamados pelo imperativo categórico, colocar-se-iam em relação de submissão uns aos outros, de tal maneira que a lei passaria a ser o elemento mediador entre todos os indivíduos – sendo um elemento restritivo, mas, ao mesmo tempo, garantidor da liberdade.

Nesse instante o imperativo categórico se eleva e passa a ser compreendido enquanto princípio supremo do dever [AUTONOMIA]: “[...] uma lei válida para a vontade de todo ser racional [...]” (KANT, 1964, p.95). A fórmula do imperativo categórico, na qual a

³⁵ A vontade da autonomia é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza do querer). O princípio da autonomia é pois: escolher sempre de modo tal que as máximas de nossas escolhas sejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer [...] (KANT, 1964, p.104).

constituição de ordenamentos categóricos eleva a boa vontade ao ato de querer por dever, tornando-a suprema legisladora adstringe o amor-próprio, ou seja, os elementos egoísticos e negativistas presentes nos seres racionais, levando-os a pautarem-se pelo princípio da autonomia.

Se no pensamento jusnaturalista se observa que os homens se movem por amor-próprio com a finalidade de autoconservação, em Kant o indivíduo, compreendido enquanto sujeito racional em geral, pauta-se e orienta suas ações pelo princípio da vontade autônoma enquanto suprema legisladora. Portanto, o ordenamento normativo jurídico no qual se pauta o contrato passa a ser compreendido não enquanto momento externo que se impõe ao indivíduo de forma coercitiva mas enquanto momento interno, pelo qual o indivíduo faz de sua ação o momento de exteriorização de sua vontade na forma promulgadora de uma legislação universal.

Segundo Kant:

[...] Via-se que o homem estava ligado por seus deveres a leis, mas não se refletia que ele só está sujeito à sua própria legislação, e, portanto a uma legislação universal, e que não está obrigado a agir senão conformemente à sua vontade própria, mas à sua vontade que, por destino da natureza, institui uma legislação universal [...] (KANT, 1964, p.95-6).

O contrato social adquire uma outra dimensão no pensamento de Kant, sendo que o reino dos fins na forma do Estado aparece como sendo o momento determinativo daquele em que o Estado emerge fundamentalmente como sendo uma ordem moral.

O conceito, em virtude do qual todo ser racional deve considerar-se como fundador de uma legislação universal por meio de todas as máximas de sua vontade, de sorte que possa julgar-se a si mesmo e a suas ações sob este ponto de vista, conduz-nos a uma idéia muito fecunda que com ele se prende, a saber, a idéia de um reino dos fins (KANT, 1964, p.96).

E continua:

Pela palavra reino entendo a união sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns. E como as leis determinam os fins quanto ao seu valor universal, se se abstrai das diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e também do conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como dos fins próprios que cada qual pode propor-se), um todo que forme uma união sistemática, ou seja, um reino dos fins [...] (KANT, 1964, p.96).

Nessa assertiva emerge, ao mesmo tempo, de maneira sutil *quem* e *como* está autorizado a governar. Mesmo que todos se caracterizem por ser seres racionais pautados pelo princípio supremo da autonomia da vontade, só está autorizado a governar aqueles que não

possuem necessidades de nenhuma natureza, ou seja, os proprietários esclarecidos. Essa mesma defesa aparecerá tal qual em John Rawls a partir da advocacia e adoção de um determinado tipo de arranjo institucional de mercado elaborado pelo economista inglês James Meade, ao qual denominou *property owning democracy* (MEADE, 1993). Essa concepção de *democracia dos cidadãos-proprietários* será o órgão pulsante da teoria da justiça presente em John Rawls, pois a partir dela se poderá chegar na sua concepção de Estado, Direito e Democracia.

Obviamente que a defesa do contrato político-moral que se propõe é de fundamento liberal-burguês e trás consigo o caráter antipopular e antidemocrático. Todavia, prevê a incorporação das classes possuidoras precedentes, já que estas também se caracterizavam por serem formadas tanto por proprietários quanto por esclarecidos. Tratar-se-ia da defesa de uma pretensa República das Luzes – já quista na Antiguidade por Platão –, que deixara de fora todas as classes de despossuídos. Apesar de estarem presente todos os elementos do Estado de Direito, a defesa e o elogio procedente é a de uma ordem moral-burguesa de caráter aristocrático, na qual somente os proprietários, tidos como seres racionais superiores estariam autorizados a governar. Tratar-se-ia de uma forma de governo mista, na qual somente homens elevados – e aqui parece estar presente a hierarquização da razão proposta por Aristóteles em *A Política* (1995) – podem e devem governar tanto por direito quanto por dever.

Para Kant, não fora o Estado quem fundou a ordem moral mas a moralidade advinda da vontade autônoma de cada indivíduo, de tal sorte que o autor compreende este último enquanto ordem moral suprema. Portanto, a moralidade consistiria na relação de todas as ações subjetivas individuais com a legislação universal, através da qual se possibilitaria um reino dos fins.

3. Dissolução da moral deontológica kantiana e realização da moralidade burguesa

Salta aos olhos que o esforço teórico-prático de Hegel se desenvolveu no sentido de buscar constituir um sistema filosófico que pudesse conciliar o sentido de substância ético-política do mundo Antigo e os ideais filosóficos político-econômicos do mundo Moderno. Assim sendo, a luz de todo o processo histórico em curso na Europa do final do século XVIII e início de XIX é que Hegel buscara apreender as transformações em curso no velho continente.

Constituído através da lógica especulativa do conceito, Hegel desenvolvera um conceito central no seu sistema filosófico, ou seja, o conceito de *eticidade*. Através desta categoria cognitiva, Hegel pretendia resgatar a idéia de substancialidade ético-política presente no mundo Antigo de forma a conciliá-la ao livre desenvolvimento da liberdade subjetiva – fenômeno peculiar da era moderna.

Se, por um lado, a particularidade inaugura uma liberdade subjetiva, que confere ao indivíduo direito a particularidades; por outro, a universalidade se constitui em um sistema puramente exterior ao indivíduo – a concepção de indivíduo universal – e se converte, ao mesmo tempo, como única e exclusiva forma mediativa para a realização das finalidades particulares.

As categorias lógico-especulativas universalidade e particularidade, pelas quais Hegel opera, cinge a concepção de idéia ética em seus extremos. Ou seja, explicita-se a contradição, na qual tanto a universalidade quanto a particularidade têm uma na outra sua condição de existência. Para que a idéia ética se efetive concretamente se requer que se constitua uma unidade lógica de contrários, pois toda e qualquer finalidade particular só poderia se efetivar na medida mesma em que existisse, como condição precípua, a mediação da universalidade.

No momento em que a universalidade se torna o elemento mediativo para a realização das finalidades particulares nasce a sociedade civil-burguesa como possibilidade de superação do dilaceramento provocado pela cisão da substância ética e emerge a possibilidade de recomposição tanto da idéia ética quanto do próprio indivíduo particular pelo processo de reprodução de si.

Como se pode observar, a sociedade civil-burguesa é o momento da contradição entre universalidade e particularidade. Enquanto a categoria lógico-especulativa da particularidade representa a finalidade particular, posta pelo indivíduo particular subjetivo, a categoria lógico-especulativa da universalidade é o resultado da busca desenfreada pela efetivação das finalidades egoístas, que ao se expandir em todas as direções necessita da relação com os demais indivíduos, que também possuem vontades particulares subjetivas. A universalidade, portanto, é o resultado mediativo encontrado pelo ser no processo de autodeterminação de si para controlar e regulamentar as formas de absolutização da subjetividade, que deixada a si levaria à destruição mútua. Ora, o universal é o resultado do processo de autodeterminação do particular, que necessita de um novo momento para a efetivação determinativa de si, que é o momento de negação e recomposição do particular mediante a universalidade (CIOTTA, 2007).

Nestes termos:

[...] os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de acordo com um mundo universal e se transformarem em anéis da cadeia que constitui o conjunto. O interesse da idéia, que não está explícita na consciência dos membros da sociedade civil enquanto tais, é aqui o processo que eleva a sua individualidade natural à liberdade formal e à universalidade formal do saber e da vontade, por exigência natural e também por arbitrariedade das carências, o que dá uma cultura à subjetividade particular (HEGEL, 1997, p.170-1).

De acordo com o movimento da pena de Hegel, pode-se constatar que o universal não é uma forma da particularidade, mas o fundamento e a forma necessária de realização desta, portanto, o universal só poderia ser a finalidade última da particularidade, a condição única e exclusiva para sua realização.

Ora, olhando através das lentes acuradas de Hegel, pode-se constatar que a sociedade civil-burguesa só é e só pode ser um fenômeno exterior, um momento abstrato da idéia que se cinde em seu fundamento e não se recompõe enquanto idéia ética. A recomposição da idéia ética não se torna possível pelo fato de os indivíduos não produzirem mais para si, mas para o outro. Entretanto, esta produção para o outro é o elemento efetivador de sua finalidade última. Somente a partir da relação que os indivíduos estabelecem entre si, mesmo se tratando de uma relação compulsória, é que se torna possível a concretização de suas necessidades.

Dois momentos da autodeterminação do ser e, portanto, da constituição do processo de individuação, aparecem como momentos basilares em Hegel, sejam eles: a *cultura* e o *trabalho*. Através da cultura e do trabalho se ascende um novo momento qualitativo e, conseqüentemente, uma nova coesão entre *interioridade* e *exterioridade*. Unidade esta supressora tanto de toda naturalidade presente no mundo objetivo através do trabalho quanto das formas de consciência imediata através da cultura. Esta, em sua determinação absoluta, só poderia ser “[...] a libertação, o esforço de libertação superior, o ponto de passagem para a substancialidade infinita subjetiva da moralidade, objetiva substancialidade não já imediata e natural mas espiritual e ascendida à forma do universal” (HEGEL, 1997, p.172).

Contêm a sociedade civil os três momentos seguintes: a) A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema de carências; b) A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça; c) A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (HEGEL, 1997, p.173).

Os dois momentos – trabalho e cultura – supressores da naturalidade e da imediaticidade mundana, elevam o modo de se satisfazer às necessidades a uma universalidade formal e abstrata. Esta elevação universal se converterá em novo momento mediativo social tanto das necessidades quanto das carências, postas como finalidades pelos indivíduos particulares. A universalidade emerge, por conseguinte, como momento emancipatório da sociedade civil-burguesa e não da consciência individual, apesar de ser a finalidade última da particularidade.

A cultura – *enquanto determinidade subjetiva da formação do ser* – e o trabalho – *enquanto determinidade objetiva da formação do ser* – constituem uma nova unidade de contrários, um novo momento qualitativo mediativo social, que possibilita a libertação do homem.

Segundo Hegel, é mediante a cultura e o trabalho que o homem se liberta. Liberta-se de sua natureza, humanizando-a. E, ao humanizá-la, cultiva sua subjetividade. Portanto, o homem supera sua própria natureza através do trabalho e, ao superá-la, coloca-se novas necessidades e carências. Ao mesmo tempo, cria novas formas mediativas através da cultura para a realização de tais necessidades e carências. Trata-se de uma dupla superação, pois enquanto ser natural o homem tem apenas a possibilidade efetiva de ser homem e não ser homem efetivo. Segundo Hegel, o homem efetivamente livre, posto enquanto potência, só se torna efetivo através da cultura e do cultivo de sua subjetividade. Portanto:

É uma opinião falsa pensar que o homem, no estado de natureza, viveria livre em relação às carências, só sentiria exigências naturais simples, apenas utilizando para as satisfazer os meios que uma natureza contingente lhes proporcionasse. É falsa até quando não se considera o elemento de libertação que há no trabalho e de que mais adiante falaremos. Com efeito, a carência natural como tal e a sua satisfação imediata apenas constituiriam o estado em que a espiritualidade se encontra prisioneira da natureza, seriam por conseguinte o estado de selvageria e de não-liberdade, pois a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si (HEGEL, 1997, p.176).

No sistema filosófico hegeliano a liberdade só se torna possível quando o homem torna-se *para si* tanto através do cultivo de seu corpo (trabalho) quanto de seu espírito (cultura). Eis o momento qualitativo de elevação de uma nova unidade entre *interioridade* e *exterioridade*, *ser* e *dever-ser*. Trata-se do momento em que o homem deixa de ser meramente *em si* e passa a ser *para si*. Esse momento representa a libertação do homem de sua condição natural imediata e se abre a possibilidade não apenas de efetivação de ser homem, mas de se tornar um homem efetivo. Hegel saúda a civilização como momento de superação da

condição natural imediata do homem, que abre a possibilidade constitutiva de um novo homem. De um homem verdadeiramente efetivo.

Nesse momento, Hegel constrói a crítica contra a filosofia jusnaturalista tanto de Rousseau quanto de Hobbes. Faz a crítica ao primeiro, que apreende o homem como um ser apenas *em si*, caracterizado por ser naturalmente bom, mas corrompido pelo processo civilizatório. E faz a crítica ao segundo, que absolutiza o relativo e contingente, elevando-o ao estatuto de princípio universal, a partir do qual o homem caracterizar-se-ia por ser um ser negativista-egoísta, que só se associaria aos demais homens com a finalidade de maximizar a realização de seus interesses privados particulares.

As lentes de Hegel demonstram que tanto Rousseau quanto Hobbes, estavam equivocados em suas definições de homem, pois o homem é e só poderia ser naturalmente a possibilidade de se tornar homem. E somente ao se tornar homem poderia pôr-se em potência para se tornar homem efetivo.

Apesar de criticar a concepção hobbesiana de homem, Hegel se caracteriza por ser o primeiro grande pensador a reconhecer a legitimidade do interesse particular subjetivo, sendo a sociedade civil-burguesa o lugar específico para a realização de tais interesses. No mundo moderno se coloca pela primeira vez toda a determinidade da idéia de homem, enquanto possibilidade concreta de efetivação, pois somente no mundo moderno os homens tomam consciência de que são igualmente livres.

Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito de Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá com o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediateidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado [...] (HEGEL, 1997, p.216).

Ao operar pela lógica do conceito, Hegel demonstrara que no mundo moderno emerge uma relação necessária entre particularidade e universalidade que caracteriza o particular como um momento relativo e tolerável, apesar de legítimo e necessário para a determinação da idéia posta em todas as suas diferenças. Este momento de efetivação da determinação da idéia como um universal concreto é a eticidade do Estado propriamente.

Os teóricos do contratualismo clássico tomavam como pressuposto a tese de que os indivíduos teriam sido naturalmente portadores de direitos e que o Estado se caracterizaria por

ser o resultado natural do livre-arbítrio daqueles indivíduos particulares. Como se pode observar, trata-se de uma absolutização da particularidade.

Ora, os filósofos do direito natural construíram uma concepção epistêmica equivocada tanto de indivíduo quanto de Estado de forma a absolutizar a ambos. Para tais autores, não há formas mediativas sociais entre o particular e o universal. Portanto, não há relação entre indivíduo e Estado. Se, por um lado, o indivíduo é um ser negativista-egoísta, que subordina o público à lógica individual-particular; por outro lado, o Estado se caracteriza por ser uma posição estratégica e exterior, que visa única e exclusivamente a resguardar a propriedade privada e a liberdade pessoal.

Em Hegel, o Estado aparece como “[...] realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, p.216).

No costume tem o Estado sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (HEGEL, 1997, p.216).

Diferentemente dos teóricos do direito natural, Hegel parte do princípio de que sendo o Estado espírito objetivo – momento de realização plena da eticidade –, o indivíduo só poderia se objetivar enquanto membro do Estado. Portanto, o indivíduo só se torna sujeito de direito, ou seja, obtém o direito à particularidade, no instante em que se integra e se submete às instituições orgânicas que compõem o Estado. Ao integrar-se às instituições, o indivíduo reconcilia sua vontade pessoal-individual às formas comunitárias de vida (universalidade) que tem no Estado sua forma plenamente desenvolvida.

Somente a partir dessa integração entre indivíduo e Estado é que se torna possível a garantia efetiva do direito à particularidade, pois é justamente nesse momento que se integra a universalidade e a particularidade.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997, p.217).

Os indivíduos na sociedade civil-burguesa direcionam suas ações de acordo com a imediatividade de seus interesses particulares, não havendo consciência da efetivação da idéia ética. Ou seja, a finalidade dos indivíduos é meramente a realização imediata de suas

carências e necessidades. Portanto, a sociedade civil-burguesa é o momento legítimo e necessário da realização do indivíduo que potencializa sua vontade particular subjetiva. Todavia, o desenvolvimento desregrado da particularidade se torna um dos principais elementos geradores da miséria físico-moral do mundo moderno.

Nesses termos, o Estado por se caracterizar por ser a forma mais desenvolvida e elevada da Idéia ético-política é incumbido de criar, estabelecer e ordenar normas e regras capazes de regulamentar o desenvolvimento desregrado das particularidades subjetivas. Trata-se do momento da eticidade plena, na qual a universalidade em relação dialética com a particularidade garante tanto a liberdade subjetiva da pessoa particular quanto o interesse da comunidade ética.

Do contrário, a expansão da particularidade em todas as direções, sem nenhuma mediação com a universalidade, geraria um tipo de *atomismo social* no qual o interesse individual particular se sobreporia ao interesse da comunidade ética. Tal processo se aprofunda e se completa na era moderna e somente nesta fase da história humana é que se torna possível a instauração legítima e autônoma da vontade subjetiva.

O fino tracejar de Hegel demonstra que:

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e das liberdades pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e moralidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito (HEGEL, 1997, p.217-8).

Segundo Hegel, um dos grandes equívocos dos teóricos do direito natural foi o de apreender os indivíduos como *átomos sociais*, de forma a caracterizá-los como elementos fundantes do Estado moderno. Ao definir o indivíduo e o Estado em suas particularidades puras e absolutizá-las, os teóricos da filosofia jusnaturalista não foram capazes de apreender nem o indivíduo nem o Estado na sua essência, relação e, portanto, totalidade. Ou seja, não foram capazes de apreender tanto um quanto o outro enquanto momentos plenamente

desenvolvidos da eticidade. Eis porque tais teóricos não conseguiram chegar a exata distinção entre Estado e Sociedade Civil.

[...] O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação. [...] Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem [...] (HEGEL, 1997, p.226-7).

De acordo com o traçar das linhas de Hegel, os jusnaturalistas não foram capazes de perceber que não foram os “direitos naturais” dos indivíduos particulares subjetivos que fundaram o Estado. Antes o contrário, foi o Estado enquanto momento da eticidade plenamente desenvolvido que fundou os direitos – tido como naturais – e possibilitou a determinação plena dos indivíduos particulares subjetivos bem como de seus direitos.

Para Hegel, a característica fundamental que diferencia o cidadão do mundo Antigo e o do mundo Moderna é a subjetividade. Na Grécia antiga não existia uma diferenciação efetiva entre Estado e sociedade civil. O *citoyen* era o membro da substância ética, finalidade última de todo e qualquer *citoyen*. Já no mundo Moderno, com a insurgência do *principio da liberdade subjetiva*, edificara-se uma separação entre Estado e sociedade civil-burguesa. Portanto, constituíra-se uma diferenciação entre membros do Estado e membros da sociedade civil-burguesa.

Por um lado, o membro do Estado se caracteriza por ser o cidadão – aquele que se preocupa com as necessidades da comunidade ética é que adquire o estatuto de cidadão, adquirindo assim, o estatuto político-público de indivíduo. Por outro lado, o membro da sociedade civil-burguesa é o *bourgeois*, que se vale da relação de dependência *omnilateral*, a qual todos os indivíduos estão submetidos para efetivar seus interesses privados. Hegel concebe um indivíduo dividido entre o público e o privado entre o Estado e a sociedade civil.

A partir da diferenciação acima, pode-se caracterizar a sociedade civil-burguesa como sendo o momento constitutivo da relação de interdependência recíproca entre os indivíduos, que fazem das carências uns dos outros um meio de satisfazer suas próprias carências. Nesse sentido é que se pode afirmar que as carências que advém deste processo são carências abstratas, pois estas não existem objetivamente, são produzidas como meio de se obter lucro.

A sociedade civil-burguesa, portanto, é o momento através do qual a carência deixa de ser necessidade da natureza imediata e passa a ser carência abstrata, determinada pelo arbítrio de cada indivíduo particular, seja na esfera da produção seja na esfera do consumo. Trata-se

de um *refinamento* do processo de determinação do homem que ao se libertar das carências imediatas se determina como *espírito livre*.

Novamente, Hegel prossegue fazendo uma crítica corrosiva à filosofia jusnaturalista, que defendera a tese de que o estado de natureza representara o maior grau de liberdade possível de ser alcançado pelo indivíduo. Para Hegel, o estado de natureza não pode ser concebido como um estado de liberdade, mas como um estágio primitivo do espírito e, portanto, que não permitiu ao espírito que refletisse sobre si – única forma de autodeterminar-se e diferenciar-se da natureza.

Importante destacar que Hegel subdividira a sociedade civil-burguesa em três classes: *substancial*, *industrial* e *universal* (HEGEL, 1997, p.180-182), sendo através da inserção de cada indivíduo nestas classes que eles estabeleceriam relações de dependência recíproca. Ou seja, ao ser o elemento agregador das particularidades individuais a classe se tornara universal. Todavia, sua universalidade não era capaz de resguardar e unificar os distintos interesses individual e particular.

A universalidade capaz de resguardar e unificar os interesses particulares adviria do direito, ou seja, de leis que fossem capazes de resguardar o *princípio da liberdade subjetiva*, de todo e qualquer indivíduo compreendido como portador do direito de autodeterminar-se.

Ora, a sociedade civil-burguesa se convertera na arena do conflito por excelência, pois é através deste espaço que todos os indivíduos buscam realizar seus interesses individuais particulares subjetivos. Assim, a única forma de se manter a ordem pública seria pela administração da justiça via direito, pelo qual buscar-se-ia constituir e ordenar leis capazes de administrar o processo de busca incessante de realização dos diferentes interesses privados que inevitavelmente entrariam em conflito uns com os outros.

Nesses termos, o direito rompe com a sua característica abstrata e adquire efetividade concreta, ou seja, adquire validade objetiva e emerge como forma de proteção e regulamentação da propriedade privada e ao mesmo tempo, como forma punitiva daqueles que transgridem as leis criadas para proteger e regulamentar a propriedade.

Segundo Hegel, ao afirmar a igualdade jurídico-política entre todos os homens o direito alcança a realidade social e se eleva a universalidade, pois reeduca o indivíduo transgressor através da punição e, ao mesmo tempo, recompõe os princípios do direito, de forma a garantir sua validade objetiva. Assim, é o processo de determinação do direito em lei que garante a sua positividade e sua efetivação jurídica. Todavia, a lei é a forma mediativa encontrada pela substância ética para administrar os conflitos presentes na sociedade civil-burguesa. Portanto, a lei não é meramente a forma de regulamentação e punição, representa

também os princípios universais de determinada época. O direito é, portanto, a determinação ética da comunidade ética (CIOTTA, 2007).

Há, de acordo com Hegel, uma diferenciação entre direito e lei. Enquanto o primeiro é concebido como sendo o *reino da liberdade efetiva*, a segunda é concebida como sendo a determinação objetiva do direito. Trata-se de uma relação na qual o direito deixa de ser meramente um conceito abstrato *em si* e eleva-se e efetiva-se objetivamente na forma da lei em seu *ser-aí*. Eis os princípios a partir dos quais o direito se constitui enquanto ordenamento jurídico da cultura, dos hábitos e dos costumes de uma determinada época histórica.

Segundo Hegel:

Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão as pode ler, ou enterrá-la debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jurisprudência, opiniões de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível aqueles que especialmente se instruem, tudo isso constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça (HEGEL, 1997, p.191).

Assim sendo, a lei só poderia adquirir validade objetiva quando conhecida por todos os membros da comunidade ética, de tal forma a tornar possível que se efetivasse objetivamente o *princípio da liberdade subjetiva*. Ou seja, o direito pertencente a todo e qualquer indivíduo de autodeterminar-se como única forma mediadora do indivíduo se determinar como um ser livre. A mediação do universal é o que torna possível tanto a autodeterminação do indivíduo quanto o processo de determinação de si enquanto ser livre. Sem essa mediação os indivíduos particulares se invadiriam uns aos outros, pois emergiria a vingança privada como forma resolutive dos conflitos intrínsecos à sociedade civil-burguesa.

Nesses termos, o que garantiria a não invasão mútua entre os indivíduos seria o direito à liberdade subjetiva, presente na universalidade ordenada pela comunidade ética. É a garantia do *princípio da liberdade subjetiva*, compreendido enquanto direito universalmente válido para todos os indivíduos que garante tanto a substância ética quanto o direito à individualidade particular. Aquele princípio garante que as pessoas privadas se relacionem na sociedade civil-burguesa sem que necessitem se invadirem umas as outras, pois tal princípio carregaria em si a universalidade da lei válida objetiva e efetivamente para todos os membros da comunidade ética.

Daí advém toda a efetividade e, conseqüentemente, toda legitimidade do direito, pois a lesão a um indivíduo particular não é concebida como uma lesão à particularidade, mas como

uma lesão à universalidade. Ou seja, representa uma lesão à coesão e à ordem pública da comunidade ética. A pena atribuída ao transgressor, não é meramente um ato punitivo, mas a forma encontrada pela comunidade ética de se recompor e reconciliar a particularidade – a vontade subjetiva que levara tal indivíduo a cometer determinado delito – à universalidade, reeducando-o para (re)inseri-lo na comunidade ética e ao mesmo tempo recompor o próprio direito na sua validade e efetividade (CIOTTA, 2007).

Ora, a fim de alcançar o momento da *eticidade*, Hegel acabara por atribuir certa primazia lógico-ontológica à comunidade ética, relegando a um papel “secundário” o indivíduo e suas particularidades. Todavia, demonstrara rigorosamente a necessidade do livre desenvolvimento das particularidades subjetivas como um dos elementos principais e necessários para a efetivação do mundo Moderno.

O desenvolvimento independente da particularidade é o momento que nos Estados Antigos se manifesta pela introdução da corrupção dos costumes, que essa é a suprema causa da decadência. Tais Estados, que ainda se encontram no princípio patriarcal e religioso ou nos princípios de uma moralidade mais espiritual mas, todavia, mais simples, não estavam em condições de suportar nem a divisão dessa intuição nem a reflexão infinita da consciência de si. A esta reflexão sucumbiram quando ela começou a surgir na consciência e depois na realidade, porque o princípio demasiado simples em que estavam não possuía aquela verdadeira força infinita que só na unidade se obtém, que permite que a contradição da razão se desenvolva em toda a sua força para a dominar em seguida, que se mantém nessa contradição e se deixa unificar por ela (HEGEL, 1997, p.168).

E continua:

Em *A República*, apresenta Platão a moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a família, e *a fortiori* no seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha de profissão. É este o direito que impede o conhecimento da verdade substancial de *A República* e que leva a considerá-la, o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstrato a que muitas vezes se chama um ideal (HEGEL, 1997, p.170).

Aquela teoria do Estado presente em Platão não partiu do indivíduo, mas da comunidade ética, portanto, toda e qualquer forma de autonomia individual, ou manifestação do *princípio da liberdade subjetiva*, fora fortemente criticado e combatido por se tratar de elementos desagregadores do Estado. O resultado prático da teoria do Estado de Platão fora a eliminação dos dois princípios fundamentais necessários ao florescimento da liberdade subjetiva – a *família* e a *propriedade privada*.

Por um lado, a teoria do Estado de Platão pusera o Estado como responsável pela educação dos indivíduos, pois tal processo era demasiado importante para ser relegado as relações da vida privada. Portanto, não era a família quem educava seus filhos de acordo com seus pressupostos ético-morais particulares, mas o Estado de acordo com a moralidade exigida pela comunidade ética. Por outro, colocara a propriedade privada como momento de cisão da comunidade ética, que caso se disseminasse levaria a busca desenfreada da realização dos interesses particulares de cada indivíduo, desagregando-se assim a própria comunidade ética. Tratar-se-ia do momento de corrupção das virtudes da comunidade e conseqüentemente do cidadão.

A eticidade alcançada pelos Estados da Antiguidade era uma eticidade espiritual dado o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva, pois a coesão social se dava pela tradição, pelo entrelaçamento entre religião, moral e política. Tratar-se-ia de uma eticidade, na qual se fazia coincidir esfera pública e privada.

Ora, ao definir Estado e Sociedade Civil-burguesa de forma a distinguí-los um do outro, Hegel tinha por objetivo conciliar interesse individual particular e interesse geral público. Outrora, no momento em que surgiu na Grécia Antiga de maneira embrionária, o *princípio da liberdade subjetiva* se converteu em elemento desagregador e dilacerador da unidade ético-política da pólis, pois o fim do indivíduo se confundia com o fim do Estado e tal fim acabava por gerar uma identidade ético-política substancial. No instante em que surge entre os gregos a *autonomia da consciência*, enquanto nova figura da idéia ética se enuncia um novo aspecto universal de homem, que coloca em xeque toda forma organizativo-administrativa daquela sociedade.

Já no Império Romano o *princípio da liberdade subjetiva* aparece limitado pela esfera jurídico-política, na qual através do conceito de pessoa estabelece-se uma igualdade formal entre os indivíduos. Todavia, tratava-se de uma igualdade jurídica abstrato-formal, que garantia o direito à igualdade apenas aos proprietários. Nesta forma societal-organizativa o direito à particularidade fora elevado à universalidade, entretanto, de maneira parcial, unilateral e excludente.

Segundo Hegel, o *princípio da liberdade subjetiva* só alcança sua plena universalidade com a ética-moral cristã, que partiu do princípio de que todos os homens caracterizar-se-iam por serem iguais e que, portanto, responderiam pelas suas faltas diante de Deus. No instante em que o cristianismo passou a compreender os homens como iguais, é que se colocou a possibilidade efetiva de superação da concepção de pessoa presente no direito romano. Se com a ética-moral cristã o *princípio da liberdade subjetiva* foi alçado a princípio universal,

com a Reforma Protestante tal princípio se efetivou em um novo patamar, pois ressaltava o valor do indivíduo.

Como os indivíduos da coletividade são seres espirituais que, por isso, contêm os dois elementos de individualidade extrema consciência e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial, como portanto tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais – nas esferas indicadas alcançam, por outro lado, a primeira realidade imediatamente e, por outro lado, a segunda através de dois meios: nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma atividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal (HEGEL, 1997, p.229).

Se, por um lado, o *princípio da liberdade subjetiva* é posto no âmbito da moralidade pelo cristianismo; por outro, o *princípio da liberdade subjetiva* é posto em prática pelas Revoluções Burguesas, de forma a tornar possível a materialização da autonomia individual e colocar no centro das relações sociais o interesse privado.

Essa nova forma de organização, administração e produção da vida material e espiritual, elegem o interesse particular individual como centro dinâmico do mundo Moderno. A Revolução Francesa, enquanto momento objetivo de universalização do homem, marca o momento decisivo da efetivação do *princípio da liberdade subjetiva*, pois nesse instante os homens passam a ser concebidos como iguais e livres, pelo menos na esfera jurídico-política e, ao mesmo tempo, como sujeitos de direito, portadores de direito à liberdade particular da subjetividade.

Através da teoria da Sociedade Civil-burguesa, Hegel demonstrara de maneira nítida que diferentemente da Antiguidade e do Medievo, a era Moderna se caracterizara por pôr-se *para si* um novo momento de determinação da liberdade, compreendida como momento de autodeterminação da vontade da liberdade subjetiva. Emerge a partir da teoria da Sociedade Civil-burguesa de Hegel o processo de apreensão e análise lógico-conceitual, pelo qual buscar-se-ia apreender o movimento das transformações em curso no mundo moderno de forma a estabelecer a primígena distinção entre as esferas privada – que dizia respeito às relações econômicas – e pública – que dizia respeito à forma administrativo-organizativa da ordem pública (CIOTTA, 2007).

Na estrutura lógico-conceitual hegeliana, a Sociedade Civil-burguesa se colocava como esfera intermediária entre a família e o Estado. Sendo fruto das grandes revoluções políticas, econômicas e sociais do mundo Moderna, a sociedade civil-burguesa abriu a

possibilidade para o livre desenvolvimento da autonomia da *persona*³⁶ e culminou na formação de diversas tessituras interpessoais que caminharam para a satisfação de interesses privados. Portanto, a sociedade civil-burguesa só poderia ser compreendida enquanto determinação, tanto histórica quanto lógico-conceitual do *princípio da liberdade subjetiva* e, portanto, só poderia florescer no âmbito da privacidade. Ou seja, a sociedade civil-burguesa se caracteriza por ser o momento do privado por excelência.

Segundo Hegel:

[...] Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração de aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total (HEGEL, 1997, p.178).

E continua:

Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição ganha e produz também para a fruição dos outros [...] (HEGEL, 1997, p.178).

Na busca constante de satisfação dos interesses privados, pode-se observar que é mediante as formas com que os particulares se relacionam entre si que os indivíduos realizam seu bem próprio. A realização do bem próprio, tida como finalidade, acaba por se dar à forma da universalidade satisfazendo-se os indivíduos particulares. Ao fazerem de seus fins absolutizados, os indivíduos particulares tenderiam a anular qualquer outro tipo de fim. Os indivíduos, enquanto pessoas privadas, acabariam por excluir os interesses dos demais indivíduos. Todavia, em uma leitura não-dialética – já que não se trata meramente de determinações históricas, mas também lógico-conceitual –, nesse processo de absolutização dos interesses privados das pessoas particulares, os indivíduos tenderiam naturalmente a eliminarem-se de maneira mútua, fato que não ocorre porque Hegel acolhe o *princípio da contradição* e opera sua análise a partir dela. Resolve o axioma mediante a suspensão desse processo de absolutização, pois apesar de haver o processo de absolutização dos interesses dos indivíduos, tais interesses só seriam passíveis de realização na medida em que os

³⁶ Cumpre a cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado (HEGEL, 1997, p.185).

indivíduos fossem levados a se associarem como única forma de exteriorização de seus interesses particulares subjetivos.

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 1997, p.167-8).

Ora, somente se a particularidade subjetiva se mantiver na ordem objetiva e de acordo com ela se o seu direito for reconhecido, ela se torna o princípio que dá alma à sociedade civil, que permite o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da honra.

O fino traçado de Hegel afirmara que:

O indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência, isto é, na particularidade definida: por isso deverá ele limitar-se exclusivamente a um domínio particular da carência. Neste sistema, a disposição moral objetiva consiste na probidade e na honra profissionais e, graças a elas, cada um faz de si membro de um elemento da sociedade civil, por sua determinação individual, pela sua atividade, sua aplicação e suas aptidões. É enquanto tal que cada um se mantém e só por intermédio do universal se subsiste na vida e se é reconhecido tanto na própria representação como na dos outros (HEGEL, 1997, p.184).

Ora, a Sociedade Civil-burguesa emerge como determinação histórica lógico-conceitual a partir da qual se pode observar apenas um dos momentos da idéia ética, pois os indivíduos se associam não pelo fato de se reconhecerem uns nos outros, mas pelo fato de dependerem do outro para realizar suas finalidades. Trata-se, portanto de uma associação compulsória. Portanto, os indivíduos particulares necessitavam de uma forma de associação mais elevada que possibilitasse uma coesão social mais sólida do que aquela baseada no *sistema de carências* e no *trabalho*³⁷. Esse momento é o da determinação mais elevada do espírito da idéia ética – a *eticidade* propriamente –, que só pode emergir na figura do Estado. O Estado é a única forma de substância ética que pode conciliar as contradições da sociedade civil-burguesa, todavia, não pode superá-las. Trata-se, portanto, do momento administrativo dessas contradições.

³⁷ A mediação que para a carência particularizada prepara e obtém um meio também particularizado é o trabalho. Através dos mais diferentes processos, especifica a matéria que a natureza imediatamente entrega para os diversos fins. Esta elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade; na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos (HEGEL, 1997, p.177).

Hegel argumenta através do método lógico-especulativo que o primeiro princípio constitutivo da Sociedade Civil-burguesa é e só poderia ser, *a pessoa concreta que é para si um fim particular*. Não se trata, portanto, de uma concepção de pessoa abstrata, meramente jurídico-formal, mas de uma concepção concreta de pessoa, de um ser que constitui uma totalidade de carências e necessidades. É na busca dos seus interesses particulares, ou seja, de satisfação de suas carências e necessidades, tanto objetivas quanto subjetivas, que se encontra o princípio constitutivo da sociedade civil contemporânea.

Em última instância, apesar de fazer a crítica e avançar para a superação, poder-se-á constatar que Hegel não rompe com a perspectiva de homem hobbesiana, no entanto, o que o diferencia de Hobbes, é o fato de compreender esta natureza humana como algo histórico, contraditório e, portanto, passível de ser superado. O momento de superação dessa contradição do ser – que ao mesmo tempo coloca-se como finalidade à satisfação de seus interesses de forma a absolutizá-los, mas depende dos demais indivíduos para realizá-los e satisfazê-los –, só se tornaria possível a partir da constituição da sociedade civil-burguesa.

A relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer (HEGEL, 1997, p.185).

Esse protoprincípio da Sociedade Civil-burguesa é o que assegura, tanto o processo de individuação quanto à garantia de liberdade dos indivíduos, que podem e necessitam expandir-se em um processo, no qual estes se colocam a finalidade de se autodeterminar e têm como único limite à autodeterminação dos demais indivíduos.

Somente no mundo Moderno se torna possível a efetivação concreta desse processo determinativo do ser enquanto liberdade individual da pessoa particular. O mundo Moderno, portanto, constitui e é constituído por um terreno fértil, no qual se torna possível, finalmente, a realização de todas as determinações da idéia. A liberdade subjetiva só alcança seu pleno desenvolvimento e reconhecimento em sua universalidade no mundo Moderno, assim como todas as formas de poderes éticos capazes de garanti-la – institucionalidade jurídico-política.

Ora, assim sendo, a Sociedade Civil-burguesa só pode ser compreendida enquanto espaço de autodeterminação do indivíduo, enquanto fim para si mesmo. Entretanto, tanto a

autodeterminação do indivíduo quanto o fim que se coloca estão condicionados pela forma da universalidade. Ou seja, o direito³⁸.

O indivíduo se autodetermina até o ponto em que o direito lhe permite se autodeterminar. Trata-se de um indivíduo abstrato-universal que se iguala aos demais na esfera pública (jurídico-política) e se diferencia do demais na esfera privada (econômica). Assim, “o que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que com justiça é e vale. Ou seja, é a lei. Tal direito é, segundo essa determinação, o direito positivo em geral” (HEGEL, 1997, p.186).

[...] O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Deste modo a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua íntima essência é, antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade [...] (HEGEL, 1997, p.186).

Poder-se-á constatar que os princípios lógico-especulativos de universalidade e particularidade são e estão no fundamento da Sociedade Civil-burguesa. A concepção de Homem em Hegel segue toda a tradição liberal que nasce com a era Moderna, pois a finalidade desse ser nada mais é do que uma finalidade egoísta, que tem por objetivo única e exclusivamente a realização de seus interesses particulares. Todavia, a finalidade egoística desse ser da era Moderna é condicionada pela universalidade (direito), e sendo condicionada por esta universalidade, constitutiva tanto da Sociedade Civil-burguesa quanto da sociedade política, funda um sistema de dependência *omnilateral*, não permitindo assim a invasão e a eliminação recíproca entre os indivíduos.

O direito que chega à existência na forma de leis positivas também, como conteúdo, se realiza através da aplicação, e estabelece, então, relações com a matéria fornecida pelas situações infinitamente complexas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil e, bem assim, com as situações morais que assentam no sentimento, no amor e na confiança, mas só na medida em que estes contêm um aspecto do direito abstrato (HEGEL, 1997, p.189).

De acordo com Hegel, o movimento de autodeterminação da particularidade só se torna possível na mesma medida em que se estabelece uma relação com os demais

³⁸ No direito positivo, o que é legal é origem do conhecimento do que é o direito ou, para falar com propriedade, do que é de direito. Deste ponto de vista, a ciência jurídica positiva é uma ciência histórica que tem por princípio a autoridade. O mais que se lhe possa acrescentar são assuntos a tratar pelo intelecto e referem-se à ordem exterior, à coordenação, à coerência e a aplicação. [...] A ciência positiva tem não só o direito mas também o rigoroso dever de deduzir, dos dados positivos em todas as minúcias, as formações históricas bem como as aplicações e complicações das regras jurídicas. É assim que mostrará a sua lógica interior [...] (HEGEL, 1997, p.188-9).

particularidades, portanto, trata-se de uma relação de dependência *omnilateral*, em que cada indivíduo está submetido. A esse processo de determinação das particularidades, Hegel denominara *sistema de carências*. Eis o fundamento da sociedade civil do mundo Moderno. Somente neste, pode-se caracterizar o indivíduo como um ser *para si*, pois somente neste momento a maneira de satisfação das carências particulares, tornaram-se fins relativos e carências abstratas, dividindo-se e multiplicando-se ao infinito.

Emerge uma relação de dependência *omnilateral*, que fundamenta e nutre cotidianamente o processo de aprimoramento e ampliação dos meios e modos de satisfação das carências. Insurge um *refinamento* do *sistema de carências* cada vez mais abstrato, que fundamenta e torna possível a constituição e efetivação da sociedade civil-burguesa.

A constituição da sociedade civil-burguesa em Hegel é mediada por aquilo que ele denominou de sistema de carências. Tal sistema expressa o modo de produção da sociedade moderna, fundado na divisão social do trabalho e na propriedade privada. Ao defender a tese de que na sociedade civil-burguesa emerge uma universalidade que domina as particularidades aparentemente dispersas, Hegel incorporou os mesmos fundamentos teórico-práticos dos pais da economia política³⁹.

Naquilo que Hegel denominou sistema de carências não havia relações éticas comunitárias e quando havia, tais relações se caracterizavam pela fragmentação. A

³⁹ Quando a sociedade civil se encontra num estado de atividade sem obstáculos, pode ser concebida como um progresso contínuo e intrínseco da população e da operosidade. Com a universalização da solidariedade entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos; mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono das classes ligadas a esse trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil (HEGEL, 1997, p.208).

Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.

Se se impuser a classe rica o encargo de diretamente manter o nível vulgar de vida reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra (HEGEL, 1997, p.208-9).

Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim cresce duplamente. Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso da miséria e à sua conseqüente plebe (HEGEL, 1997, p.209).

