

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DO DIREITO POSITIVO A PARTIR DA ÉTICA ARGUMENTATIVA

*Sírio Lopez Velasco**

Resumo: A crítica marxiana da alienação defende a tese de que para que advenha o desenvolvimento de indivíduos universais no seio de uma associação planetária de produtores livremente associados, faz-se necessária a superação de todos os construtos nos quais as relações sociais apareçam aos serem humanos como alheias e impostas ao seu poder de decisão. A ética argumentativa que proponho incorpora a crítica e a proposta marxianas no que diz respeito às relações econômicas, acrescentando-lhes a esfera comunicativa. Através da dedução das normas éticas configuradas como quase-raciocínios causais, permitiu concretizar a hipótese da superação da Moral (entendida como o universo dos auto-obrigativos veiculados por imperativos simples) na e pela Ética. Essa mesma abordagem consegue também alicerçar a crítica do Direito positivo, visando, em perspectiva utópica, sua superação no Ecomunitarismo.

Palavras chave: Ética argumentativa. Alienação. Ecomunitarismo. Direito positivo.

* Doutor em Filosofia e Professor da Fundação Grande, RS.

Introdução

A crítica marxiana da alienação defende a tese de que para que advenha o desenvolvimento de indivíduos universais no seio de uma associação planetária de produtores livremente associados, faz-se necessária a superação de todos os construtos nos quais as relações sociais apareçam aos serem humanos como alheias e impostas ao seu poder de decisão. Em consonância com essa tese Marx imagina a longo prazo a extinção da Religião, cuja crítica definitiva teria sido feita já por Feuerbach. Ocupando-se, conforme ele mesmo disse, das dimensões leigas da alienação, Marx sustentou que na esfera das relações econômicas produtivas-distributivas dever-se-ia superar o trabalho alienado; tal foi o *leit-motiv* da sua preocupação teórica desde os escritos juvenis (em especial os *Manuscritos de 1844*) até *O Capital*; mas, incidentalmente aqui e ali, frisou que, ao calor da reorganização comunista das relações produtivas-distributivas, também seriam superadas a Moral e o Direito positivo.

A ética argumentativa que da minha parte proponho incorpora a crítica e a proposta marxianas no que diz respeito às relações econômicas, acrescentando-lhes a esfera comunicativa (LOPEZ VELASCO, 2003a e 2003b). Através da dedução das normas éticas configuradas como Quase-raciocínios causais, permitiu concretizar a hipótese da superação da Moral (entendida como o universo dos auto-obrigativos veiculados por imperativos simples) na e pela Ética (LOPEZ VELASCO, 2003a). Ora, essa mesma abordagem, ao propor a superação histórica do ato de fala “ordem” pelo ato de fala “Quase-raciocínio causal”, no *élan* da sua crítica das relações comunicativas imperantes no capitalismo, consegue também alicerçar a crítica do Direito positivo, visando, em perspectiva utópica, sua superação no Ecomunitarismo. Deste último aspecto ocupar-me-ei neste trabalho, não sem antes lembrar que a minha proposta ética tem incorporado também em abordagem crítico-propositivo as esferas da erótica e da pedagogia (LOPEZ VELASCO, 2003b).

1. A ética argumentativa: fundamentos

Tenho caracterizado a Ética como o conjunto dos Quase-Raciocínios Causais (QRC) que respondem à pergunta “Que devo fazer?”. Um QRC é uma expressão lingüística composta por um obrigativo seguido pelo operador não veritativo “porque”, seguido de um enunciado (que é o suporte falseável do mencionado obrigativo). Isto faz com que a ética seja não-dogmática e mutável historicamente em função do que ente:

num dado estágio de nosso conhecimento e nossa argumentação. Também pretendo que, se investigarmos a gramática profunda daquela pergunta, com a ajuda do operador de “condicional” (simbolizado por “*” e diferente do de “implicação” pois sua tabela veritativa é a que segue) podemos descobrir três normas éticas que têm validade intersubjetiva universal (pelo menos ao interior da chamada cultura ocidental) por via estritamente argumentativa (LOPEZ VELASCO, 2003a).

p	q	p * q
v	v	v
v	f	v
f	v	f
f	f	v

[Estas normas, derivadas das condições da “felicidade” da mencionada pergunta (AUSTIN, 1962), precedem o nosso conhecimento sobre elas, mas, uma vez “descobertas” nos obrigam tanto quanto o fazem as regras gramaticais do português, que precedem o conhecimento consciente que delas temos até irmos à escola].

Formuladas tecnicamente as três normas se apresentam como segue:

Primeira: Devo garantir minha liberdade individual de decisão porque eu garanto minha liberdade individual de decisão é condição de a pergunta “Que devo fazer?” é feliz.