O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública (HEGEL, 1997, p.209).

imediatez fez com que os sujeitos tivessem como finalidade a efetivação de suas necessidades e carências, o que os levou a se colocarem enquanto indivíduos particulares subjetivos, *átomos sociais* que ao entrarem em concorrência uns com os outros se oporiam de maneira recíproca. Ou seja, o sistema de carências levou os indivíduos a uma cisão aparentemente irreconciliável, a partir da qual foram levados a se atomizar e a se oporem uns aos outros, de forma a emergir aquilo que Hegel cognominara *sistema da atomística*. O conceito elaborado por Hegel, tinha por finalidade a análise desse processo de atomização do indivíduo, a partir do qual os *átomos sociais* se relacionavam não por que houvesse elementos éticos que os unificassem, mas porque havia necessidades puramente exteriores, que os empurravam a relacionarem-se uns com outros.

No *sistema de carências*, a partir do qual os indivíduos eram levados a atomização social não havia eticidade, havia apenas a vontade de realização dos interesses particulares subjetivos de cada indivíduo, que para efetivá-los necessitavam do outro, não como fim mas como meio. Se por um lado a imediatez de tais relações levou à cisão da substância ética, por outro levou à efetivação do *princípio da liberdade subjetiva* – a efetivação do direito a subjetividade. Eis a contradição pela qual Hegel opera para definir e compreender a sociedade civil-burguesa.

Ao mesmo tempo que Hegel faz um elogio ao princípio da liberdade subjetiva, compreendendo tal processo como legítimo e necessário, faz a crítica ao processo de absolutização unilateral da particularidade, que chegou ao ponto de anular a universalidade. Trata-se de uma contradição, pela qual Hegel procurou demonstrar exatamente que o desenvolvimento pleno da particularidade levou a um novo momento da universalidade, única e exclusiva forma de garantir o direito à subjetividade.

Destarte, não se pode observar em Hegel nem a absolutização do particular nem do universal – própria do jusnaturalismo –, mas uma unidade de contrários, a partir da qual se busca garantir tanto o direito à subjetividade quanto a interligação entre os indivíduos na comunidade ética. Portanto, apesar de Hegel aderir a alguns princípios tanto do liberalismo político quanto econômico, não se pode caracterizá-lo como um liberal, pois o liberalismo seja ele político ou econômico, estabelece uma relação antitética e insuperável entre indivíduo e Estado. Os teóricos do liberalismo vêem o Estado não como o momento da eticidade, mas como um mal necessário, que tem como finalidade única e exclusiva, o controle do indivíduo – negativista-egoísta.

Se para os teóricos da economia clássica a categoria trabalho servira unicamente para explicar o valor, para Hegel a categoria trabalho se elevou a uma ontologia, pois explicaria não só o modo de produzir mas o modo de produzir a vida material e espiritual do homem.

Hegel compreendeu que somente através da categoria trabalho o ser poderia se libertar das carências imediatas impostas pela natureza, emergindo assim a possibilidade não apenas do homem efetivar-se enquanto homem, mas do homem se tornar um homem efetivo. Se por um lado, a categoria trabalho levou os homens a estabelecerem relações sociais de dependência recíproca, por outro, tais relações levaram à ampliação da possibilidade de satisfação das necessidades e carências particulares subjetivas. Eis o momento da universalidade do homem, que passou a pôr-se não apenas *em si*, mas e fundamentalmente *para si*.

Pela primeira vez na história da humanidade o homem fora caracterizado não pela racionalidade – compreendida como algo intrínseco ao seu ser –, mas pelo ato de se produzir a si próprio. Pelo ato de produzir e multiplicar carências ao infinito, criando formas mediativas através da categoria trabalho para satisfazê-las.

Ora, de acordo com Hegel, o que diferenciaria efetivamente o homem dos demais animais, seria a possibilidade que o homem tem de se libertar da imediaticidade da natureza, se colocando enquanto potência infinita, criadora e realizadora de novas carências. Há em Hegel uma ruptura com toda a tradição do pensamento ocidental, que via na racionalidade o elemento que diferenciava os homens dos demais animais.

Conclusão

Buscou-se neste capítulo demonstrar como a *Filosofia do Direito* de Hegel representa tanto o momento de dissolução quanto de realização da teoria burguesa. E, portanto, como afirmara Norberto Bobbio, seria extemporâneo propor uma filosofia do direito natural depois da elaboração daquela obra.

Nesses termos, concluir-se-á este capítulo com Marx, afirmando-se para utilizar uma frase deste que “há em Hegel, uma certa decência, *a dignidade do intelecto*” [...] (MARX, 2002, p.115). Todavia:

[...] se limita a descrever o “Estado Político” não como a realidade mais alta, que é em si e para si, da existência social, mas a dar-lhe uma realidade precária, *dependente em relação a outro*: a descrevê-lo não como a existência verdadeira das outras esferas, mas sim a deixar com que ele encontre nas outras esferas *sua verdadeira existência*. Ele necessita em toda parte da garantia das esferas que se encontram fora dele. Ele não é o poder realizado. É a impotência sustentada; não é o poder sobre esses sustentáculos, mas o poder do sustentáculo. O sustentáculo é quem detém o poder (MARX, 2002, p.129).

Lembremos que a consolidação do Estado Liberal clássico representa a consolidação da emancipação política⁴⁰ advinda das Revoluções Burguesas, diferentemente do Estado liberal contemporâneo que representa os limites do Estado burguês. Portanto, pode-se dizer que não há em Norberto Bobbio menos ainda em John Rawls, as virtudes e os valores elevados de seus congêneres, antes, pelo contrário, há uma forma específica de decadência ideológica.

Segundo György Lukács:

[...] Esta tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classe, diz Marx, “dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética” (LUKÁCS, 1968, p.50).

Ora, existe em Marx “[...] uma vasta sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência [...]”. Trata-se de uma crítica à ideologia burguesa caracterizada pela evasão da realidade, pelo “[...] predomínio da ideologia ‘pura’, com a liquidação do materialismo e da dialética espontâneos próprios do ‘período histórico’ da revolução burguesa [...]” (LUKÁCS, 1968, p.51).

A teoria burguesa perde no processo de dissolução do hegelianismo o rigor e o exame crítico que a caracterizara no seu nascedouro – elemento essencial para o desenvolvimento da ciência –, constituindo, em seu lugar, doutrinas ecléticas que não mais examinam criticamente a sociedade, mas apenas a exalta e a mistifica, quase sempre mediante um processo de falseamento do real.

Esta comédia iniciada com as revoluções de fevereiro de 1848 e que insiste em não se encerrar, mesmo lhe faltando graça e beleza, é descrita por Marx da seguinte forma:

⁴⁰ “[...] Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política” (MARX, 1995, p.90).

A última fase de uma figura da história universal é a sua comédia. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos uma vez, de modo trágico, no Prometeu Acorrentado de Ésquilo, deviam morrer outra vez, de um modo cômico, nos diálogos de Luciano. Por que esta história tem andamento? Para que a humanidade possa se libertar serenamente de seu passado (1844, *apud* LUKÁCS, 1968).

Nessa fase cômica da história da humanidade, a crítica romântica do capitalismo caracterizada pela defesa burguesa do progresso dá lugar ao ecletismo⁴¹ da apologética burguesa, não que aquela seja melhor ou menos nociva do que esta, pelo contrário, ambas expressam uma deformada e rebaixada apologética burguesa. Todavia, enquanto a primeira buscava compreender e examinar criticamente a sociedade real, a segunda buscava e busca de forma direta e vulgar mistificar e falsear o real como forma de legitimar a sociabilidade burguesa. Tratava-se simplesmente de uma decadência da crítica romântica do capitalismo, a partir da qual a apologética passaria a tentar transformar constantemente a unidade dos contrários explicitada por Hegel em pura identidade imediata.

Não é demasiado lembrarmos que a última década da primeira metade do século XIX fora de fundamental importância para o amadurecimento do pensamento de Marx, caracterizado ainda como um jovem democrata-radical, pelo menos no início dos anos de 1840, e vira na possibilidade de dissolução do último grande sistema filosófico da sociedade burguesa a abertura de um novo processo histórico.

Obviamente que estamos falando do hegelianismo, e sendo Marx, naquele período, um jovem hegeliano de esquerda, observara a via de objetivação do capitalismo germânico, lançando os primeiros elementos do materialismo histórico. Importante destacar que, mesmo compondo as fileiras do pensamento especulativo e da determinação ontopositiva da politicidade, Marx observara na Alemanha as características de atraso e de não contemporaneidade do Estado alemão em relação aos demais países.

Emerge, ainda que em um Marx neo-hegeliano de esquerda, certo germe ontológico que o possibilitou observar e analisar o particular desenvolvimento do capitalismo alemão. É nesse contexto que se pode observar a viragem ontológica no pensamento de Marx, através da qual se esboça tanto a crítica à filosofia especulativa alemã e à filosofia política francesa, quanto à economia política inglesa.

⁴¹ “A forma científica na qual se manifesta este espírito da pequena-burguesia capitalista é o ecletismo, a tentativa de erigir como ‘método’ científico o ‘por uma parte... e por outra’, tão caro ao pequeno-burguês, de negar as contradições da vida ou – que é a mesma coisa – de contrapor entre si, de uma maneira superficial, rígida e carente de mediações, determinações contraditórias. Ademais este ecletismo se veste com roupas tanto mais suntuosas quanto mais for vazio. Quanto mais se mascara de ‘crítico’ e ‘revolucionário’, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa” (LUKÁCS, 1968, p.61).

CAPÍTULO III: OS FUNDAMENTOS DO NEOLIBERALISMO

“[...] a razão não se contenta com uma aproximação, que não é nem quente nem fria e, portanto tem de ser vomitada. Tampouco se contenta com aquele frio desespero que, reconhecendo que neste mundo tudo está mal, mais ou menos mal, acrescenta que nada pode haver de melhor, e conclui que o que é preciso é viver em paz com a realidade; ora, a paz que nasce do verdadeiro conhecimento é uma paz mais calorosa” (HEGEL).

“La vérité est lentement en marche et à la fin des fins rien ne l’a arrêtera” (LUKÁCS).

Introdução:

A epígrafe que inicia este capítulo dá o tom da viragem a qual passou a se encontrar a Ciência e a Filosofia burguesa após a dissolução do sistema filosófico hegeliano – último grande sistema científico burguês –, o da mais pura apologética burguesa. Assim, buscar-se-á, neste capítulo, demonstrar que o descontentamento da razão, com a progressiva e infundável degenerescência do mundo e da sociabilidade burguesa, deve se elevar e, ao mesmo tempo, sobrepor-se ao tipo de análise que se reduz ao mero reconhecimento de que o mundo está e vai mal, e assim superar a mísera *moral deontológica*, a partir da qual se advoga a “ética” judaico-cristã de que é preciso viver em paz com a realidade. Ora, como bem diz Hegel “[...] a paz que nasce do verdadeiro conhecimento é uma paz mais calorosa” (HEGEL, 1997, p.XXXLX).

É, portanto, do calor do verdadeiro conhecimento, pelo qual se buscará superar o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva na qual se encontra o neocontratualismo de Norberto Bobbio e John Rawls, que se buscará recompor a forma histórico-metabólica de objetivação destas formações políticas, econômicas e sócio-culturais. Tal recomposição torna-se necessário na medida em que o neoliberalismo renasce no pós-guerra (1945) como forma de reconstituição do poder de classe liberal-burguês – tessitura na qual se encontra tanto a obra de Norberto Bobbio quanto de John Rawls.

Nesses termos, corroborar-se-á neste capítulo a tese de Coutinho (2008, p.101), segundo a qual o *Welfare State* se caracterizou por representar um processo de *Revolução*

*Passiva*⁴², em que as classes dominantes, pressionadas pelas subalternas, constituíram um certo arranjo institucional que cedeu a certa parcela das exigências que vinham de baixo, como forma de permanecer dominando e construir o consentimento popular passivo. Pode-se dizer que o processo de *Revolução Passiva* se caracteriza por representar um determinado momento histórico, no qual existem *forças externas e internas* que pressionam o *status quo*. Nesse sentido, as *classes dominantes* por não terem a *hegemonia civil* são obrigadas a incorporar cooptando as principais lideranças políticas das *classes subalternas* que pressionam a ordem social e ao mesmo tempo a atender parcelas das reivindicações vindas de baixo. Trata-se de uma “[...] prática de *transformismo*⁴³ como modalidade de desenvolvimento histórico [...]” (COUTINHO, 2008, p.104). Ou seja, a *Revolução Passiva*, na modernidade, é uma forma de reorganização e conformação de um novo arranjo institucional das *classes dominantes*, através do qual o Estado⁴⁴ empreende uma ofensiva contra as *classes subalternas* cooptando seus principais quadros-dirigentes. Trata-se de um processo histórico, no qual as *classes subalternas* não têm força para fazer a revolução, mas tem força suficiente para pressionar e obrigar a burguesia a se reorganizar.

Segundo Coutinho:

[...] o momento da restauração teve um papel decisivo no *Welfare*: através das políticas intervencionistas sugeridas por Keynes e do acolhimento de muitas das demandas das classes trabalhadoras, o capitalismo tentou e conseguiu superar pelo menos por algum tempo, a profunda crise que o envolveu entre as duas guerras mundiais. Mas esta restauração se articulou com momentos de revolução, ou, mais precisamente, de reformismo no sentido forte da palavra, o que se manifestou não apenas na conquista de importantes direitos sociais por parte dos trabalhadores, mas também na adoção pelos governos capitalistas de elementos de economia programática, que até aquele momento era defendida apenas por socialistas e comunistas. É certo que as velhas classes dominantes continuaram a dominar, mas

⁴² [...] Ao contrário de uma revolução popular, “jacobina”, realizada a partir de baixo – e que, por isso, rompe radicalmente com a velha ordem política e social –, uma revolução passiva implica sempre a presença de dois momentos: o da “restauração” (trata-se sempre de uma reação conservadora à possibilidade de uma transformação efetiva e radical proveniente “de baixo”) e da “renovação” (no qual, algumas das demandas populares são satisfeitas “pelo alto”, através de “concessões” das camadas dominantes). [...] O aspecto restaurador, portanto, não anula o fato de que ocorrem também modificações efetivas. A revolução passiva, portanto, não é sinônimo de contra-revolução e nem mesmo de contra-reforma; na verdade, numa revolução passiva estamos diante de uma revolução “pelo alto” (COUTINHO, 2008, p.93-4).

⁴³ “[...] processo que, através da cooptação das lideranças políticas e culturais das classes subalternas, busca excluí-las de todo efetivo protagonismo nos processos de transformação social [...]” (COUTINHO, 2008, p.104).

⁴⁴ [...] O Estado é concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação dos equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo [...] (GRAMSCI, 2007, p.42).

os subalternos foram capazes de conquistar significativas “vitórias da economia política do trabalho sobre a economia política do capital” (COUTINHO, 2008, p.101).

Não por acaso, o *Welfare State*, concebido enquanto uma nova conformação de um certo arranjo institucional, surge enquanto resultado da crescente expansão e pressão interna das organizações das *classes subalternas*, reforçadas externamente pelo espectro da Revolução de 1917 e pela vitória expansionista do Exército Vermelho na Segunda Guerra Mundial.

Por outro lado, conceber-se-á o neoliberalismo enquanto resultado de uma *contra-reforma*⁴⁵, através da qual a mudança da correlação de forças entre a economia política do capital e do trabalho permitira as *classes dirigentes* empreenderem forte ofensiva contra as *classes subalternas*, obrigando-as a se limitarem a defender os direitos sociais já existentes ao invés de avançar em direção a novos direitos, à ampliação do processo de democratização, bem como a ruptura com o modo de produção capitalista.

Diferentemente daquele processo aberto pelo *Welfare State*, no qual as *classes subalternas* viram parte de suas reivindicações serem atendidas, o processo *contra-reformista* que se abre com o neoliberalismo empreende uma ofensiva contra a economia política do trabalho, que se colocara a incumbência de reversão dos direitos sociais conquistados, ou seja, de restauração não somente de uma determinada ordem social de talhe antidemocrático e antipopular, mas de construção de uma *hegemonia civil* deste projeto.

1. Tessitura do nascimento e recomposição do liberalismo

O processo constitutivo da doutrina político-econômica *contra-reformista* denominada de neoliberalismo se inicia a partir da Grande Depressão expressa pela crise de 1929 com a crítica das diferentes frações de classes de matriz liberal às múltiplas formas de manifestação do *Welfare State*, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Pode-se dizer que a crítica liberal ao *Welfare State*, enquanto expressão de um projeto político-intelectual acadêmico,

⁴⁵ [...] Gramsci caracteriza a contra-reforma como uma pura e simples “restauração”, diferentemente do que faz no caso da revolução passiva, quando ele fala em uma “revolução-restauração”. Apesar disso, porém, ele admite que até mesmo neste caso tem lugar uma “combinação entre o velho e o novo”. Podemos supor assim que a diferença essencial entre uma revolução passiva e uma contra-reforma reside no fato de que, enquanto na primeira certamente existem “restaurações” – mas que “acolheram uma certa parte das exigências que vinham de baixo”, como diz Gramsci –, na segunda é preponderante não o momento do novo, mas precisamente o do velho [...] (COUTINHO, 2008, p.98).

desenvolveu-se e se articulou a partir de três tradicionais Universidades, que acabaram por partejar uma tríade de Escolas econômicas que influenciou profundamente no pós-guerra, sejam estas: Escola Austríaca⁴⁶; Escola de Chicago⁴⁷; e a Escola da Virginia⁴⁸.

Segundo o historiador inglês Perry Anderson, o neoliberalismo – concebido enquanto reação teórico-prática ao Estado de bem-estar social –, encontra suas origens na publicação do manifesto político *The Road of Serfdom* de 1944 do pensador austríaco, naturalizado inglês em 1938, Friedrich von Hayek (1899-1992). Portanto, a crítica ao consenso keynesiano, bem como a (re)propositura do liberalismo surge no desenlace da Segunda Guerra Mundial, como expressão do neoconservadorismo liberal que visara a reorganizar e a administrar as relações sociais de produção a partir do receituário liberal clássico.

[...] O neoliberalismo nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo. Foi uma reação teórica e política veemente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Seu texto de origem é *O Caminho da Servidão*, de Friedrich Hayek, escrito já em 1944. Trata-se de um ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciadas como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política. O alvo imediato de Hayek, naquele momento, era o Partido Trabalhista inglês, às vésperas da eleição geral de 1945 na Inglaterra, que este partido efetivamente venceria. A mensagem de Hayek é drástica: "Apesar de suas boas intenções, a social-democracia moderada inglesa conduz ao mesmo desastre que o nazismo alemão – uma servidão moderna" (ANDERSON, 2008, p.09).

Ora, o neoliberalismo – extemporâneo por natureza –, forjara uma doutrina político-econômica neoconservadora que ao atribuir ao *Welfare State* um caráter de Estado Absoluto, pelo qual segundo os liberais, cometiam-se arbitrariedades e se violavam as liberdades individuais, acabara por falsear a história. O adjetivo extemporâneo acima empregado expressa o processo de *decadência ideológica*⁴⁹ no qual tal obra se encontra, pois, se por um

⁴⁶ A Tradicional Escola Austríaca de Economia partejou os principais representantes da doutrina neoliberal, tanto no século XIX quanto no século XX, entre seus mais proeminentes representantes encontram-se os seguintes economistas: Alfred Marshall; William Stanley; Léon Walras; Stanley Jevons; Karl Menger (1840-1921); Friedrich von Wieser (1851-1926); Böhm-Bawerk; Ludwig von Mises (1881-1973).

⁴⁷ [...] entre seus quadros estão nomes do porte de Jacob Viner, Frank Night, Henry Simons. Nos anos 40, a Escola passa para a liderança de T.W. Schultz, celebrizado pelos seus estudos sobre a agricultura e educação (a teoria do capital humano). É ainda nessa época que alça vãos a carreira acadêmica de Milton Friedman. Depois dos anos 50, a visão de Friedman e George Stigler torna-se hegemônica.[...]"(MORAES, 1996, p122).

⁴⁸ A *Public Choice* tinha como principais representantes James Buchanan e Gordon Tullock e buscavam “[...] estender as premissas da microeconomia ao comportamento político dos indivíduos [...]” (MORAES, 2001, p.45).

⁴⁹ [...] Esta tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classe, diz Marx, “dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa

lado, o liberalismo clássico visava a lutar contra as corporações, as políticas mercantis, bem como pela determinação social das liberdades políticas, civis e individuais, mesmo que restritas e limitadas; por outro, esse novo liberalismo visava meramente a recompor e a justificar uma forma de organização e de administração da vida social.

Segundo Lukács:

[...] Hobbes e Locke, Helvétius e Holbach foram os representantes grandiosos e corajosos da filosofia burguesa do progresso. É verdade, sem dúvida, que traduziram em sistema filosófico as ilusões a respeito do progresso; todavia, dado que essas ilusões eram historicamente necessárias, sua expressão filosófica podia e devia conduzir à descoberta, numa forma profunda e genial, de momentos importantes do desenvolvimento histórico real. A defesa do progresso histórico realizado pelo capitalismo é inseparavelmente acompanhada, neles e em sua escola, por um corajoso desmascaramento de todas as contradições e horrores da sociedade burguesa que podiam perceber (LUKÁCS, 1968, p.60).

O livro *The Road of Serfdom* de Hayek, caracterizado por ser mais um manifesto político do que uma obra científica propriamente, não contendo nenhuma originalidade político-econômica e de árido movimento metodológico, defendera a tese de que o planejamento da política-econômica, bem como das diversas áreas sociais (educação, saúde, habitação...) de intervenção estatal, levaria inevitavelmente a regimes totalitários⁵⁰. A tese de Hayek sustentava-se na argumentação de que a administração e organização da atividade econômica realizada pelo Estado necessitavam da supressão da liberdade individual. Destarte, a única possibilidade de se garantir as liberdades individuais e a dignidade humana seria através do exercício do livre mercado.

Pode-se dizer, segundo Théret, que a teoria neoliberal se articula, desenvolve-se e avança a partir de três princípios básicos “[...] a liberdade até o limite do seu abuso, a desigualdade até o limite do tolerável, a flexibilidade até os limites da insegurança [...]” (THÉRET, 1994, p.56). Assim sendo, pode-se afirmar que no limite o neoliberalismo remete-se “[...] à filosofia liberal pré-democrática dos direitos naturais [...]” (THÉRET, 1994, p.56).

De acordo com a teoria, o Estado neoliberal deve favorecer fortes direitos individuais à propriedade privada, o regime de direito e as instituições de mercados de livre funcionamento e do livre comércio. Trata-se de arranjos institucionais considerados essenciais à garantia das liberdades individuais. O

desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologetica” (LUKÁCS, 1968, p.50).

⁵⁰ “[...] na medida em que o fascismo ascendia no Ocidente passivo e o socialismo estatal se configurava como novo Oriente, a noção de totalitarismo se consolidou como representação do *outro negativo* da liberal-democracia e do Ocidente, elemento, ele mesmo, da crise da modernidade capitalista” (DEL ROIO, 1998, p.199).

arcabouço legal disso são obrigações contratuais livremente negociadas entre indivíduos juridicamente configurados no âmbito do mercado. A santidade dos contratos e o direito individual à liberdade de ação, de expressão e de escolha têm de ser protegidos. O Estado tem, portanto, de usar seu monopólio dos meios de violência para preservar a todo custo essas liberdades. Por extensão, considera-se um bem fundamental a liberdade de negócios e corporações (vistos legalmente como indivíduos) de operar nesse arcabouço institucional de livres mercados e livre comércio. A empresa privada e a iniciativa dos empreendedores são julgadas as chaves de inovação e da criação de riqueza. Protegem-se os direitos de propriedade intelectual (por exemplo, através de patentes) a fim de estimular as mudanças tecnológicas. Assim, os contínuos aumentos da produtividade devem proporcionar padrões de vida mais elevados a todos. Sob o pressuposto de que “uma maré montante faz subir todos os barcos” ou sob o do “efeito multiplicador”, a teoria neoliberal sustenta que a eliminação da pobreza (no plano doméstico e mundial) pode ser mais bem garantida através dos livres mercados e do livre comércio (HARVEY, 2008, p.75).

Apesar da inconsistência teórico-metodológica e da falta de originalidade o *The Road of Serfdom* cumpriu o papel social de recompor ideologicamente o pensamento liberal, primeiro na Grã-Bretanha – onde o livro fora lançado em 1944 –, depois mundialmente através da Conferência na Suíça que acabara por dar origem a *Mont Pèlerin Society* em 1947. Nesse sentido, o libelo hayekiano acabara por aglutinar as forças liberais conservadoras que haviam se dispersado, por um lado pela derrocada do liberalismo expressa com a crise de 1929, por outro pela acachapante vitória do consenso keynesiano nas décadas subseqüentes.

[...] em 1947 [...] Hayek convocou aqueles que compartilhavam sua orientação ideológica para uma reunião na pequena estação de *Mont Pèlerin*, na Suíça. Entre os célebres participantes estavam não somente adversários firmes do Estado de bem-estar europeu, mas também inimigos férreos do *New Deal* norte-americano. Na seleta assistência encontravam-se Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eupken, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, entre outros. Aí se fundou a *Sociedade de Mont Pèlerin*, uma espécie de franco-maçonaria neoliberal, altamente dedicada e organizada, com reuniões internacionais a cada dois anos. Seu propósito era combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes e preparar as bases de um outro tipo de capitalismo, duro e livre de regras para o futuro. As condições para este trabalho não eram de todo favoráveis, uma vez que o capitalismo avançado estava entrando numa longa fase de auge sem precedentes – sua idade de ouro –, apresentando o crescimento mais rápido da história, durante as décadas de 50 e 60. Por esta razão, não pareciam muito verossímeis os avisos neoliberais dos perigos que representavam qualquer regulação do mercado por parte do Estado. A polêmica contra a regulação social, no entanto, tem uma repercussão um pouco maior. Hayek e seus companheiros argumentavam que o novo igualitarismo (muito relativo, bem entendido) deste período, promovido pelo Estado de bem-estar, destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos. Desafiando o consenso oficial da época, eles argumentavam que a desigualdade era um valor positivo – na realidade imprescindível em si –, pois disso precisavam as sociedades ocidentais. Esta mensagem permaneceu na teoria por mais ou menos 20 anos (ANDERSON, 2008, p.09-10).

A defesa das liberdades individuais marcava a tendência do grupo, ou seja, o liberalismo clássico, todavia se dissociavam deste ao aderirem aos princípios de livre mercado monetaristas da economia neoclássica, que conseqüentemente negava a teoria do valor-trabalho de Adam Smith e David Ricardo, mas, sobretudo de Karl Marx. Eis porque ficaram conhecidos como neoliberais. Ou seja, há um abandono daquela perspectiva de autocrítica⁵¹ que caracterizara o liberalismo clássico, cedendo-se espaço para a mais pura apologética. Ora, “[...] uma atitude acrítica com relação ao poder tão abrangente inevitavelmente resulta em sistemas teóricos dominados por mistificações do *Dasein* burguês [...]” (MÉSZÁROS, 2008, p.43).

O panfleto propagandista hayekiano *The Road of Serfdom* não possuía a envergadura de uma grande obra nem econômica nem política. “[...] O rigor científico de sua economia neoclássica não é facilmente compatível com seu compromisso político com ideais de liberdade individual [...]” (HARVEY, 2008, p.30). Todavia, apesar de não granjear grandes resultados de imediato servira para cultivar o chão social sobre o qual se levantaria o neoliberalismo no último quartel do século XX. De acordo com Hayek, era “[...] fundamental a batalha das idéias, e que provavelmente esta duraria ao menos uma geração para ser ganha, não apenas contra o marxismo, mas também contra o socialismo, o planejamento estatal e o intervencionismo keynesiano [...]” (HARVEY, 2008, p.31).

Segundo Harvey, somente a partir de 1970 é que o neoliberalismo:

[...] começou a ocupar o centro do palco, especialmente nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, nutrido por vários bem financiados bancos de idéias (rebentos da *Mont Pelerin Society*, como o *Institute of Economic Affairs*, de Londres, e a *Heritage Foundation*, de Washington), bem como mediante sua crescente influência na academia, particularmente na Universidade de Chicago, em que reinava Milton Friedman. A teoria neoliberal obteve respeitabilidade acadêmica quando Hayek em 1974 e Friedman em 1976 ganharam o prêmio Nobel de economia. Esse prêmio específico, embora assumisse a aura de um Nobel, não tinha nenhuma relação com os outros prêmios, estando como estava sob o estrito controle da elite bancária suíça. A teoria neoliberal, em especial em sua versão monetarista, passou a ter influência prática numa variedade de campos políticos [...] (HARVEY, 2008, p.31).

⁵¹ “Marx demonstra em seu *Grundrisse* que ‘somente quando a autocrítica da sociedade burguesa teve início foi que a economia burguesa conseguiu entender as economias feudal, antiga e oriental’. A importância metodológica dessa observação para a ciência social é fundamental, pois, se a compreensão das economias feudal, antiga e oriental exige uma atitude autocrítica em relação à sociedade burguesa, torna-se fácil perceber a necessidade vital de uma instância radicalmente crítica para uma apreensão e uma demonstração adequadas das contradições e leis internas do desenvolvimento da formação social a que o próprio cientista social pertence” (MÉSZÁROS, 2008, p.43).

O caráter *ideo-reflexivo* da doutrina neoliberal germinada nos anos de 1930 e nascida nos anos de 1940 acabara por ganhar corpo em um momento particular de crise estrutural do capital, a qual nem o keynesianismo do *Welfare State* europeu, nem o *New Deal* estadunidense, nem o *desenvolvimentismo* latino-americano foram capazes de responder. Fora neste contexto de crise estrutural do capital e de crise fiscal dos Estados que a ortodoxia liberal começou a penetrar no tecido social americano e europeu.

2. O *Welfare State* como interstício de uma nova ofensiva liberal-burguês

Segundo o historiador inglês Eric Hobsbawm (1995), as quatro décadas e meia que separam o lançamento das bombas atômicas da derrocada da URSS podem ser divididas historicamente em duas partes: a) a primeira, denominada de a *Era do ouro*, termina nos anos iniciais da década de 1970; b) a segunda se inicia com a *Era das incertezas* e se estende desde os primeiros anos da década de 1970 à dissolução da URSS. Todavia, apesar da perspectiva de *coexistência pacífica* o elemento contraditório que unificava tais partes pode ser localizado na corrida armamentista e nos constantes conflitos entre os dois eixos que saíram vitoriosos da Segunda Guerra Mundial – Estados Unidos e URSS –, período que ficou conhecido como Guerra Fria.

Identifica-se o processo constitutivo da *Revolução Passiva* no período que se abre no pós-guerra em 1945 e que se estende até 1973 – considerado um período de enorme crescimento econômico mundial. A *Era do ouro* (HOBSBAWM, 1995) do capital se caracterizou por representar não apenas um período de intenso crescimento econômico que se esgotou em 1973 com a crise estrutural do capital, que teve como elemento detonador a chamada crise do petróleo – principal matriz energética do modo de produção capitalista –, mas também um período de grandes avanços democráticos. Ora, nos anos 1970 a contradição intrínseca ao capital entre meios de produção e relações sociais de produção, oculta pela fase expansiva do capital acabaria inescapavelmente por pulular.

Neste período:

[...] A base política dos governos ocidentais da Guerra Fria ia da esquerda social-democrata de antes da guerra à direita não nacionalista moderada também anterior à guerra. Aí os partidos ligados à Igreja Católica se mostraram úteis, pois as credenciais anticomunistas e conservadoras da Igreja não ficaram atrás das de ninguém, mas seus partidos “democrata-cristãos” tinham tanto uma sólida folha

de serviços antifascistas quanto um programa social não socialista. Esses partidos desempenharam, assim, um papel central na política ocidental após 1945, temporariamente na França, mais permanentemente na Alemanha, Itália, Bélgica e Áustria (HOBSBAWM, 1995, p.236).

Apesar de se tratar de uma “[...] conjuntura em que a formação de uma frente única de trabalhadores – ou melhor, de todas as forças democráticas – era questão vital para a civilização [...]” (LUKÁCS, 2008, p.46-7), pois se tratava da “[...] luta contra a guerra e pela paz, a luta da coexistência [...]” (LUKÁCS, 2008, p.60), pode-se dizer que os desdobramentos daquela *Frente Única* foram o de legar uma nova ordem mundial pautada no pós-guerra em uma espécie de “compromisso entre classes”, entre capital e trabalho, através da qual se desenvolveria uma espécie de *democracia progressiva* que daria vida a uma “equânime” relação entre Estado, Mercado e Instituições Democráticas (DAHL, 1997). Nesse sentido, pode-se dizer que é nesta propositura de compromisso entre as classes que se sustentaram às diversas formas de manifestação do chamado Estado de bem-estar social.

Ao mesmo tempo, este compromisso entre classes que deu sustentabilidade político-econômica e sócio-cultural ao *Welfare* possibilitou a constituição do projeto de repositura do neoliberalismo, que baseado no *americanismo-fordismo* construiu o consentimento popular e conseqüentemente sua *hegemonia civil* em torno daquela relação de caráter *ideo-reflexivo* dita harmônica e pacífica entre Estado, Mercado e Instituições democráticas. Tal procedimento pode ser observado na defesa do arranjo institucional defendido pela concepção de *justiça como equidade* de John Rawls, através da qual chegar-se-ia a concepção de *property-owning democracy*; ou mesmo pelo neocontratualismo de Norberto Bobbio, fundado em uma concepção de democracia técnico-procedimental de caráter normativo, que em última instância não foge a regra da *democracia de cidadãos-proprietários*.

Uma forte expressão deste compromisso entre classes pode ser observada na configuração das relações internacionais do período, as quais fez emergir um pacto entre URSS e Estados Unidos que prezava pela perspectiva da *coexistência pacífica*⁵². Tal deliberação pode ser observada na determinação do *XX Congresso do Partido Comunista da*

⁵² [...] nas áreas em que Moscou controlava seus regimes clientes e movimentos comunistas, estes se achavam especificamente comprometidos a não erguer Estados segundo o modelo da URSS, mas economias mistas sob democracias parlamentares multipartidárias, distintas da “ditadura do proletariado” e, “mais ainda”, de partido único. Estes eram descritos em documentos partidários internos como “nem úteis nem necessários”. Os únicos regimes comunistas que se recusaram a seguir essa linha foram aqueles cujas revoluções, ativamente desencorajadas por Stalin, escaparam ao controle de Moscou – por exemplo, a Iugoslávia. Além do mais, embora isso não fosse muito notado, a União Soviética desmobilizou suas tropas – sua maior vantagem militar – quase tão rapidamente quanto os EUA, reduzindo a força do Exército Vermelho de um pico de quase 12 milhões, em 1945, para 3 milhões em fins de 1948 [...] (HOBSBAWM, 1995, p.229).

União Soviética que determinou “[...] que em nossa época a guerra era evitável e que a política deveria partir dessa premissa. [...]” (LUKÁCS, 2008, p.61).

A coexistência, a convivência pacífica entre os dois sistemas sociais, deve ser entendida em sentido literal: ambos os mundos podem existir no âmbito das suas próprias leis de desenvolvimento interno. Trata-se de algo que cada parte reconhece à outra. [...] É nesta base que é possível o diálogo, o debate, o contrato constante num nível cada vez mais elevado, começando pela política e pela economia para chegar, em fim, à cultura (LUKÁCS, 2008, p.61-2).

Apesar de necessária no pós-guerra a tese da *coexistência pacífica* parece apresentar um problema de fundamento. O enorme crescimento experimentado pelo socialismo e pelo próprio movimento operário tanto durante quanto depois da Segunda Guerra Mundial parece alimentar a aposta na inevitabilidade do socialismo. Ou seja, aposta-se que a derrocada do modo de produção capitalista adviria das conseqüências do próprio movimento dialético interno do capital⁵³.

Tal aposta se mostrou equivocada na medida em que a *Era de Ouro* do capital, trouxe consigo uma disseminada prática de *transformismo*, que não apenas enfraquecera e imobilizara o movimento operário, mas também (re)inventara tanto uma nova concepção de socialismo quanto de esquerda, dando-lhes um adorno de liberal-democracia.

Na Conferência *A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea* de 1956 Lukács defendera a realização de uma nova democracia, através da qual se caminhará para um processo de desestalinização⁵⁴ e de construção do socialismo. Ao mesmo tempo, advertira que “[...] as frentes atuais do progresso e da reação, ainda que nem sempre facilmente discerníveis, são as frentes da paz e da guerra, da coexistência e da guerra fria, da autodeterminação dos povos e da opressão colonial” [...] (LUKÁCS, 2008, p.79).

⁵³ [...] resgatando também para o campo ideológico a crítica que Lênin fez as teorias econômicas de Rosa Luxemburg, segundo as quais a sociedade capitalista entraria em colapso pela necessidade econômica. Lênin afirmava: não, ela não entrará em colapso, temos de destruí-la. Na esfera ideológica, ocorre mais ou menos a mesma coisa. A ideologia burguesa não conhecerá um colapso automático: a filosofia e a ciência burguesa entraram, de fato em crise, mas somos nós que devemos abatê-las; e abatê-las com as armas do Exército Vermelho, mas com as armas do marxismo-leninismo, do verdadeiro saber e conhecimento da realidade (LUKÁCS, 2008, p.74-5).

⁵⁴ O stalinismo constitui uma forma de revolução passiva específica do Oriente, não por pretender a ocidentalização subalterna, mas por indicar no socialismo de Estado uma via da modernidade que resgata aspectos do feudalismo oriental e promove a acumulação de capital de forma anticapitalista. Nessa forma de revolução passiva, a sociedade civil é criatura de um Estado que impede o desdobramento das dimensões públicas e privada da vida social, como na modernidade capitalista do Ocidente, pois que se constitui em lócus de generalização da propriedade privada coletiva, realizando aquilo que Marx chamava de ‘comunismo tosco’. O Estado não se configura como poder público da coletividade, mas como poder político da camada burocrática, que recusa a propriedade privada individual e bloqueia a emergência de uma sociedade civil autônoma que poderia dar origem tanto a interesses individuais privados como a uma esfera pública efetivamente socialista (DEL ROIO, 1998, p.317).

[...] Após as revelações públicas do camarada Kruschew, a burguesia empreendeu novamente a desesperada tentativa de constituir uma linha de frente assentada na oposição entre capitalismo e socialismo. Enxergamos nesta manobra burguesa um sério perigo e advertimos que os camaradas que persistem no dogmatismo staliniano oferecem, involuntária mas objetivamente, uma ajuda à burguesia, confirmando as idéias dela segundo as quais a ditadura do proletariado seria incompatível com a democracia, com a liberdade, com a legalidade [...]. (LUKÁCS, 2008, p.79).

E continua:

É provável que a fase de transição em que nos encontramos na seqüência do XX Congresso seja bastante breve. Sua duração depende, em larga medida, de nós. Neste contexto, julgo importante que entre os comunistas, tenham início discussões internacionais que se estendam também à social-democracia. A duração deste período de transição, o êxito ou fracasso da luta, dependerão da nossa capacidade de – com o auxílio dos novos métodos exigidos por este novo período – implementar ações inicialmente talvez modestas, mas efetivas, capazes de influir na efervescência e na evolução ideológica do mundo, e não só com a pura e simples presença do socialismo, mas também com o desenvolvimento concreto da nova orientação (LUKÁCS, 2008, p.79).

A acurada percepção de Lukács se demonstra reticente frente aos desdobramentos do *XX Congresso* e ao mesmo tempo que capta o início de um processo de reação burguesa, coloca-se a necessidade de se traçar estratégias de combate a este processo restauracionista.

Aquele axioma que fora utilizado pela reação de que o socialismo era incompatível com a democracia e com a liberdade e que já tinha sido alertado por Lukács, foi desenvolvido por Norberto Bobbio nos anos 1970 da seguinte forma: “[...] através do método democrático, o socialismo é inatingível; mas o socialismo por via não democrática não consegue encontrar a estrada para a passagem de um regime de ditadura a um regime de democracia” [...] (Bobbio, 1987, p.33-4). Ora, tal discurso ao longo da década de 1950 e 1960 acabou por criar certo consentimento popular o que se comprovou nos anos 1970 com a derrota do Partido Comunista na Itália. Assunto que retornaremos em um momento mais oportuno.

Após a abertura deste breve parêntese para ressaltar algumas questões do período imediato ao *XX Congresso*, voltemos às considerações acerca da constituição do consenso keynesiano no pós-guerra.

Como se pôde notar, o consenso que surge no pós-Segunda Guerra Mundial tanto no eixo do capitalismo quanto naquele advindo do *Socialismo de Estado*⁵⁵, girava em torno do

⁵⁵ [...] produto de uma ‘revolução passiva’, no qual não havia propriedade privada individual, mas havia, em contraparte, uma extração do valor excedente da produção que se generalizava num Estado autocrático relativamente autônomo e que procedia a distribuição e a circulação dos bens por meios burocráticos (DEL ROIO, 2005, p.71).

keynesianismo⁵⁶, para o qual os Estados a fim de se reconstruírem em bases sólidas e pacíficas deveriam se concentrar em uma tríade de medidas político-econômicas: *pleno emprego, crescimento econômico e bem-estar social de seus cidadãos*. Assim:

O keynesianismo forneceu os alicerces ideológicos e políticos para o compromisso da democracia capitalista, e ofereceu a perspectiva de que o Estado seria capaz de conciliar a propriedade privada dos meios de produção com a gestão democrática da economia. Nas palavras do próprio Keynes, “não é a propriedade dos meios de produção que convém ao Estado assumir. Se o Estado for capaz de determinar o montante agregado dos recursos destinados a aumentar esses meios e a taxa básica de remuneração aos seus detentores, terá realizado tudo o que lhe compete”. O controle democrático sobre o nível de desemprego e a distribuição da renda tornaram-se os termos do compromisso que viabilizou o capitalismo democrático (PRZEWORSKI, 1989, p.244).

Constituiu-se uma combinação político-econômica, na qual o crescimento e o desenvolvimento econômico do grande *boom* da *Era de Ouro* do capital se sustentara no consumo de massa, no pleno emprego e na ampliação de direitos à classe trabalhadora. Tal rearranjo institucional se apoiou em um consentimento político entre os partidos de centro, particularmente a direita progressista e a esquerda não-comunista. Entretanto, o consentimento político que se instituíra em torno do keynesianismo:

[...] na maioria dos países “ocidentais”, tendo a extrema direita fascista-ultranacionalista sido eliminada do cenário político da Segunda Guerra Mundial e a extrema esquerda comunista pela Guerra Fria. Também se baseou num consenso tácito ou explícito entre padrões e organizações trabalhistas para manter as reivindicações dos trabalhadores dentro dos limites que não afetassem os lucros, e as perspectivas futuras de lucros suficientemente altos para justificar os enormes investimentos sem os quais o espetacular crescimento da produtividade da mão-de-obra da Era de Ouro não poderia ter ocorrido [...] (HOBSBAWM, 1995, p.276).