Segunda: Devo buscar consensualmente uma resposta para cada instância da pergunta “Que devo fazer?”, porque eu busco consensualmente uma resposta para cada instância da pergunta “Que devo fazer” é condição de a pergunta “Que devo fazer?” é feliz.

Terceira: Devo preservar uma natureza saudável do ponto de vista produtivo porque eu preservo uma natureza saudável do ponto de vista produtivo é condição de a pergunta “Que devo fazer?” é feliz.

Breve e informalmente podemos resumir a dedução dessas normas, usando o conceito austiniano das condições de felicidade dos atos lingüísticos e o novo operador lógico de “condicional”, como se segue:

1ª Norma: Constata-se que a pergunta pelo *que* devo fazer pressupõe a capacidade de escolher entre pelo menos duas alternativas diferentes de ação, o que supõe por sua vez liberdade de decisão, o que coloca esta última como condição da realização feliz da pergunta “Que devo fazer?”.

2ª Norma: Constata-se que o enunciado da pergunta em questão abre o leque dos possíveis autores de respostas ao conjunto de todos os seres humanos capazes de entender a interrogação, o que coloca a obrigação de construir consensualmente cada resposta para cada instância da pergunta “Que devo fazer?” como sendo condição para sua realização feliz.

3ª Norma: Constatando que além da linguagem, o trabalho constitui uma característica do único ser, o humano, capaz de formular-responder a pergunta que institui o universo ético-moral, e que o trabalho necessita de uma natureza saudável do ponto de vista produtivo, deduz-se que esta é condição (da realização feliz) da pergunta “Que devo fazer?].

Simplificando, a primeira destas normas nos compromete a zelar pela realização progressiva da *nossa liberdade individual de decisão* (superando toda situação de repressão e auto-repressão alienada).

A segunda estabelece o limite e o contexto dessa mesma liberdade na *construção consensual* das decisões relativas às nossas vidas.

A terceira norma da ética, por sua vez, estabelece a obrigação de zelarmos pela *preservação e regeneração de uma natureza saudável* do ponto de vista produtivo (sendo que tal natureza abrange tanto o ser humano quanto os entes não-humanos).

Sobre a base das três normas da Ética defino a Libertação como um processo histórico de construção da liberdade consensual de decisão a cerca de nossas vidas, através da discussão e da luta contra as instâncias de dominação intersubjetiva e auto-repressão alienada; processo do qual fazem parte o estabelecimento de relações produtivas e estéticas de caráter preservador-regenerador entre os seres humanos e o restante da Natureza.

Chamo de *ecomunitarismo* a ordem social utópica pós-capitalista (talvez nunca alcançável, mas indispensável horizonte histórico guia da ação) capaz de se articular com base nas três normas da Ética e de manter-se pela postura de seres humanos em atitude de libertação.

2. Crítica da moral, da alienação econômica e das “ordens” em geral

À luz das três normas éticas e dos conceitos de “libertação” e de *ecomunitarismo* que nelas se alicerçam, podemos rea

ções comunicativas vigentes no capitalismo, e das “ordens” em geral, qualquer que seja o seu campo de aparição.

Eu propus distinguir a “Moral” da “Ética” a partir da diferença existente entre os respectivos atos lingüísticos obrigativos que constituem um e outro domínio. Pertencem à “Moral” os obrigativos que são imperativos simples construídos em torno à forma “devo/devemos x”, no uso de “dever” não excluído antes. É obvio que, tendo esta forma, os obrigativos morais não incluem nenhuma justificativa argumentativa. Assim, tanto em “Liberta o pobre!” como em “Devo dizer a verdade” e em suas formas equivalentes, “Devo libertar o pobre” e “Não devo mentir”, no há nenhuma fundamentação da obrigação que o falante auto-institui para si. Estes imperativos na sua forma “categórica” instituem uma obrigação aparentemente firme mas na realidade fraquíssima na suas bases de fundamentação, de fato inexistentes no ato lingüístico executado. Ao se constatar o anterior percebemos que é em função de sua própria estrutura, ou seja, de maneira intrínseca, que os obrigativos morais: a) Não se estabelecem sobre bases argumentativas explícitas e, b) [devido a isto] não são suscetíveis de discussão crítica. Esta última característica implica que não é possível ao falante dirimir no plano da “Moral”, e com base numa análise crítica, qualquer contradição que venha porventura a detectar entre diversas obrigações auto-instituídas, assim como tampouco é possível se estabelecer uma comparação crítica (destinada a uma eventual opção argumentativamente fundada) entre obrigativos morais proferidos por diferentes falantes na primeira pessoa do plural (“Devemos x”). Em resumo, o que observamos é que tanto o problema do relativismo moral como aquele do subjetivismo-decisionismo em moral são conseqüências inevitáveis da própria estrutura dos obrigativos morais. Chamo de “éticos” os auto-obrigativos instituídos e discutíveis argumentativamente segundo o modelo do que denomino “Quase-Raciocínios Causais” (no que segue abreviados em “QRC”). Um “Quase-Raciocínio Causal” (QRC) uma expressão lingüística complexa articulada em torno do conectivo “porque” e onde a parte que segue o conectivo é um “enunciado”, assim como o entende a lógica clássica (ou seja, uma frase declarativa susceptível de um e um só valor de verdade, o verdadeiro ou o falso), ao passo que a parte que o precede é um “obrigativo” (na forma em que aqui tenho anteriormente caracterizado este ato lingüístico). [Obviamente que o enunciado que segue ao conectivo “porque” pode ser simples, ou, pelo contrário, composto, com a ajuda dos conectivos veritativos aceitos pela lógica clássica. Também pode acontecer que o veredicto sobre o valor de verdade atribuído ao enunciado E somente advenha depois da consid

do valor de verdade atribuído a outros enunciados]. Assim, resumindo o que foi dito, os auto-obrigativos éticos têm a forma “Devo/Devemos x porque E”, onde “E” é um enunciado e “x”, como já dissemos, um sintagma iniciado por um verbo distinto de “dever” em infinitivo, sintagma cujo conteúdo, mesmo que transformado, também faz parte de “E”. Os auto-obrigativos éticos são auto-instituídos segundo a seguinte gramática: é porque se julga verdadeiro o enunciado “E” que segue o conectivo “porque” que o falante assume o obrigativo que antecede o citado conectivo. Por sua vez, em situação de diálogo com outro interlocutor, o enunciado “E” é dado pelo falante que auto-institui o obrigativo considerado como a justificativa argumentativa (podendo ser objeto de discussão crítica) do mesmo. Faz parte, pois, da gramática do auto-obrigativo ético, a pretensão de universalidade argumentativamente fundada que ele veicula. O falante que profere um auto-obrigativo ético considera que, como acontece com ele, todo ser humano que julgar verdadeiro o enunciado “E” que segue o conectivo “porque” está na obrigação de assumir o obrigativo que precede o dito conectivo. E isto em virtude da própria gramática do auto-obrigativo ético, segundo a qual o aceitar a verdade do enunciado “E” equívale automaticamente a aderir ao obrigativo que precede o conectivo “porque”. Se o ouvinte não aceitar a verdade do dito enunciado, então abre-se o espaço da argumentação entre o emissor e o receptor do QRC sobre a verdade ou falsidade do dito enunciado, resultando disso dois finais possíveis:

a) o receptor é convencido nesse diálogo argumentativo da verdade do enunciado e deve ocorrer o exposto no primeiro caso (assunção do obrigativo em questão e execução da ação indicada por ele), ou,

b) o emissor se convence da falsidade do enunciado e se vê obrigado então a “retirar” o obrigativo antes proferido, na medida em que a sua “infelicidade” (como diria Austin na citada obra, mas com a diferença de que aqui esta “infelicidade” tem sido decretada no diálogo crítico entre pelo menos dois interlocutores) tem ficado argumentativamente estabelecida a partir da falseação do enunciado “E”.

Apliquei esta reflexão às relações comunicativas vigentes na economia capitalista como segue.

O que se constata é que, quando um ser humano passa a ser assalariado e durante o tempo da jornada em que se desempenha como tal, perde o controle sobre sua própria atividade produtiva.

Quem passa a exercer tal controle é o capitalista ou um representante seu por ele indicado.

Isto acontece porque a capacidade pro

mente o que este vende ao capitalista em troca do salário; e como essa capacidade se atualiza (ou seja passa da “potência” para o “ato”, fazendo-se “real”), na atividade de produção o capitalista é o dono desta (nos limites temporais da jornada de trabalho) e como tal ele se comporta.

Esta situação recebe confirmação e expressão por e através do ato lingüístico que predomina na relação entre o capitalista (ou representantes seus) e os assalariados no espaço-tempo da jornada de trabalho: a “ordem”.

Discutindo a pouca atenção dada por Karl-Otto Apel às relações comunicativas vigentes no seio da empresa capitalista e a vinculação a se estabelecer entre estas e as relações produtivas ali em vigor, submeti a exame num trabalho anterior o império do ato lingüístico da “ordem” no referido universo celular (de importância sem dúvida fundamental na arquitetura do organismo total da sociedade capitalista) (LOPEZ VELASCO, 1993 e 1994, 1ª parte e Cap. 1, 1ª parte, respectivamente).