Essa prática de *transformismo* fica evidente quando se toma em conta que:

[...] o grande *boom* da década de 1950 foi presidido, quase em toda parte, por governos de conservadores moderados. Nos EUA (a partir de 1952), Grã-Bretanha (de 1951), França (a não ser por breves episódios de coalizão), Alemanha Ocidental, Itália e Japão, a esquerda estava inteiramente fora do poder [...]. O

⁵⁶ A economia keynesiana é a economia da demanda. As ofertas de capital e trabalho são, por hipótese, constantes. A oferta de poupança é determinada endogenamente: sempre é igual ao investimento. Quando a demanda é estimulada, seja por políticas governamentais, seja por acontecimentos exógenos, a produção expande-se para acompanhá-la, a renda e a poupança novamente iguala o investimento em um nível mais elevado de utilização da capacidade produtiva. O nível de produção altera-se para manter a igualdade entre poupança e investimento. Ademais, já que o problema keynesiano consiste em levar a produção efetiva até o nível potencial de estoque de capital existente, a acumulação de capital é ignorada por completo, na medida em que novos investimentos são supostos não-negativos ao mesmo tempo que o estoque de capital total é suposto constante (PRZEWORSKI, 1989, p.248).

clima da década de prosperidade era contra a esquerda. Não era tempo de mudança (HOBSBAWM, 1995, p.277-8).

O projeto de reconstrução⁵⁷ pacífica, pautado no consenso keynesiano fora reforçado através da criação e articulação de toda uma institucionalidade de caráter supranacional. Como exemplo, pode-se citar a Organização das Nações Unidas (ONU), o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Internacional de Compensações (BIC), além da construção e da assinatura de uma série de tratados e acordos internacionais como o de *Bretton Woods*, através do qual se garantia um sistema de câmbio fixo ancorado na conversão do dólar estadunidense em ouro a um preço fixo, controlando-se assim o fluxo de capitais.

Este Estado de novo tipo acabara por se tornar uma arena de disputa que internalizara os conflitos de classe através da prática de *transformismo*. Tratara-se de um novo arranjo institucional, que possibilitou tanto aos países capitalistas avançados quanto a alguns países periféricos elevadas taxas de lucro e conseqüentemente elevadas taxas de desenvolvimento e crescimento econômico nos anos de 1950-60.

[...] a chave para o longo *boom* pós-guerra do final da década de 1940 até inícios da de 1970 foi à trajetória da taxa de lucro. O que propiciou a expansão econômica sem precedentes do período pós-guerra foi à capacidade das economias capitalistas avançadas de realizarem e sustentarem altas taxas de lucro. As altas taxas de lucro mostraram-se fundamentais acima de tudo porque possibilitaram a essas economias gerarem superávits relativamente grandes por meio da utilização de quantidades fixas de instalações e equipamentos (estoques de capital). Os constantes grandes superávits possibilitaram a essas economias manterem altos índices de investimento e, por conseguinte, rápido crescimento da produtividade, permitindo por sua vez a acomodação de um rápido crescimento dos salários reais sem ameaçar os lucros [...] (BRENNER, 2003, p.47-8).

A chamada *Era do ouro* começou a dar sinais de falência no final dos anos 1960 quando a crise estrutural do capital já se avizinhava. Tratava-se de um novo cenário, no qual predominava um profundo e crescente processo de estagflação, seguido de desemprego, além

⁵⁷ Felizmente para os aliados dos EUA, a situação da Europa Ocidental em 1946-7 parecia tão tensa que Washington sentiu que o fortalecimento da economia européia e, um pouco depois, também da japonesa, era a prioridade mais urgente, e o Plano Marshall, um projeto maciço para a recuperação européia, foi lançado, em junho de 1947. Ao contrário da ajuda anterior, que fazia claramente parte de uma agressiva diplomacia econômica, essa assumiu mais a forma de verbas que de empréstimos. Mais uma vez, e felizmente para aqueles, o plano americano original para uma economia pós-guerra de livre comércio, livre conversão e livres mercados, dominados pelos EUA, mostrou-se inteiramente irrealista, quanto mais que os desesperadores problemas de pagamento da Europa e do Japão, sedentos de cada dólar cada vez mais escasso, significavam que não haveria perspectiva imediata para liberalizar o comércio e os pagamentos. [...] Contudo, para os americanos uma Europa efetivamente restaurada, parte da aliança militar anti-soviética que era o complemento lógico do Plano Marshall – a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) 1949 – tinha de basear-se realisticamente na força econômica alemã, reforçada pelo rearmamento do país [...] (HOBSBAWM, 1995, p.237-8).

de um agudo processo de crise fiscal dos Estados, para os quais o receituário keynesiano não conseguira dar respostas.

Essa nova crise de acumulação fora enfrentada em seu início através da reafirmação do consenso keynesiano, tanto na Europa com as vitórias: do projeto eurocomunista na França, Espanha, Itália e Grécia; dos trabalhistas na Grã-Bretanha; da continuidade do Estado de bem-estar social na Escandinávia; além da vitória da Revolução dos Cravos em Portugal; quanto nos Estados Unidos que através das palavras de seu presidente Richard Nixon – “*somos todos keynesianos*” – traduziam a adesão às políticas de intervenções estatais na economia.

O keynesianismo forneceu o alicerce para o compromisso de classes, dando aos partidos políticos representantes do operariado uma justificativa para exercer cargos políticos em sociedades capitalistas. Tal justificativa fazia-se desesperadamente necessária. Desde a década de 1890, os social-democratas consideravam que seu irreversível progresso eleitoral culminaria em uma maioria que lhes permitiria, um dia, assumir o poder político e promulgar as leis que conduziriam a sociedade ao socialismo. Estavam completamente despreparados para o que ocorreu: em vários países, partidos social-democratas, trabalhistas e socialistas foram convidados a formar governos devido à ausência de adversários, sem obter a maioria que teria sido necessária para empreenderem o programa de nacionalização, porque os partidos burgueses estavam por demais divididos para dar continuidade às suas coalizões tradicionais. Com efeito, o primeiro governo socialista eleito do mundo foi formado pelos social-democratas suecos em 1920, exatamente quando experimentaram sua primeira reviravolta eleitoral. Tão logo assumiram o poder, os socialistas acharam-se na embaraçosa situação de não terem condições de empreender o programa de nacionalização e não possuírem outro programa que os distinguisse de seus oponentes burgueses. Podiam adotar – e de fato o fizeram – medidas ad hoc destinadas a melhorar as condições de seu eleitorado: desenvolvimento de programas de moradia, instituição do auxílio-desemprego, introdução de salários mínimos, tributação sobre renda e heranças e pensões para idosos. Tais medidas, porém, não diferem da tradição de reformas conservadoras associadas a Bismarck, Disraeli ou Giolitti. Os socialistas comportaram-se como todos os demais partidos: com uma certa parcialidade distributiva em favor de seus eleitores, mas cheios de respeito pelos sagrados princípios do orçamento equilibrado, da deflação, do padrão-ouro, etc. (PRZEWORSKI, 1989, p.244).

Como se pôde observar, a crise estrutural do capital em seu início acabou por elevar a esquerda reformista⁵⁸ de viés social-democrata ao poder, todavia, em meados dos anos 1970 emerge um processo antagonístico entre esta esquerda e os epígonos do neoliberalismo. Esse segundo momento representa o processo de consolidação da hegemonia em torno dos ideais neoliberais e a incapacidade daquela esquerda social-democrata em dar respostas a um

⁵⁸ [...] Aléxis Danielsson, um dos fundadores da Social-Democracia sueca, afirmou em 1888 que a participação eleitoral modificaria o socialismo, transformando-o “de uma nova teoria da sociedade e do mundo em um real programa de um partido meramente parlamentarista, e nesse instante extinguir-se-á o entusiasmo do núcleo do proletariado e o ideal da revolução social degenerará em busca de ‘reformas’ que absorverão todo o interesse dos trabalhadores” [...] (PRZEWORSKI, 1989, p.20).

processo de antagonização e luta de classes. Nesses termos, pode-se dizer que “[...] a crise do keynesianismo é a crise do capitalismo democrático” (PRZEWROSKI, 1989, p.248).

No período de ouro de expansão do capital pode-se observar sob a liderança dos Estados Unidos uma sincronização do ciclo econômico mundial, na qual os Estados Unidos alavancaram a economia mundial através da internacionalização do capital estadunidense. Processo este que se caracterizou pela internacionalização e expansão das grandes empresas estadunidenses, convertendo-se no substrato da sincronização do ciclo econômico. Todavia, “[...] a economia mundial na *Era de Ouro* continuou sendo mais *internacional* que *transnacional*. Os países comerciavam uns com os outros em medida cada vez maior. [...]” (HOBSBAWM, 1995, p.271).

Importante destacar que nos Estados Unidos – epicentro do capitalismo mundial –, o processo inflacionário era crescente na década de 1960 e, para combatê-lo, o governo optara pela adoção de medidas ortodoxo-recessivas. Nessa tessitura social, o recrudescimento do processo inflacionário não era um fenômeno particular da economia estadunidense, mas de certa forma universal, pois atingira grande parte dos países europeus e o Japão, abrangendo assim os principais países da economia capitalista mundial.

Somente:

[...] a partir da década de 1960, uma economia cada vez mais transnacional, ou seja, um sistema de atividades econômicas para as quais os territórios e fronteiras de Estados não constituem o esquema operatório básico, mas apenas fatores complicadores. No caso extremo passa a existir uma “economia mundial” que na verdade não tem base ou fronteiras determináveis, e que estabelece, ou antes impõe, limites ao que mesmo as economias de Estados muito grandes e poderosos podem fazer. Em dado momento do início da década de 1970, uma economia transnacional assim tornou-se uma força global efetiva. E continuou a crescer, no mínimo mais rapidamente que antes, durante as décadas de crise após 1973 [...] (HOBSBAWM, 1995, p.272).

Por múltiplas determinações que se relacionam mutuamente, a existência demasiada de capital fixo desestimulava a ampliação do processo de acumulação de capital em curso nos Estados Unidos. Primeiro, porque se abria a possibilidade das empresas empregarem sem custos adicionais em seus meios de produção, mantendo-se uma taxa média de lucro sobre os gastos de capital variável. Tal elemento desestimulou o processo concorrencial de renovação tecnológica, pois a inserção de tecnologias mais avançadas na produção acabaria por reduzir os custos unitários fixos abaixo dos custos fixos totais médios das empresas titulares. Segundo, porque o diminuto tamanho do exército industrial de reserva levou à majoração dos salários. Terceiro, porque o processo de reconstrução dos países europeus no pós-guerra

estimulou as multinacionais estadunidenses a investirem no continente europeu, desestimulando o investimento interno.

Como conseqüência dos elementos acima elencados se observa na economia estadunidense um processo de declínio no crescimento da produtividade, dos investimentos e, ao mesmo tempo, uma majoração dos salários reais, o que reduziu consideravelmente a lucratividade dos Estados Unidos⁵⁹ no final dos anos de 1950. O torpor econômico, evitado até meados dos anos de 1960, disseminou-se pela economia estadunidense, que não conseguiu mais se recuperar.

[...] à medida que a era da Guerra Fria se estendia, abria-se um crescente fosso entre a dominação esmagadoramente militar, e, portanto política, que Washington exercia na aliança e o enfraquecimento da predominância econômica dos EUA. O peso econômico da economia mundial passava então dos EUA para as economias européia e japonesa, as quais os EUA julgavam ter salvo e reconstruído. Os dólares, tão escassos em 1947, haviam fluído para fora dos EUA numa torrente crescente, acelerada – sobretudo na década de 1960 – pela tendência americana de financiar o déficit gerado pelos enormes custos de suas atividades militares globais, notadamente a Guerra do Vietnã (depois de 1965), e pelo mais ambicioso programa de bem-estar social da história americana. O dólar, moeda-chave da economia mundial do pós-guerra planejada e garantida pelos EUA, enfraqueceu. [...] (HOBSBAWM, 1995, p.238).

Portanto, com o esgotamento da economia estadunidense já no final dos anos 1950, coube às economias de capitalismo tardio, como o caso da Alemanha, Itália e Japão, mas também a França, conferir fôlego à *Era do ouro* do capital, que se prolongaria até a crise do petróleo nos anos 1970. Tal fenômeno se deveu à possibilidade dos países de capitalismo tardio manterem suas altas taxas de lucro, mesmo com a pressão dos custos sobre a produção.

Com o epicentro do capitalismo mundial saturado, a prorrogação da alta lucratividade e da competitividade internacional da *Era do ouro* coube às economias de capitalismo tardio, que diferentemente dos Estados Unidos possuíam setores econômicos atrasados – como o caso dos setores rural e do pequeno negócio –, além de contar com um *exército industrial de reserva* razoável – o que possibilitou manter o crescimento salarial em um nível relativamente baixo em comparação com a produtividade.

As principais empresas das economias de desenvolvimento tardio foram também capazes de se beneficiar de uma série de formas institucionais e políticas de

⁵⁹ [...] considerando o tamanho e o avanço da economia americana, seu desempenho de fato durante os Anos Dourados não foi tão impressionante quanto a taxa de crescimento de outros países, que partiram de uma base bem menor. Entre 1950-1973, os EUA cresceram mais devagar que qualquer outro país, com exceção da Grã-Bretanha, e, o que é que é mais a propósito, seu crescimento não foi maior que nos mais dinâmicos períodos anteriores de seu desenvolvimento. Em todos os demais países industriais, incluindo até a lerdã Grã-Bretanha, a Era do Ouro bateu todos os recordes anteriores. Na verdade, para os EUA essa foi, econômica e tecnologicamente, uma época mais de relativo retardo que de avanço. [...] (HOBSBAWM, 1995, p.254).

governo desenhadas para promover o crescimento e a competitividade internacional, mas que em geral não estiveram disponíveis ou foram de pouco interesse aos rivais nos Estados Unidos, precisamente por causa do desenvolvimento anterior e da posição dominante desse último. Assim, essas empresas mantiveram ligações íntimas – em certo sentido fundiram-se – com grandes bancos, que foram capazes de trabalhar de perto com elas e de monitorar suas operações, proporcionando-lhes empréstimos de longo prazo relativamente baratos enquanto serviam às suas necessidades cambiantes frente a condições de mercado flutuantes. Também participaram em várias formas de redes verticais e horizontais, que possibilitaram uma maior coordenação e cooperação entre empresas, permitindo maior planejamento, custos de insumos reduzidos e mercados mais seguros (BRENNER, 2003, p.51-2).

Aquelas economias de desenvolvimento tardio que se recuperavam da guerra através de investimentos governamentais na estruturação da economia interna, organizavam políticas de proteção à economia interna através de dois mecanismos essenciais: a) desvalorização da moeda; b) rígido controle de entrada e saída de capitais. Esses mecanismos político-econômicos de proteção à economia interna possibilitaram um vigoroso processo de fortalecimento das economias de desenvolvimento tardio. Por outro lado, contrastando com a política-econômica “periférica” a economia hegemônica caracterizou-se pela internacionalização da produção através daquela velha dinâmica industrial advinda da fusão entre capital produtivo e financeiro, já apontada por Lênin no início do século.

[...] O governo americano apoiou vigorosamente esse esforço e, durante todo o período, representou uma poderosa força para a liberalização da economia mundial – não só do livre comércio, mas também do livre movimento de capitais, fossem estes de longo ou de curto prazo –, às vezes à custa do setor manufatureiro com sede doméstica (BRENNER, 2003, p.52).

Mesmo com o epicentro do capitalismo mundial em estado de depleção, o processo de desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo mundial acabou por possibilitar a manutenção das altas taxas de lucro e do alto nível de competitividade no mercado internacional. O atraso socioeconômico dos países de capitalismo tardio ladeado a políticas-econômicas de intervenção estatal possibilitou a construção de economias internas sólidas que rapidamente se inseriram no mercado internacional.

[...] Essa capacidade de assegurar tão rápidas expansões nas exportações de manufaturados dependeu em primeiro lugar das taxas de crescimento incomuns do comércio mundial durante o *boom* do pós-guerra. Mas também residiu na capacidade que demonstraram de expandir rapidamente suas cotas do mercado mundial. Os fabricantes alemães e japoneses, em especial, só foram capazes de alcançar as extraordinárias taxas de crescimento nas exportações que desenvolveram suas economias em virtude de sua capacidade de arrancar das mãos dos produtores dos Estados Unidos e do Reino Unido frações cada vez maiores dos mercados de exportação mundial, bem como de penetrar no enorme

mercado americano. Neste contexto, serviram de pontes a dinâmicos blocos econômicos regionais na Europa e no Leste Asiático [...] (BRENNER, 2003, p.53).

O fato é que a economia norte-americana que até os anos de 1940 era relativamente fechada começava a apontar para a abertura de maneira crescente – fenômeno do capital que começava a gerar desequilíbrios nas contas externas. Nesse mesmo contexto há uma saturação de alguns setores da economia em escala mundial – o excesso da capacidade produtiva de alguns setores da economia mundial começava a dar sinais de esgotamento ainda nos anos 1960.

Enquanto na Europa e no Japão a inovação tecnológica se deu de maneira acelerada, pois a guerra havia dilacerado todo o capital produtivo desses países, reconstruindo-o sob bases tecnológicas mais sofisticadas, nos Estados Unidos, o processo ocorreu de maneira paulatina, pois os norte-americanos tiveram que esperar pela depreciação do capital produtivo já existente. A burguesia industrial alemã e japonesa foi capaz de combinar técnicas de produção avançada com baixos salários como estratégia de redução dos custos de suas produções e como forma de manter altas as taxas de lucro ao mesmo tempo que buscavam se firmar no mercado internacional. Portanto, na Europa, principalmente a Alemanha, e na Ásia, o Japão, reconstruíram suas economias em bases tecnológicas avançadíssimas para o período, constituindo-se rapidamente no pós-guerra em monolitos econômicos regionais fortíssimos, estabelecendo-se, assim, um nível de produtividade que passou a penetrar rapidamente na própria economia norte-americana.

Os novos monolitos econômico-regionais acabaram por confrontar os preços dos produtos americanos, que viram suas altas taxas de lucro serem reduzidas drasticamente. Isso devido a dois fatores: a) aos custos inflexíveis da produção americana, que se baseava em um capital fixo que incorporava métodos de produção relativamente caros em comparação com os métodos alemães e japoneses; b) aos custos salariais, que comparados aos alemães e japoneses eram relativamente altos.

Pode-se observar que no período em questão a *composição orgânica do capital* dera-se de maneira distinta nos Estados Unidos, na Alemanha e no Japão, pois enquanto os primeiros experimentaram uma relação entre *capital constante* e *variável* que minorava suas taxas de lucro, os segundos, pelo contrário, experimentaram uma relação de majoração de suas taxas de lucro. A elevação da competitividade internacional resultou em um incontornável excesso de capacidade e de produção sistêmica que acabou por detonar uma

crise estrutural do capital, que expressara de maneira clara o processo de declínio de uma taxa de lucro agregada no setor manufatureiro internacional. Por outro lado:

[...] como a quantidade de dólares no exterior crescera bastante, relativamente à demanda por produtos e ativos americanos, exerceu-se uma enorme pressão decrescente sobre a moeda americana, e o sistema monetário mundial entrou em crise. Entre 1971-1973, abandonou-se o sistema de Bretton Woods de taxas cambiais fixas, e o dólar americano viu-se gravemente desvalorizado, enquanto o marco e o iene trilhavam o caminho inverso. Devido à valorização de suas moedas, os fabricantes japoneses e alemães viram-se, portanto, sobrecarregados com custos relativos de produção marcadamente crescentes em comparação àqueles de seus concorrentes americanos e sofreram declínios importantes em suas taxas de lucro [...] (BRENNER, 2003, p.57-8).

O período em questão representou a emergência de novos sujeitos políticos na arena internacional, dominada até então pelos norte-americanos, caracterizando-se pelo excesso de capacidade e de produção no setor manufatureiro em escala mundial, no qual se gerou a queda da lucratividade mundial ainda no final dos anos de 1960. Pode-se notar que desde meados da década de 1960 até a detonação da crise em 1973 fora a impossibilidade de elevação dos preços acima dos custos no setor de não-manufaturados – que experimentou uma queda na lucratividade menor do que o setor manufatureiro – que impediu a burguesia industrial de conservar suas altas taxas de lucro. Como resultado da queda da lucratividade do setor manufatureiro, observou-se o declínio das taxas de lucro de toda economia em todos os países membros do G7.

Como se pôde observar, a queda das taxas de lucro dos Estados Unidos e dos principais países da economia capitalista deu-se não devido ao esgotamento tecnológico, ou ao aumento do poder de intervenção da classe trabalhadora em pressionar pela majoração dos salários reais, ou ainda ao declínio do crescimento da produtividade, mas devido ao excesso de capacidade e de produtividade mundial.

Frente a esta conjuntura político-econômica desfavorável, as diversas frações de classe da burguesia dos principais países capitalistas reagiram através de pesados ataques às organizações da classe trabalhadora: a) arrocho salarial; b) pressão para a diminuição de encargos sociais; c) aumento do exército industrial de reserva... Todavia, apesar da ofensiva contra o trabalho, não conseguiram atingir as elevadas taxas de lucro que experimentaram de 1945–1973.

Como forma de reação à crise não só político-econômica, mas também de hegemonia, os Estados Unidos através da política-econômica de Richard Nixon, romperam o acordo de *Bretton Woods*, primeiro desatrelando o dólar do ouro em 1971, depois rompendo a taxa de

câmbio fixo, deixando-a flutuar livremente em 1973. Tratou-se de uma política monetária expansionista que rompera definitivamente os acordos benfazejos e pacifistas do pós-guerra, abrindo-se assim um período de forte expansão americana como forma de re colocação de sua *hegemonia civil*.

Enquanto que nas relações internacionais a política-econômica era de expansão, no plano interno seguia-se a adesão às políticas keynesianas, pelas quais se estimulava o crescimento doméstico e desvalorizava-se o dólar. A desvalorização do dólar teve duas conseqüências imediatas: a) possibilitou o aumento do nível de competitividade das indústrias americanas; b) depreciou as reservas de dólares dos países estrangeiros.

Se no plano interno a política-econômica de Nixon era keynesiana, no plano externo se nota uma ofensiva expansionista pautada em uma política-econômica monetarista de talhe neoliberal, pois ao romper o acordo de *Bretton Woods* e desvalorizar o dólar e ao mesmo tempo impedir que os demais países membros do G7 adotassem um padrão-monetário internacional fixo, os Estados Unidos acabaram por estimular o livre comércio, bem como a desregulamentação de entrada e saída de capitais.

Paralelamente, emerge em escala mundial um vigoroso movimento operário, ladeado a outros movimentos sociais de contestação. Insurge no final dos anos de 1960 a expectativa de grandes transformações sociais, que logo se desmancharam no ar com a reestruturação do capital em 1976. Portanto, a crise do petróleo em 1973 foi apenas um detonador da crise estrutural do capital, sendo que, a partir de 1974 dera-se a desaceleração da economia mundial em seu conjunto. A crise dos anos de 1970 representou, conseqüentemente, uma retração significativa do capitalismo, que ao atingir o epicentro do capitalismo se disseminou rapidamente para os países periféricos.

Segundo a acurada pena de Perry Anderson:

A chegada da grande crise do modelo econômico do pós-guerra, em 1973, quando todo o mundo capitalista avançado caiu numa longa e profunda recessão, combinando, pela primeira vez, baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação, mudou tudo. A partir daí as idéias neoliberais passaram a ganhar terreno. As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais (ANDERSON, 2008, p.10).

E continua:

Esses dois processos destruíram os níveis necessários de lucros das empresas e desencadearam processos inflacionários que não podiam deixar de terminar numa

crise generalizada das economias de mercado. O remédio, então, era claro: manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas. A estabilidade monetária deveria ser a meta suprema de qualquer governo. Para isso seria necessária uma disciplina orçamentária, com a contenção dos gastos com bem-estar, e a restauração da taxa "natural" de desemprego, ou seja, a criação de um exército de reserva de trabalho para quebrar os sindicatos. Ademais, reformas fiscais eram imprescindíveis, para incentivar os agentes econômicos. Em outras palavras, isso significava reduções de impostos sobre os rendimentos mais altos e sobre as rendas. Desta forma, uma nova e saudável desigualdade iria voltar a dinamizar as economias avançadas, então às voltas com uma estagflação, resultado direto dos legados combinados de Keynes e de Beveridge, ou seja, a intervenção anticíclica e a redistribuição social, as quais haviam tão desastrosamente deformado o curso normal da acumulação e do livre mercado. O crescimento retornaria quando a estabilidade monetária e os incentivos essenciais houvessem sido restituídos (ANDERSON, 2008, p.10-11).

Todas as crises estruturais do capital foram acompanhadas de deflação, todavia a crise dos anos de 1970 teve como característica particular a inflação. Tratou-se, por conseguinte, de uma crise acompanhada do aumento dos preços dos produtos, o que contrariou a maior parte das teorias econômicas. Tal particularidade se deveu a múltiplas determinações da chamada *Era do ouro*: a) às modificações estruturais na economia mundial que se caracterizavam pelo intenso processo de oligopolização em escala global, no qual as grandes empresas que dominavam os principais setores da economia mundial, longe de representarem a concorrência perfeita idealizada pelos pais do liberalismo, passaram a diminuir a produtividade, mantendo-se assim os preços dos produtos; b) devido ao processo de formação de cartéis em curso durante toda a década de 1960, o que levou as grandes empresas a resistirem à queda dos preços; c) à utilização sistemática de políticas de pleno emprego, em toda parte do mundo acabou gerando inflação.

Teoricamente, a receita keynesiana para a crise seria a elevação do consumo e investimentos massivos através de políticas estatais, como: redução das taxas de juros; adoção de políticas creditícias e monetárias; ampliação dos gastos públicos... entre outras. No entanto, o movimento histórico-material objetivo através da detonação da crise de 1973 mostrara que os analistas estavam rotundamente equivocados, pois as crises anteriores caracterizavam-se pela queda da produtividade e, portanto, da atividade econômica, acompanhada da queda dos preços. Objetivamente, em um contexto de ampliação do processo inflacionário a adoção do receituário keynesiano significaria em termos práticos alimentar de forma crescente o processo inflacionário.

É neste contexto de crise estrutural do capital que ressurge das cinzas o cisne que interrompera seu canto em 1929 e que ficara conhecido posteriormente como neoliberalismo.

Frente a esta conjuntura, vários países começaram a adotar políticas recessivas para combater a inflação, por um lado – no plano externo –, a perspectiva adotada em escala mundial pelas economias nacionais era a de abertura de suas economias; por outro – no pano interno – era a adoção de políticas recessivas monetárias e creditícias, o que levou a diminuição da intervenção do Estado na economia, bem como ao bloqueio do sindicalismo. Tratara-se de um processo de recomposição das forças sociais conservadoras em escala mundial que emergiu no pós-crise como hegemônico.

3. A mundialização e a financeirização do capital

Nessa tessitura social, um elemento importante a ser destacado é o de surgimento dos chamados euromercados. Esses surgem no final da década de 1950 e início da de 1960 como procedimento político-econômico, pelo qual o governo inglês articulou a constituição de um mercado financeiro de características supranacional, o que culminou na atração de capitais do mundo inteiro:

O mais importante resíduo da presença imperial britânica foi a continuidade do papel da City de Londres como centro financeiro internacional. Nos anos 1960, isso se tornou cada vez mais importante quando o Reino Unido se mobilizou para proteger e consolidar a posição da City com relação às potências em ascensão do capital financeiro globalmente orientado. Isso gerou uma série de relevantes contradições. A proteção do capital financeiro (por meio de manipulações das taxas de juro) na maioria das vezes conflitava com as necessidades do capital doméstico voltado para a produção (levando assim a uma divisão estrutural da classe capitalista) e em alguns casos inibia a expansão do mercado doméstico (ao restringir o crédito). O compromisso com uma libra forte prejudicava a posição exportadora da indústria britânica e ajudou a criar as crises do balanço de pagamentos na década de 1970. Surgiram contradições entre o liberalismo embutido instaurado domesticamente e o liberalismo de livre mercado do capital financeiro com base em Londres que operava no plano mundial. A City de Londres, o centro financeiro, havia muito favorecia políticas monetaristas em vez de keynesianas, formando assim um bastião de resistência ao liberalismo embutido. (HARVEY, 2008, p.66).

O mercado supranacional inglês começara a ganhar proporções maiores à medida que os anos passavam, constituindo-se em Londres o epicentro do sistema financeiro internacional. Esse mercado tinha por característica precípua o livre mercado, o que significava em termos práticos liberdade irrestrita para os Bancos Centrais. A irrestrita liberdade de mercado, ou seja, a falta de controle de entrada e saída de capitais, gerou uma

liquidez de capital que passou a alimentar a *bolha* (BRENNER, 2003) que viria a explodir no final da década de 1970.

Em dado momento da década de 1960, um pouco de engenhosidade transformou o velho centro internacional financeiro, a *City* de Londres, num grande centro *offshore* global, com a invenção da “euromoeda”, ou seja, sobretudo “eurodólares”. Os dólares depositados em bancos não americanos e não repatriados, sobretudo para evitar as restrições da legislação bancária americana, tornaram-se um instrumento financeiro negociável. Esses dólares em livre flutuação, acumulando-se em grandes quantidades graças aos crescentes investimentos americanos no exterior e aos enormes gastos políticos e militares do governo dos EUA, se tornaram a fundação de um mercado global, sobretudo de empréstimos a curto prazo, que escapava a qualquer controle. [...] Os EUA foram o primeiro país a se ver à mercê dessas vastas e multiplicantes enxurradas de capital solto que varriam o globo de moeda em moeda, em busca de lucros rápidos. [...] (HOBBSAWM, 1995, p.273).

Nesse contexto de mundialização de capital, grandes empresas de produtos eletrônicos começaram a se globalizarem a partir da criação das chamadas “zonas francas” ou fábricas *offshore*, instaladas em países do terceiro mundo em busca de isenção de impostos e mão-de-obra barata. Essa nova dinâmica do capital fazia com que a “[...] linha de produção cruzasse agora não hangares gigantescos num único local, mas o globo. [...]” (HOBBSAWM, 1995, p.275).

De acordo com Hobsbawm, o motivo pelo qual as empresas e indústrias abandonavam os países centrais do capitalismo em uma era de grande prosperidade econômica se encontrava em uma “[...] incomum combinação keynesiana de crescimento econômico numa economia capitalista baseada no consumo de massa de uma força de trabalho plenamente empregada e cada vez mais bem paga e protegida” (HOBBSAWM, 1995, p.276). Essa combinação de elementos levou as empresas a se internacionalizarem a procura de taxas de lucro mais elevadas em países que não possuíssem regulamentações trabalhistas tão rígidas quanto a dos países centrais do capitalismo avançado.

Passado o primeiro momento da crise do petróleo, bem como o inchaço advindo dos euromercados se observou a expansão acelerada dos chamados petrodólares. Nesse contexto de crise estrutural, os países periféricos passaram a recorrer de maneira crescente a esses mercados supranacionais. As raízes da explosão das dívidas externas dos países periféricos como o Brasil encontram-se nesta recorrência contínua a estes mercados. Foi a partir desta conjuntura de crise estrutural do capital que os países periféricos passaram de captadores a “fornecedores” de capitais. A enorme quantidade de dinheiro oferecida por esse crescente

sistema financeiro especulativo supranacional acabou propiciando em um contexto de crise o aumento exacerbado das dívidas externas.

A liquidez de capital no mercado financeiro internacional acabou disponibilizando uma grande quantidade de recursos no mercado o que levou os países periféricos a constantes empréstimos.

O final dos anos de 1970 se caracterizou por representar para a economia estadunidense um período de altos patamares inflacionários. Para combater a inflação o então presidente do FED, através do choque Volcker –, adotou uma política-econômica de caráter ortodoxo-recessiva, focalizando o processo de reforma em duas medidas centrais: a) elevação da taxa de juros; b) desregulamentação da economia nacional. Políticas econômicas que seriam reforçadas no ano seguinte pelo então presidente eleito Ronald Reagan. O objetivo dessas medidas era o de recolocar o dólar como moeda chave do sistema monetário internacional e desaquecer a economia para combater a inflação crescente.

Entretanto, ao aumentar a taxa de juros e desregulamentar a economia estadunidense – já sob o comando do então presidente Ronald Reagan –, buscou-se atrair recursos para os Estados Unidos, e desta forma, reorganizar a *hegemonia civil* norte-americana (FIORI, 1997). O resultado da ofensiva político-econômica adotada pelos estadunidenses fora o forte aumento da dívida externa dos países periféricos, invertendo-se a relação entre captadores de recursos com seus credores. Se antes os países periféricos buscavam captar recursos nos países centrais para financiar o seu desenvolvimento econômico, a partir da política-econômica adotada por Reagan os países periféricos passaram a exportar altas taxas líquidas de capitais para os países centrais, principalmente para os Estados Unidos.

Ora, pode-se constatar que o período que vai de 1969 a 1981 a dívida externa dos países periféricos cresceu por motivos eminentemente financeiro-especulativos. Criou-se uma equação inócua, na qual, tomavam-se recursos emprestados para saldar dívidas passadas, assumindo-se novas dívidas de curto prazo. O resultado dessa equação culminou em uma explosão da dívida externa dos países periféricos que não parara de crescer desde então.

4. 1929: o último canto do cisne? *O canto do cisne da ortodoxia liberal-conservadora anglo-saxã*

A abertura daquele processo alertado por Lukács em 1956 (LUKÁCS, 2008, p.79) encontraria sua determinação plena em meados da década de 1970 com a irrupção da *crise estrutural do capital*. A irreversível queda na lucratividade somada à crise fiscal dos Estados abriram caminho para uma viragem histórica *contra-reformista*, que ficou conhecida como neoliberalismo.

[...] Encerrou-se um extenso período de governo centrista e moderadamente social-democrata, quando as políticas econômicas e sociais da *Era do Ouro* pareceram fracassar. Governos da direita ideológica, comprometidos com uma forma extrema de egoísmo comercial e *laissez-faire*, chegaram ao poder em vários países por volta de 1980 [...] (HOBSBAWM, 1995, p.245).

O novo liberalismo visava a recompor o processo de acumulação e a retomada das altas taxas de lucro, através da adoção de várias medidas ortodoxo-recessivas: a) aumento do exército industrial de reserva, quebrando o sindicalismo e pressionando os salários para baixo; b) redução de impostos para as indústrias; c) diminuição com gastos sociais; d) abertura e desregulamentação das economias nacionais; e) desregulamentação das leis trabalhistas; f) restrições creditícias; g) elevação das taxas de juros; h) privatização das empresas públicas.

Como se pôde observar, apesar da preponderância do consenso keynesiano o liberalismo não deixara de existir efetivamente. Subterraneamente ao Estado de bem-estar social, o liberalismo se articulava de múltiplas formas. A crise de 1973 apenas abriu o caminho para a derrocada do consenso keynesiano e hegemonização de um novo consenso – neoliberal. O consenso neoliberal emergira no pós-crise de diferentes formas e em diversas partes do mundo.

Já em 1978, o processo de liberalização da economia chinesa iniciado por Deng Xiaoping deu um sopro de vida a uma economia pujante e, conseqüentemente, a um ininterrupto crescimento e desenvolvimento econômico. Se no Oriente o processo de liberalização da economia de um país comunista que contava com 20% da população mundial começava a desenhar uma nova conjuntura econômico-mundial, no Ocidente, no epicentro do capitalismo mundial, Paul Volcker⁶⁰ incumbido de debelar o galopante processo inflacionário

⁶⁰ Em outubro de 1979, Paul Volcker, presidente do Federal Reserve Bank no governo Carter, promoveu uma mudança draconiana na política monetária dos Estados Unidos. O compromisso de longa data do Estado democrático liberal com os princípios do New Deal, que significava em termos gerais políticas fiscais e monetárias keynesianas, e tinha o pleno emprego como objetivo central, foi abandonado em favor de uma política destinada a conter a inflação sem medir as conseqüências para o emprego. A taxa real de juro, que com freqüência fora negativa durante o surto inflacionário de dois dígitos dos anos de 1970, tornou-se positiva por ordem do Federal Reserve. A taxa nominal de juro aumentou da noite para o dia, depois de algumas elevações e quedas, ficando em julho de 1981 perto dos 20%. Iniciou-se assim “uma duradoura recessão profunda que esvaziaria as fábricas e destruiria os sindicatos nos Estados Unidos, além de levar países devedores à beira da falência, dando início à longa era de ajustes fiscais”. Essa, argumentou Volcker, era a única saída para a

assumia em 1979 o comando do FED e adotara uma política monetária ortodoxo-recessiva liberal – choque Volcker –, que alteraria completamente o curso do último quartel do século XX.

Se na América e no Oriente o processo era de liberalização, no Velho Mundo não fora diferente. Ungida pelas urnas Margareth Thatcher chegara ao posto eletivo mais elevado na Grã-Bretanha em 1979, com um programa governamental pautado em duas questões precípuas: a) combater o acachapante processo de estagnação inflacionária, iniciado nos anos 1960; b) combater o sindicalismo inglês. Tanto uma quanto a outra frente de batalha experimentaram a mesma estratégia de combate, o receituário ortodoxo-recessivo liberal.

[...] Sob a influência de Keith Joseph, um publicista e polemista bem ativo, com fortes vínculos com o neoliberal Institute of Economic Affairs, ela aceitou o abandono do keynesianismo e a idéia de que as soluções monetaristas “do lado da oferta” eram essenciais para curar a estagnação que marcara a economia britânica naquela década. Thatcher reconhecia que isso significava nada menos que uma revolução em políticas fiscais e sociais, e demonstrou imediatamente uma forte determinação de acabar com as instituições e práticas políticas do Estado social-democrata que se consolidara no país a partir de 1945. Isso envolvia enfrentar o poder sindical, atacar todas as formas de solidariedade social que prejudicassem a flexibilidade competitiva, dismantelar ou reverter os compromissos do Estado de bem-estar social, privatizar empresas públicas, reduzir impostos, promover a iniciativa dos empreendedores e criar um clima de negócio favorável para induzir um forte fluxo de investimento externo [...] (HARVEY, 2008, p.31-2).

A ascensão de Paul Volcker ao FED seria reforçada no ano seguinte pela vitória eleitoral do presidenciável Ronald Reagan que, assim como Margareth Thatcher, tinha como programa governamental combater o sindicalismo e debelar a inflação através de uma política ortodoxo-recessiva de liberalização da economia.

A vitória de Ronald Reagan sobre Carter em 1980 mostrou-se crucial, ainda que Carter tivesse seguido sem dificuldades a desregulação como solução parcial para a crise de estagnação. Os conselheiros de Reagan estavam convencidos de que o “remédio” monetarista de Volcker para uma economia doente e em estagnação era certo. Volcker foi apoiado e permaneceu em sua posição de presidente do Federal Reserve. O governo Reagan então ofereceu apoio político necessário por meio de mais desregulação, cortes de impostos, cortes orçamentários e ataques ao poder sindical e profissional. [...] (HARVEY, 2008, p.33-4).

Ora, pode-se observar que o *bloco histórico* que se constitui em torno do projeto neoliberal forja uma ofensiva de mundialização do capital, tanto na periferia quanto no epicentro do capitalismo, denominada alguns anos mais tarde de *globalization*. Assim David Harvey define este processo:

tenebrosa crise de estagnação que caracterizara os Estados Unidos e boa parcela da economia global por todos os anos 1970. (HARVEY, 2008, p.32-3).

O neoliberalismo é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades de empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio. O papel do Estado é criar e preservar uma estrutura institucional apropriada a essas práticas; o Estado tem de garantir, por exemplo, a qualidade e a integridade do dinheiro. Deve também estabelecer as estruturas e funções militares, de defesa, da polícia e legais requeridas para garantir direitos de propriedades individuais e para assegurar, se necessário pela força, o funcionamento apropriado dos mercados. Além disso, se não existirem mercados (em áreas como a terra, a água, a instrução, o cuidado de saúde, a segurança social ou a poluição ambiental), estes devem ser criados, se necessário pela ação do Estado. Mas o Estado não deve aventurar para além dessas tarefas. As intervenções do Estado nos mercados (uma vez criados) devem ser mantidas num nível mínimo, porque, de acordo com a teoria, o Estado possivelmente não possui informações suficientes para entender devidamente os sinais do mercado (preços) e porque poderosos grupos de interesse vão inevitavelmente distorcer e viciar as intervenções do Estado (particularmente nas democracias) em seu próprio benefício (HARVEY, 2008, p.12).

Como se pôde observar o neoliberalismo se constituiu a partir de múltiplas determinações, que se ramificaram como carcinomas, tanto no Ocidente quanto no Oriente, tanto no epicentro quanto na periferia do capitalismo. Diante do quadro de crise estrutural do capital o antídoto receitado para aplacar os sofrimentos morais das recém instituídas democracias fora uma epifania liberal.

Segundo Przeworski, o neoliberalismo se caracteriza por ser um “[...] projeto intelectual, traçado no interior do universo acadêmico norte-americano e cuja forma é dada por instituições financeiras internacionais [...]” (PRZEWORSKI, 1993, p.209). Nesta mesma linha de raciocínio Harvey defende que:

[...] os defensores da proposta neoliberal ocupam atualmente posições de considerável influência no campo da educação (nas universidades e em muitos “bancos de idéias”), nos meios de comunicação, em conselhos de administrações de corporações e instituições financeiras, em instituições-chave do Estado (áreas do Tesouro, bancos centrais), bem como instituições internacionais como Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio (OMC), que regulam as finanças e o comércio globais. Em suma, o neoliberalismo se tornou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretarem, viverem e compreenderem o mundo (HARVEY, 2008, p.13).

Esta nova ofensiva do capital se expandira através de um processo de neoliberalização, através do qual se alterou profundamente a organização e administração da forma de produzir a vida objetiva e subjetivamente. Tratou-se de um processo de reestruturação produtiva que tinha como órgão receptor e ejetor de sangue a “ética” do livre mercado. Esta “ética”

neoliberal “[...] sustenta que o bem social é maximizado se se maximizam o alcance e a frequência das transações de mercado, procurando enquadrar todas as ações humanas no domínio do mercado [...]” (HARVEY, 2008, p.13).