Ali partia do fato empírico constituído pela predominância da “ordem” no conjunto dos atos lingüísticos executados pelo capitalista (ou algum dos seus representantes) e tendo como destinatário os trabalhadores (em especial os de “chão de fábrica”) no espaço da empresa e no tempo da jornada de trabalho.

Sobre essa base eu fazia notar como, se seguíssemos ao pé da letra a análise austiniana das regras que presidem a “execução feliz” dos atos lingüísticos (supra Cap. 2), poderíamos canonizar a assimetria comunicativa vigente em tal situação.

Isto porque, exemplificando uma “infelicidade” [infelicitie] produto da violação de um e/ou ambos dos dois primeiros tipos de regras por ele desveladas, dizia Austin: [...] “numa ilha deserta outrem pode me dizer 'vá trazer lenha', e eu responder-lhe 'não recebo ordens suas' ou 'você não está autorizado me dar ordens'. Não recebo ordens do outro quando este pretende 'afirmar sua autoridade' (coisa que eu poderia aceitar ou não) numa ilha deserta, em contraposição ao caso no qual o outro é o capitão de um barco e por isso tem autoridade legítima” (1962, Cap. 3).

Lembrando que o Dicionário (PETIT ROBERT, 1983) define “ordem”, no uso aqui relevante deste termo, como “ato pelo qual um chefe, uma autoridade, manifesta sua vontade”, eu chamava a atenção sobre a perfeita correspondência existente entre aquela definição e a análise austiniana do supracitado “infortúnio”, cuja conclusão decerto não desagradaria um bom prussiano; o problema é que a última frase de Austin poderia terminar com ligeira diferença, como segue: “em contraposição a

por isso tem autoridade genuína”.

Dessa maneira, receberia canonização austiniana o império da “ordem” vigente na empresa capitalista.

Este resultado seria o inevitável ponto de chegada de toda análise que, tão rigorosa como candidamente se propusesse a tematizar “procedimentos convencionais aceitos” (Cf. regra “A” de Austin) empregados “por certas pessoas em certas circunstâncias” (Cf. regra “B” de Austin), sem exercer a crítica das **relações sociais** a partir das quais certos “procedimentos” devêm “convencionalmente” “aceitos” e que possibilitam a execução sempre a salvo do “infortúnio” de certos atos lingüísticos por parte de “certas pessoas” em “certas circunstâncias”.

No caso considerado, a pergunta que espera resposta é a seguinte: qual é a condição de existência do trabalhador sobre a qual se assenta a sua “aceitação” (enquanto atos nunca “infortunados”) das ordens a ele endereçadas no espaço-tempo do trabalho vindas do capitalista (ou algum de seus representantes) enquanto “pessoa apropriada”?

Responder a essa pergunta implica entrar no universo das relações **produtivas** vigentes entre o capitalista e o trabalhador. Nestas, como assinalava Marx: a) o assalariado, que se encontra separado das condições objetivas de realização de sua capacidade de trabalho como fonte criadora dos bens necessários para sua subsistência, somente pode superar essa separação e conseguir aqueles bens vendendo sua capacidade de trabalho ao capitalista, e, b) na superação dessa separação mediante a forma citada “o trabalhador como trabalhador entra sob o **comando** do capitalista” [“der Arbeiter als Arbeiter unter das Kommando des Kapitalisten tritt”] e seu “trabalho vivo [...] como ocupação, utilidade da capacidade de trabalho a ele comprada” passa a pertencer (juntamente com o material de trabalho e os instrumentos de produção) ao capitalista, a quem passa a pertencer pois a totalidade do processo de trabalho; mas “visto que o trabalho é ao mesmo tempo exteriorização vital do trabalhador mesmo, é ocupação de sua própria realização e capacidade pessoal — uma ocupação que depende de sua vontade [e] é ao mesmo tempo exteriorização voluntária da mesma — o capitalista **vigia** o trabalhador, **controla** a ocupação da capacidade de trabalho como uma ação que lhe pertencesse” (MARX, 1861-1863; os sublinhados são meus). [Marx resume estas opiniões, entre outras, na seguinte passagem: “O operário trabalha **sob o controle do capitalista**, a quem seu trabalho pertence. O capitalista cuida de vigiar para que este trabalho seja executado como é devido e que os meios de produção sejam empregados convenientemente” [...]] (O Capital

147)].

Assim, vemos que no trabalho assalariado a ordem dada pelo capitalista é sempre “feliz”, na medida em que ela não se inscreve no quadro de uma plena intersubjetividade. Isto porque, na relação assalariada, o trabalhador se reduz a simples “capacidade de trabalho” que pertence ao conjunto de “coisas”, por meio das quais o capital recorre seu ciclo de autovalorização e o capitalista, corporificação personalizada daquele, afirma solipsisticamente na “sua” empresa sua subjetividade. [Para dizê-lo com palavras de Marx: “Desde seu ponto de vista (o do capitalista) o processo de trabalho não é mais do que o consumo da mercadoria força de trabalho comprada por ele, se bem que somente pode consumi-la facilitando-lhe meios de produção. O processo de trabalho é um processo entre coisas compradas pelo capitalista, entre coisas pertencentes a ele” (O Capital, Livro I, Seção III, Cap. V, p. 147)].

Na empresa, a “ordem” dada ao trabalhador, como poderia ser dada a um cavalo, um boi ou uma máquina computadorizada, é o instrumento da “vigilância” e do “controle” aos que se referia Marx.

Por outro lado, o assalariado se vê obrigado à “aceitação” do “procedimento da ordem” e de sua invocação-realização pelo capitalista ou um representante seu, “aceitando” a “felicidade” de cada uma de suas execuções no seio da empresa, porque dessa “aceitação” depende nem mais nem menos que sua própria subsistência como assalariado e sua própria subsistência física como ser humano. Com efeito, o desemprego, com seu cortejo de penúria absoluta ou relativa no referente às “necessidades” satisfeitas mediante o salário - penúria que pode chegar aos limites da indigência e mesmo da morte — é o preço do questionamento de tal “felicidade” e a sempre pendente espada de Dâmoles do desemprego é a base da instauração e perpetuação do referido “procedimento” enquanto “convenção aceita”.

Alienação das capacidades humanas

O trabalho marcado pela obediência às “ordens” é o âmbito onde o trabalhador se vê obrigado a alienar suas próprias capacidades humanas (constituintes de seu “ser genérico”, diria o Marx dos *Manuscritos de 1844*). Entre estas capacidades destacam-se a “capacidade humana de trabalho” (produto de determinações genéticas e do processo educativo) e a capacidade de argumentar (ou seja de elaborar-propor raciocínios) a partir e sobre a base da linguagem humana (cujos traços específicos tanto Martinet quanto Chomsky têm destacado).

Já vimos como em condições capitalistas o trabalhador está alienado da sua “capacidade de trabalho” na medida em que esta passa a ser propriedade do capitalista.

Esta situação inclui o fato de que o trabalhador não pode decidir no espaço-tempo da empresa sobre “qual”, “como” e o “grau” das habilidades que compõem sua “capacidade humana de trabalho” haverá de pôr em ação. Pelo contrário, sua ação deverá pôr em jogo somente aquelas habilidades indicadas pela “ordem” recebida do capitalista (ou um de seus representantes) e na forma e grau especificado pela mesma.

As habilidades, ou sua forma ou grau não contempladas por essa ordem, não devem ser exercidas sob pena do trabalhador ser passível de punições, entre as quais figura a demissão, estipuladas na legislação trabalhista como nos “regulamentos internos” da empresa. Por sua vez, é obvio que não é permitido que o trabalhador argumente, opondo raciocínios às ordens recebidas, nem isto é aconselhável se ele quiser conservar seu emprego. Do trabalhador, como do soldado, o que se espera é que ele aja, não que pense.

É interessante constatar que, em ambas as dimensões, tanto a relativa ao encurtamento das habilidades constitutivas da capacidade de trabalho especificamente humana (com a conseqüente componente repressiva das habilidades “sobrantes”) como no cerceamento da sua capacidade de argumentar, o trabalhador se vê **literalmente** animalizado no e pelo trabalho alienado.

Daí que, na atividade produtiva em condições capitalistas, o trabalho continue merecendo a etimologia que o vincula à tortura do “tripalium” pois realmente ele é uma atividade da qual o trabalhador “foge como da peste” (MARX, 1844, Manuscrito I) quando se vê livre de coação.

Daí também que o trabalhador se sinta “em casa” (“zu hause”) fora do trabalho e não se sinta “em casa” nele, ou seja, que se sinta humano quando desempenha atividades como comer e beber, que o homem compartilha com os animais como característica comum a ambos, e se sinta animal quando desempenha uma de suas funções específicas (que o distinguem dos animais): a saber, o trabalho (MARX, Idem).

Já no *ecomunitarismo*, a re-humanização da atividade produtiva supõe a abolição das ordens e sua substituição nessa esfera por QRC através dos quais os produtores livremente associados estabelecem e renovam (com base no peso do melhor argumento) os pactos que regulam suas relações e os processos e produtos da produção-distribuição (LOPEZ VELASCO, 2003b, Cap. 1).