Como se pôde observar o novo e o velho mundo anglo-saxão sincronizados político-economicamente, encabeçaram a ofensiva do capital através das vitórias de Margareth Thatcher na Grã-Bretanha em 1979 e de Ronald Reagan nos Estados Unidos em 1980, tanto a primeira quanto o segundo venceram as eleições com propostas de programas (neo)liberalizantes de caráter ortodoxo-recessivo. Todavia, apesar da ofensiva do capital advir desta díade anglo-americana, o laboratório de experiência daquele neoliberalismo nascido na Grã-Bretanha nos anos de 1940 através da pena e lentes de Hayek foram os países latino-americanos, particularmente, Chile e Argentina. Os sucessivos golpes militares, o primeiro em 1973 com Augusto Pinochet e o segundo em 1976 com a Junta Militar liderada pelo ministro Martínez de Hoz, abriram o caminho para a implementação da política-econômica neoliberal. Politicamente, o neoliberalismo entrou nos países da América Latina via regimes autocráticos, formas de *cesarismos regressivos*⁶¹ que foram geridos e orientados pela Casa Branca. Construídos os fortes de defesa a política-econômica desenvolvida pela Escola de Chicago⁶² passaria a nutrir os regimes autocráticos latino-americanos.

⁶¹ [...] o cesarismo, embora expresse sempre a solução arbitral, confiada a uma grande personalidade, de uma situação histórico-política caracterizada por um equilíbrio de forças de perspectiva catastrófica, não tem sempre o mesmo significado histórico. Pode haver um cesarismo progressista e um cesarismo regressivo; e, em última análise, o significado exato de cada forma de cesarismo só pode ser reconstruído a partir da história concreta e não de um esquema sociológico. O cesarismo é progressista quando sua intervenção ajuda a força progressista a triunfar, ainda que com certos compromissos e acomodações que limitam a vitória; é regressivo quando sua intervenção ajuda a força regressiva a triunfar [...] Trata-se de ver se na dialética revolução-restauração, é o elemento revolução ou o elemento restauração que predomina, já que é certo que, no movimento histórico, jamais se volta atrás e não existem restaurações *in toto* [...] Todo governo de coalizão é um grau inicial de cesarismo, que pode ou não se desenvolver até graus mais significativos (naturalmente, a opinião vulgar é a de que, ao contrário, governos de coalizão constituem o mais *sólido baluarte* contra o cesarismo) (GRAMSCI, 2007, p.76-7).

⁶² [...] Os Estados Unidos tinham financiado o treinamento de economistas chilenos na Universidade de Chicago desde os anos 1950 como parte de um programa da Guerra Fria destinado a neutralizar tendências esquerdistas na América Latina. Os economistas treinados em Chicago vieram a obter o predomínio na Universidade Católica, entidade privada de Santiago. No começo dos anos 1970, as elites dos negócios organizaram sua oposição a Allende através de um grupo chamado “Clube de Segunda-Feira” e desenvolveram uma relação de trabalho com esses economistas, financiando seu trabalho através de insitutos de pesquisa. Depois de o general Gustavo Leigh, rival de Pinochet para ocupar o poder, keynesiano, ser afastado em 1975, Pinochet levou esses economistas para o governo, onde seu primeiro trabalho foi negociar empréstimos com o Fundo Monetário Internacional. Trabalhando em parceria com o FMI, reestruturaram a economia de acordo com suas teorias. Reverteram as nacionalizações e privatizaram os ativos públicos, liberaram os recursos naturais à exploração privada não-regulada, privatizaram a seguridade social e facilitaram os investimentos estrangeiros diretos e o comércio mais livre. O direito de companhias estrangeiras repatriarem lucros de suas operações foi garantido. O crescimento liderado pelas exportações passou a prevalecer sobre a substituição de importações [...] (HARVEY, 2008, p.18).

Enquanto o *thatcherismo* e o *reaganismo* (THERET, 1994) adentraram os países de primeiro mundo via regimes democrático-eleitorais e da prática do *transformismo*, através do qual os partidos de esquerda passaram a aderir à santíssima trindade das políticas neoliberais – corte de impostos; corte de gastos públicos; desregulamentação da economia –, as políticas liberalizantes adentraram os países periféricos através da baioneta hayekiana.

Na letra de Anderson:

[...] o neoliberalismo havia começado tomando a social-democracia como sua inimiga central, em países de capitalismo avançado, provocando uma hostilidade recíproca por parte da social-democracia. Depois, os governos social-democratas se mostraram os mais resolutos em aplicar políticas neoliberais [...] (ANDERSON, 2008, p.14).

Com os partidos de esquerda imobilizados em duas frentes, por um lado – no plano externo –, pelo processo de cooptação iniciado com o Estado de bem-estar social e aprofundado pelo Estado liberal-burguês; e, por outro lado – no plano interno –, pela abertura de crises orgânicas insolúveis; o processo de privatização das estatais, quebra do sindicalismo e desmonte do Estado de bem-estar social como um todo não demorou a ser protagonista deste novo cenário, hegemonicamente liberal-conservador.

A hegemonia deste programa não se realizou do dia para a noite. Levou mais ou menos uma década, os anos 70, quando a maioria dos governos da OCDE – Organização Européia para o Comércio e Desenvolvimento – tratava de aplicar remédios keynesianos às crises econômicas. Mas, ao final da década, em 1979, surgiu a oportunidade. Na Inglaterra, foi eleito o governo Thatcher, o primeiro regime de um país de capitalismo avançado publicamente empenhado em pôr em prática o programa neoliberal. Um ano depois, em 1980, Reagan chegou à presidência dos Estados Unidos. Em 1982, Kohl derrotou o regime social liberal de Helmut Schmidt, na Alemanha. Em 1983, a Dinamarca, Estado modelo do bem-estar escandinavo, caiu sob o controle de uma coalizão clara de direita, o governo de Schluter. Em seguida, quase todos os países do norte da Europa ocidental, com exceção da Suécia e da Áustria, também viraram à direita. A partir daí, a onda de direitização desses anos tinha um fundo político para além da crise econômica do período. Em 1978, a segunda guerra fria eclodiu com a intervenção soviética no Afeganistão e a decisão norte-americana de incrementar uma nova geração de foguetes nucleares na Europa ocidental. O ideário do neoliberalismo havia sempre incluído, como componente central, o anticomunismo mais intransigente de todas as correntes capitalistas do pós-guerra. O novo combate contra o império do mal – a servidão humana mais completa aos olhos de Hayek – inevitavelmente fortaleceu o poder de atração do neoliberalismo político, consolidando o predomínio da nova direita na Europa e na América do Norte. Os anos 80 viram o triunfo mais ou menos incontestado da ideologia neoliberal nesta região do capitalismo avançado (ANDERSON, 1995, p.11-2).

Pode-se observar que aquele projeto ideológico neoliberal hayekiano (PRZEWORSKI, 1993) nascido nos anos 40 abriu duas frentes de lutas: uma interna e outra externa. A

primeira visava ocupar as instituições públicas dos países centrais, principalmente as Universidades, na qual se produziu certa *intelligentsia* eminentemente liberal-conservadora. A segunda visava a ocupação das múltiplas agências supranacionais como a EEUU nos anos de 1970, como forma de criação do consenso internacional em torno de uma única via para o desenvolvimento: o neoliberalismo. O pretendido consenso internacional viria à tona na década de 1990 através do nefasto e discutível “Consenso” de Washington⁶³.

É forçoso destacar que a “longa marcha” (HARVEY, 2008) neoliberal se iniciou a partir de um longo processo de *guerra de posição*, através do qual optou-se por traçar uma estratégia de luta que privilegiava a ocupação de espaços-chave como forma de construção do consenso político. Tratou-se de um movimento que buscou construir o consentimento político em bases culturais, criando-se práticas de socialização culturais capazes de fincar raízes e constituir um *sensu comum*.

Como então se gerou suficiente consentimento popular para legitimar a virada neoliberal? Os canais por meio dos quais se fez isso foram diversificados. Fortes influências ideológicas circularam nas corporações, nos meios de comunicação e nas numerosas instituições que constituem a sociedade civil – Universidades, Escolas, Igrejas, e Associações profissionais. A “longa marcha” das idéias neoliberais nessas instituições, que Hayek concebera já em 1947, a organização de bancos de idéias (apoiados e financiados por corporações), a cooptação de certos intelectuais a maneiras neoliberais de pensar – tudo isso criou um clima de opinião favorável ao neoliberalismo como o garante exclusivo da liberdade. Esses movimentos mais tarde se consolidaram com o domínio dos partidos políticos e, em última análise, o poder do Estado (HARVEY, 2008, p.49-50).

Ora, como se pôde observar a construção do consenso neoliberal deu-se através de um longo processo de construção de um *sensu comum*, que fincou raízes profundas na sociabilidade cultural contemporânea. Este *sensu comum* fora construído através da defesa irrestrita da liberdade individual e da dignidade humana – elementos primígenos do discurso neoliberal – como forma de conseguir adesão popular, todavia o que esse discurso ocultava

⁶³ No ano de 1989, reuniram-se em Washington, convocados pelo *Institute for International Economics*, entidade de caráter privado, diversos economistas latino-americanos de perfil liberal, funcionários do FMI, do Banco Mundial, BID e do governo dos Estados Unidos. O encontro tinha por intuito discutir a seguinte questão: *Latin American Adjustment: How Much has Happened?* e avaliar as reformas macroeconômicas em curso na América Latina. O economista inglês John Williamson, diretor do instituto promotor do evento, foi quem alinhavou os dez pontos tidos como consensuais entre os participantes. E quem cunhou a expressão *Consenso de Washington*. Segundo Williamson (1990, p. 8-17), o “consenso de Washington” é constituído de 10 reformas: a) disciplina fiscal visando eliminar o déficit público; b) mudança das prioridades em relação às despesas públicas, eliminando subsídios e aumentando gastos com saúde e educação; c) reforma tributária, aumentando os impostos se isto for inevitável, mas “a base tributária deveria ser ampla e as taxas marginais deveriam ser moderadas”; d) as taxas de juros deveriam ser determinadas pelo mercado e positivas; e) a taxa de câmbio deveria ser também determinada pelo mercado, garantindo-se ao mesmo tempo em que fosse competitiva; f) o comércio deveria ser liberalizado e orientado para o exterior (não se atribui prioridade à liberalização dos fluxos de capitais); g) os investimentos diretos não deveriam sofrer restrições; h) as empresas públicas deveriam ser privatizadas; i) as atividades econômicas deveriam ser desreguladas; j) o direito de propriedade deveria ser tornado mais seguro.

era o projeto de restauração do poder político-econômico de uma determinada fração de classe, pertencente à grande burguesia financeira.

A epifania liberal e sua oração neoliberal de garantia das liberdades individuais e da dignidade humana penetraram profundamente a tessitura social do final dos anos 1960 e de toda década de 1970 e conseguiu inclusive aglutinar grande parte do Movimento Estudantil de 1968, que tinha como uma de suas principais bandeiras a ampliação das liberdades individuais.

[...] A retórica neoliberal, com sua ênfase fundacional nas liberdades individuais, o poder de fragmentar o libertarismo, a política da identidade, o multiculturalismo e até o consumismo narcisista advindo das forças sociais se puseram a buscar a justiça social por meio da conquista do poder do Estado [...] (HARVEY, 2008, p.51).

O Movimento de 1968, impulsionado e movido pela idéia de ampliação das liberdades individuais e dos direitos civis, aglutinou em torno de si as questões da diversidade, da sexualidade, do ambientalismo, do pacifismo, do multiculturalismo, além da crítica ao consumismo excessivo e inconsciente... e, fundamentalmente, via a incapacidade do Estado forjado no pós-guerra de responder a tais questões, levantando a bandeira de reforma do Estado. Ao pautar-se nas liberdades individuais o discurso neoliberal foi capaz de aglutinar em torno de si as bandeiras do Movimento de 1968, adequando-as a sua perspectiva político-ideológica. Ora, “[...] enquanto a reflexão subjetiva, desconhecendo a natureza do individual e do geral, se perde no labirinto das particularidades e de seus resultados, a natureza do finito contém esta separação dos contingentes” (HEGEL, 1997, p.107).

Como nos esclarece Hobsbawm:

[...] A rebelião estudantil foi um fenômeno fora da economia e da política. Mobilizou um setor minoritário da população, ainda mal reconhecido como um grupo definido na vida pública, e – como a maioria de seus membros ainda estava sendo educada – em grande parte fora da economia, a não ser como compradores de discos de *rock*: a juventude (classe média). Seu significado cultural foi maior que o político, que foi passageiro [...] (HOBBSAWM, 1995, p.280).

Criou-se uma relação antitética entre liberdades individuais e Estado intervencionista-regulador, que acabou por sustentar o axioma de que o Estado intervencionista levaria ao caminho da servidão. Este axioma hayekiano fora o fundamento da construção da hegemonia neoliberal, pois ao conseguir difundir a idéia de liberdade pautada na *Liberdade de escolha* (FRIEDMAN), de produtos, de estilo de vida, de cultura, orientação sexual... acabara por responder aos anseios daquele Movimento.

[...] A neoliberalização precisava, política e economicamente, da construção de uma cultura [...] fundada no mercado que promovesse o consumismo diferenciado e o libertarianismo individual. No tocante a isso, ela se mostrou mais que compatível com o impulso cultural chamado “pós-modernismo”, que havia muito espreitava no ninho, mas agora podia surgir, emplumado, como dominante tanto cultural quanto intelectual. [...] (HARVEY, 2008, p.52).

O Estado, enquanto expressão desta nova arena neoliberalizante, passara a ter como função a criação de um ambiente benfazejo para a livre negociata. Em detrimento do bem-estar social emergira um Estado pautado no bem-estar de *Wall Stret*. Este novo Estado, mínimo para o bem-estar e máximo para as grandes corporações, contou com a ofensiva, criação e articulação de múltiplos bancos de idéias, que não mediram esforços para uma viragem neoliberal pautada em uma multiplicidade de relações entre: o monetarismo de Friedman, as expectativas racionais de Robert Lucas, as escolhas públicas de James Buchanan e Gordon Tullock e as idéias sobre o “lado da oferta” de Arthur Laffer, que sugerira que os efeitos do corte de impostos iriam provocar o aumento da atividade econômica que incrementaria automaticamente as receitas de impostos (HARVEY, 2008, p.64).

Esta *intelligentsia* liberal-burguesa contou também com a imprensa especializada, como os grandes jornais de circulação – *Wall Stret Journal*, *Financial Times* –, mas também com as escolas⁶⁴ de negócios instaladas nas Universidades de ponta – *Stanford* e *Harvard* –, além de *Institutos* como o *Institute of Economic Affairs* e do *Institute Adam Smith*. Isso para nos restringirmos aos Estados Unidos e à Grã-Bretanha, paladinos da ofensiva neoliberal.

A construção do consentimento neoliberal se deu através da difusão dos princípios das liberdades individuais – individualismo, liberdade de iniciativa e de expressão –, em oposição direta ao Estado intervencionista-regulador, concebido pelos liberais como um poder opressivo, por sofrer influência direta do sindicalismo.

Ora, o consentimento político neoliberal se constituía subterraneamente no Estado de bem-estar social, todavia sua edificação só se tornara possível devido à explosão da crise estrutural do capital aberta nos anos 1970. Tanto o *thatcherismo* quanto o *reaganismo* foram fenômenos que se consolidaram devido ao crescente processo de estagflação e de desemprego, além da inabilidade e ausência de propostas dos grupos de esquerda,

⁶⁴ [...] O levantamento da disseminação das idéias é sempre difícil, mas por volta de 1990 a maioria dos departamentos de economia das grandes universidades acadêmicas (instituições que fazem pesquisa) e das escolas de negócios foi dominada por modos neoliberais de pensamento, um fato cuja importância não se pode subestimar. As universidades acadêmicas dos Estados Unidos foram e são campos de treinamento para muitos estrangeiros que levam aquilo que aprenderam para seus países de origem – por exemplo, as principais figuras da adaptação chilena e mexicana ao neoliberalismo eram economistas treinados nos Estados Unidos –, assim como para instituições como o FMI, o Banco Mundial e a ONU (HARVEY, 2008, p.64).

conseguindo apoio popular seja contra as greves do funcionalismo público britânico, do qual os mineiros eram vanguarda, seja contra as greves dos controladores de voo (PATCO – *Professional Air Traffic Controllers Organization*) nos Estados Unidos.

No início da crise, os governos social-democratas conseguiram acumular uma série de vitórias contra a ofensiva conservadora, mantendo a estrutura do Estado de bem-estar social, todavia a crise fiscal dos Estados – crise do balanço de pagamentos, déficits orçamentários... –, mostrou que as vitórias acumuladas no início da década 1970 e mesmo aquelas na década de 1980, eram vitórias de Pirro, pois fora o projeto neoliberal quem de fato saíra vitorioso. Este projeto ainda tivera fôlego para uma segunda ofensiva na década de 1990 com vitórias neoliberais na América Latina, Oceania e praticamente em todo leste europeu, pós-dissolução da URSS. Frente à crise estrutural do capital, a um crescente processo de estagflação e desemprego, além das crises fiscais dos Estados, fora às políticas draconianas do neoliberalismo, de corte dos gastos públicos e austeridade fiscal que prevaleceram.

Tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha o monetarismo e o rígido controle orçamentário, além de outras intervenções neoliberalizantes, como a abertura da economia e privatizações, entraram na ordem do dia e impuseram pesadas derrotas às *classes subalternas*, que via suas fileiras organizadas deterioradas por um crescente aumento do *exército industrial de reserva*. A abertura da economia corroeu e/ou destruiu setores inteiros de produção – estaleiros, indústrias automobilísticas, indústrias do carvão e do aço... –, juntamente com as tradicionais forças sindicais que se formaram nestes setores. No caso da Grã-Bretanha:

[...] O efeito geral, em apenas dez anos, foi transformar o Reino Unido num país de salários relativamente baixos e com uma força de trabalho relativamente obediente (considerando os demais países da Europa). Quando Thatcher deixou o governo, a atividade de greve caíra para um décimo de seu nível anterior. Ela erradicara a inflação, controlara o poder sindical, dominara a força de trabalho e, no processo, construíra para suas políticas o consentimento da classe média (HARVEY, 2008, p.69).

Ladeado ao desmonte do Estado de bem-estar veio a cultura do empreendedorismo, da responsabilidade financeira e do constante aumento da produtividade, que passaram a nortear as áreas da saúde, da educação, da assistência social, da burocracia do Estado em geral... Ou seja, a ofensiva neoliberal não atacara apenas os setores de produção, mas também os setores de organização e administração do Estado, bem como a própria vida cotidiana⁶⁵.

⁶⁵ A vida cotidiana é a vida de *todo* homem. Todos vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar com sua atividade humano-genética a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa absorva preponderantemente. A

Essa capacidade do neoliberalismo de se apropriar da cotidianidade adveio da própria idade do ouro do capital, através da qual “[...] a revolução tecnológica entrou na consciência do consumidor em tal medida que a novidade se tornou o principal recurso de venda para tudo [...]. A crença era que ‘novo’ equivalia não só a melhor, mas a absolutamente revolucionado” (HOBSBAWM, 1995, p.261).

Nessa nova conformação do capital:

[...] Pesquisa e Desenvolvimento tornaram-se fundamentais para o crescimento econômico e, por esse motivo, reforçou-se a já enorme vantagem das “economias de mercado desenvolvidas” sobre as demais. O “país desenvolvido” típico tinha mais de mil cientistas e engenheiros para cada milhão de habitantes [...]. Além disso, o processo de inovação passou a ser tão contínuo que os gastos com o desenvolvimento de novos produtos se tornaram uma parte cada vez maior e mais indispensável dos custos de produção. [...] (HOBSBAWM, 1995, p.261).

Nas palavras de Hobsbawm a “[...] Era de Ouro democratizou o mercado [...]” (HOBSBAWM, 1995, p.264). O investimento massivo em pesquisa e desenvolvimento técnico fora capaz de expandir o *americanismo-fordismo*⁶⁶, pelo qual se tornou possível forjar uma cultura do *sensu comum*, a partir da qual a competição emergira como principal virtude humana, além de pressuposto necessário à defesa, garantia e ampliação das liberdades individual e pessoal.

A “ética” neoliberal despida de toda e qualquer regra, a não ser aquela advinda do livre mercado, fora capaz de captar e se (re)apropriar deste *sensu comum*, inserindo neste a perspectiva que reputara ao indivíduo a responsabilidade de seu bem-estar social. Nesse sentido, tanto o sucesso quanto o fracasso – substantivos recorrentes a linguagem neoliberal –, dependeriam única e exclusivamente da vontade, habilidades, competências..., enfim das virtudes empreendedoras individuais, pelas quais o único responsável seria o indivíduo.

O fato é que em um contexto de viragem não só político-econômica, mas também sócio-cultural, no qual:

vida cotidiana é a vida do homem *inteiro*; ou seja, o homem participa da vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias. [...] O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente [...] (HELER, 2000, p.17)

⁶⁶[...] o americanismo seria forma da revolução passiva capaz de, ao se difundir, recompor todo o bloco histórico do Ocidente, eventualmente se sobrepondo a outras formas, como o fascismo. A diferença fundamental entre fascismo e americanismo está em que o primeiro, para Gramsci, preserva e recicla aspectos de ‘Oriente’ presentes na formação social italiana, enquanto o segundo aprofunda e radicaliza o Ocidente, contando assim com um potencial maior de universalização e de construção hegemônica. A particularidade e o potencial do americanismo está, portanto, no fato de que os EUA ‘não existem classes numerosas sem uma função essencial no mundo produtivo, ou seja, classes absolutamente parasitárias’, como é o caso da Europa. (DEL ROIO, 1998, p.293).

[...] as novas tecnologias eram, esmagadoramente, de capital intensivo e (a não ser por cientistas e técnicos altamente qualificados) exigiam pouca mão-de-obra, ou até mesmo a substituíam. A grande característica da Era de Ouro era precisar cada vez mais de maciços investimentos e cada vez menos gente, a não ser como consumidores. [...] o ideal a que aspirava a Era de Ouro, embora só se realizasse aos poucos, era a produção, ou mesmo o serviço, sem seres humanos, robôs automatizados montando carros, espaços silenciosos cheios de bancos de computadores controlando a produção de energia, trens sem maquinistas. Os seres humanos só eram essenciais para tal economia em um aspecto: como compradores de bens de serviços [...] (HOBSBAWM, 1995, p.262).

Pode-se dizer que a grande habilidade dos epígonos neoliberais – no caso, as duas figuras mais proeminentes da viragem neoliberal: Thatcher e Reagan –, residiu na capacidade de perceber que o Estado de bem-estar social criou a possibilidade de uma reestruturação produtiva do capital em todos os setores da economia, e, ao mesmo tempo, imprimira uma cultura da cotidianidade baseada no *americanismo-fordismo*, que não apenas elevava a qualidade de vida de grande parte da população dos países centrais, mas também cooptara grande parte do vigoroso movimento operário⁶⁷ do pré e do pós-guerra. Somente a partir da intersecção destes dois elementos é que se torna possível compreender como uma doutrina política-econômica, abertamente antipopular e antidemocrática, conseguiu construir um consentimento popular em torno de sua *práxis* social.

Segundo Harvey:

Pode-se avaliar o sucesso de Reagan e Thatcher de diversas maneiras. Não obstante, julgo mais útil enfatizar o modo como eles se apropriaram do que eram até então posições políticas, ideológicas e intelectuais minoritárias e as transformaram na corrente majoritária. A aliança de força que eles ajudaram a consolidar e as maiorias que lideraram tornaram-se um legado que uma geração ulterior de líderes políticos achou dificuldades para desalojar [...] (HARVEY, 2008, p.72).

Portanto, o *thatcherismo* e o *reaganismo* não podem ser considerados meramente como uma viragem político-econômica, na qual se passou de uma forma de Estado a outra, mas como fenômenos responsáveis pela criação de uma cultura política *contra-reformista* de viés antidemocrático e antipopular, que passaria a influenciar profundamente os anos subsequentes.

⁶⁷ Quanto aos partidos socialistas e movimentos trabalhistas que tanto se destacaram na Europa após a Guerra, enquadraram-se prontamente no novo capitalismo reformado, porque para fins práticos não tinham política econômica própria [...]. Na verdade a esquerda concentrava-se em melhorar as condições de seus eleitorados operários e em reformas sociais para esse fim. Como não tinham soluções alternativas a não ser exigir a abolição do capitalismo, o que nenhum governo social-democrata sabia como fazer, nem tentara fazer, tinham de depender de uma economia capitalista forte e criadora de riqueza para financiar seus objetivos. Na verdade, um capitalismo reformado, que reconhecesse a importância da classe trabalhadora e das aspirações social-democratas, lhes parecia bastante adequado. (HOBSBAWM, 1995, p.266)

Segundo Perry Anderson:

[...] Economicamente, o neoliberalismo fracassou, não conseguindo nenhuma revitalização básica do capitalismo avançado. Socialmente, ao contrário, o neoliberalismo conseguiu muitos dos seus objetivos, criando sociedades marcadamente mais desiguais, embora não tão desestatizadas como queria. Política e ideologicamente, todavia, o neoliberalismo alcançou êxito num grau com o qual seus fundadores provavelmente jamais sonharam, disseminando a simples idéia de que não há alternativas para os seus princípios, que todos, seja confessando ou negando, têm de adaptar-se a suas normas [...] (ANDERSON, 2008, p.23).

Essa nova cultura política de talhe antidemocrático e antipopular, para a qual o excesso de democracia colocaria em risco as liberdades individuais, desenvolveu-se a partir de uma concepção de democracia puramente técnica, formal e procedimental⁶⁸, através da qual as decisões passaram a ser tomadas técnica e juridicamente. Esse processo de juridicização e tecnificação da política acabou por instituir Estados com forte viés autocrático, pois suas ações passaram a pautar-se na hipertrofia das corporações policiais e na utilização do monopólio legítimo da força para reprimir aqueles que se opusessem às decisões governamentais ditas técnico-jurídicas.

De acordo com Norberto Bobbio:

Tecnocracia e democracia são antitéticas: se o protagonista da sociedade industrial é o especialista, impossível que venha a ser o cidadão qualquer. A democracia sustenta-se sobre a hipótese de que todos podem decidir a respeito de tudo. A tecnocracia, ao contrário, pretende que sejam convocados para decidir apenas aqueles poucos que detêm conhecimentos específicos (BOBBIO, 1986, p.34).

Torna-se importante destacar nesta parte do trabalho o reconhecimento por parte de um dos mais proeminentes liberais do século XX do caráter antagônico entre tecnocracia e democracia, além da diferenciação entre democracia real e ideal sugerida por ele mesmo, ao afirmar que a democracia real não fora capaz de cumprir suas promessas, sejam estas: *a*

⁶⁸ Este caráter técnico-formal pode ser observado na definição de democracia oferecida Weber, para o qual existem [...] três razões internas que justificam a dominação, existindo conseqüentemente, três fundamentos da legitimidade. Antes de tudo, a autoridade do 'passado eterno' (poder tradicional) [...] Existe em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) [...] Existe, por fim, a autoridade que se impõem em razão da 'legalidade' [...] fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, a autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme o estatuto estabelecido" (WEBER, 1968, p.58). Mas, também por Robert Dahl, segundo a qual [...] o termo *democracia* para um sistema político que tenha, como uma de suas características, a qualidade de ser inteiramente, ou quase inteiramente, responsivo a todos os seus cidadãos [...]. Como sistema hipotético, ponto extremo de uma escala, ou estado de coisas delimitador, ele pode (como um vácuo perfeito) servir de base para se avaliar o grau com que vários sistemas se aproximam deste limite teórico (DAHL, 1997, p.25-6). Ou ainda, na definição oferecida por Joseph Schumpeter, segundo a qual: "[...] A democracia é um método político, ou seja, certo tipo de arranjo institucional para se alcançarem decisões políticas – legislativas e administrativas – e, portanto não pode ser um fim em si mesma, não importando as decisões que produza sob condições históricas dadas [...]" (SCHUMPETER, 1984, p.304).

distribuição do poder; a representação; a derrota do poder oligárquico; a expansão dos espaços democráticos; a eliminação do poder invisível; a educação para a cidadania (BOBBIO, 1986). Entretanto, Bobbio argumentara que a incapacidade de se cumprir às promessas da democracia ideal adviria da impossibilidade de se prever os descaminhos, os quais não diz, mas o movimento de sua pena nos leva a intuir o aspecto da ingovernabilidade da democracia.

Como se pode observar há na concepção de democracia apresentada por Norberto Bobbio em *O futuro da democracia*, um caráter *ideo-reflexivo* a partir do qual se estabelece certa separação entre democracia real e ideal, de forma a compreendê-la de uma maneira puramente lógico-gnosiológica.

Como bem observou Lukács em *Socialismo e Democratização*:

As teorias políticas influenciadas ideologicamente pela ciência natural, pelo menos em suas manifestações imediatas, acostumaram-se desde sempre a considerar como realidades às formas estatais, as forças e as tendências sociais que se apresentam sob formas lógico-gnosiológicas de caráter universal. Essas orientações metodológicas conseguem se converter facilmente em hábitos espontâneos, na medida em que se supõe que elas sejam referendadas por venerandas tradições. Aristóteles e Rousseau, por exemplo, parecem favorecer uma tal concepção do nosso problema – a democracia como forma ideal adequada – precisamente por tratá-la nestes termos universais. E, com efeito, desde as discussões sobre ditadura e democracia durante e depois dos eventos de 1917 até a controvérsia “totalitarismo *versus* democracia” e até mesmo hoje, as alternativas decisivas – na esmagadora maioria dos casos – são buscadas e supostamente encontrada neste plano metodológico (LUKÁCS, 2008, p.83-4).

Ora, como bem salientara Lukács, democracia só pode ser compreendida a partir do jogo contraditório das forças sociais socioeconômicas que operam em determinado momento no interior de um complexo social situado num estágio específico de seu desenvolvimento histórico. Ou seja, a forma de governo democracia só pode ser apreendida a partir do jogo de correlação de forças que se estabelece no interior da sociedade civil-burguesa e conseqüentemente do Estado Político, a partir do qual se poderá observar o caráter regressivo ou progressivo da democracia.

Nesses termos, como o próprio Lukács enfatizara, não se pode apreender a democracia a partir de uma mera concepção lógico-gnosiológica, mas como processo histórico-social, capaz de expressá-la como concreta força política ordenadora de uma particular formação econômica sobre cujo terreno ela nasce, opera, torna-se problemática e desaparece. Assim o termo democratização expressaria melhor este caráter dinâmico da democracia, pois ao

mesmo tempo em que a retiraria do âmbito lógico-gnosiológico a colocaria em seu hábitat natural, ou seja, no campo da correlação de forças.

Só a partir desses termos é que se pode compreender que frente a esta instabilidade social – intrínseca aos Estados capitalistas democráticos e agudizadas pelo Estado neoliberal – , o antídoto adviria do ascendente processo de militarização, pois em última instância o elogio à concorrência individual só poderia levar a um estado anômico. Diante desta tessitura social, na qual difunde-se uma cultura política de afirmação constante do indivíduo em detrimento da sociedade o resultado só poderia ser a dissolução de qualquer relação de solidariedade e acirramento da concorrência na sociabilidade cotidiana.

Nesses termos, apreende-se o porque da perspectiva de governança neoliberal aproximar-se demasiadamente daquela propalada pelo neoconservadorismo⁶⁹, para o qual a militarização é legitimada através da disseminação de uma cultura do medo, a partir da qual se torna necessário à criação de um *outro*⁷⁰ hostil, seja este interno ou externo.

CONCLUSÃO

Se, por um lado, a *Revolução Passiva* iniciada com o *Welfare State* possibilitou a conformação de certo arranjo institucional, através do qual abriu-se um processo de ampliação dos direitos civis, individuais, políticos e sociais; por outro, possibilitou às *classes dominantes* experimentarem um nível de crescimento de altas taxas de lucro jamais visto na história da humanidade. Todavia, o ciclo de acumulação do capital que se iniciara em 1945 se esgotou em 1973 a partir da abertura de uma crise estrutural do capital. O excesso de capacidade e de produtividade do setor manufatureiro em escala mundial levou a um estado ascendente de estagflação e desemprego, bem como à crise fiscal dos Estados.

Frente a esse processo se reafirmou o consenso keynesiano, que não conseguira responder a crise como o esperado devido às particularidades daquela crise. O fato é que todas as crises estruturais do capital foram acompanhadas de deflação, todavia a crise dos anos de 1970 teve como característica particular a inflação. Tratou-se, por conseguinte, de uma crise

⁶⁹ O neoconservadorismo caracteriza-se por enfatizar em seus programas governamentais a “[...] afirmação de valores morais e se apóia fortemente em apelos a ideais de nação, religião, história, tradição cultural [...]” (HARVEY, 2008, p.95).

⁷⁰ “[...] A questão do *outro negativo* tende a ser deslocada para o estrangeiro, principalmente para o não-ocidental e não-branco, mas de qualquer maneira para todos que não partilham do sentimento de nação, de sua identidade cultural e instituições políticas e religiosas [...]” (DEL ROIO, 1998, p.175).

acompanhada do aumento dos preços dos produtos, quando aqueles deveriam cair. Tal particularidade se deveu ao ininterrupto processo de *concentração e centralização* de capitais da *Era do ouro*, através do qual se pôde observar um intenso processo de oligopolização em escala global, no qual as grandes empresas que dominavam os principais setores da economia mundial, longe de representarem a concorrência perfeita idealizada pelos pais do liberalismo, passaram a diminuir a produtividade, mantendo-se assim os preços dos produtos; mas também devido à formação de cartéis em curso durante toda a década de 1960, o que levou as grandes empresas a resistirem à queda dos preços; e por último, devido à utilização sistemática de políticas de pleno emprego em toda parte do mundo, que diante desta nova estrutura do mercado internacional acabou alimentando ainda mais a inflação.

Por um lado, o receituário anticíclico provou-se incapaz de conter a crise; por outro, nem o *Socialismo de Estado* – já em crise –, nem os Partidos Comunistas conseguiram propor alternativas exeqüíveis àquela particular realidade, na qual a correlação de forças favorecia em muito o capital. Nesse contexto, o neoliberalismo que a muito espreitava no ninho encontrou terreno fértil para a propositura e efetivação de seu projeto *contra-reformista*.

Aquele Estado dito de compromisso de classe, mas que se caracterizou pela intensa prática de *transformismo*, esgotou-se no momento em que as classes dominantes conseguiram construir uma *hegemonia civil* tal que não necessitava mais fazer concessões às classes subalternas. Diante dessa hegemonia o que se pôde observar foi o fim do processo de democratização experimentado naquele Estado e a abertura de uma forte ofensiva do capital contra o trabalho.

CAPÍTULO IV: O RESTAURACIONISMO DA MORAL DEONTOLÓGICA COMO EXPRESSÃO DA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA

“[...] A leve pomba, enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, poderia imaginar-se que seria ainda muito melhor sucedida no espaço sem ar. [...]”
(KANT).

Introdução:

Assim como no capítulo anterior, a epígrafe que inicia este capítulo nos coloca a problemática da razão. Todavia, enquanto que o realismo de Hegel não lhe permite fazer um elogio à razão que não seja aquela advinda do verdadeiro conhecimento, o caráter *ideo-reflexivo* da gnosiologia de Kant não lhe permitiu, assim como não permite aos seus discípulos – Norberto Bobbio e John Rawls –, fazer um elogio a razão que não seja a pura. Assim, o calor do verdadeiro conhecimento que emana da razão emerge como energia vital para a busca da superação do caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva na qual se encontra tanto o neocontratualismo de Norberto Bobbio quanto o de John Rawls.

O capítulo anterior servirá como tentativa de recomposição da forma histórico-metabólica de objetivação das formações políticas, econômicas e sócio-culturais, nas quais se encontram as raízes e os fundamentos do neocontratualismo de Bobbio e Rawls. Tal recomposição se tornou necessária na medida em que o neocontratualismo só poderia encontrar terreno fértil se estivesse visceralmente ligado ao renascimento dos ideais liberais – partejados por aquele movimento *contra-reformista* liderado por Friedrich von Hayek, a partir do lançamento do manifesto político *The Road of Serfdom* de 1944 e da fundação *Mont Pèlerin Society* em 1947.

Nesses termos, compreender-se-á que o renascimento dos ideais liberais no pós-guerra se constituiu em elemento necessário para o surgimento e desenvolvimento da teoria do neocontratualismo, sem o qual esta última não conseguiria se firmar enquanto forma determinativa *ideo-reflexiva* da construção do consentimento popular e da *hegemonia civil* liberal-democrata, em torno de um projeto antidemocrático e antipopular.

Partir-se-á, neste capítulo, da compreensão de que o (neo)liberalismo, como doutrina apologético-burguesa, pode se imaginar como um manto de Penélope, que, ao cair da noite, se

desfia e na aurora dos dias se refaz desde o início. Assim poder-se-á apreender tanto a *Grande Depressão* que se abriu em 1929 quanto o *Welfare State*. Enquanto, àquela expressava o cair da noite a partir do qual o liberalismo se desfiava, aquele através de um sopro de vida gerou a *Era de Ouro* do capital, a partir do qual o manto se refez. Todavia, enquanto Penélope o fazia para ludibriar os opressores de Ítaca e ao mesmo tempo ansiava pelo retorno de Ulisses e, portanto, tinha a finalidade de restituir a liberdade aos itacenses, os neoliberais o fazem para justificar, mistificar e exaltar a mais pura dominação capitalista. Assim, o neoliberalismo se assemelha à pomba kantiana que, a fim de maximizar sua potencialidade destrutiva, imaginasse a fender um espaço sem ar.

O filósofo-político estadunidense John Rawls (1921-2002) fora formado por duas das principais universidades dos Estados Unidos – Princeton e Oxford –, onde sofreu forte influência da filosofia analítica. Após o término de sua formação acadêmica tornou-se docente em 1962 em Harvard, onde lecionara até sua morte. Assim, pode-se localizá-lo no centro produtor da *intelligentsia* estadunidense.

O ensaio de 1958 – *Justice as fairness* – talvez possa ser considerado o estado germinal da obra que levaria John Rawls ao conhecimento internacional. A obra em questão viria à tona treze anos mais tarde, – *A Theory of Justice* 1971– e projetaria a teoria da justiça rawlsiana. A questão posta naquele libelo de matriz liberal – como conciliar liberdade e igualdade de tal forma que se pudesse garantir uma paz duradoura? –, seria respondida por Rawls no âmbito dessa tradição, ou seja, a partir de formas lógico-gnosiológicas de caráter universal e metafísico.

O livro *A Theory of Justice* do filósofo-político estadunidense John Rawls, publicado no ano de 1971, pode ser considerado a primeira explanação sintética de sua construção teórico-prática. Em tal obra se pode observar a presença de todos os elementos constitutivos do que viria a constituir a teoria política rawlsiana, sendo sua principal preocupação, revisar e corrigir as inconsistências de *A Theory of Justice*. Tais preocupações de caráter teórico-prático culminaram no livro *Political Liberalism*, de 1993. Nesses vinte e dois anos que separam uma obra da outra se pode argumentar que o esforço em desenvolver os elementos presentes em *A Theory of Justice* caminhou em clarificar o caráter político do liberalismo rawlsiano.

A obra do filósofo-político estadunidense, segundo sua própria pena, tinha por objetivo responder a tendência da cada vez maior autonomização da sociedade – fenômeno social denominado por Rawls de *o fato do pluralismo*. De acordo com Rawls, o caráter pluralista das sociedades contemporâneas poderia ser enfrentado através da escolha entre duas vias diametralmente opostas: uma das vias possíveis passaria pela adesão aos ditos Estados

Totais, o que significaria segundo Rawls trilhar o caminho opressivo da homogeneização forçada da sociedade via Estado; a outra, constituir-se-ia mediante a adoção de algum regime político de tipo democrático e constitucional, o que significaria construir um caminho cujo objetivo seria a conjunção entre heterogeneidade social e unidade estatal. Ora, tratara-se de uma saída eminentemente política como o próprio autor qualificara. A razão política liberal se convertera em elemento norteador e ao mesmo tempo em esfera resolutiva para a questão da autonomização da sociedade pluralista contemporânea.

De acordo com a linhagem de Rawls, as sociedades pluralistas contemporâneas são compostas por indivíduos e grupos sociais que tem finalidades distintas e múltiplas, que não podem em hipótese alguma serem unificadas pela esfera estatal. Como a coesão de distintas e colidentes *concepções do bem* – assim denominada por Rawls a pluralidade de concepções – não pode ser convertida ela mesma em uma única *concepção do bem*, nem tampouco unificar as também conflitantes doutrinas compreensivas em uma única doutrina compreensiva, a saída da esfera do político passaria pela adoção dos fundamentos teórico-práticos dos regimes democrático-constitucionais de talhe liberal.

Emerge nesse instante a esfera do político em Rawls, que não pode ser caracterizada pela eliminação da pluralidade, expressa nas unidades seja das *concepções de bem* seja das *doutrinas compreensivas*, mas através da adoção de um regime eminentemente político. O primeiro fundamento do político em Rawls – democrático-liberal – diz respeito à constituição e manutenção da sociedade política, através da qual se dão as relações sociais coercitivas e consensuais. Sendo que somente mediante o consenso é que se tornaria admissível a coerção física. Trata-se da constituição de um tipo de regime político que só se converte em soberano na medida em que expressa a *vontade geral*. Já o segundo fundamento, expressa parte dos pressupostos do *contratualismo clássico*, no qual se acreditava que os cidadãos iguais e livres se expressariam através da escolha dos princípios regentes de suas próprias relações, delimitando claramente as esferas *pública e privada*.

A teoria da justiça como equidade rawlsiana se desenvolve a partir da adoção do método de análise e se caracteriza por ser puramente metafísica, pois Rawls só poderia desenvolver a idéia de *posição originária* através da adoção do procedimento do esquematismo analógico kantiano, pelo qual segundo Kant, o uso de analogias responderia à necessidade de prover as idéias com alguma representação intuitiva. Esta interpretação kantiana de John Rawls se encontra presente em diversos autores que discutem a obra rawlsiana, entre eles: Robert Wolff, Philip Pettit e Allen Buchanan.

Ora, nesse sentido, a questão da justiça como equidade não passaria pela determinação do mundo material, mas pela construção de um ordenamento de regras públicas *apriorísticas*. Trata-se de uma concepção de justiça social formalista procedimental que se pauta e se sustenta na teoria dos deveres. Ao contrário do que afirma Rouanet (ROUANET, 2000, p.114), não há substancialidade alguma na teoria da justiça como equidade, mas apenas a defesa de procedimentos jurídico-formais de talhe antidemocrático e antipopular.

1. Movimento metodológico e determinação social da teoria da justiça de John Rawls

Pôde-se observar que *A Theory of Justice* de John Rawls se movimenta a partir da dinâmica constitutiva do método de análise, pois caminha e se articula em duas direções. A primeira diz respeito a análise regressiva, através da qual desenvolve-se e articula-se uma situação hipotética de escolha a partir da qual busca-se construir bases possíveis para acordos, onde nenhum acordo apresenta-se como possível. Neste sentido, a idéia de *posição original* rawlsiana pode ser caracterizada como um conceito heurístico chave, a partir do qual John Rawls arquiteta e desenvolve de maneira sistemática toda sua teoria da justiça como equidade. Já a segunda movimenta-se em direção da ampliação da primeira (RAWLS, 2000).

O conceito heurístico de *posição original*⁷¹ rawlsiano impõe-se enquanto forma de interpretação intuitiva de uma idéia e se constitui a partir de dois movimentos:

[...] que vão em direções opostas: o movimento descendente, simbolização propriamente dita, de subsunção de um símbolo, isto é de um objeto sensível sob a idéia que interpretamos, e o movimento ascendente, esquematismo analógico propriamente dito, que transfere as regras de reflexão do objeto sensível para o objeto da idéia. (LOPARIC, 2000, p.281).

Ora, a teoria da justiça como equidade articula-se e desenvolve-se a partir da adoção do método de análise, pois Rawls só poderia desenvolver a idéia de *posição originária* a partir da adoção do procedimento do esquematismo analógico kantiano, pelo qual segundo Kant, o uso de analogias responderia à necessidade de prover as idéias com alguma representação intuitiva. Neste sentido, a questão da justiça como equidade representaria a construção de um

⁷¹ [...] A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nômemo, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original (RAWLS, 2002, p.280-1).

ordenamento técnico-normativo procedimental de caráter *apriorístico*. Trata-se de uma concepção de justiça social formalista procedimental que se pauta e se sustenta na teoria dos deveres. Ao contrário do que afirma Rouanet (ROUANET, 2000, p.114), não se pode observar na teoria da justiça como equidade nenhuma substancialidade, mas apenas a defesa de procedimentos jurídico-formais de talhe antidemocrático e antipopular.

O caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva levou o neocontratualismo de John Rawls a defesa incontestada e irrestrita da justiça como equidade enquanto expressão do procedimento técnico-normativo de toda a institucionalidade. Esta concepção de justiça reverbera a concepção de Estado, de Direito e de Democracia presente em Rawls.

Como nos “esclarece” Rawls:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam devem ser retomadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto uma sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indissociáveis (RAWLS, 2002, p. 3-4).

Logo no início de sua obra, Rawls antecipa os fundamentos de sua teoria da justiça como equidade, para a qual a liberdade individual-singular colocar-se-ia indiscutivelmente acima do bem-estar social. Trata-se da defesa incontestada da concepção de liberdade liberal-burguesa, ou seja, da advocacia *les droits naturels et imprescriptibles de l’homme*.

[...] Vamos assumir, para fixar idéias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Exige-

se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 2002, p. 4-5).

Como se pode observar *A Theory of Justice* se movimenta a partir da concepção de indivíduo e sociedade, cunhadas pelos teóricos do liberalismo clássico, segundo as quais as liberdades individuais independeriam do estado civil e político. Portanto, a justiça encontrar-se-ia na garantia dos direitos individuais invioláveis. Por um lado, afirmar-se-ia a idéia de indivíduo – concebido enquanto mônada individual-singular –, igualmente livre a todos os demais, por outro, afirmar-se-ia a idéia de sociedade enquanto expressão da busca egoística dos interesses daqueles indivíduos. Assim, a sociedade apresentar-se-ia enquanto resultado da *ação social* e da busca pela realização e efetivação das vontades individual-singulares. Não há relações éticas que liguem os indivíduos uns aos outros, há apenas o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva que se reverbera na defesa de uma moral deontológica, a partir da qual o indivíduo relacionar-se-ia ética e moralmente apenas consigo mesmo.

É a partir da defesa *les droits de l'homme naturel* que se arquiteta e se constitui a teoria da *justice as fairness* rawlsiana e somente a partir da inviolabilidade destes *droits naturel* é que se tornaria possível atingir formas de organização político-sociais desejáveis, baseadas não no bem-estar social, mas no procedimento técnico-racional normativo contratualista, a partir do qual advogar-se-ia a *justice as fairness* enquanto princípio fundante, regulador e garantidor de toda e qualquer forma administrativo-organizativa institucional.

Como a *justice as fairness* rawlsiana é expressão da defesa das liberdades individuais liberal-burguesas, o único procedimento metodológico capaz de sustentá-las enquanto expressão dos *droits naturel* seria aquele advindo do contratualismo clássico, a partir do qual emergira a idéia de *posição original*. Para Rawls, [...] Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste eqüitativo [...] (RAWLS, 2002, p.13). Como se pôde observar, trata-se de uma situação hipotética puramente metafísica que estabelece formas de analogia diretas com as *ficções heurísticas* de Kant.

O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções de justiça podem ser explicadas e justificadas. A teoria da justiça é em parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional. Mais ainda, os princípios da justiça tratam de reivindicações conflitantes sobre os benefícios conquistados através da colaboração social;

aplicam-se às relações entre várias pessoas ou grupos. A palavra “contrato” sugere essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis para todas as partes. A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimentos dos princípios que os outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos. Finalmente há uma longa tradição da doutrina contratualista. Expressar o vínculo com essa linha de pensamento ajuda a definir idéias e está de acordo com a lealdade natural. Há portanto várias vantagens o uso do termo “contrato” [...] (RAWLS, 2002, p.18).

A escolha dos princípios de justiça como equidade, realizada por *pessoas racionais iguais e livres*, expressa a retomada daquele princípio rousseauiano de autonomia enquanto princípio determinante da *vontade geral*. Todavia, enquanto Rousseau se colocava a problemática e a forma determinativa – mesmo com um caráter *ideo-reflexivo* – de um novo tipo de Estado – o Estado-nação propriamente dito –, John Rawls não se põe objetivos tão nobres. Não se trata de partear uma nova forma determinativa do ser social, mas de através de um procedimento anacrônico, justificá-lo e legitimá-lo. Assim, ao colocar-se o mesmo objetivo que Kant se propusera, “[...] aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos [...]” (RAWLS, 2002, p.281) como forma determinativa da *vontade geral* e, portanto, do Estado-nação, Rawls aproximara o *imperativo categórico* kantiano de sua concepção de *pessoa racional igual e livre* como forma de arquitetar certo consentimento em torno da constituição de um “novo” arranjo institucional liberal-democrata de talhe antidemocrático e antipopular. O fundamento de tais concepções seja da concepção de *autonomia* presente em Rousseau e Kant, seja na concepção de *pessoa racional igual e livre* de Rawls, encontra-se na forma determinativa da tese liberal de que a justiça precede o bem.

Os princípios da justiça também se apresentam como análogos aos imperativos categóricos. Por imperativo categórico Kant entende um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre. A validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular. Ao passo que um hipotético imperativo pressupõe, por contraste, tal fato: ele nos leva a dar certos passos como meios eficazes para conseguirmos um objetivo específico. Quer se trate de um desejo voltado para alguma determinada coisa, quer se trate de um desejo de algo mais genérico, como certos tipos de sentimentos agradáveis ou prazeres, o imperativo correspondente é hipotético. Sua aplicabilidade depende de se ter um objetivo que não constitui uma condição necessária para alguém ser um indivíduo humano racional. O argumento a favor dos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas desejam certos bens primários. São coisas que é racional desejar, independentemente de outros desejos. Assim, dada a natureza humana, desejá-las faz parte de ser racional; e embora se presuma que cada um tenha alguma concepção da felicidade, nada se sabe sobre os objetivos finais de cada

um. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas das suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana. Agir com bases nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares. Isso simplesmente reflete o fato de que nenhuma dessas contingências aparece como premissa em sua dedução (RAWLS, 2002, p.277-8).

O caráter heurístico da *posição original* serviu a Rawls como instrumento analítico-procedimental, através do qual chegar-se-ia a idéia rousseauiana de igualdade na liberdade. Assim, a *posição original* teria o papel de (re)posicionar os indivíduos, bem como seus direitos e deveres tanto com relação a institucionalidade como com relação aos resultados advindos da cooperação social, somente assim seria possível a construção do consenso ideal pretendido, em torno dos dois princípios básicos de justiça rawlsiano.

Sustentarei que as pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que as desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade [...] (RAWLS, 2002, p.16).

Os dois princípios da justiça rawlsiana são pensados e ao mesmo tempo justificados como uma solução para a justiça social baseada na regra *maximin*, que nada diz sobre aquilo que é necessário para que as instituições sejam consideradas justas ou injustas. Portanto, a regra *maximin* enquanto procedimento metodológico se torna insuficiente para explicar e justificar as escolhas e o reconhecimento daqueles princípios advindos da *posição original*, passíveis de serem somente reconhecidos por *peças racionais iguais e livres* (AZEVEDO, 2007). Tais princípios afirmam-se na teoria de Rawls através de um instrumento retórico fundamentado em uma *petição de princípio*, a partir da qual os princípios escolhidos na *posição original* são concebidos como verdadeiros, certos e racionais na medida em foram escolhidos racionalmente. Trata-se de um procedimento argumentativo lógico de caráter retórico e circular e, portanto, de pouca consistência metodológica argumentativa.

Ora, segundo Rawls a [...] justiça como equidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça [...] (RAWLS, 2002, p.51). Trata-se de uma estratégia argumentativa que busca (re)posicionar uma nova modalidade argumentativa de caráter eminentemente psicológico-moral. A concepção de *senso de justiça*, afirma-se através dos três princípios da psicologia moral elencados por Rawls (RAWLS, 2002, p.544-5). Todavia, seu fundamento primeiro encontra-

se no contratualismo nominalista de Locke, para o qual o homem só poderia emergir de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, sendo esta a pedra angular do contratualismo lockeano, no qual Rawls busca arrimo para sustentar o conceito heurístico de *posição original*.

Novamente, através da moral psicológica rawlsiana, emerge a relação entre o Bem e o Justo da moral deontológica, para a qual só se poderia estabelecer uma relação entre o *Bem* e o *Justo* na teoria da justiça como equidade quando a *pessoa racional igual e livre* agisse de tal forma que ao desejar seu *Bem* próprio acabasse por desejar aquilo que é *Justo*. Ou seja, tanto o *Bem* quanto o *Justo* só podem ser resultado da concepção atomista individual-singular de natureza psicológica liberal-burguesa.

A regra *maximin* aparece em Rawls como uma estratégia heurística, através da qual estabelece-se um procedimento lógico-gnosiológico de escolha na *posição original*. Nestes termos, poder-se-ia afirmar que através do esquematismo analógico kantiano Rawls consegue conciliar o egoísmo racional e a moralidade enquanto fundamento da escolha dos *princípios básicos de justiça*. O processo constitutivo da analogia proposta por Rawls entre a regra *maximin* e as escolhas dos princípios na *posição original*, através da qual garante-se, fundamenta-se e justifica-se a escolha dos *princípios básicos de justiça* pelas pessoas racionais torna-se frágil, na medida em que o consentimento criado pela estratégia heurística rawlsiana constitui-se a partir do *véu da ignorância*, não sendo possível garantir, fundamentar e justificar a manutenção do consentimento após as *pessoas racionais iguais e livres* retirarem o *véu da ignorância* (AZEVEDO, 2007).

Mesmo no plano metafísico o contratualismo rawlsiano torna-se inconsistente e impraticável na medida em que não há como garantir e sustentar um tipo de consentimento realizado a partir de escolhas realizadas por pessoas ditas racionais iguais e livres que no ato de escolha desconhecem sua classe social, sua inserção na divisão social do trabalho, as relações que estabelecem a partir dos meios e das relações de produção, bem como sua inserção no Estado e na Sociedade Civil-burguesa. Todavia, passa a conhecê-las a partir da retirada do *véu da ignorância*. Neste sentido, não haveria a menor possibilidade de garantir, justificar e fundamentar a manutenção do consentimento antes realizado. O problema central da ciência política posto pelo realismo político de Maquiavel – como conquistar e manter o poder? – impõe-se de maneira avassaladora sobre o caráter metafísico da teoria da justiça como equidade rawlsiana, que apesar da sofisticação não consegue dar respostas consistentes às múltiplas formas determinativas da sociedade contemporânea.

Nestes termos, pode-se chegar a conclusão de que os princípios da teoria da justiça como equidade sustentam-se no *véu da ignorância*, pois somente a partir da ausência de conhecimento se poderia chegar a idéia de igualdade moral entre os indivíduos. Esta simetria nas relações mútuas intersubjetivas só se tornaria possível se todos os indivíduos encontrassem-se envoltos ao *véu da ignorância*, de tal forma que fosse possível criar certa situação de igualdade entre os indivíduos. Ao criar a condição de igualdade entre os indivíduos emergiria certa condição de liberdade, pois esta para os teóricos do liberalismo só poderia existir em relação aquela.

Ora, os dois princípios de justiça rawlsiano expressam o limite de validade da liberdade liberal, pois liberdade para o liberalismo só pode existir em relação a igualdade formal. Trata-se da defesa do princípio normativo-formal de liberdade na igualdade, através do qual arquiteta-se, desenvolve-se e levanta-se toda concepção de Estado, Direito e Democracia liberal-burguês.

[...] esses dois princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. A sua formulação pressupõe que, para os propósitos de uma teoria da justiça, a estrutura social seja considerada como tendo duas partes mais ou menos distintas, o primeiro princípio se aplicando a uma delas e o segundo princípio à outra. Assim distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais. (RAWLS, 2002, p.64-5).

Como se pode observar a citação acima expressa certa primazia do primeiro princípio sobre o segundo. O primeiro princípio expressa os fundamentos da moral deontológica, pois Rawls apreende os indivíduos daquela *posição original* enquanto *pessoas racionais*⁷²*iguais e livres* capazes de fazer escolhas sem relacioná-las com seus fins. Assim, o primado do primeiro princípio sobre o segundo acaba por imobilizar este, pois toda e qualquer forma de distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* estaria submetida a afirmação da

⁷² O conceito de racionalidade invocado aqui, a não ser por uma característica essencial, é aquele conceito clássico famoso na teoria social. Assim, de forma genérica, considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso [...] (RAWLS, 2002, p.154).

liberdade liberal-burguesa, ou seja, daquela liberdade advinda do livre-mercado, da concorrência, da divisão social do trabalho, da propriedade privada e de todas as formas determinativas advindas da sociabilidade regida pelo modo de produção capitalista. Nestes termos, a distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* só poderia se dar de maneira desigual. Trata-se, portanto, de uma teoria da justiça que visa não a distribuição da riqueza social historicamente acumulada, mas sua *concentração* e *centralização*, bem como a administração, organização, regulação e normatização de tais processos.

Segundo Rawls, a racionalidade dos indivíduos os levaria, pois vestidos pelo *véu da ignorância*, a escolherem princípios da justiça social de forma mutuamente desinteressada, desta forma a racionalidade não permitiria aos indivíduos agirem em interesse próprio para prejudicar o outro. Este indivíduo desinteressado rawlsiano parece estar vestido não somente pelo *véu da ignorância*, mas também pelo *imperativo categórico* kantiano. Este último eleva-se a categoria de pedra de toque da teoria da justiça como equidade, sendo o fundamento moral do contrato político rawlsiano. Ora, para Rawls [...] uma concepção de justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como uma última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas [...] (RAWLS, 2002, p.145).

Como se pode observar a escolha dos princípios de justiça submete-se ao ato de proceder de tal forma que a ação deva ser erigida em máxima universal. Esta máxima universal é o princípio moral capaz de criar o consentimento em torno do contrato político-moral rawlsiano. Todavia, o consentimento só se torna possível e viável na medida em que as pessoas encontrem-se cobertas pelo *véu da ignorância*, pois ao não conhecerem sua posição inicial, ou seja, seus interesses particulares não buscariam tirar vantagens em relação aos demais. Trata-se, portanto, de um procedimento metodológico metafísico que ao absolutizar uma particularidade hipotética a transforma em um universal absolutizado, que em última instância elimina a própria particularidade como forma de afirmação do *princípio da identidade*.

De acordo com a argumentação de Rawls, a *posição original* elevaria os indivíduos vestidos pelo *véu da ignorância* ao estatuto de pessoas morais igualmente livres e, portanto, o processo de escolha racional os levaria a procederem pela escolha de uma lista de bens desejáveis por todo ser racional, a qual Rawls denominou *bens primários*. Trata-se da reafirmação dos princípios fundantes do Estado Político liberal-burguês, a partir dos quais o indivíduo é cindido. Por um lado, na comunidade política o indivíduo caracteriza-se por ser igualmente livre a todos os demais, pois se eleva a figura do *citoyen*, por outro, na sociedade

civil caracteriza-se por ser o *bourgeois*, momento no qual afirma-se todas as cadeias das diferenças e das desigualdades as quais o ser social está submetido na sociabilidade regida pelo capital.

O primeiro princípio da justiça rawlsiano elege o *citoyen*, aquele membro da comunidade política caracterizado como todos os demais pela igual liberdade, como forma constitutiva do consentimento e conseqüentemente do contrato. Ao mesmo tempo contingencia o *bourgeois*, a forma determinativa do mundo material e da sociabilidade burguesa, como forma de eliminação de todos os conflitos e contradições advindos do processo de produção objetiva e subjetiva da vida material e espiritual.

Ora, o objetivo de John Rawls é o de demonstrar através da construção de uma geometria moral, que o contrato advindo de *A Theory of Justice* sustenta-se a partir de escolhas realizadas por pessoas racionais iguais e livres e que, portanto, baseiam-se na calculabilidade matemática para fazê-lo. Isso, apesar de também afirmar que o contrato advindo da *posição original* sustenta-se também na aversão ao risco e no desinteresse mútuo das pessoas racionais como forma de conciliação entre o egoísmo racional e a moralidade.

2. O neocontratualismo de John Rawls

Em meio a *Revolução Passiva* aberta com o *Welfare* e a prática disseminada de *transformismo* presente neste período, foi que John Rawls buscou desenvolver aquela que seria considerada sua obra mais elevada – *A Theory of Justice* –, que obviamente caracterizou-se por representar um dos fortes veículos daquela prática. Sua incumbência foi a de através da restituição de uma *teoria dos deveres*, arquitetar uma crítica ao processo de *Revolução Passiva* aberto com o *Welfare* e ao mesmo tempo constituir formas de justificação e legitimação moral daquele arranjo institucional *contra-reformista*, pautado no livre-mercado e conseqüentemente na concepção de liberdade liberal. Àquele arranjo institucional, Rawls denominara *sistema de cooperação*.

Com o intuito de construir um quadro-teórico referencial que lhe permitisse municiar-se de chaves de leitura capazes de o levar a construção de uma crítica consistente ao *Welfare*, Rawls pôs-se como imperativo desenvolver critérios que pudessem mensurar a normatividade de toda a institucionalidade vigente, pondo-se como intuito valorar o grau de justiça das

instituições e das leis. Em tal quadro teórico, o momento de mensuração das leis serviria de fundamento para o legislador emendar ou suprimir as leis que fossem consideradas injustas.

A propositura de Rawls visara a recompor os princípios de justiça do liberalismo originário presentes em Hobbes, Locke e Rousseau, mas principalmente em Kant, com a incumbência de criar uma fórmula legitimadora de justificação da moralidade que se contrapusesse à decadente teoria política-moral utilitarista e intuicionista, assim como a toda e qualquer concepção ético-moral fundada em princípios teleológicos.

Ora, apesar do floreio hermético, como se pode observar, o centro principal de interesse do filósofo estadunidense ora discutido era o *Welfare State* e todas as determinações éticas, políticas, econômicas e sócio-culturais nascidas naquele período. Nestes termos, pode-se localizar Rawls na mesma linhagem restauracionista de Hayek, ou seja, em um mesmo processo de reação liberal-burguês de talhe essencialmente antidemocrático e antipopular.

O arranjo institucional do *Welfare* fora apreendido por John Rawls enquanto expressão de uma moralidade utilitarista incapaz de garantir a igualdade formal, de tal forma a caracterizar o princípio de maximização do bem-estar social como incapaz de oferecer um estatuto procedimental ético-normativo à institucionalidade e às políticas públicas, pois ao criar e instituir determinadas formas de políticas públicas, uma parcela da sociedade seria penalizada. Apesar de Rawls não nomeá-la o movimento de sua pena nos permite intuir. Como se pôde observar, tratava-se de uma teoria da justiça pautada pela recolocação da *hegemonia civil* liberal-burguesa, que dispostos a abandonar os princípios de tolerância advindos da *Era de Ouro* partiu para a ofensiva contra a economia política do trabalho a partir de diversos flancos.

Assim, como em Hayek, o que se pode observar na teoria da justiça de John Rawls é um projeto de reconstituição da *hegemonia civil* de uma determinada classe social. Todavia, disfarçado pelos adornos primaveris e das guirlandas de flores advindos da expressão *justiça social*. Ora, a questão nevrálgica que se impõe como imperiosa é a de saber: quais são as determinações éticas, políticas, econômicas e sócio-culturais daquela justiça rawlsiana? E, em que medida foi capaz de interferir na tessitura social para a construção do consentimento popular em torno do projeto (neo)liberal-democrata?

O nó górdio de Rawls se encontrava em conceber uma outra concepção de justiça social que se pautasse não pelo princípio de maximização do bem-estar social, mas pelos princípios proclamados como a expressão mais clarividente da liberdade, sejam eles, os princípios da *teoria dos deveres* de Kant. Obviamente que a palavra liberdade expressa a

concepção de liberdade liberal-burguesa e, por natureza tem um limite de validade, pois carrega consigo uma afirmação restrita e limitada.

Para se chegar a uma propositura de justiça social que se opusesse ao princípio de maximização do bem-estar social, hegemônico desde a crise de 1929, tornar-se-ia necessário retornar ao procedimento metodológico-hipotético adotado pelos liberais clássicos, ou seja, a idéia de contratualismo. Todavia, enquanto aquele expressava a determinação de um novo ser social o *novo* contratualismo expressara a mistificação e as múltiplas cadeias nas quais aquele novo ser social já determinado se encontrava. Tratava-se, portanto de redefinir certa situação originária para se chegar a uma concepção dita correta de justiça.

No Estado de bem-estar social se desenvolvera uma concepção de justiça social que se pautava pela adoção e efetivação concreto-material de políticas públicas via institucionalidade que visavam, por um lado, fomentar o desenvolvimento e o crescimento econômico e, por outro, o desenvolvimento sócio-cultural, de forma a corrigir e reduzir as desigualdades, aprofundadas pelo processo imperialista de *concentração e centralização* de capitais que dera vida a *Duas Grandes Guerras Mundiais* e a *Grande Depressão*.

Nessa forma de apreensão da justiça social, o Estado se colocara não somente como principal agente do desenvolvimento econômico, mas como regulador de todas as relações econômicas, políticas e sociais produzidas e reproduzidas pela sociabilidade regida pelo capital.

John Rawls criticara esta compreensão de justiça social, pois segundo sua pena, tal compreensão não se pautava pelo princípio isonômico, sendo que para se chegar à maximização do bem-estar social uma determinada parcela da sociedade acabaria por ter sua liberdade restringida, pois pagaria pesados tributos para o desenvolvimento de tal perspectiva de justiça. Obviamente que o filósofo-político estadunidense ora discutido entrou nos flancos de batalha para a criação, articulação e desenvolvimento de uma defesa aberta e irrestrita do *laissez-faire laissez-passer*, daquela *mão invisível* smithiana como expressão da liberdade de mercado capitalista e conseqüentemente da defesa incontestada da construção de uma nova *hegemonia civil* pautada na economia política do capital.

Nesse sentido, a propositura de uma nova concepção de justiça social se daria mediante a adoção de princípios de justiça metafísicos, postos com o objetivo de mensurar o grau de justiça das instituições e compreender que o grau de justiça das instituições sociais estaria não na sua capacidade de maximizar o bem-estar social dos cidadãos através de políticas públicas estatais, mas na capacidade de se administrar imparcialmente a institucionalidade pública. Portanto, segundo tal propositura, as desigualdades sociais

poderiam ser diminuídas mediante um processo de racionalização da administração pública, de tal forma que se pudesse garantir sua eficiência e sua imparcialidade.

A sofisticada concepção de justiça social que nasce das lentes e pena de John Rawls estruturara-se na idéia de que ao nascer os indivíduos submeter-se-iam a instituições superiores da sociedade – se não compreendida como produtoras, reprodutoras das desigualdades sociais –, as quais denominou *estrutura básica*. Destarte, para se chegar a uma concepção de justiça capaz de diminuir as desigualdades sociais, dever-se-ia chegar a critérios de julgamento que pudessem julgar de forma *justa* ou *injusta* as estruturas básicas da sociedade.

A questão posta pelo filósofo estadunidense, ora discutido, era a seguinte: *como se chegar a instituições sociais justas?* Ou, posto, de outra maneira: *como se chegar a estruturas básicas mais justas?* A resposta ou a tentativa de resposta a esta questão aparecera através de um processo de perfectibilização da política, através do qual a justiça emergiria mediante a adoção de um procedimento metodológico denominado por Rawls de *justiça procedimental pura*, pelo qual haveria um processo equitativo de distribuição dos benefícios advindos da *cooperação social*.

Assim Rawls designara esta nova ferramenta metodológica:

[...] a justiça procedimental pura se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado [...]. Assim, as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo [...]. Uma característica distintiva da justiça procedimental pura é que o processo para a determinação do resultado justo deve ser realmente levado a cabo; pois nesses casos não há critério independente em referência ao qual se pode demonstrar que um resultado definitivo é justo (RAWLS, 2002, p.92).

E continua:

Portanto, a fim de se aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo (RAWLS, 2002, p.93).

Nesse momento, a questão nevrálgica deixa de ser o bem-estar social e passa a ser a justiça social. Observar-se-á que não há uma definição do que é justiça em Rawls, a justiça aparece enquanto determinação da *teoria dos deveres*, através da qual desenvolver-se-ia *procedimentos formais puros*. Nesses termos, o justo e o injusto ao independermos dos

resultados da ação social encontrar-se-iam no procedimento adotado, pois em uma concepção moral deontológica meios e fins não podem se relacionar entre si. Ora, neste sentido, independentemente das desigualdades sociais que as instituições viessem a produzir ou reproduzir, a justiça encontrar-se-ia no processo de racionalização, pelo qual se adotaria procedimentos administrativos imparciais. Eis o fundamento da concepção de justiça rawlsiana. Tal concepção de justiça aproxima-se da concepção de democracia bobbiana, na medida em que para Bobbio a democracia caracteriza-se por ser o resultado de um procedimento técnico-normativo a partir do qual somar-se-ia todas as vontades *uti singulus* dos cidadãos.

Como a questão se encontra no procedimento de escolha adotado, pelo qual chegar-se-ia ao julgamento das *estruturas básicas* da sociedade pela “*ética*” dos deveres e não pelos resultados obtidos, a gnosiologia rawlsiana só poderia ser de natureza metafísica. Assim sendo, Rawls propõe enquanto método gerador de princípios gerais de justiça uma hipotética *posição originária* contratual. Ou seja, propõe um contratualismo de novo tipo, pelo qual os indivíduos caracterizados como igualmente livres e pautados pela “*ética*” dos deveres fariam suas escolhas.

Como se pode observar o contrato rawlsiano emergira enquanto procedimento metodológico puro, a partir do qual os indivíduos fariam suas escolhas baseados não em princípios particulares, mas em princípios gerais de justiça, como forma resolutiva dos conflitos produzidos pela sociedade contemporânea que teria – segundo Rawls – como característica fundante o pluralismo. Todavia, a *posição originária* exigiria que os indivíduos, vestidos pelo *véu da ignorância*, não percebessem toda forma pela qual o ser social se faz-desfaz-refaz na sociabilidade regida pelo capital, compreendo-as como contingência. Portanto, o *véu da ignorância*, apesar de não despir os indivíduos de sua racionalidade os faria desconhecer tudo aquilo que o caracterizara, definira e o posicionara na sociedade: *posição de classe, status social, gênero, etnia...*

Assim John Rawls definiu tal procedimento metodológico:

A idéia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu da ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais (RAWLS, 2002, p.146-7).

E continua:

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de *classe* ou seu *status social*; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Mais ainda admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir [...] a fim de levarem adiante a idéia de posição original, as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição. Elas devem escolher princípios cujas conseqüências estão preparadas a aceitar [...] (RAWLS, 2002, p.147).

A posição originária contratual, proposta por Rawls, parece ser análoga ao mito hebraico da criação, presente no Velho Testamento no primeiro livro do Pentateuco.

Observemo-lo:

Tomou, pois o Senhor Deus ao homem, e pô-lo no paraíso das delícias, para ele o hortar e guardar. E deu-lhe esta ordem, e lhe disse: Come de todos os frutos das árvores do paraíso. Mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem, e do mal. Porque em qualquer tempo que comeres dele, certissimamente morrerás (GENESIS, 1979, p.04).

E continua:

[...] A mulher, pois, vendo que o fruto daquela árvore era bom para se comer, e era formoso, e agradável à vista, tomou dele, e comeu, e deu a seu marido, que comeu do mesmo fruto como ela. No mesmo ponto se lhes *abriram os olhos*, e ambos *conheceram* que estavam nus; e tendo cosido umas com outras, umas folhas de figueira, fizeram delas umas cintas. E Adão, e sua mulher, como tivessem ouvido a voz de Deus, que andava pelo paraíso, ao tempo que se levantava a viração depois do meio-dia, se esconderam da face do Senhor Deus entre as árvores do paraíso. E o Senhor Deus chamou por Adão, e lhe disse: Onde estás? Respondeu-lhe Adão: Como ouvi a tua voz no paraíso, e estava nu, tive medo e escondi-me. Disse-lhe Deus: Donde soubestes tu que estavas nu, se não porque comeste do fruto da árvore, de que tinha ordenado que não comesses? [...] Pois tu deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste do fruto da árvore, de que eu te tinha ordenado que não comesses; a terra será maldita por causa da tua obra: tu tirarás dela o teu sustento à força de teu trabalho. Ela te produzirá espinhos e abrolhos: e tu terás por sustento as ervas da terra. Tu comerás o teu pão no suor do teu rosto, até que tornes na terra, de que foste formado [...] Eis aqui está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Mas agora para que não suceda que ele lance mão, e tome do fruto da árvore da vida e coma dele, e viva eternamente. E o Senhor Deus o pôs fora do paraíso, para que cultivasse a terra, de que tinha sido formado. E depois que o deitou fora do paraíso, pôs diante deste lugar de delícias a um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida (GENESIS, 1979, p.04-05).

O *véu da ignorância*, enquanto categoria cognitiva arquitetada por Rawls leva os indivíduos a ignorar o ser e todas as relações sociais que o define enquanto ser social e, portanto, enquanto indivíduo, concebendo-as como pura contingência. Por isso se trata de uma teoria normativa com fundamentos metafísicos, pois as relações que definem a gnosiologia normativa não são mundanas, não são sociais, mas puramente celestiais. Não tem fundamento na profanidade mundano-carnal, mas na célia espiritualidade metafísica.

Trata-se de uma nova categoria cognitiva que pretende abarcar toda e qualquer forma de sociabilidade, não só aquela em que Rawls estava inserido, ou seja, a sociabilidade regida pelo capital. Ao se pretender universal e a-histórica a teoria da justiça rawlsiana ignora o processo histórico de determinação do ser social e toma o ser de sua época como se fosse o ser de todas as épocas, de forma a ignorar toda processualidade histórica que tornou possível a determinação do ser. Salta os olhos o fato de estarmos diante de um processo de absolutização da particularidade que a quer universal.

Tanto na *posição originária* contratual quanto no primeiro livro do Pentateuco, apesar de os homens serem dotados de capacidades cognitivas racionais, tanto em um quanto em outro, não há uma concepção de bem e mal, tal concepção só aparece tanto no primeiro quanto no segundo, após a celebração do contrato político-moral, desprovido de toda e qualquer forma de sociabilidade mediativo-mundana.

Pode-se observar que emergem múltiplas similitudes entre uma forma de contrato e outra, uma delas se encontra no *véu da ignorância* – forma laicizada da vestimenta daquele –, pois tal prerrogativa torna-se imprescindível para o processo de pactuação, consolidação e legitimação do poder, seja ele de natureza política ou religiosa. Formas de dominação que por muito tempo se interseccionaram e confundiu-se na figura dos Estados Teocráticos, separando-se e autonomizando-se na era Moderna, pelo menos aparentemente, apesar do processo de secularização e racionalização de um de outro. Diz-se, aparentemente, pelo fato do Estado, apesar de político, carregar na suas entranhas a religiosidade. Todavia, laicizada pela *intelligentsia* burguesa.

A vestimenta proposta pelos judeus na Antiguidade e por Rawls na Contemporaneidade, torna possível o ocultamento e ao mesmo tempo a harmonização de todas as contradições sociais – próprias de formas de sociabilidade fundadas na divisão do trabalho, na propriedade privada e em classes sociais –, como forma de legitimá-la ético e moralmente. Nesse sentido, não há uma propositura de explicar o movimento do real, o mundo dos homens na sua mundaneidade carnal profana. Pelo contrário, coloca-se como objetivo mistificá-lo, de forma a se fazer crer em um ser metafísico transcendental e em que o

movimento das idéias, pautado pelo idealismo transcendental, pode humanizar formas de sociabilidade que historicamente levou a humanidade a um processo de degenerescência.

Nos termos postos, tanto pelos judeus no Velho Testamento quanto por Rawls no Neocontratualismo, o contrato político-moral só se torna possível, se pautado na ignorância e concebido sob a forma de contingenciamento de toda e qualquer forma de relações sociais. Portanto, o fundamento do contrato só poderia ser o contingenciamento das contradições, das diferenças e das desigualdades, pelo menos na esfera da sociedade política.

Firmado o contrato, o Estado Político, na forma de “[...] um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida [...]”, utilizar-se-ia do monopólio legítimo da força para fazer valer, através do direito – a espada cintilante propriamente –, por um lado o paraíso, no qual o *citoyen* mediante *La Association Politique* garantiria *les droits naturels et imprescriptibles de l’homme – l’égalité; la liberté; la surête; la propriété* –, e afirmar-se-ia na e pela *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Enquanto que por outro lado, garantir-se-ia o inferno, no qual o *bourgeois – l’homme natural* –, distinguir-se-ia do *citoyen* e afirmaria toda sua diferença particular subjetiva em relação aos demais, sendo-lhe legítimo promover as desigualdades, as diferenças e as contradições como formas intrínsecas ao seu ser.

Nesse sentido:

Os membros do Estado político são religiosos pelo dualismo existente entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos, na medida em que o homem se conduz, frente à vida do Estado, – que está muito além de sua individualidade real – como se esta fosse sua verdadeira vida; religiosos, na medida que a religião, aqui, é o espírito da sociedade burguesa, a expressão do divórcio e do distanciamento do homem em relação ao homem. *A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como ser soberano, como ser supremo*; porém o homem em sua manifestação não cultivada e não social, o homem em sua existência fortuita, o homem tal qual se levanta e anda, o homem tal qual se acha corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, entregue ao império de relações e elementos inumanos; numa palavra, o homem que ainda não é um ser genérico real. A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, porém como um ser estranho, distinto do homem real, esta é, na democracia, realidade sensível, presente máxima secular (MARX, 2002, p.30).

Nessa altura do trabalho, torna-se importante destacar que as revoluções burguesas representaram a possibilidade efetiva de pleno desenvolvimento do Estado Político, através das quais o Estado deixou de se conduzir em sua forma teológica e passou a se conduzir politicamente frente à religião, através de um processo de racionalização e secularização. Todavia, não se trata de compreender questões seculares como questões religiosas, trata-se

então de “[...] depois da história estar mergulhada na superstição durante séculos, dissolvermos a superstição da história [...]” (MARX, 2002, p.202). O problema que emerge aqui não se encontra na relação entre religião e emancipação política, mas essencialmente entre emancipação política e humana.

O Estado se livra de um limite secular. Todavia, não se livra totalmente, pois tal limite ainda prevalece na esfera privada. Nesse sentido, o Estado liberta-se da religião, entretanto, o indivíduo na sua privacidade permanece preso a tal limite secular. Apesar do homem libertar-se politicamente desta (re)ligação secular, traz consigo as contradições de tal amarra, pois liberta-se parcialmente.

Assim, ao nos guiarmos pelo fino tracejado marxiano, compreendemos que:

[...] o homem se liberta por meio do Estado; liberta-se politicamente de uma barreira ao se colocar em contradição consigo mesmo, ao sobrepor esta barreira de modo abstrato e limitado, de um modo parcial [...] ao emancipar-se politicamente, o homem o faz por meio de um subterfúgio, através de um meio, mesmo que seja um meio necessário [...] quando se proclame ateu por mediação do Estado, isto é proclamando o Estado ateu, o homem continua sujeito às cadeias religiosas, precisamente porque só se reconhece a si mesmo mediante um subterfúgio, através de um meio. A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua divindade, toda sua servidão religiosa, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda sua não-divindade, toda sua não-servidão humana (MARX, 2002, p.21).

O Estado Político se converte em religião na medida em que é o mediador entre o homem e a sua liberdade. Trata-se de uma laicização da religiosidade, na qual aquilo que antes era tarefa específica de um ser metafísico passa a ser do Estado. Nesse sentido, o Estado se edifica como uma divindade não-divina, como momento regulador, normatizador e estatuinte da liberdade e, portanto, da vida humana.

O Estado Político, inquestionável e superior instância de deliberação, constitui-se e se organiza a partir dos mesmos pressupostos religiosos, ou seja, na superstição da história. Trata-se, portanto, de dissolver a superstição da história para compreender as cadeias e os limites tanto da religião quanto do Estado em sua forma geral.

O Estado Político na sua forma acabada anula as diferenças entre os indivíduos e passa a compreendê-los enquanto sujeitos de direitos igualmente livres. Esse ente divino, sobreposto aos homens, ao compreender e declarar as diferenças de *nascimento*, *status social*, *cultura* e *ocupação*... como diferenças não-políticas, toma todos os indivíduos em base de igualdade. Eis o chão social, sobre o qual se levanta e se determina plenamente o Estado Político. Trata-

se de uma cisão entre *vida pública* e *privada*, na qual o Estado Político, enquanto instância superior e deliberativa da *vontade geral*, arbitra e elimina as diferenças entre os cidadãos e as canaliza para a esfera da privacidade.

O Estado Político na sua forma pura só pode ser compreendido enquanto momento abstrato-formal da vida genérica do homem em oposição à mundanidade real de sua vida. Este indivíduo cindido – pressuposto essencial do Estado Político –, é posto à margem da esfera estatal. Todavia, emerge como momento qualitativo e forma indispensável da *sociedade civil*.

Quando o Estado Político alcança sua forma acabada, quando atinge seu desenvolvimento pleno, o cidadão passa a levar uma vida cindida, seja no plano do pensamento seja no plano da realidade objetiva. Enquanto que na esfera da *sociedade política* o homem emerge como um ser social coletivo que participa da comunidade política em relação de igualdade com os demais homens. Na *sociedade civil* o homem aparece cindido da própria humanidade, pois atua como partícula individual singular subjetiva. Se por um lado, a vida é regida por um ente coletivo superior, içado à categoria de divindade, por outro, a vida é regida pela profanação, pela degradação cotidiana do homem em suas relações mundano-carnais contraditórias. Enquanto que no primeiro caso a relação entre homem e liberdade se dá por meio do Estado, através da qual este se edifica enquanto poder superior coletivo inquestionável; no segundo caso, o meio para que o homem alcance sua liberdade é a degradação do próprio homem.

O Estado Político funda um homem genérico denominado *citoyen*, que se caracteriza pela igual liberdade e, portanto, como membro quimérico de uma soberania quimérica. Ao mesmo tempo que o homem é membro de uma soberania imaginária enquanto *citoyen* é a partícula real que atua individualmente na *sociedade civil* como *bourgeois*.

O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé a margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um ser coletivo e a vida na *sociedade civil*, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação a sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação a terra. [...] O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (MARX, 2002, p.23).

Este homem cindido se apresenta e se expressa de forma clarividente em toda teoria da justiça rawlsiana, pois o movimento das retinas de Rawls caminha no sentido de se elogiar este homem celestial e ao mesmo tempo ocultar o homem profano.

O contrato social rawlsiano resulta de dois princípios “substantivos” de justiça. O primeiro colocar-se-ia enquanto *princípio das liberdades iguais*. Princípio caro a Jean-Jacque Rousseau, no qual se fundamenta toda a sua teoria contratual político-moral, ou seja, a idéia de igualdade na liberdade. Trata-se de um instrumental analítico formal⁷³ que expressa o consenso social, pois ao compreender todos os indivíduos em situação de igualdade na liberdade, asseguraria os direitos individuais, civis e políticos. Já o segundo *princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades e da diferença*, se oporia aos fundamentos éticos e morais, presentes no *princípio de maximização do bem-estar social*, abrindo espaço para uma moralidade de fundamento deontológico. Estes dois princípios ditos substantivos, mas puramente formais, oriundos do contrato social proposto por Rawls, converter-se-ão em *princípios gerais de justiça*. Tais *princípios* incumbir-se-iam de redefinir aquilo que Rawls denominara de *estrutura básica da sociedade*.

No instante em que o *sistema público de regras* é redefinido e passa a se pautar de acordo com o justo e não com o bem, pois “[...] na justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem [...]” (RAWLS, 2002, p.34), é que se poderia pensar em uma rearticulação das instituições básicas da sociedade. Desta forma, gerar-se-ia um sistema que se pautaria por um lado pelos direitos e deveres fundamentais e por outro pela divisão de benefícios que teria origem na cooperação social.

Partindo da nova categoria cognitiva criada por Rawls – posição originária –, o momento de maximização do bem-estar social, encontrar-se-ia não nas políticas públicas traçadas pelo Estado, mas no momento fundante do contrato, a partir do qual se buscaria maximizar os bens primários. Tais bens não se submeteriam a contingencialidade presente na cotidianidade mundana vivida pragmaticamente e pautada pelo interesse particular, mas pautar-se-ia no interesse geral, nos bens desejados e quistos por todos. Nesse sentido, a justiça como equidade só poderia pautar-se no direito de escolha.

Salta aos olhos o caráter metafísico da teoria da justiça rawlsiana. Trata-se de uma teoria social estéril de caráter formalista, pois ao não possuir nem conteúdo nem

⁷³ [...] todos os que como súditos fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (chama-se a isso o estado civil). (KANT, 1995, p.77-78).

substancialidade, mas apenas a forma do *dever* – prescrita pela teoria dos deveres, que não deixa de ser uma teoria do direito –, não conseguiu avançar para a proposta enunciada pelo autor, a de construção de uma teoria da justiça social. Ao contrário da análise argumentativa de Rouanet (ROUANET, 2000, p.14) *Uma teoria da justiça* não tem em vista a justiça social, mas a (re)propositura de um *teoria dos deveres*, com característica abertamente antidemocráticas e antipopular, pois seu fundamento é a construção da *hegemonia civil* em torno de um determinado poder de classe.