3. Introdução à crítica do direitos pos:

É bom esclarecer de início que, se colocarmos em perspectiva histórica a problemática da libertação, o que significa reconhecer como mérito da Modernidade a constituição da individualidade (embora alienada e não-universal) , devemos compartilhar com Marcuse (1964) a tese de que “o domínio da lei, não importa quão restrito, é, ainda assim, infinitamente menos perigoso do que o domínio acima da lei ou sem ela” (1967, p. 64). Nós, latino-americanos, sabemos o que isso significa em vidas e possibilidades de expressão crítica quando comparamos a dominação burguesa através da democracia representativa e aquela exercida através dos períodos de ditadura militar. Essa experiência tinha sido antecipada pelo mesmo Marcuse quando em plena segunda guerra mundial dizia ao comentar a teoria do Estado em Hegel: “Não há conceito menos compatível com a ideologia fascista do que aquele que funda o Estado numa lei universal e racional que salvaguarda os interesses de cada indivíduo, quaisquer que sejam as contingências da sua condição natural e social” (1984, p. 171).

Ora, Hegel pretendeu superar Kant quando este (na sua Doutrina do Direito) definia o direito dizendo que o seu elemento essencial consistia na limitação de minha liberdade para que ela possa entrar em acordo com o livre arbítrio de cada um segundo (seguindo) uma lei geral (citado por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Introdução, § 29). A fórmula de Hegel define o Direito como sendo “a liberdade em geral como Idéia” (§ 29), no entanto já antes advertia que o “O direito é positivo em geral... pela *obrigação estipulada desde fora* mediante um sistema de leis, de fazer a aplicação de um conceito geral à natureza particular dos objetos e das causas” (Introdução, § 3).

E ainda: “Ele [o direito] é conhecido como o que é e vale justamente: é a lei. E esse direito segundo essa determinação é o direito positivo em geral” (§ 211). Falando da concretização do Direito nas leis e instituições (em especial as estatais) Hegel dirá que “essas leis e essas instituições não são algo estranho ao sujeito, mas elas recebem dele o testemunho da sua espiritualidade em tanto que elas são sua própria essência” (§ 147).

Mas, falando da regra jurídica, Hegel dirá que “Há somente proibições jurídicas e a forma positiva dos imperativos do direito funda-se em última análise sobre uma proibição” (§ 38).

Ora, Hegel tinha atrelado expressamente a lei à propriedade quando disse que “o universal da liberdade [...] é o direito de propriedade” (§ 208), e ao se referir às formas que reveste o direito “que é primeiramente a existência imediata que se dá a liberdade de uma r

como a primeira delas “a posse que é a propriedade” (§ 40).

Daí que “o direito que entra na existência sob a forma de leis positivas se realiza igualmente, como conteúdo, pela aplicação e entra então em relação com a matéria fornecida pelas situações infinitamente complicadas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil” [...] (§ 213)

[Essa vinculação já era muito clara, entre outros em Hume, que como sabemos influenciou e muito Kant por declaração deste quando disse que o escocês o tinha tirado do seu sono dogmático. Assim alertava Hume que suas reflexões sobre os princípios da moral (HUME, 1751 e 1777) de forma nenhuma: “enfraquecem as obrigações da justiça ou diminuem nosso muito sagrado respeito pela propriedade. Pelo contrário, tais sentimentos devem adquirir nova força pelo presente raciocínio”. (1751, Seção Terceira, Segunda Parte). Na sua teoria “se reconhece que a propriedade depende das leis civis e se reconhece que, por sua vez, as leis civis não tem outro objeto senão o interesse da sociedade (Idem). E para que se tenha claro que a propriedade em questão é a propriedade *privada*, antes tinha dito com toda clareza: “Não só é necessário que as propriedades dos homens estejam separadas, para a paz e para os interesses da sociedade, mas também que as regras que nós seguimos ao fazer a separação são as melhores que possam se buscar para servir melhor os interesses da sociedade” (Idem)].

Marx, criticou, a partir do seu enunciado nos textos-chave da Revolução Francesa, essa realização individualista dos “direitos humanos”. Na *Questão judaica* (1844a), Marx cita a Constituição de 1793 que estabelecia no seu artigo 2º: “Esses direitos [os direitos naturais e imprescritíveis do homem] são: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade”; e especificava: “a liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica os direitos de outrem” (artigo 6º), “o direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e de dispor a vontade dos seus bens, rendas, do fruto do seu trabalho e de sua indústria” (artigo. 16); já a Constituição de 1795 esclarecia que “a segurança consiste na proteção dada pela sociedade a cada um de seus membros para a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e suas propriedades” (artigo 8º), e a “igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, seja que ela proteja, seja que ela puna”. Marx salienta que tal conceitualização da liberdade não focaliza a “união do homem com o homem, mas pelo contrário, a separação do homem a respeito do homem”, reflexo do “direito de propriedade privada” entendido como “o direito a se desfrutar do patrimônio próprio e a dispor dele a vontade, sem atender ao restante dos homens, independentemente da sociedade” [...