Seria um equívoco demasiado separar o idealismo transcendental kantiano e o aspecto coercitivo, através da argumentação de que a *teoria da justiça* rawlsiana pautar-se-ia no idealismo e não na coerção, quando a coerção converte-se em pressuposto necessário para a construção de *Uma teoria da justiça*.

3. O igualitarismo liberal-burguês de *A Theory of Justice*

A questão posta por Vita: “[...] com base em que considerações podemos defender a aceitabilidade, de todos os pontos de vista, do princípio de diferença para regular as desigualdades socioeconômicas de uma sociedade liberal justa?” (VITA, 2007, p.201), expõe de maneira clarividente os princípios e os fundamentos de *A Theory of Justice*. Trata-se da utilização de um procedimento lógico que transfere todo conteúdo e substancialidade, elementos determinativos do ser social, para uma questão hermenêutica. Todavia, apesar de seu caráter *ideo-reflexivo*, a própria questão expressa o caráter sócio-metabólico que a determina – justificar e legitimar as múltiplas formas de regulação das desigualdades socioeconômicas. Ou seja, uma sociedade liberal justa ou injusta relaciona-se à forma com que esta organiza, administra e regula as desigualdades sócio-econômicas.

Ao partir da divisão do liberalismo em positivo e negativo, proposta por Gutmann (GUTMANN, 1995, pp.5-37), Vita argumenta que Rawls em sua teoria da justiça como equidade se compromete com uma noção de liberdade formal, todavia, essa concepção expressa um caráter positivo da liberdade e, assim sai em defesa da justiça igualitária defendida por Rawls em *A Theory of Justice*.

Rawls dispõe os princípios de justiça propostos por sua teoria em uma ordenação “léxica” (ou serial). O primeiro princípio – que descreve um esquema de liberdades iguais para todos – tem prioridade sobre a primeira parte do segundo

princípio – que prescreve uma igualdade equitativa de oportunidades para todos; este último, por sua vez tem prioridade sobre o princípio da diferença – segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só são justificáveis se forem estabelecidas para o máximo benefício possível daqueles que se encontram na extremidade inferior da escala social (VITA, 2007, p.205-6).

A primazia do primeiro sobre o segundo princípio da justiça rawlsiano é analisada por Vita não como primazia, mas como uma mera disposição serial através da qual primeiro optar-se-ia por um tipo de arranjo institucional que garantisse as liberdades individuais, civis e políticas, para somente depois caminhar em direção a um tipo de arranjo institucional que fosse capaz de promover políticas de igualdade socioeconômicas e, por final, selecionar o arranjo institucional no qual a distribuição de bens primários fosse igualitária.

Todavia, ao contrário do que afirma Vita a ordenação dos princípios de justiça rawlsianos não se caracteriza por ser uma questão lexical, mas fundamentalmente político-ideológica. Deve-se tomar em conta a tessitura social na qual tal autor estava imerso e como sua obra emergiu em resposta a tal conjuntura político-econômica e sócio-cultural. Nesse sentido, os princípios da justiça rawlsianos emergem enquanto proposta alternativa aos princípios determinativos do *Welfare*, como forma de reconstituição da *hegemonia civil* liberal-burguesa e não como mera questão epistêmica como o faz aparentemente de Vita.

Segundo Vita:

[...] a prioridade do primeiro princípio, para Rawls, só seria plenamente reconhecida pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada. E esta é uma sociedade cujas instituições fundamentais satisfazem não somente às necessidades básicas dos indivíduos mas sobretudo o que Rawls denomina necessidade dos cidadãos [...] (VITA, 2007, p.208).

De acordo com os termos acima defendidos, torna-se importante destacar qual a concepção de justiça do liberalismo rawlsiano.

Em uma sociedade liberal justa, as liberdades fundamentais são iguais para todos – elas definem uma estrutura institucional que garante os mesmos direitos, isenções, prerrogativas e oportunidade para todos. Mas o valor disso não é igual para todos. A pobreza e a ignorância incapacitam uma pessoa de se valer desses direitos e oportunidades que lhes são institucionalmente garantidos. E, como Rawls admite, mesmo em uma sociedade bem ordenada os que têm mais renda e riqueza estarão sempre mais bem posicionados para tirar proveito desses recursos institucionais. Diríamos o seguinte aos que se encontram na pior situação sob a estrutura básica de uma sociedade liberal justa: “O princípio de diferença máxima (em termos absolutos) a parcela de bens primários propiciada aos que se encontram mais mal situados sob essa estrutura. Podemos dizer, então, que a distribuição de bens primários de acordo com o princípio de diferença maximiza o valor das liberdades iguais para os que estão menos capacitados a se valer delas. Que essas liberdades tenham um valor igual para todos, isso é algo que jamais poderá ser inteiramente alcançado. Mas o princípio de diferença, mais do que

qualquer outro princípio distributivo (e o correspondente arranjo institucional), seria capaz de fazer, assegura que as liberdades políticas tenham um valor equitativo para todos” (VITA, 2007, p.210-1).

Como se pôde observar a concepção de justiça igualitária liberal se sustenta em uma perspectiva antidemocrática e antipopular, a partir da qual advoga-se a tese de um arranjo institucional bem ordenado que garante o exercício de todas as liberdades fundamentais aos indivíduos. Todavia, se, por um lado, a pobreza e a ignorância incapacitam o indivíduo singular de se valer dos direitos e oportunidades garantidos pelo arranjo institucional; por outro, aqueles que concentram a riqueza valem-se dos mesmos direitos para tirarem proveito dos recursos institucionais de tal forma a manterem-se sempre melhores posicionados em relação aqueles advindos das *classes subalternas*. Como se pode observar a argumentação de que o arranjo institucional ao garantir o direito de igual liberdade e oportunidade, mas a pobreza e a miséria não permitiria que tais direitos fossem bem utilizados por aqueles indivíduos posicionados nas *classes subalternas*, sustenta-se na teoria do capital humano.

O argumento retira do Estado Político, bem como de todo o arranjo institucional que o compõe, o caráter de classe que lhe é próprio e transfere ao indivíduo a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso de sua *ação social*. Discurso corrente nas múltiplas formas da sociabilidade regida pelo capital. A advocacia da teoria do capital humano prossegue na medida em que o arranjo institucional proposto capaz de bem ordenar a sociedade através dos princípios da justiça como equidade encontrar-se-ia na *property-owning democracy* (MEADE, 1993), que Rawls considera o “[...] arranjo institucional mais apropriado à concretização dos dois princípios de justiça de sua teoria do que um capitalismo de *welfare state*” (VITA, 2007, p.258). Neste tipo de arranjo institucional a “[...] idéia não é simplesmente dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou dá má sorte e sim fazer que todos os cidadãos sejam capazes de conduzir seus próprios assuntos em um pé de igualdade social e econômica apropriada” (VITA, 2007, p.258).

Salta aos olhos que o argumento utilizado por Vita se encontra na seara daqueles teóricos do liberalismo do século XIX, para os quais os indivíduos das *classes subalternas* não eram e não são concebidos – para utilizar um termo rawlsiano, mas sem Rawls – como *pessoa racional igual e livre*, mas como indivíduos irracionais que mesmo lhes sendo garantido o direito a igual liberdade e oportunidades não o sabem desempenhá-los. Portanto, o arranjo institucional pautado pelos princípios da justiça como equidade teria a função de oferecer aos indivíduos melhor treinamento profissional e qualificação para que pudessem por conta e risco buscar a realização de suas vontades individuais e inclusive sendo responsáveis

pelo eventual fracasso ou sucesso alcançado. O argumento sustenta-se naquele atomismo psicológico lockeano – já discutido em outra parte deste trabalho.

Ora, o arranjo institucional que se abre a partir da teoria da justiça como equidade, ao qual Vita faz questão de lançar guirlandas de flores, põe-se:

[...] a tarefa de tutor da multidão “criança” [que] é assumida agora não mais pelos proprietários e notáveis, mas pelo representante único e supremo da nação, que, precisamente por se colocar nitidamente acima das classes e do conflito social, pode bem escutar e acolher – ou pode bem assumir ares de quem é o único disposto e é capaz de escutar e olhar – as vozes e as exigências até das camadas mais humildes da população [...] (LOSURDO, 2004, p.65).

Assim, o contratualismo rawlsiano, ao se fundamentar na idéia de *vontade geral* como forma constitutiva do conceito heurístico de *posição original*, constrói uma argumentação baseada na defesa da unidade de um Estado-nação que se caracterize por representar uma sociedade bem ordenada e, portanto, que seja capaz a partir de um certo arranjo institucional de garantir as liberdades liberais, bem como o bom funcionamento do livre mercado.

[...] estamos na presença de um novo modelo de controle político e social das massas, no âmbito do qual o sufrágio universal é neutralizado pela posição absolutamente eminente do presidente da República ou do chefe do Executivo, que, por um lado, busca as boas graças das classes consideradas perigosas mediante algumas concessões limitadas (realização de obras públicas, tabelamento de aluguéis nas grandes cidades etc.), e, por outro, busca canalizar e desviar o descontentamento para o exterior [...] (LOSURDO, 2004, p.66).

Nesses termos, emerge em Rawls a mesma concepção de democracia presente em Norberto Bobbio, ou seja, enquanto expressão e resultado de um procedimento metodológico técnico-normativo a partir do qual, através da competição eleitoral escolher-se-ia os governantes. Assim, os Estados liberal-burgueses que se tornam hegemônicos a partir da crise estrutural do capital e do renascimento dos ideais liberais caracterizam-se não por serem democráticos, mas por serem arranjos institucionais que se utilizam do método democrático para constituir uma *hegemonia civil* autocrático-burguesa, que utilizando um termo cunhado por Losurdo denominaremos de *bonapartismo soft*.

Segundo Vita, o arranjo institucional que mais se aproximaria da realização da teoria da justiça como equidade de John Rawls seria a concepção de *property-owning democracy* (VITA, 2007, p.255).

As instituições e as políticas igualitárias de uma “democracia de cidadãos-proprietários” objetivariam distribuir amplamente a propriedade de capital com o mínimo de interferência possível sobre os incentivos econômicos e sobre a iniciativa privada. [...] O ideal para Meade, seria atingir um estado no qual todos

os cidadãos, além da renda que obtêm no mercado, tivessem algum tipo de renda derivada de participação em lucros, juros, aluguel ou dividendos [...] (VITA, 2007, p.257).

Talvez o que Meade (1993), Rawls (2002) e Vita (2007) não tenham percebido é que este arranjo institucional o qual denominaram *property-owning democracy* já existe e sustenta-se historicamente no *sufrágio universal*. Trata-se de um instrumento de controle das massas pelo qual desenvolve-se e articula-se o *método democrático*, que ao constituir um ordenamento jurídico-político da *concorrência eleitoral* expressa a vontade individual *uti singulus*, como forma constitutiva da *vontade geral*. Portanto, o *sufrágio universal* nas democracias liberal converte-se em “[...] instrumento de controle e de domínio das massas pela ação de personalidades excepcionais [...]” (LOSURDO, 2004, p.76).

Conclusão

Tentou-se demonstrar neste capítulo que o neocontratualismo rawlsiano presente em *A Theory of Justice* de 1971, apesar do rigor, da sofisticação e do alto grau de abstração alcançados por John Rawls, caracteriza-se por ser herdeiro daquele projeto *contra-reformista* expresso por Hayek em *The Road of Serfdom*, de 1944.

Nesses termos, buscou-se demonstrar que o objetivo de *justice as fairness* de Rawls era o de criar o consentimento em torno da construção de certo arranjo institucional, tanto como resposta aquele arranjo institucional criado pelo *Welfare* quanto como resposta à esquerda comunista dilacerada pelo processo de stalinização dos Partidos Comunistas. Talvez o grande feito de *justice as fairness* tenha sido o de conseguir aglutinar em torno de si os anseios de uma multiplicidade de movimentos sociais de caráter espontâneo, que reivindicavam a ampliação dos direitos individuais a outros grupos sociais, de tal forma a dar vida a uma “esquerda” fragmentaria de cunho liberal-democrata, expressa através daquilo que se convencionou chamar de minorias (movimento negro; movimento de mulheres; movimento homossexual...).

Como se pôde observar o neocontratualismo rawlsiano possui um caráter regressivo, pois visava reconstituir a *hegemonia civil* liberal-burguesa a partir da propositura de certo arranjo institucional, denominado de *property-owning democracy* (MEADE, 1993). Portanto, ao contrário das leituras correntes de *justice as fairness*, buscou-se demonstrar que esta se caracteriza pela propositura de certo arranjo institucional *contra-reformista* de viés antidemocrático e antipopular.

CAPÍTULO V: O NEOCONTRATUALISMO DE NORBERTO BOBBIO E O “DIÁLOGO” COM O MARXISMO

[...]O diálogo não é mais como outrora, uma expressão da luta, do choque dos homens uns com os outros, mas da passagem furtiva de um lado ao outro. Não mais se busca, como ocorria no período anterior, transformar a linguagem cotidiana, de modo a emprestar o máximo relevo aos pensamentos e aos sentimentos essenciais implícitos em toda aspiração humana e evidenciar o ponto crucial da relação entre a mais profunda personalidade do homem e os grandes problemas sociais. Pelo contrário, insiste-se precisamente sobre os aspectos momentâneos e cotidianos da linguagem, mantendo (ou antes, acentuando) seus elementos exteriores e casuais, tornando-a ainda mais cotidiana, ainda mais momentânea, ainda mais acidental. Não é mais necessário se ocupar com as palavras, com o conteúdo objetivo dos diálogos, mas com o que se esconde por trás delas: a alma solitária e seu vão esforço de sair desta solidão (LUKÁCS, 1968).

Introdução

Os intelectuais italianos do final do século XIX e do início do XX tiveram a preocupação de discutir o *Risorgimento*, seu processo histórico e seus desdobramentos em exaustão, incluindo Norberto Bobbio (1909-2003). Assim, a intelectualidade italiana se incumbiu de pensar a incompletude da *Rivoluzione Risorgimentale*⁷⁴ que criara um Estado nacional, mas não fora capaz de gerá-lo como corpo político articulado (RÊGO, 2001). Isso se deveu à forma como ocorrera a unificação italiana, cujo processo se caracterizou por representar um rearranjo de forças entre a oligarquia sulista e a burguesia do norte da Itália (RÊGO, 2001).

Deu-se vida a uma coalizão conservadora que acabou por deixar de fora um novo elemento emergente: o nascente proletariado italiano. Enquanto nova força social, o

⁷⁴ [...] processo de formação das condições e das relações internacionais que permitiram à Itália unir-se em nação e as forças nacionais desenvolverem-se e expandirem-se, não devem ser buscadas neste ou naquele evento concreto registrado numa ou noutra data, mas precisamente no mesmo processo histórico pelo qual o conjunto do sistema europeu se transforma. Mas, este processo não é independente dos eventos internos da península e das forças que nela se localizam (GRAMSCI, 2002b, p.17).

proletariado italiano surgira e se expandira com o avanço do particular desenvolvimento do capitalismo na Itália. Todavia, ou fora ignorado ou passara pelo processo que Gramsci denominara *transformismo*. Nesse sentido, optou-se por criar um Estado-nação sem o povo. Tratara-se da constituição de um Estado liberal-burguês com a clara perspectiva histórica do liberalismo, de talhe predominantemente antidemocrático e antipopular.

A espinha dorsal da nascente perspectiva liberal-socialista, o jovem Piero Gobetti (1923, *apud* REGO, 2001), apontara criticamente para a aliança conservadora, estabelecida entre a nascente burguesia do norte e a aristocracia sulista⁷⁵ italiana. A tal constatação, Gobetti (1923: p. 03 *apud* REGO, 2001) denominara: *insuficiências práticas do liberalismo*. A corrosiva crítica do jovem liberal chegara à conclusão de que o *Risorgimento* não teria sido capaz de criar um *verdadeiro organismo unitário*, o que o levou a reconhecer, neste novo cenário político italiano, novos atores sociais potencialmente capazes de criar um Estado italiano moderno, laico e democrático.

As lentes e a pena de Gobetti argumentam sobre essa questão:

O liberalismo não soube fazer as contas com o movimento operário, que se tornou herdeiro natural da função libertária, exercida até então pela burguesia. Além do mais, não elaborou conceitos sobre os mais importantes fenômenos da vida política, a luta de classes e a formação histórica dos partidos (GOBETTI, 1923, p.72).

Nesse sentido, o movimento operário havia se tornado herdeiro legítimo das transformações sociais e de uma via democrática modernizadora do Estado italiano. Desse modo, o reconhecimento do jovem liberal, serviu de elemento enraizador do diálogo e do pacto virtuoso que se estabelecera a partir de então, de partes em que em tempos de vitalidade democrática e liberdade, colocar-se-iam diametralmente em lados opostos.

Pode-se dizer que o liberal-socialismo nasceu como um princípio republicano em oposição ao regime fascista; esse liberal-socialismo buscava superar a unilateralidade tanto do liberalismo político-econômico que desembocara na crise de 1929, quanto do *Socialismo de Estado* em curso na União Soviética.

Apesar da precoce morte de Piero Gobetti – assassinado pelo regime fascista –, seus ideais e pressupostos teórico-práticos se enraizaram na cultura italiana, se ramificando através de seus principais discípulos Aldo Capitini e Guido Calagero – fundadores do liberal-

⁷⁵ Segundo Rego (2001), Gobetti foi caracterizado por seus contemporâneos, como “liberal progressista”, morto pelo fascismo muito jovem, tal como Antônio Gramsci (2002 b), e influenciou toda uma geração de intelectuais italianos, inclusive Norberto Bobbio.

socialismo na Itália. Mas também Carlo Rosselli, exilado na França, onde criou e organizou o movimento *Giustizia e Libertà*.

A emergência dos regimes cognominados *totalitários* tornou evidentes duas formas antagônicas de regimes autocráticos que, em nome de uma determinada concepção teórico-prática de democracia, colocaram em xeque a própria democracia. De um lado o stalinismo e de outro o fascismo, que se afirmou como um processo de dupla negação. Por um lado, como negação do liberalismo tanto político quanto econômico. E, por outro, enquanto negação do Socialismo de Estado e defesa da sociedade capitalista ameaçada pela Revolução “Socialista” em curso. Tais acontecimentos levaram a intelectualidade, tanto a liberal quanto a comunista, a repensar o renascimento das questões democráticas e rediscuti-las à exaustão, criando-se um terreno extremamente fértil para as discussões das práticas democráticas. Duas formas distintas de conceber a organização e administração da vida social, mas que se entrecruzaram em um determinado momento que se caracterizou essencialmente pela falta de democracia.

O filósofo político italiano Norberto Bobbio se preocupou, em seus quase cem anos de vida, em debater as questões da democracia, do socialismo e do liberalismo, sendo dedicado a este debate meio século de sua existência.

Como muitos autores de sua geração, Norberto Bobbio foi fortemente influenciado pela desastrosa experiência de duas grandes guerras mundiais ocorridas no território europeu e pela emergência tanto do Estado autocrático italiano de Mussolini, quanto da Revolução Russa de 1917, que desembocaria catastróficamente no Estado autocrático Soviético de Stálin. Tanto a experiência do nazi-fascismo quanto a do *Socialismo de Estado*, influenciaram na construção e constituição do instrumental teórico-analítico do filósofo-político italiano.

Norberto Bobbio tornou-se um dos mais protuberantes liberais da história intelectual, cultural e política italiana, tanto como teórico quanto como militante. Reconhecimento advindo de seus pares através da nomeação de senador vitalício – a casa mais proeminente do Parlamento italiano –, cadeira que ocupou até o seu falecimento, assemelhando-se a um de seus grandes mentores, Benedetto Croce.

Na ocasião, o então presidente da Itália – Pertini⁷⁶, 1984 – depois da polêmica de Bobbio com Bettino Craxi – então líder do *PSI* – sobre o caráter democrático da eleição por aclamação e por votação, nomeou Norberto Bobbio senador vitalício. Neste mesmo ano,

⁷⁶ O presidente da República pode nomear senadores vitalícios cinco cidadãos que honraram a Pátria por altíssimos méritos no campo social, científico, artístico e literário (artigo 59 da Constituição italiana) (BOBBIO, 1998: p.190).

Norberto Bobbio deixara o ensino universitário e sua cadeira na Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Turim.

Sob demasiada influência do historicismo alemão – que tinha como principal expoente na Itália Benedetto Croce –, Norberto Bobbio se formou na Universidade de Turim em 1931 em filosofia política e jurisprudência. O período em questão se referia ao já consolidado regime fascista de Benito Mussolini, que Bobbio não repudiara de início, pois seus familiares eram simpatizantes de tal regime.

Sua formação posterior em fenomenologia alemã e sua forte filiação ao pensamento de Piero Gobetti lançaram seus primeiros pressupostos teóricos. Seus principais mentores intelectuais aparecem visivelmente em sua obra teórico-política: Kant, Rousseau, Montesquieu, Hobbes⁷⁷, Max Weber, Kelsen⁷⁸, Benedetto Croce, Solari, Carl Schimth, Passerin d'Entreves, Luigi Einaudi, Renato Treves e, Giole Solari. Estes autores Bobbio, faz questão de mencionar como seus principais interlocutores em sua autobiografia (BOBBIO, 1998).

Foi em meio a esta intelectualidade italiana, de tendência fortemente liberal, que se organizou tanto na Itália quanto na França o movimento liberal-socialista. Desbaratado pela

⁷⁷ [...] Hobbes foi um dos meus autores. Dele ocupei a intervalos durante toda a vida. Mas não reconheço em mim outro mérito além de ter-me dado conta da importância central do pensamento político de Hobbes quando este era ainda pouco conhecido, pelo menos na Itália. Mas é compreensível: durante o fascismo, seu nome era suspeito. Não nos havíamos dado conta de que o Leviatã não era o Estado totalitário, mas o Estado moderno, o grande Estado territorial moderno que nasce das cinzas da sociedade medieval, um corpo político que pode se realizar historicamente nas mais diversas formas de governo, entre as quais não está necessariamente a autocrática. O Leviatã é substancialmente detentor do monopólio da força legítima porque fundamentada sobre o consenso dos cidadãos. [...] O discurso de Hobbes não se fundamentava mais no princípio de autoridade, histórica ou revelada, mas exclusivamente na razão, em argumentos racionais. Que a influência de Hobbes sobre o curso de minhas idéias tenha sido mais em relação ao método que ao conteúdo, é uma justa observação. Creio, no entanto, que também em relação à substância existam idéias hobbesianas que contribuíram na formação do meu pensamento político. Apontarei três: o individualismo, o contratualismo e a idéia de paz através da constituição de um poder comum. Acrescento certo pessimismo quanto á natureza humana e à história (BOBBIO, 1998, p.136).

⁷⁸ Kelsen ocupa um lugar fundamental não apenas nos meus estudos sobre teoria do direito, mas também nos de teoria política. A ele devo o fato de ter-me tornado um sustentador da chamada concepção processual da democracia, que remonta à idéia da democracia proposta por Schumpeter como competição entre elites para angariar o consenso através das eleições livres [...] Nos seus escritos, reunido em grande parte num volume da editora Mulino intitulado *La democrazia* (1955), o fundador da Escola de Viena e pai da Constituição austríaca retoma essa idéia schumpeteriana, distinguindo as formas de governo em dois modelos fundamentais: a democracia, fundamentada no poder proveniente de baixo, e a autocracia, que deriva do poder do alto (distinção que reflete a própria distinção kantiana entre autonomia e heteronomia). Segue-se que a seleção da classe política surge nas democracias através da eleição, e na autocracia através da nomeação. Isso significa conceber a democracia como método, ou como sistema de regras para tomar decisões coletivas com o mais amplo consenso dos sujeitos envolvidos nas decisões. Contrariamente aos críticos que refutam a concepção processual de democracia, muitas vezes fiz a observação, ainda que de escasso sucesso, de que esta é de fato, avaliadora: é uma definição que fixa os requisitos mínimos que um sistema democrático deve possuir, que são requisitos formais, mas não exclui a referencia a alguns valores fortes. Considerar a democracia um instrumento que regula a competição entre as elites para a conquista do consenso implica a referencia a valores como a igualdade dos cidadãos no direito do voto e, como consequência, a solução pacífica dos conflitos sociais (BOBBIO, 1998, p.134-5).

polícia em 1935, o grupo *Giustizia e Liberta* fora dissolvido e Norberto Bobbio preso. Dois anos depois voltaria a participar do grupo *Liberal Socialismo*, recém fundado por Guido Calogero e Aldo Capitini. Em meio às perseguições políticas Norberto Bobbio desempenhara a atividade que julgava ser nevrálgica em sua vida, lecionou nas Universidades: Camerino, Siena e Pádua.

Aos 34 anos, exatamente no ano de 1942, ajudou a fundar o *Partido d’Azione*⁷⁹ – grupo político composto pelo grupo *Giustizia e Liberta* e o movimento *Liberal-socialista*. Ainda sob o regime fascista de Benito Mussolini, Norberto Bobbio foi preso pela segunda vez por ser membro do Comitê Nacional de libertação do Vêneto.

Apesar de estar profundamente ligado a vida política italiana, Bobbio não se considerava um político e sim um professor. Segundo sua palavra, “[...] o político tem de ser um homem de ação, coisa que não sou em absoluto. Tendo de escolher entre a vida ativa e a vida contemplativa, sempre escolhi a segunda [...]” (BOBBIO, 1998, p.180).

1. Do Fascismo à Democracia: a disputa pelo processo de transição e a definição dos novos rumos da República italiana

As primeiras décadas do século XX na Itália foram marcadas por grandes intelectuais, que acabaram por influenciar muitas gerações: *Giovanni Gentile* (1875-1944), um dos grandes pensadores do período que aderiu ao fascismo até a sua decadência em 1943; *Benedetto Croce* (1866-1952), senador vitalício, talvez o maior representante do liberalismo italiano do período e o pensador marxista *Antonio Gramsci* (1891-1937), jovem líder do PCI, preso pelo regime fascista italiano. Cárcere do qual fora liberto apenas para falecer. Apesar de seus escritos mais maduros terem sido conhecidos postumamente, influenciou grande parte da intelectualidade italiana, antes e depois de sua morte. Estes três grandes pensadores italianos do início do século XX, sem sombra de dúvidas, influenciaram em maior ou menor proporção, a construção do instrumental teórico de análise do pensador italiano Norberto Bobbio.

⁷⁹ [...] Quando os dois movimentos desembocaram no Partido d’Azione em 1942, sua defesa de uma economia mista como o meio apropriado de uma conciliação de liberdade e justiça prevaleceu e tornou-se parte do programa formal do partido. Mas foi contestado dentro dele por uma outra corrente que descrevia sua meta –de acordo com as possibilidades da época do país – como comunismo liberal. Seus principais teóricos, Augusto Monti e Silvio Trentin, eram os descendentes mais diretos de Gobetti (ANDERSON, 2002, p.213).

Durante a longa ditadura de Benito Mussolini, foi enquanto militante que Bobbio entrou em contato com a teoria marxista. Como já foi dito, sua formação até então tinha como elemento nevrálgico o pensamento de Croce. Foi a partir da aliança entre certa intelectualidade liberal e parte do PCI que se pensaram as possibilidades de reformas, ditas radicais na estrutura sócio-econômica e política do Estado italiano. Todavia, Bobbio afirmara com veemência:

[...] Sem nunca ter sido comunista, nem tendo jamais pensado em me tornar um, eu percebia, no entanto, que o comunismo era o agente de grandes transformações, de uma verdadeira revolução no sentido clássico da palavra. Ao mesmo tempo, eu me convencera de que nós, *azionisti*, precisávamos nos diferenciar das posições dos comunistas, ainda que reconhecendo as batalhas que combatemos lado a lado, porque não esquecemos quais deviam ser os pressupostos gerais do Estado moderno. Assim, eu via nos comunistas (sobretudo nos comunistas italianos) não adversários, mas interlocutores (BOBBIO, 1998, p.98).

Se, por um lado, assim como Gobetti, Norberto Bobbio reconhecera a força transformadora do movimento operário, por outro, o filósofo-político italiano fizera questão de deixar claro suas divergências e seus pressupostos. É a partir de tal rigor e postura crítica, delineando e demarcando os pontos de convergência e divergência com relação ao movimento operário, que fora fundado o *Partido d’Azione*.

O *Partido d’Azione*⁸⁰ tinha como pressuposto principal a possibilidade de uma conciliação entre liberalismo e socialismo, uma síntese historicamente impossível de ser concretizada. Todavia, como não havia ocorrido na Itália uma revolução burguesa clássica, mas uma *Revolução Passiva*, a Itália fora um campo fértil para a eclosão deste tipo de perspectiva dialógica, em que se tentou por diversas formas uma simbiose entre liberalismo e socialismo.

O historiador inglês, Perry Anderson, fez a seguinte leitura do período:

[...] Uma década de fascismo significava que o liberalismo era ainda uma força peculiarmente não consumada, enquanto o socialismo tornara-se uma força relativamente indivisa; e que juntos eles confrontavam um inimigo contra o qual, como último recurso, a resistência poderia apenas ser insurrecional. Nessas condições, a Resistência Italiana podia exibir todo o tipo de generoso sincretismo. Bobbio é um herdeiro deste momento excepcional, que foi – como ele freqüentemente explica – a experiência política central que o moldou (ANDERSON, 2002, p.213-4).

⁸⁰ [...] À direita está o desvio do liberalismo agnóstico ou conservador: a via da liberdade sem justiça. À esquerda está o desvio do coletivismo autoritário: a via da justiça sem liberdade. O Partido da Ação não escolhe nem uma nem outra porque conhece a via verdadeira, a terceira via, a via da união, do entendimento, da co-presença, indissolúvel, da justiça e da liberdade. (CALOGERO, 1944, *apud* BOBBIO, 1998).

Após a queda do regime fascista, apesar da grande intelectualidade que compunha o *Partido d’Azione*, este não conseguiu se firmar enquanto alternativa e se consolidar enquanto Partido, desaparecendo alguns anos depois. Nas próprias palavras de Bobbio:

[...] O liberal-socialismo, que nascera de uma elaboração filosófica, tomou corpo num partido que se chamou “da ação” e que além disso teve vida curtíssima. Na última oportunidade que tive de retornar ao tema, afirmei que ‘tanto o socialismo liberal quanto o liberal-socialismo foram construções doutrinárias e artificiais feitas no papel, mais verbais que reais’. Tratava-se de uma coincidência, cujo significado histórico era representar, de um lado, uma reação a um liberalismo a-social, de outro, a um socialismo não-liberal. Eu ainda dizia que afirmar teoricamente que liberalismo e socialismo não são incompatíveis nada acrescenta sobre as formas e os modos de sua síntese [...]. Tenho a impressão de que caminharíamos com os pés um pouco mais no chão se, em vez de dois ismos, falássemos de liberdade e igualdade [...]. Se queremos afirmar que os dois problemas remetem o primeiro à doutrina liberal, o segundo a doutrina socialista, podemos fazê-lo. Mas eu me reconheço melhor, até mesmo emotivamente, na divisa: ‘Justiça e Liberdade’. (BOBBIO, 1998, p.42-3).

A autodissolução do *Partido d’Azione* em 1947 foi avaliada por Bobbio⁸¹ de maneira negativa, levando-o a se afastar da vida política e a se restringir à vida acadêmica, na qual passou a ministrar aulas na Universidade de Turim, na cátedra de filosofia do direito, em substituição a seu antigo mestre Gioele Solari, e posteriormente, em 1962 na cátedra de ciência política, na qual permaneceu até sua aposentadoria, como professor emérito em 1984.

Também na Universidade de Turim, no convulsionado biênio 1968-9, Bobbio vira de perto e se colocara contrário às irrupções do movimento estudantil, que ocupara o *Palazzo Campana*, no qual lecionava. Norberto Bobbio dizia que não era contrário às reivindicações, mas como todo liberal, contrário aos meios utilizados pelo movimento nas manifestações, caracterizados por ele como ilegítimos.

Apesar do distanciamento direto da vida política, Bobbio continuou debatendo com os intelectuais do *PCI* – Palmiro Togliatti, seu principal interlocutor do período. A discordância

⁸¹ Tínhamos posições morais claras e firmes, mas nossas posições políticas eram sutis e dialéticas – e portanto móveis e instáveis, continuamente em busca de uma inserção na vida política italiana. Mas permanecemos desenraizados na sociedade italiana daqueles anos. Para quem deveríamos nos voltar? Moralistas acima de tudo defendíamos uma renovação completa da vida política italiana, começando com seus costumes. Mas pensávamos que para tal renovação não havia necessidade de uma revolução. Fomos conseqüentemente rejeitados pela burguesia, que não queria renovação, e pela maior parte do proletariado, que não queria renunciar à revolução. Fomos então deixados *tête-a-tête* com a pequena burguesia, que era a classe menos indicada para seguir-nos – e não fomos seguidos. Na verdade, era um espetáculo um tanto doloroso ver-nos – *os enfants terribles* da cultura italiana – largados junto às camadas mais tímidas e frágeis da sociedade, mentes em movimento perpétuo tentando fazer contato com as mentalidades mais preguiçosas e murchas, provocadores de escândalo propondo cumplicidade aos mais tímidos e conformistas dos cidadãos, esses superintransigentes moralistas pregando para especialistas em conciliações. Durante todo o período em que o Partido d’Azione – líderes em um exército – estava ativo como um movimento político, a pequena burguesia italiana – um exército sem líderes – era indiferentista. Pode-se imaginar se um casamento entre os dois era exequível (1951, *apud* ANDERSON, 2002).

de Bobbio girava principalmente em torno das deliberações do *Partido Comunista Soviético*, imposta aos demais Partidos Comunistas. Bobbio acreditava que a saída seria fortalecer as democracias através da constituição de instituições democráticas. Pensamento próximo à perspectiva de um dos seus mais importantes mentores: Hans Kelsen, que compreendia as liberdades civis conquistadas pelo liberalismo, como patrimônio humano, sendo a democracia um método racional, um sistema de regras fundamental para as sociedades pluralistas contemporâneas (KELSEN, 1998).

Importante salientar que no pós-guerra (1945), emergiram duas grandes forças políticas no cenário italiano. De um lado o *PCI* e do outro a *Democracia Cristã*. Enquanto que para fazer a crítica ao *PCI*, Bobbio dedicara 50 anos de sua vida, à *DC* não se observava um esforço razoável para tal, ficando claramente visível qual seria o inimigo a ser combatido na Itália.

O marxismo emergira como alternativa democrática na Itália com grande vitalidade sócio-política nos anos 1960, sobretudo com os levantes estudantis de 1968. Todavia, a questão que se colocava e que o próprio Bobbio explicita em sua autobiografia, “[...] era se a construção de uma democracia socialista poderia de algum modo valer-se de uma teoria marxista do Estado [...]”. (BOBBIO, 1998). A resposta dada por Bobbio em seus ensaios de 1973 publicados pelo *Quaderni di Mondoperaio* – então revista do PSI, que inclusive suscitara o debate –, era rigorosamente clara: não! Apesar do reconhecimento da contribuição dada pelo marxismo à construção da democracia italiana, Norberto Bobbio acreditava que a teoria política marxista, particularmente a do Estado, nada teria a contribuir com a democracia.

Em 1954, Bobbio escreveu um artigo – o autor ainda era pouco conhecido mesmo na Itália – intitulado *Democracia e Ditadura*. Nestes escritos, Bobbio chamou a atenção para a relação entre democracia e ditadura, buscando fazer uma crítica ao pensamento marxista, no que se referia ao tema. Todavia, é importante ressaltar que Bobbio fizera a crítica às concepções de democracia e ditadura no pensamento marxista à luz do *Socialismo de Estado* em curso na URSS. Já nestes escritos, o pensador italiano Norberto Bobbio, chamara a atenção para a democracia alicerçada em princípios liberais. Rudimentos de uma teoria político-prática, que ganharia maior refinamento nos anos subsequentes, principalmente na década de 1970.

O debate travado, nos anos de 1950 e de 1960, com os principais líderes do *PCI* – entre os quais Palmiro Togliatti – não granjeou tanta relevância, como ganhariam os debates travados nos anos 1970 com Enrico Berlinguer à frente do *PCI*.

O afastamento entre o *PSI* e o *PCI* acabou por influenciar certa aproximação do primeiro com a *DC*. Tal aliança fez com que emergisse uma coalizão conservadora em 1964 – ano do falecimento de Palmiro Togliatti – que dera vida a um governo de *centro-esquerda* nos anos subseqüentes.

Em 1966, no governo de Aldo Moro, Norberto Bobbio voltara à cena política através da adesão ao recém criado *Partido Socialista Unificado*, que nascera da fusão do *PSI* com *PSDI* – momento de apogeu da experiência italiana de centro-esquerda. A unificação representara naquele momento específico a tentativa de unificação da tradição marxista do *PSI* com a social-democracia, bem como com o recém fundado *Partido Socialista Italiano da União Proletária*, que nascera de uma cisão em 1964 do próprio *PSI* como forma de oposição ao emergente *PCI* – que ganhara grande expressão no pós-guerra e que vinha se fortalecendo paulatinamente, eleição após eleição, diferentemente do *PSI* que vivia em um movimento de contínuo refluxo.

O fato é que o *PSU*, assim como o *Partido d’Azione*, obtiveram um efêmero tempo de vida, pois as classes abastadas italianas, temerosas pelos levantes de 1968-9, rapidamente colocaram fim às possibilidades de um Partido de Centro-Esquerda⁸² se configurar como força política no cenário nacional.

Ora, a disputa política que emergira neste momento histórico específico, dava-se entre *PCI* e *PSI* pela hegemonia do processo de transição. O final dos anos de 1960 representara ao mesmo tempo o temor da burguesia italiana, devido ao influxo dos movimentos de 1968-9, seguidos de um forte refluxo dos movimentos sociais. É neste contexto de forte crescimento do *PCI*, que este em uma estratégia equivocada anunciara um pacto com a *DC*, o que o levaria mais tarde a colocar-se em uma perspectiva teórico-prática reformista.

No ano de 1973, após um grave acidente Enrico Berlinguer escrevera três famosos artigos: *Reflexões sobre a Itália*; *Sobre os acontecimentos no Chile*; e, *Após o golpe no Chile*, para a revista semanal do partido *Rinascitá*. Tais artigos foram escritos à luz do processo contra-revolucionário em curso no Chile e tinham por intuito expor as teses do que viria a ser o *compromisso histórico* – uma hipótese de coalizão entre o *PCI* e a *DC*, para que não acontecesse à Itália o mesmo que acontecera ao Chile, buscando-se garantir ao país um período de estabilidade política.

⁸² O fracasso da política de centro-esquerda amadurecera em mim a convicção de que a democracia italiana sempre estivera e estaria destinada a ter uma vida difícil, porque espremida entre a extrema-direita e a extrema-esquerda que impediam a política de pequenos passos [...] (BOBBIO, 1998, p.180).

A tese de *compromisso histórico* não era nova para o *Partido Comunista Italiano*, já tinha sido colocada em prática no pós-guerra com Palmiro Togliatti – período histórico, no qual se buscou a unidade entre socialistas, católicos e comunistas, como uma espécie de *vigilância democrática*. Apesar de responder às mesmas preocupações do período pós-fascista – como garantir a democracia e a estabilidade do regime político? –, guardadas as particularidades de cada momento histórico específico, a tese de *compromisso histórico* adotada pelo *PCI* acabara por se converter, nesse segundo momento, em uma prática generalizada de *transformismo*, a partir da qual a democracia passou a ter o *status* de valor universal.

Berlinguer defendera a tese de que seria possível introduzir elementos do pensamento socialista na estrutura da sociedade capitalista, sendo este o novo papel do *PCI* – levar a cabo a nova etapa da revolução democrática antifascista, tendendo claramente para uma perspectiva reformista. Enrico Berlinguer pensara uma revolução de caráter processual que representasse o ápice do alargamento da democracia e não a sua negação. Em nenhum momento, seja em sua concepção de democracia ou em sua concepção de revolução, há uma proposição de ruptura com as *regras do jogo* e com o *método democrático*, pelo contrário, há uma afirmação constante do *método democrático* e a defesa de sua expansão. Eis o conceito de revolução de Berlinguer.

Com Berlinguer o *PCI* rompera com o internacionalismo operário do *PCS* e afirmara sua posição de autonomia em relação a este, condenando publicamente qualquer tipo de intervenção e ingerência do *PCS*, dando-se assim a inevitável ruptura.

Já próximo às forças conservadoras italianas, Berlinguer partira para Madri ao encontro de Santiago Carrillo (*Partido Comunista Espanhol*) e Georges Marchais (*Partido Comunista Francês*), onde se buscou delinear, a partir de vários encontros entre os três secretários-gerais dos três principais *Partidos Comunistas Europeus*, as principais linhas do *eurocomunismo*. Para a corrente que se formou em contraposição ao *PCS*, uma sociedade socialista deveria trazer consigo a conservação das liberdades individuais, civis e políticas, garantindo-se assim o pluralismo – valores arduamente conquistados pelas revoluções burguesas e legados ao mundo contemporâneo.

As reformas, segundo os *PCEs* envolvidos, deveriam ser o elemento fulcral da via europeia ao socialismo. A defesa das liberdades individuais, políticas e civis passaram a assumir não mais apenas um caráter tático, mas fundamentalmente estratégico. Após o delineamento das basilares linhas do *eurocomunismo*, poucos meses depois Berlinguer esteve

em Moscou, onde proclamou mais um de seus discursos anti-soviéticos, nada apreciado pelo *PCS*. Tal discurso rendeu-lhe a censura do *Pravda*.

Após a segunda grande guerra mundial, o Papa Pio XII havia excomungado os comunistas, abrindo-se um enorme hiato entre comunistas e católicos na Itália, que Berlinguer buscara a todo custo reconciliar. O íterim dos anos 1976 e 1978 se caracterizou pela incessante busca de Berlinguer em construir um consenso em torno do *PCI* a partir da tese de coalizão entre o *PCI* e a *DC*.

No contexto que se seguiu o *PCI* abriu suas portas e juntamente com elas a sua teleologia política. O debate sobre a possibilidade de um contato com a *DC* se iniciou, o que acabou se convertendo, nas eleições de 1976, em uma expressiva votação do *PCI* que obteve 34,4% dos votos. O assim chamado governo de coalizão nacional passou a governar a Itália. Entretanto, Berlinguer defendeu a tese de que era necessário que emergisse um *governo excepcional*, com forte apoio social.

Berlinguer buscava costurar uma aliança com a *DC* que garantisse a estabilidade política na Itália, evitando-se assim qualquer possibilidade de golpe. Todavia, em 16 de março de 1978, Aldo Moro então presidente da *DC* fora seqüestrado pela *Brigadas Vermelhas* – grupo de extrema esquerda, considerado por seus opositores como terrorista –, justamente no dia em que o governo iria prestar seu juramento diante do parlamento. O seqüestro de Aldo Moro e seu posterior assassinato abriu uma enorme crise no então chamado *governo de coalizão* e deixou o *PCI* completamente isolado, mesmo com as constantes condenações públicas de Berlinguer às *Brigadas Vermelhas*.

Ainda no ano de 1978 o *PCI* levou a cabo uma campanha contra o então presidente da república Giovanni Leone, acusado de corrupção. Com a renúncia de Leone, deu-se uma nova eleição, na qual Berlinguer apoiara Sandro Pertini do *PSI*, que acabou sendo eleito, mas deixando o *PCI* fora do governo. Apesar da já consolidada presença do *PCI* no cenário político do período, através de suas várias vitórias regionais, ocasionalmente mais da metade delas, este não conseguiu chegar ao governo central.

A crise do *PCI* se aprofundou ainda mais, observando-se claramente uma crise orgânica em curso. Quando Berlinguer, já distante de Moscou, aprofundou suas desavenças com os soviéticos ao condenar publicamente em 1980 a invasão soviética do Afeganistão, o *PCI* já se encontrava em estado avançado de degeneração e dissolução. Berlinguer, ainda no ano de 1980, abandonou a tese do *compromisso histórico* e passou a defender a tese de uma *alternativa democrática*.

Ao declarar em 1980 que as forças progressistas da Revolução de outubro teriam se exaurido, Berlinguer tornou oficial a ruptura do *PCI* com Moscou. Poucos anos depois, em 11 de junho de 1984, Berlinguer fora acometido de uma hemorragia cerebral durante um comício em Pádua, no Veneto. Após terminar seu discurso com grande dificuldade, foi internado e faleceu três dias depois, o que gerou ampla comoção nacional.

2. A crise orgânica do PCI e a intervenção de Norberto Bobbio

Em 1975, Norberto Bobbio, através da revista *Mondoperario* publicou dois artigos que abriu o debate com o marxismo devido seu ao teor polêmico. O primeiro ensaio defendia a tese de que não havia uma teoria política no pensamento de Marx nem de seus sucessores; já o segundo, sustentava a idéia de que não haveria no pensamento marxista qualquer idéia alternativa à substituição da democracia representativa liberal.

Em sua autobiografia Bobbio declarou, que:

[...] Na verdade eu não tinha então a menor idéia do que viria a acontecer no mundo do socialismo real. O que me interessava era a pretensão do marxismo de ser a única verdadeira ciência da sociedade. Essa pretensão me parecia prejudicada por três vícios: a utopia socialista, para a qual a nova sociedade se apresentava perfeita, ao abrigo dos ventos e das tempestades da história; o determinismo histórico, ao qual o caminho da humanidade estava aprisionado no esquema de uma sociedade ideal sem classes; o predomínio das relações econômicas sobre as instituições políticas, a ponto de considerar as segundas determinadas pelas primeiras [...]. O ponto ainda hoje atual era o que concerne às relações entre a esfera econômica e a esfera política, porque implicava a questão teórica das formas de governo [...]. Segundo os marxistas, as formas de governo, pertencendo à superestrutura, não teriam o poder de modificar a estrutura da sociedade e da chamada base social (BOBBIO, 1998, p. 111).

As pesadas críticas do autor renderam-lhe popularidade e tanto o *PCI* quanto o *PSI* deram-lhe respostas (BOBBIO, 1983). Todavia, na maioria das vezes, respostas que tendiam à concordância com o filósofo-político italiano. Ao final de um extenso debate (BOBBIO, 1983), tanto o *PCI* quanto o *PSI* abandonaram suas concepções teórico-práticas, bem como o compromisso com a *práxis* social. Principalmente o *PCI*, que ao abrir mão de sua perspectiva revolucionária e capitular frente à uma perspectiva reformista, acabou por colocar fim à sua trajetória em 1991 – momento no qual ocorrera sua autodissolução –, pondo fim a 70 anos de luta operária.

Um dos últimos sopros de vida do *PCI* veio em 1989 com a proposta do então secretário-geral do *PSI* Bettino Craxi, de uma possível fusão entre os dois Partidos. Bettino Craxi propôs a fusão do *PSI* com o *PCI*, as duas maiores forças de esquerda da Itália, alegando que as razões responsáveis pela “divisão” das duas agremiações ocorrida em 1947 não existiam mais. O último secretário-geral do *PCI* Achille Occhetto, admitiu a possibilidade da formação de um único partido desde que os socialistas revissem algumas de suas posições, como a aliança com a *DC*.

Frente à realidade objetiva que batia à sua porta e imerso em uma crise orgânica que já durava alguns anos, o *PCI* dissolveu-se em 1991, tendo se transformado no *Partito Democratico della Sinistra*, que posteriormente mudou novamente sua denominação para *Democratici di Sinistra*. A dissolução do *PCI* acabou dando origem a outras agremiações partidárias, como o *Partito della Rifondazione Comunista em 1992* e após uma cisão com este último deu vida ao *Partito dei Comunisti Italiani em 1998*.

Bobbio saiu vitorioso do debate, e as influências de tal vitória ganharam dimensão internacional, que passou a influenciar a cultura política de outros países. Inclusive a do Brasil. A perspectiva de esquerda marxista fora derrotada pela perspectiva de uma *nova esquerda*, com traços claramente liberais-democratas.

Nas palavras de Norberto Bobbio:

Consideremos a teoria política como a teoria do poder, do máximo poder que o homem pode exercer sobre os outros homens. Os temas clássicos da teoria política ou do sumo poder são dois: como conquistá-lo e como exercê-lo. De ambos os temas o marxismo teórico se ocupou mais do primeiro, e não do segundo. Em suma: falta à teoria política marxista uma doutrina do exercício do poder, enquanto está amplamente desenvolvida a teoria da conquista do poder. Ao velho príncipe Maquiavel ensinou como conquistar e manter o Estado, ao novo príncipe, o partido da vanguarda do proletariado, Lênin ensina exclusivamente como conquistá-lo (BOBBIO, 1998, p.112).

Para Bobbio, o principal erro teórico do marxismo foi o de pensar *quem* governa na sociedade capitalista e não *como* se governa. Neste sentido a classe que domina colocar-se-ia em segundo plano, emergindo como ponto essencial não *quem* domina, mas *como* se estabelece este domínio. Sendo o ponto essencial da democracia contemporânea a constituição de suas instituições, que garantem através do parlamento as liberdades civis, individuais e políticas.

Neste sentido Bobbio argumenta:

[...] Na teoria do exercício do poder o capítulo mais importante é o que trata do abuso do poder. Enquanto a doutrina liberal faz do problema do abuso do poder o

centro da sua reflexão, a doutrina política comunista geralmente o ignora. Quem está familiarizado com textos da doutrina política marxista e não-marxista não pode ter deixado de notar que uma das diferenças mais relevantes entre a doutrina liberal e a doutrina comunista é a importância que a primeira dá ao fenómeno, historicamente avaliado pela longa e imparcial observação histórica, do abuso do poder em comparação com a indiferença que é própria da segunda (BOBBIO, 1998, p. 112).

O movimento do pensamento bobbiano parece se enveredar para o caudal das *esquerdas liberal-democrata européias*, como alternativa ao socialismo marxista, sendo um dos elementos mais penetrantes do desenvolvimento do pensamento teórico-prático da liberal-democracia no final do século XX. A tentativa dialógica de Bobbio de unir liberalismo e socialismo em uma via conciliatória, acabou por reforçar os aspectos liberais em detrimento dos socialistas. A impossibilidade de tal conciliação acaba por reforçar o pensamento liberal como única possibilidade viável de garantias democráticas, afastando-se dos ideais socialistas.

[...] Eu insistia em sustentar que o único modo de dar prosseguimento a uma política de esquerda sem abandonar as regras da democracia não era ir em busca de uma terceira via, que ninguém sabia qual fosse, mas agir de modo que a via pré-escolhida conduzisse a resultados melhores do que os que foram obtidos até então. Das dificuldades reais que as sociais-democracias não conseguiram superar não se escapa fantasiando uma terceira via, mas reforçando as organizações do movimento operário para continuar a via democrática em direção ao socialismo, a qual em qualquer lugar é uma só (BOBBIO, 1998, p.117).

Bobbio aparece como um dos mais profícuos colaboradores do neocontratualismo. O fio de Ariadne o qual Bobbio busca seguir além de colocar as tensões intelectuais que o permeiam e que lhe confere a importância política e teórica no cenário internacional político contemporâneo, termina com a idéia de que democracia e socialismo são termos diametralmente opostos. Ou seja, o labirinto do autor italiano termina com a criação de um paradoxo que acabara colocando em xeque o socialismo. Tal paradoxo expressara-se nos seguintes termos: sem democracia não haveria socialismo, mas com socialismo não haveria democracia (BOBBIO, 1986).

O paradoxo enunciado por Bobbio parece remontar à tese *jusnaturalista*, na qual o indivíduo singular escolhe sair do estado de natureza não porque a outra opção se caracterizara por ser a melhor escolha, mas pelo fato de o estado civil ser o mal menor e impor-lhe a decisão de escolha mais racional.

Os comentários tecidos por Bobbio, em uma entrevista, in *La Repubblica*, em 10 de fevereiro de 1995, descrita por ele, em sua autobiografia, dão o norte de como Norberto Bobbio pensava a esquerda, no final de sua vida.

[...] Com o Muro não desaparece a esquerda. Desaparece apenas a má esquerda. Perseguindo ideal de igualitarismo, atuara de modo repressivo e despótico. Agora essa esquerda não existe mais. Pode existir outra. Na Itália, de fato, existe. E já não tem nenhuma semelhança com a soviética [...]. Hegel definia o despotismo como a forma de governo na qual um só, ‘o Senhor’, é livre e tem sob si uma multidão de servos. Na democracia, ao contrário, todos são igualmente livres. Igualmente: o advérbio é fundamental. Essa igualdade requer, a meu ver, o reconhecimento também dos direitos sociais, a começar por aqueles essenciais (instrução, trabalho, saúde), que, aliás, tornam possível um melhor exercício dos direitos de liberdade. Os direitos sociais, o compromisso de satisfazê-los e defendê-los: eis o critério fundamental para distinguir a esquerda e a direita (BOBBIO, 1998, p.119).

A entrevista de 1995, concedida por Bobbio delinea a sua concepção de esquerda. Ora, trata-se de uma concepção que não reconhece mais como paradigma o materialismo dialético histórico e propõe em seu lugar uma *nova esquerda*, virgem e estéril por natureza.

3. Os fundamentos da Liberal-democracia

Talvez o individualismo, enquanto expressão mistificada da determinação dos processos determinativos do indivíduo e da individuação seja o fenômeno substancial diferenciador da democracia dos antigos e a dos modernos. Aquele, segundo Bobbio (2003), fundamentar-se-ia por um lado em uma possível ontologia – de caráter metafísico – e por outro em uma ética – de caráter formalista e fundamentada no dever pelo dever.

Se por um lado, na possível perspectiva ontológico-metafísica das teorias do direito natural verifica-se o nascimento do *homo oeconomicus*, partejado de uma acepção atomista individual-singular da sociedade. Por outro, na perspectiva “ética”, observa-se à idéia de ser humano. O ser humano não enquanto forma determinativa concreto-material, mas enquanto personalidade moral-cristã, compreendida enquanto um valor em si mesmo. Esta concepção de individualismo seja ela ontológico-metafísica, “ética”, ou ainda metodológico, encontra-se na argamassa da construção teórico-prática bobbiana.

Segundo Norberto Bobbio, há dois princípios que justificam a democracia moderna, não como a melhor forma de governo como fora feito historicamente, mas através da afirmação dos princípios de natureza técnica e dos princípios de natureza axiológica. A *regra da maioria* é a pedra de toque do neocontratualismo bobbiano porque assumiria ambos os princípios.

De um lado, o princípio da maioria converter-se-ia em argumento axiológico na medida em que buscasse a maximização da liberdade, de forma a constituir-se em princípio racional-

legal. Trata-se da construção do consentimento do maior número de membros de uma sociedade civil que só poderia advir do voto individual-singular – único mecanismo capaz de garantir o sistema político democrático. De outro, a democracia só poderia se tornar viável e duradoura na medida em que fosse compreendida como *regra da maioria*, através da qual se constituiria um expediente técnico capaz de determinar a contagem das vontades individual-singulares, caracterizando-se desta maneira o *bem comum* e a *vontade geral*. Ou seja, é no expediente técnico de contagem que repousa a racionalidade da regra da maioria como uma calculabilidade racional-legal.

Segundo Bobbio a racionalidade e, portanto, a legitimidade e legalidade dos governos democráticos encontrar-se-iam no procedimento quantitativo do cálculo, através do qual emergiria o *governo da maioria*. Como se pode observar a democracia bobbianiana se caracteriza por ser puramente procedimental, formalista e técnica.

O *modus vivendi* da *regra da maioria* converter-se-ia em princípio racional-legal norteador da relação entre *maioria* e *minoría*, como forma de construção de uma *hegemonia civil* capaz de anular a unidade de contrários e ao mesmo tempo conciliar os oponentes em uma perspectiva institucional de cunho liberal-democrata.

Essa prática de *transformismo* se mistifica através da defesa de uma possível relação pacífica entre *maioria* e *minoría*, como forma de construção do consentimento popular e de sustentação dos sistemas políticos democráticos, o que de acordo com Bobbio permitiria que ambos governassem e criassem as condições necessárias para que a minoria pudesse vir a ser a maioria sem romper as regras do jogo institucional.

Emerge uma calculabilidade racional que permite que um e outro governem, sem precisar recorrer à espada e ao princípio do extermínio mútuo. Cria-se uma relação institucional mediada pelo contrato, na qual o pacto é o elemento garantidor da natureza democrática.

Trata-se de uma superposição entre o *princípio da maioria* e certo *compromisso entre classes* em respeitar o contrato estabelecido através da observância das leis, de forma a fundamentar e dar sustentação à constituição de uma *vontade geral* ordenada juridicamente por um ente coletivo superior. Deste modo, a legitimação dos sistemas políticos democráticos modernos encontrar-se-ia na ligação umbilical entre o *método democrático* e o *contrato social*.

Ora, de acordo com tal propositura seria no ato do acordo de cada membro da sociedade civil consigo mesmo e com todos os demais, expresso pela *regra da maioria* – cálculo

eleitoral de todas as vontades individual-singulares –, que repousaria a legitimidade e, conseqüentemente a natureza da democracia moderna.

Importante salientar que o renascimento do ideal contratualista passou a obter relevância a partir da crítica ao *Welfare*, que fez com que renascesse aquela fênix morta na Grande Depressão de 1929 com o chamado neoliberalismo. Todavia, diferentemente do liberalismo clássico e da própria teoria da justiça rawlsiana o neocontratualismo bobbiano funda-se e apresenta-se a partir de um pacto social positivo, capaz de constituir certo ordenamento jurídico normativo. Como se pode observar, trata-se da afirmação não do direito natural, mas do direito positivo.

O neoliberalismo bobbiano fundamenta-se na constituição de certo arranjo institucional puramente normativo, que se compõe a partir da defesa irrestrita da construção do consentimento via neocontratualismo – como única dimensão e recurso político para se solucionar os conflitos – e a relação entre *maioria* e *minoria*. O contrato se apresenta, assim como em Montesquieu, como um recurso metodológico procedimental através do qual as contradições sociais resolver-se-iam institucionalmente.

A perspectiva do método democrático bobbiano é a de assegurar o arranjo institucional que dar sustentação ao sistema político democrático, através da idéia de pacto social. Nestes termos, o contrato bobbiano caracteriza-se por ser um pacto estabelecido entre os indivíduos, expresso através da manifestação das vontades individual-singulares. Tais vontades só podem ser conhecidas através do *princípio da maioria*, que nada mais é do que a expressão da soma de todas as vontades individuais. Desta forma, chegar-se-ia ao consenso e a *vontade geral*.

Obviamente que o *princípio da maioria* bobbiano expressa de maneira clarividente os princípios do contratualismo clássico, seja do nominalista John Locke seja do normativista Rousseau. Assim, a *regra da maioria* se punha o objetivo de constituir a *vontade geral* como possibilidade de expressão de um dissenso puramente institucional, pois a expressão da *vontade geral* seria obtida através da contagem de votos e não através da constituição de uma cultura democrática capaz de expressar a substancialidade das múltiplas formas de organizar, administrar e produzir a vida objetiva e subjetivamente.

Salta aos olhos que ao fundamentar sua concepção de democracia em um método procedimental normativo, Bobbio tinha por objetivo contrapor-se àquela democracia nascida dos ventres do mundo Antigo. Assim, a *regra da maioria* emergira na moderna democracia, ao mesmo tempo, como uma regra axiológica e uma regra técnico-instrumental, com o objetivo de garantir o consentimento parcial da sociedade, que só poderia encontrar legitimidade na soma das vontades individuais.

De acordo com o tracejado liberal de Norberto Bobbio, a democracia repousa sobre dois princípios básicos de legitimidade: o do *consentimento dos destinatários do poder* e o *poder baseado na superioridade*. Se por um lado no primeiro o poder se efetua e se estabelece de forma ascendente, por outro, o poder se efetua e se estabelece de forma descendente. Como se houvesse uma pirâmide, em que o poder fluísse da base ao vértice no primeiro caso, e o seu contrário, no segundo (BOBBIO, 2003).

Para os teóricos do direito natural o governo legítimo só é e só pode ser aquele fundado não na superioridade, mas no *consenso*. Portanto, o poder só poderia se fundar no consentimento de seus destinatários. Desta forma, a única forma de governo capaz de garantir a legitimidade dos governos seria a democracia, a partir da qual o poder é encarado em uma perspectiva ascendente de poder.

A concepção de democracia que emana da pena de Bobbio é àquela advinda do liberalismo rousseauiano, para o qual o governo das leis é celebrado como superior ao dos homens.

Hoje o governo das leis celebra seu triunfo na democracia. Que é a democracia, senão um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) para solucionar os conflitos sem derramamento de sangue? Em que consiste o bom governo democrático se não, antes de tudo, no respeito rigoroso a essas regras? Não tenho dúvidas sobre as respostas a essas perguntas. Exatamente por isso, posso concluir tranqüilamente que a democracia é o governo das leis por excelência (BOBBIO, 1986, p.171).

Nesses termos, emerge em Bobbio sua profunda ligação com o pensamento schumpeteriano, para o qual a democracia advém de uma calculabilidade procedimental metodológica, através da qual chegar-se-ia a *vontade geral* pela contagem de todas as vontades *uti singuli* (SCHUMPETER, 1984). Ora, assim o método democrático só poderia ser resguardado pelos princípios coercitivos do direito.

Aquele Estado de direito que nasce do tracejado liberal converte-se em Estado democrático de direito, na medida em que a democracia passa a ser compreendida como uma norma metodológica procedimental.

A definição de democracia de Norberto Bobbio aparece tal qual em Schumpeter, para o qual “[...] A democracia é um método político, ou seja, certo tipo de arranjo institucional para se alcançarem decisões políticas – legislativas e administrativas – e, portanto não pode ser um fim em si mesma, não importando as decisões que produza sob condições históricas dadas [...]” (SCHUMPETER, 1984, p.304).

Nesses termos, a definição de democracia oferecida pelo pensamento liberal restringe-se ao “[...] método que uma nação usa para chegar a decisões. Devemos ser capazes de caracterizar tal método indicando por *quem* e *como* são tomadas tais decisões [...]” (SCHUMPETER, 1984, p.305).

Pode-se observar que a idéia de que a democracia se caracteriza por ser uma norma procedimental metodológica, que expressa as *regras do jogo* de um determinado sistema político não é uma novidade, é a forma de construção da *hegemonia civil* encontrada por uma doutrina abertamente antidemocrática e antipopular de incorporar a democracia não como substância, mas como forma, a sua maneira de exercer o poder. Somente a partir desta definição de democracia é que se pode apreendê-la em relação ao liberalismo, pois enquanto este se expande àquela mingua.

Ao contingenciar toda substancialidade da democracia os regimes liberal-democratas podem ser considerados não como regimes democráticos, mas expressão de uma determinada forma de bonapartismo⁸³.

Segundo Losurdo:

[...] A teoria política mais recente concebe a democracia, precisamente, como a investidura competitiva de um líder ao qual são concedidos poderes tão amplos que ele pode autonomamente envolver todo o país em aventuras bélicas. O bonapartismo soft se desenvolveu tendo particularmente presente o estado de exceção, por ocasião do qual o líder se transforma tranquilamente num ditador, pelo menos no sentido romano do termo [...] (LOSURDO, 2004, p.327).

Talvez o grande mérito de Norberto Bobbio tenha sido o de reformular a definição de democracia liberal em um momento de crise do liberalismo e (re)propô-la de forma a dar-lhe uma aparência de novidade.

Como se pode observar, não há nenhum princípio ético entre os indivíduos, bem como com relação à forma de deliberação e decisão da comunidade. A idéia de democracia aparece não como resultado da substancialidade ética de uma determinada comunidade, mas como expressão de um mero método normativo procedimental expresso somente através das urnas. Portanto, a liberal-democracia que se torna hegemônica a partir da crise estrutural do capital

⁸³ O bonapartismo *soft* se configura como um regime não só em virtude da sucessão ordenada e indolor de um líder para outro, mas também pelo fato de que a competição se desenvolve com base numa plataforma substancialmente unitária e comum aos diversos candidatos que concorrem ao cargo de guia e intérprete supremo da nação. [...] (LOSURDO, 2004, p.303).

sustenta-se não na democracia, mas na expressão e determinação de um *bonapartismo soft* que encontra seu momento maior na *concorrência eleitoral*⁸⁴.

[...] uma eleição para ser considerada democrática, deve ser o resultado dos votos de cada um dos eleitores singularmente (*uti singuli*, como se diz), independentemente uns dos outros, e, se possível, quando se trata de votar a favor ou contra uma pessoa, secretamente. Na aclamação expressa-se a opinião, mas seria melhor dizer o sentimento, o estado de espírito, a reação imediata, puramente emotiva, não do indivíduo singular, mas da massa informe na qual o indivíduo singular conta não por si mesmo, mas como parte de um todo que o transcende, a massa justamente. Para que uma eleição seja democrática deve ser regulada de modo a permitir a expressão do dissenso, e é por isso que a regra áurea das decisões democráticas é a regra da maioria, não a da unanimidade, a qual se fosse exigida para uma votação de número elevado de pessoas, como é a de uma convenção de partido, tornaria impossível qualquer decisão. A aclamação não permite a expressão do dissenso. Ou pelo menos consente a qualquer um permanecer com as mãos cruzadas e não aclamar (imagino ter havido alguém não-aclamante), mas quem dele se dará conta? A eleição por aclamação é por definição uma eleição unânime. Por definição, não tomando como base à prova dos fatos, isto é, a contagem dos votos (BOBBIO, 1998, p.189-90).

Como se pode observar, os teóricos do liberalismo só admitem a idéia de democracia desde que submetida a todos os princípios liberais, desde que contingenciada toda sua substancialidade. Nesses termos, pode-se compreender o porque da teoria da democracia liberal emergir como um contraponto à *pólis* grega.

Ao pensar a passagem da democracia direta à democracia representativa, impunha-se a necessidade de se repensar a definição de *povo*. De acordo com Bobbio, enquanto que no mundo Antigo *povo* representava uma *entidade coletiva*, que na democracia direta correspondia à reunião de todos os cidadãos em praça pública para deliberarem sobre os assuntos da *pólis* através das assembleias; na contemporaneidade a idéia de *povo* perde sua substância e se apresenta como expressão de uma mera abstração.

Essa definição de *povo* oferecida por Bobbio expressa os fundamentos do liberalismo, que parte de uma gnosiologia pautada no *princípio da identidade* e que tem como fundamento a determinidade do indivíduo e não a da unidade de contrários que é expressão da forma determinativa da sociedade.

⁸⁴ [...] Na vida econômica, a competição nunca está de todo ausente, mas dificilmente é perfeita. De modo similar, na vida política sempre há alguma competição, embora talvez apenas potencial, pela adesão do povo. Para simplificar as questões, restringimos o tipo de competição pela liderança que deverá definir a democracia à livre competição pelo voto livre. A justificativa para isso é o fato de a democracia parecer implicar um método reconhecido pelo qual se pode conduzir a luta competitiva, e de o método eleitoral ser praticamente o único disponível a comunidade de qualquer tamanho [...] (SCHUMPETER, 1984, p.338).

Na epistemologia liberal as assembléias deliberativas instaladas em praças públicas sucumbem, e emerge em seu lugar a figura do eleitor que de tempos em tempos elege seu representante para atuar no Parlamento. A experiência histórica, segundo Losurdo, “[...] já demonstrou que é possível controlar o sufrágio universal, tornando-o instrumento de controle e de domínio das massas pela ação de personalidades excepcionais [...]”. (LOSURDO, 2004, p.76). Trata-se de um método político, através do qual o indivíduo *uti singulus*, em uma cabine separadamente do *povo* decide por este e não aquele para representá-lo. Não há aqui um princípio que sustente uma possível ligação entre os indivíduos que venha a caracterizá-los enquanto *ente coletivo*. Antes o contrário “[...] só há muitos indivíduos cujas determinações são contadas uma a uma, para então serem somadas [...]”. (BOBBIO, 2003, p.235).

Obviamente, que o princípio acima expresso pelo neocontratualismo bobbiano encontra-se no contratualismo clássico de John Locke, para o qual as idéias só são e só podem ser de natureza psicológica. Portanto, o consenso e conseqüentemente o contrato só poderiam advir dos indivíduos *uti singulus*, que ao expressar sua vontade – no caso, através do voto – criaria o consenso.

Desse modo, a democracia moderna é caracterizada como uma democracia de eleitores ou, segundo Losurdo, expressão de um *bonapartismo soft*, pois os governos não recebem sua legitimidade de um *ente coletivo*, representado na figura de um povo, mas sim da soma das vontades e determinações de todos os indivíduos, que na figura de eleitores manifestam sua opinião. Assim:

Conforme avança a época contemporânea, a contraposição entre liberalismo e democracia tende a desaparecer. Os regimes democráticos se tornam, ou são cada vez mais considerados, a continuação dos Estados liberais. Tanto assim que, de fato, no mundo atual, não existem Estados democráticos que não sejam ao mesmo tempo, liberais. A famosa contraposição entre liberdades dos antigos, entendida como autogoverno, e liberdade dos modernos, entendida como gozo das liberdades civis, torna-se menor cada vez que a primeira é inserida em um sistema político que começou a garantir a segunda (BOBBIO, 2003, p.236).

Desse modo, pode-se observar que a gnosiologia liberal-burguesa se constitui e se fundamenta em uma perspectiva completamente voltada para o indivíduo e, portanto, todas as formas determinativas deste indivíduo em geral sustentam-se na idéia de mônada individual-singular, completamente cindida com a sociedade.

Assim, ao contrário do que afirmou Bobbio, o direito individual colocar-se-ia acima dos direitos sociais, pois de acordo com o liberalismo não há nenhum princípio ético capaz de ligar os indivíduos uns aos outros a não ser a realização do seu próprio interesse. Não há uma

continuidade entre direito individual e social (MARSCHALL, 1967, p.68-71), antes o contrário, há uma descontinuidade, através da qual o primeiro é afirmado em detrimento do segundo.

O que esta perspectiva desenvolvida por Marschall oculta é o fato de que os direitos sociais foram conquistados ao longo da história não como uma continuidade dos direitos individuais, mas através de uma descontinuidade que o negava para se afirmar enquanto interesse coletivo. Diferentemente, do que é defendido por Marschall e Bobbio, direitos individuais e sociais não são continuidades ideais que aconteceram naturalmente com o desenvolvimento do capitalismo, mas determinações antitéticas que se negaram mutuamente para se afirmar.

4. O liberalismo do século XX e a teoria do Estado liberal-burguês

Em *A ciência e a política: duas vocações*, Max Weber define o Estado da seguinte maneira:

Todo Estado se funda na força [...]. Em nossa época devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física [...]. O Estado se transforma, portanto, na única fonte do “direito” à violência. Por política entenderemos, conseqüentemente, o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado (WEBER, 1968, p.56).

O realismo político de Max Weber permite-lhe compreender a constituição do Estado moderno a partir do *monopólio do uso legítimo da força*. E se não fosse pela força, como o próprio Weber admitira, o Estado já teria desaparecido. Nesta mesma linha de raciocínio, que encontra seus fundamentos em Thomas Hobbes, de que na modernidade se torna necessário à constituição de um corpo político que tenha como fundamento o *monopólio legítimo da força* para fazer cumprir o contrato e por conseqüência as leis contratadas é que Bobbio fundamenta sua construção teórica do neocontratualismo. Todavia, não baseada no direito natural como faziam os teóricos do jusnaturalismo, mas no direito positivo.

Na mesma perspectiva, o jurista austríaco Hans Kelsen – que como o próprio Bobbio o dissera, influenciou seu pensamento –, compreende o Estado como uma ordem jurídica que se utiliza do uso exclusivo da coação para fazer valer as normas e as leis, pois o uso exclusivo e

legítimo da força converte-se na era Moderna em imperativo basilar para a manutenção e existência do Estado (KELSEN, 1998). Trata-se da concepção do Estado-força, que representa a autoconservação do homem. Assim:

[...] o Estado consiste em uma relação de dominação do homem sobre o homem, fundada no instrumento da violência legítima [...]. O Estado só pode existir, portanto, sob condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores [...]. Existem [...] três razões internas que justificam a dominação, existindo conseqüentemente, três fundamentos da legitimidade. Antes de tudo, a autoridade do “passado eterno” (poder tradicional) [...]. Existe em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) [...]. Existe, por fim, a autoridade que se impõem em razão da “legalidade” [...], fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, a autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme o estatuto estabelecido (WEBER, 1968, p.57-8).

Dentre as três formas de dominação a que nos interessa é a do tipo racional-legal, na qual repousa os princípios primígenos do liberalismo e, portanto, da sociedade a qual estamos imersos. E, nesse sentido, não nos deteremos sobre as outras duas formas de dominação apontadas por Max Weber.

A forma parlamentar de governo fundada na representatividade é, para Max Weber, a forma de dominação mais aperfeiçoada, pelo fato de melhor representar teoricamente o corpo social como um todo. Parlamentarismo e representatividade estabelecem certa relação umbilical que acaba por dar arrimo ao Estado democrático de direito. O Parlamento emerge na teoria weberiana como um fim e não como o meio. Ou seja, apresenta-se como a forma acabada e perfeita de organização e administração da vida social, pois consegue forjar uma possível soma dos interesses de todos os *grupos sociais*.

A dominação racional-legal é exercida através de certo arranjo institucional capaz de gerar e dar arrimo social a determinadas formas de ordenamento jurídico normativo. Assim, o tipo de dominação burocrática segue uma regra estatuída, na qual a referência básica está calcada na obediência de tal estatuto.

A dominação legal emerge na modernidade como um cálculo racional que confere àquele que ocupa determinado cargo legitimidade para ocupá-lo. Existem regras e normas pré-estabelecidas – *regras do jogo* –, que se convertem em procedimento técnico-normativo, ordenado juridicamente. Como se pode observar o liberalismo de Max Weber – do qual Bobbio é caudatário –, só lhe permite conceber a democracia como um método técnico-procedimental normativo, a partir do qual as decisões são tomadas institucionalmente. O técnico assume o lugar do cidadão comum e em nome deste delibera pelos interesses da *vontade geral*.

A burocracia aparece no complexo e refinado pensamento de Max Weber como o tipo tecnicamente mais puro da forma de dominação legal. Isso devido seu caráter técnico, fundado em uma calculabilidade racional que atribui legitimidade ao ocupante de determinado cargo público a partir de sua qualificação para exercê-lo. Portanto, a legitimidade repousaria no caráter meritocrático. Todavia, a burocracia não é o único tipo de dominação exercido na forma de dominação legal, pois esta permite em seu funcionamento e desenvolvimento a nomeação ou eleição de indivíduos para exercerem certa função pública, não pelo seu caráter técnico ou por sua qualificação profissional, mas por outros aspectos estatuídos que permitem e garantem o preenchimento de tais cargos a partir de outros critérios.

Para Weber:

[...] o Estado moderno é um agrupamento de dominação que apresenta caráter institucional e que procurou (com êxito) monopolizar, nos limites de um território, a violência física legítima como instrumento de domínio e que, tendo esse objetivo, reuniram nas mãos dos dirigentes os meios materiais de gestão. Equivale isso a dizer que o Estado moderno expropriou todos os funcionários que, segundo o princípio dos 'Estados' dispunham outrora, por direito próprio, de meios de gestão, substituindo-se a tais funcionários, inclusive no topo da hierarquia (WEBER, 1968, p.62).

Emerge na teoria política de Max Weber a diferenciação e ao mesmo tempo a combinação de força e consenso. Ora, a forma de dominação legal se funda sobre os elementos ordinário e impessoal, pois encontra sua legitimidade no princípio da legalidade. A legitimidade aqui só pode ser identificada através do cumprimento das leis.

Segundo Norberto Bobbio (BOBBIO, 2003), juntamente com o processo de racionalização a teoria do direito natural criou condições para que o processo de legalização do Estado ganhasse força. Assim, a filosofia jusnaturalista foi responsável em primeiro lugar pela laicização do direito e em segundo lugar pela compreensão de que as leis se colocam invariavelmente acima dos costumes. Enquanto que a laicização do direito lançou por terra a legitimidade do poder tradicional fundamentado em uma sacralização do poder, a superioridade das leis colocou ao chão a legitimidade do direito consuetudinário e o direito dos juízes.

[...] as constituições dos atuais Estados democráticos nasceram de uma luta secular contra o Estado, isto é, contra aqueles que, tendo conquistado o mais alto poder entre os homens, eram os únicos em condições de abusar desse poder. Elas são o resultado de uma conquista lenta e gradual de liberdades singulares, ou seja, de esferas cada vez mais amplas de ação, nas quais o cidadão pode determinar a própria conduta sem seguir outra norma além da que é ditada pela própria consciência. Elas representam em suma a garantia do cidadão contra o abuso de poder por parte do Estado. O significado fundamental de uma constituição

democrática é afirmar que o poder sobre os homens seja ele exercido por determinado grupo ou pessoa, deve ter limites juridicamente estabelecidos, e que nada existe de mais contrário à atuação de uma estável e pacífica convivência entre os homens, na qual está o objetivo do Estado, que um poder ilimitado na sua natureza e arbitrário em seu exercício (BOBBIO, 1998, p.165).

Emerge, a partir da análise weberiana, uma nova calculabilidade que encontra sua racionalidade em um ordenamento jurídico capaz de garantir as leis estabelecidas. Como o próprio Bobbio argumentara, Weber antecipou o tipo ideal de Estado liberal burguês. “[...] Liberal no sentido de que a justiça formal e racional vale como “garantia de liberdade”; burguês no sentido de que a liberdade que é garantida pelo direito formal e racional é a liberdade econômica” (BOBBIO, 2003, p.112).

Segundo Norberto Bobbio, o liberalismo – que Bobbio não chama de neoliberalismo, pois há na Itália uma diferenciação entre *liberismo* (liberalismo econômico) e *liberalismo* (liberalismo político) – que renasce no pós-guerra (1945) não se desobriga da reivindicação a partir da qual movimentou-se o *Welfare*, mas sim dos meios que se valeu.

Para os liberais do pós-guerra – como para qualquer liberal –, o único bem-estar que se pode arquitetar e se constituir é aquele advindo do bem-estar que os próprios indivíduos descobrem e constroem por si mesmo. Nos termos postos por Bobbio, torna-se necessário que os indivíduos sejam livres para se realizarem através da busca irrestrita de seus interesses individuais-singulares. Trata-se de uma defesa incontestada da idéia de *Estado-mínimo*, para o qual o *Welfare* caracterizar-se-ia por ser um Estado paternalista que, inevitavelmente, levaria a servidão.

Como se pôde observar a crítica de Bobbio, assim como a de Rawls e a de Hayek, dirige-se às diversas formas de manifestação do *Welfare*, de forma a defender em seu lugar a liberdade liberal.

5. A defesa da transformação social pelo método democrático

Ao apreender a democracia enquanto procedimento técnico-metodológico, o neocontratualismo bobbiano passou a afirmá-la como único elemento capaz de gerar a transformação social de forma pacífica, ordenada e estável. Tal transformação sustentar-se-ia em um sistema político técnico-metodológico normativo, a partir do qual articular-se-ia dois movimentos internos ao parlamento: *dissenso* e *consenso*.

Sincronizado a Max Weber, Bobbio parece compreender o parlamento como a forma melhor acabada do Estado moderno. Todavia, não se trata da defesa de todo e qualquer parlamento, mas de um tipo específico de estrutura parlamentar. Não se trata aqui de uma defesa do parlamento aos moldes daquele implantado e constituído pela monarquia alemã, que se tornou um apêndice da burocracia. Mas, substancialmente, de um Parlamento que através do poder político pudesse controlar e subordinar a burocracia, através de suas decisões políticas.

Assim sendo, a finalidade do Estado liberal-burguês representaria o afastamento do líder político e a emergência de uma estrutura burocrática técnico-administrativa. A estrutura burocrática do Estado passaria a controlar todas as esferas de poder através de um pretenso caráter técnico daqueles que governariam em detrimento do caráter político. Trata-se do processo de juridicização da política, a partir do qual deliberações puramente políticas passam a adquirir um caráter técnico-procedimental como forma de legitimá-los.

O parlamento na complexa construção teórica weberiana do Estado deveria concentrar em torno de si os poderes do Estado Democrático de Direito, pois seria em seu seio que repousaria e se concentraria as intervenções da multiplicidade de grupos sociais. Trata-se da forma representativa máxima da sociedade civil organizada, que através do sistema partidário⁸⁵ faz valer os interesses dos grupos aos quais representa.

Para Weber, a nação alemã não se caracterizava por ter constituído uma sofisticação política. Tampouco, conseguira criar uma *vontade política* própria, capaz de constituir um parlamento que concentrasse os poderes do Estado através das organizações partidárias⁸⁶. Desta forma, procurou demonstrar que as formas de burocracia assumem diferentes roupagens em diferentes formas de administração. Sendo que, quanto maior a forma associativa maior o seu caráter burocrático, devido o aumento de suas tarefas. Portanto, em Estados modernos as

⁸⁵[...] Os partidos são essencialmente organizações voluntárias baseadas no recrutamento sempre renovado, não importa quantos meios empreguem para prender sua clientela permanentemente. Isto os distingue de todas as organizações que possuem um quadro de associados definido e instituído por lei ou por contrato. Hoje o objetivo dos partidos é sempre a obtenção de votos numa eleição para cargos políticos ou um corpo de votação. Um rígido núcleo de membros interessados é dirigido por um líder ou por um grupo de pessoas eminentes; este núcleo difere grandemente no grau de sua organização hierárquica, contudo é hoje em dia freqüentemente burocratizado; ele financia o partido com o apoio de patrocinadores ricos, de interesses econômicos, de indivíduos que buscam cargos públicos ou de associados contribuintes. Esse núcleo também define programas e táticas e seleciona os candidatos (WEBER, 1974: p.25).

⁸⁶ Nos Estados modernos os partidos políticos podem basear-se fundamentalmente em dois princípios distintos. Podem os partidos ser essencialmente organizações para concessão de cargos, como o têm sido nos Estados Unidos desde o fim das grandes controvérsias sobre a interpretação da Constituição. Neste caso estão os partidos meramente interessados em colocar seu líder na composição máxima, a fim de que este possa transferir cargos estatais aos seus seguidores, ou seja, aos membros dos *staffs* ativos e de campanha do partido. [...] o segundo tipo de partido é fundamentalmente ideológico e destinado a conseguir a concretização de ideais políticos explícitos [...] De maneira geral, os partidos combinam ambos os tipos (WEBER, 1974, p.26-7).

relações tornam-se mais complexas. E, nesse sentido, a administração pública deveria se aperfeiçoar cada vez mais para garantir um melhor governo e por consequência condições mais eficazes para a sociedade civil.

O busílis da questão, na qual repousa a argumentação teórica weberiana, está no fato de que Weber buscou construir uma argumentação que compreendia as questões e os problemas do Estado moderno não como problemas estruturais, endêmicos à própria organização social, mas como problemas de forma. Trata-se, conseqüentemente não de um problema estrutural próprio do Estado moderno, mas da falta de treinamento e aperfeiçoamento profissional daqueles que ocupam cargos públicos e compõem o quadro administrativo. Ou seja, a questão precípua para melhor se governar no Estado moderno é a da busca constante do aperfeiçoamento do controle racional da administração pública, através de calculabilidades cada vez mais sofisticadas.

A teia social tecida por Max Weber em sua análise compreende o parlamento como o único elemento capaz de se converter em um limite político ao caráter burocrático que se expandiu na modernidade. Sendo tal artifício a chave para se garantir os direitos civis, políticos e individuais. É esse limite político imposto pelo parlamento que garantiria a não burocratização total de todas as esferas das relações e da própria vida humana.

O parlamento é entendido como a chave política que garantiria a permanência do Estado Democrático de Direito sem que houvesse o infortúnio da burocratização pôr em risco a própria democracia. A burocracia é posta fora da luta pelo poder, pois passa a ser um instrumento de dominação controlado pelo parlamento.

Os parlamentos modernos são primeiramente órgãos representativos dos indivíduos governados por meios burocráticos. Afinal de contas, um mínimo de consentimento da parte dos governados, pelo menos das camadas socialmente importantes, é a pré-condição da durabilidade de toda a dominação, inclusive da mais bem organizada. Os parlamentos são hoje o meio de manifestar este consentimento mínimo [...] (WEBER, 1974, p.36).

Teoricamente, a política positiva passa a dar lugar à política negativa na medida em que o parlamento se torna subserviente às questões técnico-administrativas da estrutura burocrática. Ou seja, o quadro administrativo técnico-burocrático deve estar limitado pelo poder político oriundo do parlamento como forma de garantia do Estado Democrático de Direito. Todavia, o *princípio da identidade* não permite nem a Weber nem a Bobbio enxergar que o Estado moderno se sustenta na unidade de contrários e que, portanto, parlamento e burocracia não são antípodas, mas irmãos siameses que necessitam um do outro para dar sustentabilidade ao Estado Moderno.

A concepção de método democrático-parlamentar de Norberto Bobbio expressa os mesmos princípios da teoria do Estado de Max Weber. Ora, a concepção de método parlamentar-democrático, refletida pelas retinas de Weber e colada às lentes de Bobbio, aparece como forma determinativa já em Tocqueville.