egoísta que vem a ser protegido pela concepção de “segurança” acima citada e inclusive pela de “igualdade” porquanto nela legitima-se o fato de que “todo homem se considere por igual uma mônada e a si mesma se atenha”. Isso leva a Marx a concluir que “nenhum dos chamados direitos humanos transcende...o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, ou seja, o indivíduo retraído em si mesmo, no seu interesse privado e na sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade”.

Marx também atacou a vinculação feita por Hegel entre propriedade e Direito positivo ao focalizar a contradição entre produção social e apropriação privada, vigente no capitalismo, no bojo da sua crítica à economia política que têm como categorias-chave o trabalho alienado (MARX, 1844b) e a reificação das relações humanas (simbolizada pelo fetichismo da mercadoria desvelado no início do *Capital*). Daí que na sua proposta utópica do comunismo a superação do Direito positivo aparece como uma das facetas da superação da alienação entre os seres humanos e de cada um em relação a si próprio, na medida em que no comunismo as relações entre humanos não mais apareceriam como relações entre coisas uma vez que os produtores livremente associados, de posse dos meios de produção e agindo para fazer valer o princípio “de cada um conforme sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade”, regulariam com transparência todas as instâncias da produção, da distribuição e do consumo. Assim, por exemplo, na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels, remetendo para a análise feita na *Questão Judaica* afirmam “No que diz respeito ao direito nós temos posto de manifesto...a contraposição entre o comunismo e o direito, tanto o político quanto o privado e sob a forma mais geral de todas, a do direito humano” (MARX; ENGELS, 1845, p. 240).

Da minha parte acredito ter conseguido encontrar a forma lingüístico-social na e pela qual é possível a superação do Direito positivo (de tipo capitalista no presente momento histórico) ou seja o conjunto de obrigações exógenas impostas ao indivíduo na sua vida social. Essa forma é a dos Quaserciocínios Causais (QRC) antes apresentados. Na esfera da economia ecológica *ecomunitarista* essa superação, que é a superação das “ordens” em geral num quadro no qual as obrigações assumidas operam num contexto onde todo cargo de coordenação-fiscalização é eletivo e rotativo, pode ser prevista como segue: a) os produtores livremente associados estabelecem e renovam periodicamente, por consenso e em última instância por votação majoritária, o pacto de produção-distribuição-consumo, b) diante da suposta transgressão do consensualmente estabelecido por parte de algum dos participantes o QRC de “segundo grau” com que o interpela

algum cargo de coordenação-fiscalização ou não) ou o conjunto de *partners* tem a seguinte forma:

“(Deves) procede(r) da forma 'y' porque 'z' foi o acordado”. O interpelado, em função da gramática dos QRC, aceitará o obrigativo que dá início ao QRC de segundo grau se assumir como verdadeiro o enunciado “z”. Se não o considerar verdadeiro então haverá de recorrer-se à instâncias que podem resolver a dúvida, por exemplo ao testemunho de outros participantes e/ou documentos que revelem os termos do acordado previamente.

Desse recurso resultam dois finais possíveis: ou é confirmada a veracidade do enunciado “z” e o transgressor fica sujeito ao obrigativo que este justifica, ou o enunciado “z” resulta falseado e fica revogado o obrigativo em questão, ao tempo que se conclui que a suposta transgressão não teve lugar.

Assim far-se-ia realidade a idéia de Aristóteles de que “a lei é uma espécie de contrato” (Retórica, Livro I, Cap. XV; 1998, p. 88), com a ressalva de que pelos QRC a lei positiva heterônoma (também aceita por Kant e Hegel) fica abolida na e pela dinâmica consensual dos acordos passados entre os indivíduos através de autônoma participação direta destes.

Transladada essa dinâmica para a esfera da política, como já o antevira Marx ao analisar a experiência da Comuna de Paris (de 1870), ela significa que os representantes eleitos (quando essa delegação da soberania individual for realmente indispensável por inexistência da possibilidade da democracia direta) devem prestar conta a seus eleitores e serem removíveis a qualquer momento de seus cargos pela vontade daqueles.

Mas é evidente que um procedimento consensualista semelhante é aplicável às outras áreas de atuação do atual Direito positivo, como aquelas referentes à legalidade da família (incluindo as questões eróticas ali envolvidas) (LOPEZ VELASCO, 2003b, Parte III), da pedagogia (Idem), da vida no bairro, e nos relacionamentos sociais institucionalizados em geral (incluindo entre outras as ONGS, as “redes”, e os centros educacionais e/ou desportivos).