[...] A democracia de Tocqueville é inconciliável com o socialismo [...]. O paradoxo aparente se resolve se observarmos que tal democracia é herdeira direta da tradição sócio-cultural do Ocidente, fundada na negação e exclusão do outro e na moderna concepção do individualismo proprietário; que o socialismo enquanto disrupção do subalterno, não pode ser aceito, justamente porque é a preservação da subalternidade no trabalho assalariado, na escravidão ou nas reduções, que garante a reprodução da ordem do Ocidente. (DEL ROIO, 1998, p.140).

Pode-se dizer que o caráter técnico metodológico-procedimental da democracia emerge primigenamente no normativismo rousseauiano. Somente a partir do princípio da *vontade geral* enunciado por Rousseau é que se pôde e se pode compreender determinações histórico-sociais essencialmente distintas, como liberalismo e democracia em um mesmo processo determinativo, todavia de caráter puramente gnosiológico.

Rousseau conseguiu conciliar em um mesmo quadro teórico-prático democracia e liberalismo através do caráter técnico-procedimental metodológico. A antítese entre os princípios de uma e outra doutrina é resolvida por Rousseau, através da concepção de *vontade geral*, pela qual se articula e se desenvolve um processo de conciliação entre o princípio de limitação do poder do liberalismo e o princípio de distribuição de poder da democracia. Trata-se da constituição de um contrato social puramente normativo, que constrói o consentimento através da idéia de *vontade geral*.

[...] Estado Liberal e estado democrático são interdependentes em dois modos: na direção que vai do liberalismo à democracia, no sentido de que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático, e na direção oposta que vai da democracia ao liberalismo, no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e a persistência das liberdades fundamentais [...]. (BOBBIO, 1986, p.20).

Segundo Bobbio, a concepção de democracia moderna repousa nos fundamentos de uma concepção individualista da sociedade, pelo fato de encarar o nascimento da sociedade política como um produto artificial da vontade dos indivíduos. Assim, três eventos teriam tido grande influência sobre a formação da concepção individualista da sociedade e do Estado moderno e que acabaram por dar vida à filosofia social moderna: a) o contratualismo; b) a economia política, através da qual se deu a passagem do *zôon politikón* ao *homo economicus*;

c) a filosofia utilitarista de Bentham a Mill, que partiam da idéia de estados essencialmente individuais (BOBBIO, 2003).

Como se pôde observar, o método técnico-procedimental democrático que emerge no neocontratualismo bobbiano só é e só pode ser compreendido enquanto expressão e resultado do contratualismo clássico. Portanto, para garantir o regime democrático seria necessário a instituição de um método técnico-procedimental capaz de garantir os direitos individuais. Somente nestes termos é que liberalismo e democracia podem conviver e relacionar-se. A partir da contingencialidade do movimento material concreto advindo da unidade de contrários, de forma a compreender tanto um quanto o outro enquanto norma procedimental-legal.

O neocontratualismo, bem como os princípios neoliberais, renasce em um contexto de *Revolução Passiva*, a partir da qual se articula e se desenvolve um processo *contra-reformista*, caracterizado pela prática de *transformismo* e reorganização de uma hegemonia civil liberal-burguesa.

A (re)propositura do (neo)contratualismo no pós-guerra (1945) tinha o caráter de recolocação do poder de classe liberal-burguesa, sustentada pela fusão entre capital produtivo e financeiro, a partir da qual se desenvolveu certa ofensiva da economia política do capital sobre a do trabalho. Aquele processo de expansão de certa cultura democrática experimentada na *Era de Ouro* do capital foi interrompido pela abertura de um processo *contra-reformista* de retração de todos os avanços políticos, econômicos e sócio-culturais experimentados naquele período.

Segundo Norberto Bobbio:

[...] o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem *quem* está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*. No que diz respeito às modalidades de decisão, a regra fundamental da democracia é a regra da maioria, ou seja, a regra à base da qual são consideradas decisões coletivas – e, portanto, vinculatórias para todo o grupo – as decisões aprovadas ao menos pela maioria daqueles a quem compete tomar a decisão. Se é válida a decisão adotada por maioria, com maior razão ainda é válida uma decisão adotada por unanimidade (BOBBIO, 1986, p.18-9).

O filósofo político italiano acima citado parte do princípio de que seria necessário estabelecer uma definição mínima de democracia o que passaria por três princípios básicos: a) a democracia só é e só pode ser entendida como sendo a atribuição ao máximo de cidadãos o direito de participar direta ou indiretamente das decisões coletivas; b) deve-se garantir através

do método democrático a existência de regras normativas técnico-procedimental como a da maioria; c) deve-se garantir o direito de escolha para aqueles que são chamados a decidir ou a eleger.

O Estado Democrático de Direito se traduz e se determina através da aplicabilidade do método técnico-procedimental de ordenamento jurídico-político das relações sociais. Nesses termos, ao mesmo tempo que a constitui, atribui o direito ao representante eleito de exercer o poder, não lhe permite exercê-lo ao seu bel-prazer, antes o limita a partir dos chamados direitos invioláveis do indivíduo. As regras que admitem o desenrolar do jogo emergem como pressuposto fundamental à concepção e à manutenção da liberal-democracia.

6. As Promessas não cumpridas da liberal-democracia: O novo liberalismo como velha forma de dominação

Segundo Norberto Bobbio, pode-se conceber a democracia de duas formas, real e ideal. A sua forma real não foi capaz de cumprir suas promessas: *a) distribuição do poder; b) representação; c) derrotar o poder oligárquico; d) expandir os espaços democráticos; e) eliminar o poder invisível; f) educar para a cidadania*. Tais promessas não-cumpridas caracterizam-se, segundo Bobbio, por serem compromissos irrealizáveis, pelo fato de que quando foram feitas não se pensou nos desvios que se poderia encontrar no caminho.

Para explicar a não realização dessas promessas Bobbio enumerou três obstáculos que se constituíram no decorrer das transformações sociais: *tecnocracia, burocracia e ingovernabilidade dos regimes democráticos*.

O primeiro se caracteriza por ser a exigência constante de técnicos nas mais diversas esferas da vida, inclusive no âmbito da representação, ou seja, dos governantes⁸⁷. Cria-se assim a figura do grande empresário-político capitalista, que busca votos a qualquer custo sem defender princípios algum a não ser os seus próprios interesses e o dos grupos do qual faz parte.

⁸⁷ “O *boss* não se apega a uma doutrina política definida; não professa princípios. Uma só coisa é importante a seus olhos: como conseguir o maior numero de votos possíveis? [...] não é raro ver inteligências estranhas aos quadros do partido, grandes personalidades serem apresentadas como candidatas, devido ao fato de os *bosses* entenderem que elas podem aumentar as probabilidades eleitorais do partido. Situação bem diferente da alemã, onde são sempre os amigos e notáveis membros do partido que se apresentam como candidatas” (WEBER, 1968, p.98-9).

Já o segundo aparece a partir do reconhecimento de que tecnocracia e democracia são termos antitéticos. No momento em que Norberto Bobbio reconhece que democracia e tecnocracia são determinações antitéticas (BOBBIO, 1986, p.34), reconhece também os limites da concepção de democracia liberal, que necessita do caráter técnico-procedimental normativo para se afirmar e relacionar-se com o próprio liberalismo. Trata-se de um axioma, pois se o liberalismo necessita essencialmente do caráter técnico-procedimental normativo para ser democrático e a democracia se contrai frente à tecnocracia, logo liberalismo e democracia só podem ser expressão de determinidades contrárias⁸⁸. Ciente ou não, Norberto Bobbio expressou de maneira clarividente o porque das promessas não cumpridas da liberal-democracia.

De acordo com Bobbio, os entraves para a realização das promessas não-cumpridas da democracia liberal encontrar-se-iam no movimento ascendente tanto da tecnocracia quanto da burocracia, que acabaria por gerar a ingovernabilidade da democracia. No entanto, os fenômenos da tecnocracia e da burocracia só podem ser entendidos enquanto elementos precípuos da constituição do Estado liberal-burguês. Assim, pode-se dizer que o Estado liberal na sua forma, conteúdo e movimento determinativo só pode ser a negação de toda e qualquer cultura democrática.

Trata-se de garantir a democracia enquanto forma e negar constantemente seu conteúdo e substancialidade. Como o próprio Bobbio (BOBBIO, 1986) afirmou, as demandas sociais pela ampliação do processo de democratização é o elemento que convulsiona as sociedades contemporâneas e causa certa ingovernabilidade. Todavia, a ingovernabilidade não é da democracia, mas da liberal-democracia, pois a ampliação de um implica na retração do outro.

Assim, a liberal-democracia se contenta – pois necessita desta limitada determinação da democracia – com a conservação do mínimo de democracia, ou seja, aquilo que segundo Bobbio diferencia um regime democrático de um regime autocrático (BOBBIO, 1986).

[...] O conteúdo mínimo o estado democrático não encolheu: garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas [...] ou tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coesão de governo (BOBBIO, 1986, p.37).

⁸⁸ “[...] Todos os estados que se tornaram mais democráticos tornaram-se ao mesmo tempo mais burocráticos, pois o processo de burocratização foi boa parte uma consequência do processo de democratização”. (BOBBIO, 1986, p.34-5).

Ora, o mínimo de democracia defendido por Bobbio e que também aparece em John Rawls é o procedimento técnico-normativo metodológico da democracia, a partir do qual os regimes democráticos contemporâneos são tipificados como forma de uma “aproximação com o modelo ideal” (BOBBIO, 1986). Este mínimo de democracia permitiria que as revoluções ocorressem de maneira silenciosa e sem derramamento de sangue, dentro da própria institucionalidade, desde que respeitadas as regras do jogo. Trata-se da defesa de um acordo entre classes a partir dos princípios liberais clássicos, através dos quais chegar-se-ia a um consenso que poderia determinar-se através do (neo)contrato.

[...] As tão freqüentes ridicularizadas regras formais da democracia introduziram pela primeira vez na história as técnicas de convivência, destinadas a resolver os conflitos sociais sem o recurso a violência. Apenas onde estas regras são respeitadas o adversário não é um inimigo (que deve ser destruído), mas um opositor que amanhã poderá ocupar o nosso lugar (BOBBIO, 1986, p.40).

A defesa do princípio do mínimo de democracia que emerge da pena liberal-democrata de Bobbio, inevitavelmente, sustenta-se sobre o método eleitoral e no método parlamentar. A democracia defendida por Bobbio é uma democracia quantitativa, expressa através de procedimentos técnico-metodológicos normativos. Portanto, a concepção de liberdade e igualdade contida em sua construção teórico-prática encontra-se na mesma esfera.

Segundo Bobbio:

A expressão ‘democracia representativa’ significa genericamente que as deliberações coletivas, isto é, as deliberações que dizem respeito à coletividade inteira, são tomadas não diretamente por aqueles que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade [...]. O estado parlamentar é uma aplicação particular, embora relevante do ponto de vista histórico, do princípio da representação, vale dizer, é aquele estado no qual é representativo o órgão central (ou central ao menos em nível de princípio, embora nem sempre de fato) ao qual chegam as reivindicações e do qual partem as decisões coletivas fundamentais, sendo este órgão central o parlamento (BOBBIO, 1986, p.44).

A representação pode ocorrer de formas diversas em várias esferas da sociedade, entretanto, a representação da qual Bobbio se limita a falar é aquela expressa pelo método parlamentar. Todavia, a representatividade pode ocorrer de duas maneiras distintas. Pode ocorrer através de um *mandato delegado* ou *imperativo*, a partir do qual o representante é apenas um porta-voz de seus representados e tem como característica fundamental à revogabilidade de seu mandato.

A liberal-democracia se opõe ferreamente a este tipo de representatividade, pois argumenta que esta forma de representação privilegia os interesses particulares em detrimento dos interesses públicos. Trata-se da defesa de um método de representatividade

umbilicalmente ligado ao método parlamentar, através dos quais se desenvolve a defesa de um único e necessário tipo de mandato para a conservação do Estado liberal, ou seja, trata-se da defesa do *mandato fiduciário*, a partir do qual não se estabelece nenhum vínculo entre representante e representado. Aquele, depois de eleito age e interpreta as questões de acordo com suas convicções, pois cessa o caráter de representante de um determinado grupo social e passa a representar a totalidade, os ditos interesses gerais do cidadão.

[...] o que caracteriza uma democracia representativa é, com respeito ao “quem”, que o representante seja um fiduciário e não um delegado; e é, com respeito ao “que coisa”, que o fiduciário represente os interesses gerais e não os interesses particulares. (E exatamente porque são representados os interesses gerais e não os interesses particulares dos eleitores, nela vigora o princípio da proibição de mandato imperativo) (BOBBIO, 1986, p.47).

Como se pôde observar a pena de Bobbio traceja sobre as linhas daqueles mesmos princípios representativos desenvolvidos pelos pais fundadores americanos, mas também pelo liberalismo ultraconservador de Edmund Burke.

Mais uma vez pode-se observar a relação indelével entre burocracia, tecnocracia e democracia liberal, pois na medida em que os representantes não se identificam com seus eleitores a não ser no processo eleitoral, identificam-se com outro grupo social que tem a política como uma profissão. Trata-se de um método de representatividade caracterizado essencialmente pela prática de *transformismo*, pois ao não ter a obrigação de justificar suas ações perante aqueles que o elegeram o representante pode agir livremente de acordo com seus interesses sem a preocupação de ver seu mandato cassado.

O método representativo e o método parlamentar se sustentam na chamada “[...] *partidocracia*, convertendo-se em um *produto da sociedade de massas*, em que as massas são produtos do *sufrágio universal* [...]”. (BOBBIO, 2003, p.298). Deste modo, o partido na democracia moderna passa a ser o elemento mediador entre o eleitor e o representante, pois os partidos passam a se qualificar enquanto mandantes imperativos sobre os representantes eleitos, de forma a orientá-los em uma determinada direção.

Como se pode observar a teoria política de Norberto Bobbio traz em diversas passagens elementos que definem a democracia como algo essencialmente negativo, que só podem ser controlados através daquele princípio do mínimo de democracia, para o qual o excesso de democracia implicaria em ingovernabilidade (BOBBIO, 1986). A realização da democracia aparece nestes termos não como a passagem da democracia mínima para a democracia máxima, mas como a passagem puramente metafísica de uma dita democracia política a uma epistêmica democracia social.

Esta passagem foi denominada por Bobbio de poder ascendente, pois representaria o avanço inexorável das instituições do Estado liberal-democrata, único mecanismo capaz de possibilitar o avanço da própria liberal-democracia, e sair das limitações da sociedade política e se expandir em direção à sociedade civil. Ora, torna-se necessário salientar que por esfera política, Bobbio entende “[...] aquela na qual são tomadas as deliberações de mais relevante interesse coletivo [...]” (BOBBIO, 1986, p.55). Trata-se da defesa incontestada da ideologia do Estado mínimo, a partir da qual busca-se fazer crer que o melhor Estado que governa é aquele que menos governa, pelo menos no âmbito social.

[...] para que exista um regime democrático não é necessário um consenso unânime, como que pretendem que exista pelo amor ou pela força [...]. Para que exista uma democracia basta o consenso da maioria. Mas exatamente o consenso da maioria implica que exista uma minoria de dissidentes (BOBBIO, 1986, p. 62).

O método democrático liberal-democrata encontra arrimo na idéia de dissenso na medida em que aquele mínimo de democracia que caracteriza a democracia liberal se articula e se desenvolve através do método eleitoral, pelo qual o indivíduo *uti singulus* expressa sua vontade, que ao ser computada e somada às demais geraria a *vontade geral*, que nada mais é, para Bobbio, do que o *consenso da maioria*.

Bobbio argumenta que “[...] apenas onde o dissenso é livre para se manifestar o consenso é real, e que apenas onde o consenso é real no sistema pode proclamar-se com justiça democrática [...]”. (BOBBIO, 1986, p.63). O dissenso que surge das retinas de Bobbio é puramente técnico-formal, pois sua expressão se dá na contagem das vontades individuais e não através da luta de classes. Trata-se de saber qual o limite de validade deste dissenso enunciado por Bobbio.

De acordo com Bobbio, o sistema democrático se diferencia de um sistema não-democrático através do conjunto de regras técnico-procedimentais que a compõem enquanto método. Todavia, torna-se importante questionarmos se uma democracia pode ser entendida tão e somente pelo conjunto de regras que a compõem sem buscar apreender historicamente quais as regras das regras, pelas quais tal democracia foi constituída e determinou-se objetivamente enquanto forma de governo e dominação.

Ora, se se entende, assim como Bobbio, que o jogo democrático se caracteriza por ser um método através do qual se define *quem* são os jogadores – o sistema partidário – e *como* devem proceder para governar – pelo contrato –, então o caráter técnico-procedimental se sobrepunha às determinações histórico-sociais advindas do movimento contraditório do real. Desse modo, serão contingenciadas todas as determinações econômicas, políticas e sócio-

culturais advindas da luta de classes, somente através da qual se pode apreender a relação de forças entre as classes fundamentais do modo de produção capitalista que ou fez avançar o processo de democratização ou o fez regredir.

Conclusão

Como se pôde observar, o neocontratualismo de Norberto Bobbio se caracteriza por ser uma ideologia liberal de caráter regressivo, que restringe, limita e faz minguar todo aquele processo de ampliação de democratização experimentado no pós-guerra. Em um contexto de crise estrutural do capital o neocontratualismo tanto de Bobbio quanto de Rawls recoloca o poder de classe liberal-burguês a partir de uma perspectiva antidemocrática e antipopular e utiliza-se para tal uma concepção mínima de democracia que, ao conseguir se impor como única concepção de democracia, cria certo consentimento popular em torno dos princípios liberais e conseqüentemente do Estado liberal-burguês.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência política contemporânea reputa a Rousseau a paternidade da democracia moderna, pois é a partir de sua pena que a democracia representativa ganha forma. Afinal de contas, segundo esse autor, uma democracia verdadeira jamais existiu nem existirá, pois dependeria da conformação de uma multiplicidade de elementos que somente Estados governados por deuses conseguiria reunir: a) número pequeno de habitantes; b) simplicidade de costumes; c) igualdade de condições entre os habitantes; d) pouco ou nada de luxo. Portanto, pode-se dizer que a concepção de democracia que emerge em Rousseau se caracteriza como sendo um tipo ideal de governo a ser alcançado.

Profundamente influenciados por Rousseau, tanto os autores do *Federalista* quanto os *constituíntes franceses*, chegaram a conclusão de que um Estado democrático tornar-se-ia possível somente através da democracia representativa. De acordo com os formuladores dessa concepção de democracia – Madison e Burke –, o *mandato vinculatório* ou *imperativo* deveria ceder lugar ao fiduciário, pois o representante, ao ser eleito, deveria perder todo e qualquer vínculo com seus eleitores, comprometendo-se não com os grupos que o elegera mas com a nação.

De tal sorte que a democracia perdeu a substancialidade do mundo Antigo e emergiu como mero procedimento técnico-formal, através do qual garantir-se-ia a alternância periódica dos governantes através do sufrágio universal. Ora, mesmo a democracia dos modernos fora vista pelos liberais clássicos e seus epígonos com certa reticência, pois somente no final do século XIX e início do XX, pressionados por amplos movimentos populares é que se alcançou de fato o sufrágio universal. Todavia, esse sufrágio fora convertido pelas *classes dominantes* em instrumento de dominação das *classes subalternas*.

A chamada democracia dos modernos se fundamenta na doutrina dos direitos naturais, segundo a qual o Estado deve ser limitado tanto com relação aos seus poderes quanto suas funções. Somente nesses termos é que democracia e liberalismo se tornam compatíveis e passam inclusive a estabelecer relações de sinonímia. Como afirmou Norberto Bobbio, democracia e liberalismo só são compatíveis se “[...] se tome ‘democracia’ em seu significado jurídico-institucional e não no ético, ou seja, num significado mais procedimental do que substancial. [...]” (BOBBIO, 2005, p.38).

Para resolver a insolúvel questão da relação entre *democracia* e *liberalismo* em seu sentido ético, Bobbio propôs a substituição dessa relação pela relação entre *liberdade* e

igualdade, através da qual se chega à definição procedimental de *igualdade na liberdade*. De acordo com esta definição, “[...] desde as origens do Estado Liberal essa forma de igualdade inspira dois princípios fundamentais, que são enunciados em normas constitucionais: a) a igualdade perante a lei; b) a igualdade de direitos” (BOBBIO, 2005, p.39-40). Trata-se de uma *petição de princípio*, através da qual se afirma o mesmo indivíduo *uti singuli* do jusnaturalismo, ou se quiser, afirma-se uma *moral deontológica* contraposta àquela *ética das virtudes* da Antiguidade (ARISTÓTELES, 1978).

Na doutrina liberal a liberdade é definida negativamente, ou seja, ela não existe enquanto substancialidade; ela só pode existir em relação ao Estado, que é concebido como mal necessário. Portanto, para que o Estado não intervenha de maneira abusiva na vida dos indivíduos, este, segundo os principais expoentes do liberalismo clássico, deve ser mínimo. Ou seja, segundo Locke e Kant, o Estado não deve se sustentar a partir da *menoridade* de seus súditos, mas a partir da *maioridade* daqueles, através da qual os indivíduos julgam e distinguem o útil do prejudicial. Assim, este Estado, segundo Adam Smith, deve se restringir a apenas três deveres: defesa do Estado-nação; garantia dos contratos e dos direitos individuais; provimento de obras públicas que a iniciativa privada não é capaz de realizar.

Partindo-se da afirmação de Norberto Bobbio, segundo a qual “[...] o Estado liberal se afirma na luta contra o Estado absoluto em defesa do Estado de direito e contra o Estado máximo em defesa do Estado mínimo [...]” (BOBBIO, 2005, p.18), constituir-se-á enquanto método de análise parâmetros capazes de qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo* e, ao mesmo tempo, diferenciar processos de *liberalização* de *democratização*, que aparecem em boa parte da literatura liberal e no próprio *sensu comum* enquanto sinônimos.

Talvez um parâmetro razoável para qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo* encontre-se na relação entre *limites de poder* e *limites de funções* do Estado liberal-burguês. Nesse sentido, partir-se-á da hipótese de que o Estado liberal-burguês só é pleno quando o processo de liberalização das formas de organização e administração da vida social se encontra no marco tanto das *limitações de poder* quanto da *limitação de funções* do Estado, pois enquanto as primeiras expressam a determinação do *Estado de Direito* as segundas expressam a determinação do *Estado Mínimo*. Ora, um Estado Liberal-burguês pleno implica *hegemonia civil* da burguesia, que organiza e administra as formas de produzir a vida objetiva e subjetivamente sem nenhuma oposição das *classes subalternas*.

Quando os limites do Estado liberal-burguês se restringem apenas ao poder, à mera liberalização das relações garantidoras dos direitos naturais cede espaço para a possibilidade efetiva de democratização das relações sociais e da cotidianidade, ampliando-se assim os

direitos da esfera individual para a esfera social. Todavia, quando os limites do Estado liberal-burguês avançam para as funções deste Estado, o processo de democratização se torna árido, possibilitando em última instância seu total esgotamento e um recuo dos direitos sociais para a mera garantia dos direitos individuais. O primeiro movimento desmistifica a natureza do Estado liberal-burguês, pois a correlação de forças entre as classes fundamentais do modo de produção capitalista obriga as classes dominantes a fazer concessões às classes subalternas, possibilitando-se assim um processo de democratização daquele Estado. Já o segundo movimento mistifica o Estado liberal-burguês, pois através do procedimento de justificação hipotético racional-legal oculta todas as determinações históricas advindas da luta de classes, compreendendo-as enquanto resultado natural da liberalização. Ora, para apreender o movimento constitutivo do Estado liberal-burguês torna-se necessário distinguir os processo de *democratização e liberalização*.

De acordo com esta hipótese: liberalismo e democracia podem ser caracterizados enquanto termos antitéticos, pois a determinação de um Estado liberal-burguês pleno implica na exclusão de toda e qualquer possibilidade democrática, enquanto que um Estado Democrático implica na corrosão de todos os fundamentos do liberalismo. Assim, em um Estado liberal-burguês pleno a democracia é puramente técnico-formal e não possui nenhuma substancialidade, restringindo-se a um mero Estado de Direito Mínimo, pois a própria concepção de Estado de Direito (KELSEN, 1998) passa a limitar-se à existência ou não de um ordenamento jurídico, independentemente da substancialidade qualificadora deste ordenamento.

Nesse sentido, compreender-se-á o neocontratualismo tanto de Norberto Bobbio quanto de John Rawls enquanto expressão teórico-prática de um projeto *contra-reformista* a partir do qual a burguesia recolocara sua *hegemonia civil* e solapara todos os fundamentos do Estado Democrático de Direito. Lembremos que a consolidação do Estado Liberal clássico representa a consolidação da emancipação política advinda das Revoluções Burguesas, diferentemente do Estado liberal contemporâneo que representa os limites do Estado liberal-burguês. Portanto, pode-se dizer que não há em Norberto Bobbio menos ainda em John Rawls, as virtudes e os valores elevados de seus congêneres, antes o contrário há uma forma específica de decadência ideológica.

Ora, existe em Marx “[...] uma vasta sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência [...]”. Trata-se de uma crítica a ideologia burguesa caracterizada pela evasão da realidade, pelo “[...]”

predomínio da ideologia ‘pura’, com a liquidação do materialismo e da dialética espontâneos próprios do ‘período histórico’ da revolução burguesa [...]” (LUKÁCS, 1968, p.51).

A teoria burguesa perde no processo de dissolução do hegelianismo o rigor e o exame crítico que a caracterizara no seu nascedouro – elemento essencial para o desenvolvimento da ciência –, constituindo em seu lugar doutrinas ecléticas que não mais examinam criticamente a sociedade apenas a exalta e a mistifica, quase sempre mediante um processo de falseamento do real.

Nesta fase cômica da história da humanidade a crítica romântica do capitalismo, caracterizada pela defesa burguesa do progresso, dá lugar ao ecletismo da apologética burguesa, não que aquela seja melhor ou menos nociva do que esta, pelo contrário, ambas expressam uma deformada e rebaixada apologética burguesa. Todavia, enquanto a primeira buscava compreender e examinar criticamente a sociedade real; a segunda buscava de forma direta e vulgar mistificar e falsear o real como forma de legitimar a sociabilidade burguesa. Tratava-se simplesmente de uma decadência da crítica romântica do capitalismo, a partir da qual a apologética passaria a tentar transformar constantemente a unidade dos contrários explicitada por Hegel em pura identidade imediata.

Como se pôde observar, o neocontratualismo se caracteriza por ser uma ideologia liberal de caráter regressivo, que restringe, limita e faz minguar todo aquele processo de ampliação de democratização experimentado no pós-guerra. Em um contexto de crise estrutural do capital o neocontratualismo recoloca o poder de classe liberal-burguês a partir de uma perspectiva antidemocrática e antipopular e utiliza-se para tal uma concepção mínima de democracia – *bonapartismo soft* – que ao conseguir se impor como única concepção de democracia cria certo consentimento popular em torno dos princípios liberais e conseqüentemente do Estado liberal-burguês.

Se, por um lado, a *Revolução Passiva* iniciada com o *Welfare State* possibilitou a conformação de certo arranjo institucional, através do qual se abriu um processo de ampliação dos direitos civis, individuais, políticos e sociais; por outro, possibilitou às classes dominantes experimentarem um nível de crescimento de altas taxas de lucro jamais visto na história da humanidade. Todavia, o ciclo de acumulação do capital que se iniciara em 1945 se esgotou em 1973 a partir da abertura de uma crise estrutural do capital. O excesso de capacidade e de produtividade do setor manufatureiro em escala mundial levou a um estado ascendente de estagnação e desemprego, bem como à crise fiscal dos Estados.

Frente a esse processo, reafirmou-se o consenso keynesiano, que não conseguira responder a crise como o esperado devido às particularidades daquela crise. O fato é que todas

as crises estruturais do capital foram acompanhadas de deflação, todavia, a crise dos anos 1970 teve como característica particular a inflação. Tratou-se, por conseguinte, de uma crise acompanhada do aumento dos preços dos produtos, quando aqueles deveriam cair. Tal particularidade deveu-se ao ininterrupto processo de concentração e centralização de capitais da *idade do ouro*, através do qual pôde-se observar um intenso processo de oligopolização em escala global, no qual as grandes empresas que dominavam os principais setores da economia mundial, longe de representarem a concorrência perfeita idealizada pelos pais do liberalismo, passaram a diminuir a produtividade, mantendo-se assim os preços dos produtos; mas também devido à formação de cartéis em curso durante toda a década de 1960, o que levou as grandes empresas a resistirem à queda dos preços; e, por último, devido à utilização sistemática de políticas de pleno emprego em toda parte do mundo, que diante dessa nova estrutura do mercado internacional acabou alimentando ainda mais a inflação.

Por um lado, o receituário anticíclico se provou incapaz de conter a crise; por outro, nem o *Socialismo de Estado* – já em crise –, nem os Partidos Comunistas conseguiram propor alternativas exequíveis àquela particular realidade, na qual a correlação de forças favorecia em muito ao capital. Nesse contexto, o neoliberalismo, que há muito espreitava no ninho, encontrou terreno fértil para a propositura e efetivação de seu projeto *contra-reformista*.

Aquele Estado de compromisso entre classes se caracterizou pela intensa prática de *transformismo* e se esgotou no momento em que as classes dominantes conseguiram construir uma hegemonia civil tal que não necessitava mais fazer concessões às classes subalternas. Diante dessa hegemonia, o que se pôde observar foi o fim do processo de democratização experimentado naquele Estado e a abertura de uma forte ofensiva do capital contra o trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano*. – Belo Horizonte: UFMG, 1997.

ANDERSON, Perry. *Afinidades Seletivas*. Trad. Paulo César Castanheira. – São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. Balanço do neoliberalismo. In. *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Org. Emir Sader e Pablo Gentili. 8ªed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. – Bauru-SP: EDIPRO, 1995.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1978.

AZEVEDO, Maria Carolina Meira Mattos Vicente de. *A escolha dos princípios de justiça na obra Uma Teoria da Justiça de John Rawls*. – Campinas-SP: [s. n.], 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Pe. Antonio Pereira de Figueiredo. – São Paulo: Paumape, 1979.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *As ideologias e o poder em crise*. Trad. João Ferreira. – Brasília: UnB, 1999.

_____. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Trad. Sergio Bath. – Brasília: UnB, 1980.

_____. *Diário de um século: Autobiografia*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. – Rio de Janeiro: Campus, 1998.

_____. *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 1995.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4ªed. – Brasília: UnB, 1997.

_____. *Direito e Poder*. Trad. Nilson Moulin. – São Paulo: UNESP, 2008.

_____. *Direitos e deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

_____. *Do Fascismo à Democracia: os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Trad. Daniela Versiani. – Rio de Janeiro, Elsevier, 2007.

_____. *Ensaio sobre a ciência política na Itália*. Trad. Maria Celeste F. Faria Marcondes. – Brasília: UnB, 2002.

_____. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. 2ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Entre duas repúblicas: às origens da democracia italiana*. Trad. Mabel Malheiros Belatti. – Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

_____. *Estado governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. 12ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: Paz e Terra, 2005.

_____. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luis Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. – São Paulo: UNESP; Brasiliense, 1989.

_____. *Liberalismo e Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. – São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UnB, 1997.

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 2006.

_____. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Graal, 1994.

_____. *O filósofo e a política: antologia*. Trad. César Benjamim e Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

_____. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *O marxismo e o Estado*. Trad. Federica L. Boccardo, Renée Levie. – Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. – São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *Qual socialismo? Debate sobre uma alternativa*; Trad. Iza de Salles Freaza – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 2ª ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. 3ªED. – Bauru-SP: EDIPRO, 2005.

_____. *Teoria das formas de governo*. 10ªed. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UnB, 1988.

_____. *Teoria Geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Trad. Maria Celeste C. J. Santos. 10ªed. – Brasília: UnB, 1999.

_____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. *Três ensaios sobre a democracia*. – São Paulo: Cardim&Alario, 1991.

BLACKBURN, Robin. *Depois da Queda: O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*. Trad. Luis Krausz, Maria Inês Rolim e Susan Semler. 3ªed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BRENNER, Robert. *O boom e a bolha: os Estados Unidos na economia mundial*. Trad. Zaida Maldonado. – Rio de Janeiro: Record, 2003.

BUCH, Esteban. *Música e Política: a nona de Beethoven*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. –Bauru-SP: EDUSC, 2001.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. 2ªed. Trad. Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmem Lídia Richter Ribeiro Moura. – Brasília: UnB, 1997.

CABOARA, L. *Democrazia e Libertá nel pensiero di Aléxis de Toqqueville*. – Milão: Ulrico Hoepli, 1946.

CADERMATORI, Daniela Mesquita Leutchuk de. *O diálogo democrático: Alain Touraine, Norberto Bobbio e Roberth Dahl*. – Curitiba: Juruá, 2006.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Trad. Iraci D. Poleti. – Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

CIOTTA, Tarcílio. *O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva*. – Campinas, SP : [s. n.], 2007.

CHASIN, J. *A determinação ontonegativa da politicidade*. In. *Tomo III Política*. – São Paulo: Ad Hominem, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. 2ªed. – São Paulo: Cortez, 2008.

- _____. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- DAHL, Robert A. *Poliarquia: participação e oposição*. Trad. Celso Mauro Paciornik. – São Paulo: Edusp, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações*. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. – São Paulo: Abril, 1973.
- DEL ROIO, Marcos. *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. – São Paulo: Ícone, 1998.
- _____. *O Movimento Socialista do Século XXI: A experiência italiana de Refundação Comunista*. In GALVÃO, Maria & OTAL, Andréa. *Marxismo e socialismo no século XXI*. – São Paulo: Xamã, 2005, p.71-81.
- _____. *Os prismas de Gramsci: a formula política da frente única 1919-1926*. – São Paulo: Xamã, 2005.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Mozart, a sociologia de um gênio*. Trad. Sergio Góes de Paula. – Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- _____. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- _____. *Sobre o Tempo*. Trad. Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Sociedade de Corte*. Trad. – Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- ENGELS, Friedrich. *Origem da família, da propriedade e do Estado*. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Trad. Karina Janine. – Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- FIORI, José Luís. *Globalização, Hegemonia e Império*. In. TAVARES, M. C. e FIORI, José Luis (Org.). *Poder e Dinheiro: uma economia política da globalização*. – São Paulo: Vozes, 1997.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2ªed. – São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Auly de Soares Rodrigues. –Rio de Janeiro: Rocco, 1992.FURET, François. *O passado de uma ilusão: ensaios sobre a idéia comunista no século XX*; Trad. Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Siciliano, 1995.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. Trad. Álvaro Hattner. – São Paulo: Unesp, 1996.

_____. *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Trad. Maria Luiza de Almeida Borges. – São Paulo: Record, 2001.

GOBETTI, P. *La Rivoluzione Liberale: rivista storica settimanale di política*. – Turim: Einaudi, 2001.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Trad. Silvio Meira. – São Paulo: Abril Cultural, 1976.

GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. (vol.1); 3ªed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Os cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. (vol.2); Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (vol.3); Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Os cadernos do cárcere. Temas da Cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo*. (vol.4) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Os cadernos do cárcere. Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. (vol.5) Trad. Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Os cadernos do cárcere. Literatura. Folclore. Gramática*. (vol.6) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRUPPI, Luciano. *Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GUTMANN, Amy. *A desarmonia da democracia*. Lua Nova, v.36, 1995, pp.5-37.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Trad. Márcio Seligmann Silva. – São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Historia y Crítica de la opinión pública – la transformación estructural de la vida pública*. Trad. Antonio Doménech. – México: Gustavo Gili, 1994.

HARVEY, David. *O neocontratualismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. – São Paulo: Loyola, 2008.

HENRY, Michel. *Marx I: Une philosophie de la réalité*. – Paris: Gallimard, 1976.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. A Sociedade Civil. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº06*. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) (vol. III)*. Trad. Paulo Meneses. – São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito (I e II)*. Trad. Paulo Meneses. – Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

_____. Introdução à Filosofia do Direito. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº10*. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. O Direito Abstrato. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº05*. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. O Estado. In. *Col. Textos Didáticos, nº32*. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma de poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. – São Paulo: Nova Cultura, 1999.

HOBBS, Eric. *A era das Revoluções 1789-1848*. Trad. Maria L. Teixeira e Marcos Penchel. – São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *A era do Capital 1848-1875*. Trad. Luciano Costa. – São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *A era dos Impérios 1875-1914*. Trad. Siene Maria Campos e Yolanda Stidel de Toledo. – São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *A era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. – São Paulo: Companhia Letras, 1995.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Arthur Morão. – Lisboa-Portugal: Edições70, 1995^a.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____. Crítica da razão pura. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. – São Paulo: Abril, 1999.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Introdução ao estudo do direito: doutrina do direito*. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2007.

_____. *Metafísica dos Costumes*. 2ªed. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2008.

_____ “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, In: *Immanuel Kant. A paz perpétua e outros opúsculos* – Lisboa: Edições 70, 1995c, pp. 57-102.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3ª ed. –São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. – Bauru-SP: Edusc, 2005.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Dois Tratados sobre o governo civil*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Segundo Tratado sobre o governo*. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Jacy Monteiro. – Abril Cultural: São Paulo, 1973.

LOPARIC, Zeljko. “Heurística kantiana”, In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. v. 5. 1983, pp. 73-89.

_____ “Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão”. In: Filipe (Org.): *Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. – Florianópolis: Insular, 1998, pp. 73-85.

_____ *A semântica transcendental de Kant*. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2000.

_____. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant.” In: *O Filósofo e sua História. Homenagem a Oswaldo Porchat, Michael B. Wrighey e Plínio de Junqueira Smith (Org.)*, v 36. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2003, pp. 477-520.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. – Aparecida-SP: Idéias&Letras, 2006.

_____. *Democracia ou Bonapartismo: o triunfo e a decadência do sufrágio universal*. Tra. Luiz Sérgio Henriques. – Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Gramsci, do liberalismo ao comunismo crítico*. Trad. Teresa Ottoni e Giovanni Semeraro. – Rio de Janeiro: Revan, 2006.

_____. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. Trad. Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. – São Paulo: UNESP, 1998.

LUKÁCS, György. *El asalto a la razon: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. – Barcelona-México: Grijalbo, 1972.

_____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

_____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. –Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

_____. *Thomas Mann*. Trad. Jacobo Mann. – Barcelona: Grijalbo, 1969.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Escritos Políticos*. Trad. Lívio Xavier. Bauru: Edipro, 1995.

_____. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. – São Paulo: Abril, 1973.

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A democracia liberal: origens e evolução*. Trad. Nathanael Caixeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARSHALL, T. H. *Cidadania e classe social*. In. Marshall, T. H., *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARCUSE, Herbert. *Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad*. Trad. Manuel Sacristán. – Barcelona: Matínez Roca, 1968.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A questão judaica*. Trad. Silvio Donizete Chagas. 4ªed. – São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Trad. João Maia. 6ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 1991.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo: O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano. In. *Revista Práxis* p.68-91. Belo Horizonte – MG: Práxis, 1995.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos ou Manuscritos de Paris*. Trad. Jesus Ranieri. – São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmam*. 7ªed. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. – São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *O Capital. Crítica da economia política: o processo de produção do Capital*. 9ªed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. – São Paulo: Difel, 1984.

_____. *O Capital. Crítica da economia política: o processo de circulação do Capital*. 4ªed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. – São Paulo: Difel, 1983.

_____. *O Capital. Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. – São Paulo: Difel, 1985.

MAZZEO, Antonio Carlos. *O vôo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente Antigo*. – São Paulo: Boitempo; UNESP, 2009.

MEADE, J.E. *Liberty, Equality and Efficiency*. Nova York: New York University Press, 1993.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação*. Trad. Isa Tavares. – São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. – São Paulo: Boitempo, 2008.

MICHELS, Robert. *Os Partidos Políticos*. Trad. Hamilton Trevisan. São Paulo: Senzala, [19-].

MILL, Stuart. *Governo Representativo: Considerações sobre o governo representativo*. Trad. Jacy Monteiro. – São Paulo: Ibrasa, 1964.

MONTESQUIEU, Charle-Louis. *Do espírito das leis*. 2ªed. Trad. Cristina Muracho.– São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Reginaldo C. A democracia mal-comportada: a teoria política do neoliberalismo econômico. In. *Universidade e Sociedade*. Ano VI, nº11, jun.1996, pp.121-129.

_____. *Neoliberalismo: de onde vêm para onde vai?* – São Paulo: SENAC, 2001.

PRZEWORSKI, Adam. A falácia neoliberal. In. *Lua Nova*. Nº28-9, 1993, pp.209-225.

_____. *Capitalismo e social-democracia*. Trad. Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estada na Filosofia do Direito de Hegel*. – Campinas-SP: [S.N.], 1989.

RAWLS, John. *Direito dos povos*. Trad. L. C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Liberalismo Político*. Trad. Sergio René Madero Báes. – México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RÊGO, Walquíria Leão. *Em busca do socialismo democrático: o liberal-socialismo italiano: o debate dos anos 20 e 30*. – Campinas-SP: Unicamp, 2001.

RICARDO, David. Princípios de Economia Política e Tributação. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Rolf Kuntz. – São Paulo: Abril, 1974.

ROSSELLI, Carlos. *Socialismo liberal*. Trad. Sergio Bath. – São Paulo: C. H. Cardim, 1988.

ROUANET, Luiz Paulo. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. In: *Revista Reflexão*. Campinas, 2000, pp. 111-117.

ROUSSEAU, Jean-Jacque. Do Contrato Social. In. *Col. Os Pensadores*. 4ªed. Trad. Lourdes Santos Machado. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Trad. Paula, S. – Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SIEYÈS, E. *A constituinte burguesa*. 4ª ed. Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001.

SMITH, Adam. Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. Trad. Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. In. *Col. Os Pensadores*. – São Paulo: Abril, 1974.

STAROBINSKI, J. *A invenção da liberdade: 1700-1789*. Trad. Fulvia Maria Luiza Maretto. – São Paulo: Unesp, 1994.

THÉRET, Bruno. O neoliberalismo como retórica econômica e modo de ação política. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Ano IX, nº24, fev.1994, pp.49-65.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América* (2 volumes). Trad. Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TOGLIATTI, Palmiro. *História e política: lições sobre o fascismo*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: Ciência Humanas, 1978.

VARGA, CSABA. *Transition to rule of law: on the democratic transformation in Hungary*. – Budapest: 1995.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Justiça liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. – São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. *O Liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota; 3ªed. – São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *Economia e sociedade*. (2 volumes) 4ªed. Trad. Régis Barbosa, Karen Barbosa. São Paulo: UnB – Imesp, 2004.

_____. *Estudos políticos – Rússia (1905 a 1917)*. Trad. Maurício Tragtenberg. – Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

_____. *Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída*. In: Col. Os Pensadores.
Trad. Maurício Tragtenberg. – São Paulo: Abril, 1974.