Já em pleno capitalismo é tese aceita de que mais que a existência de um papel o que caracteriza a estabilidade do nexu dum casal é o acordo entre ambos os seus membros. À luz deste entendimento tem se assistido a um decréscimo expressivo em vários países (por exemplo na França) do número de casamentos “com papel passado”. A figura dos QRC simplesmente generaliza esse proceder partindo da base de que efetivamente na relação entre os membros do casal assim como entre eles e seus filhos, vale muito mais do ponto de vista da realização da liberdade humana a vivência do consenso do que qualquer formalidade legal.

No bairro já hoje as associações de moradores tentam superar o legalismo através do consenso efetivo entre os vizinhos para resolver os problemas da convivência harmoniosa.

Essa experiência se amplia através de ONGS e “redes” que partindo do local de mais em mais estão se articulando a níveis de abrangência crescente até alcançarem o planeta por inteiro (como foi visível no Foro Paralelo da Rio 92 ou no Fórum Social Mundial celebrado por vez primeira em Porto Alegre no ano 2000), de forma a devolver aos seres humanos comuns o poder de decisão sobre as suas vidas que a burguesia mundial e as burocracias a seu serviço tem lhes retirado em questões cruciais do dia a dia como ser a qualidade saudável da alimentação, do ar que respiram, da água que bebem e do solo em que habitam.

Nas escolas do Rio Grande do Sul abriu-se com o século XXI uma nova era na qual o argumento de autoridade da Direção e do próprio Estado cedem lugar à autoridade do melhor argumento que surja da opinião de alunos, docentes, funcionários e pais de alunos; opinião renovada periodicamente não só na escolha dos dirigentes escolares mas também (no contexto da Constituinte Escolar de 1999 a 2002) na correção do projeto político-pedagógico adotado pelo centro educativo. A esse respeito me permito lembrar que nas Universidades temos ainda um longo caminho pela frente para fazer com que o legalismo seja vencido pela dinâmica dos consensos renováveis-mutáveis que permitem com boa agilidade resolver as questões fundamentais do ensino, a pesquisa e a extensão, nossas atividades-fins, para colocar em posição subordinada e a seu serviço, como deve ser, as instâncias administrativas.

A partir da ética argumentativa que proponho a tarefa consiste em impulsar essas mudanças já em curso para que, em prol do desenvolvimento de indivíduos universais que recebem da comunidade o necessário para seu desenvolvimento multifacetado porque a ela contribuem com a suas respectivas capacidades, o Direito positivo seja em todas as áreas substituído pelos acordos consensuais estabelecidos na forma de QRC (mutáveis historicamente, por definição).

Referências Bibliográficas

APEL, K.-O. *Transformation der philosophie*. Frankfurt a M.: Suhrkamp, 1973. [La transformación de la filosofía. Madrid: Taurus, 1985].

ARISTOTELES. *Arte retórica e arte política*. Rio de Janeiro: Editora, 1998

- AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. London: Clarendon, 1962. [cito a edição da Oxford University Press, 1984].
- DIOGENE LAERCE. *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965, 2 vol.
- DUCROT, O. *Dire et ne pas dire*. Paris: Hermann, 1972
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- HEGEL, G. W. F. *Príncipes de la philosophie du droit*. Paris: Gallimard, 1940.
- HUME, D. *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- LOPEZ VELASCO, S. Kapitalismuskritik und diskursethik. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.) *Die diskursethik und ihre lateinamerikanische kritik*. Aachen: CRM, 1993. p. 53-73.
- _____. *Ética de la producción: fundamentos*. Campo Grande, MS: CEFIL, 1994.
- _____. *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003a.
- _____. *Ética para o século XXI*. São Leopoldo: Unisinos, 2003b.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.
- MARX, K. (1844a). La cuestión judía. In: *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca, 1970, p. 223-257.
- _____. (1844b). *Ökonomische-philosophische manuskripte 1844*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1968. [Manuscritos de Economía y Filosofía. Madrid: Alianza, 1970].
- _____. (1845). *La ideología alemana*. Montevideo, 1968.
- _____. (1861-1863). *Ökonomisches manuskript 1861-1863*. In: MARX; ENGELS. *Werke, Band 43*, Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- _____. (1864-1894). *Das kapital*. Frankfurt a M; Berlin: Ullstein, 1969, 3 Bände. [El Capital. La Habana: Pueblo y Educación, 1973 e 1983].
- PETIT ROBERT. *Le robert*. Paris, 1983.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische untersuchungen*. [Investigações Filosóficas. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).].