

O QUE É JUSTIÇA?
*A Justiça, o Direito e a Política
no espelho da ciência*

Hans Kelsen

Tradução
LUÍS CARLOS BORGES

Martins Fontes
São Paulo 1997

Este livro foi publicado originalmente em inglês
com o título WHAT IS JUSTICE?

por University of California Press, Berkeley e Los Angeles, em 1957
Copyright © 1957 by the Regents of the University of California
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, 1997, para a presente edição

1ª edição
março de 1997

Tradução

LUIZ CARLOS BORGES E VERA BARKOW
do artigo "O que é justiça?", publicado originalmente em alemão.

Revisão da tradução

Eduardo Brandão e Monica Sahel
do artigo "O que é justiça?"

Revisão gráfica

Célia Regina Camargo
Marta Cecília de Moura Madarás

Produção gráfica

Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Capa

Katia Harumi Teresaka

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kelsen, Hans, 1881-1973.
O que é justiça? / Hans Kelsen : [tradução Luis Carlos
Borges e Vera Barkowl. – São Paulo : Martins Fontes,
1997. – (Ensino Superior)

Título original: What is justice?
ISBN 85-336-0579-X

1. Direito – Filosofia 2. Justiça I. Título. II. Série.

97-0598

CDU-340.114

Índices para catálogo sistemático:
I. Justiça : Direito : Teoria 340.114

Todos os direitos para o Brasil reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 350/340 01325-000
São Paulo SP Brasil Telefone 239-3677

Índice

Prefácio.....	VII
O que é justiça?	1
A idéia de justiça nas Sagradas Escrituras	27
A justiça platônica	81
A doutrina da justiça de Aristóteles	109
A doutrina do Direito natural perante o tribunal da ciência	137
Uma teoria "dinâmica" do Direito natural	177
Juízos de valor na ciência do Direito	203
O Direito como técnica social específica	225
Por que a lei deve ser obedecida?	251
A Teoria Pura do Direito e a jurisprudência analítica	261
Direito, Estado e justiça na Teoria Pura do Direito	285
Causalidade e retribuição	301
Causalidade e imputação	323
Ciência e política	349
Notas	375

A doutrina do Direito natural perante o tribunal da ciência

I

A doutrina do Direito natural tenta fornecer uma solução definitiva para o eterno problema da justiça, responder à questão quanto ao que é certo e errado nas relações mútuas dos homens. A resposta fundamenta-se na suposição de que é possível fazer uma distinção entre a conduta humana que é natural, isto é, que corresponde à natureza por que é exigida pela natureza, e a conduta humana que é antinatural, portanto, contrária à natureza e proibida pela natureza. Essa suposição implica que é possível deduzir a partir da natureza, isto é, da natureza do homem, da natureza da sociedade, e até mesmo da natureza das coisas, certas regras que provêem uma prescrição absolutamente adequada para a conduta humana, que, mediante um exame cuidadoso dos fatos da natureza, podemos encontrar a solução justa de nossos problemas sociais. A natureza é concebida como um legislador, o supremo legislador.

Essa visão pressupõe que os fenômenos naturais são dirigidos para um fim ou moldados por um propósito, que os processos naturais, ou a natureza concebida como um todo, são determinados por causas finais. Trata-se de uma visão inteiramente teleológica e, como tal, não difere da idéia de que a natureza é provida de vontade e de inteligência. Isso implica que a natureza é uma espécie de ser pessoal sobre-humano, uma autoridade à qual o homem deve obediência. Na etapa mais inferior da civilização humana, essa interpretação da natureza mani-

feita-se no chamado animismo. O homem primitivo acredita que as coisas naturais — animais, plantas, rios, as estrelas no céu — são animadas, que espíritos ou almas encontram-se dentro ou por trás desses fenômenos, e que, conseqüentemente, essas coisas reagem sobre o homem como seres pessoais, segundo os mesmos princípios que determinam as relações do homem com seus semelhantes. É uma interpretação social da natureza, pois o homem primitivo considera a natureza parte da sua sociedade. Como se cre que os espíritos ou almas que animam os fenômenos naturais são poderosos e capazes de prejudicar ou proteger o homem, eles devem ser adorados. O animismo, conseqüentemente, é uma interpretação religiosa da natureza. Em uma etapa superior da evolução religiosa, quando o animismo é substituído pelo monoteísmo, a natureza é concebida como criada por Deus e, portanto, é considerada uma manifestação de sua vontade justa e toda-poderosa. Se a doutrina do Direito natural for coerente, deve assumir um caráter religioso. Ela pode deduzir da natureza regras justas de conduta humana apenas porque e na medida em que a natureza é concebida como uma revelação da vontade de Deus, de tal modo que examinar a natureza equivale a explorar a vontade de Deus. Na verdade, não há nenhuma doutrina do Direito natural com certa importância que não tenha um caráter mais ou menos religioso. Grotius, por exemplo, define a lei da natureza como um ditame da natureza racional por meio do qual certos atos são proibidos ou prescritos "pelo autor da natureza, Deus". Ele afirma que a lei da natureza que procede das "características essenciais implantadas no homem pode ser corretamente atribuída a Deus porque Ele desejou que tais traços existissem em nós". Hobbes declara que a lei da natureza é um ditame da razão, mas os ditames da razão são "conclusões ou teoremas quanto ao que conduz à conservação e à defesa de si mesmos, ao passo que a lei propriamente dita é a palavra do que, por direito, tem domínio sobre os outros. Mas, se considerarmos os mesmos teoremas, tais como expressos na palavra de Deus, que, por direito, comanda todas as coisas, então serão adequadamente denominados leis".³ Acompanhando Hobbes, Pufendorf declara que, se os ditames da razão — isto é, os princípios do Direito natural — devem ter a força de Direito, deve-se, "sob todas as circunstâncias, sustentar que a obrigação do Direito natural provém de Deus".⁴ Apenas assim pode-se supor que o Direito deduzido da natureza é um Direito eterno e imutável, em contraposição ao Direito positivo, que, criado pelo homem, é apenas uma ordem temporária e mutável; que os direitos

estabelecidos pelo Direito natural são direitos sagrados inatos ao homem porque implantados no homem por uma natureza divina; e que o Direito positivo não pode estabelecer nem abolir esses direitos, mas apenas protegê-los. Esta é a essência da doutrina do Direito natural.

A primeira objeção que se deve fazer do ponto de vista da ciência é que essa doutrina oblitera a diferença essencial que existe entre as leis científicas da natureza, as regras pelas quais a ciência da natureza descreve seu objeto, e as regras por meio das quais a ética e a jurisprudência descrevem seus objetos, que são a moralidade e o Direito. Uma lei científica da natureza é a regra por meio da qual dois fenômenos são relacionados em conformidade com o princípio da causalidade, isto é, como causa e efeito. Exemplo disso é a afirmação de que um corpo metálico dilata-se quando é aquecido. A relação entre causa e efeito, seja ela considerada como uma relação de necessidade ou de mera probabilidade, não é atribuída a nenhum ato de vontade humana ou sobre-humana. Se falamos da moralidade ou do Direito, por outro lado, referimo-nos a normas que prescrevem a conduta humana, normas que são o significado específico de atos de seres humanos ou sobre-humanos. Exemplo disso é a norma moral emitida por Cristo ordenando que se preste auxílio a um semelhante necessitado, ou uma norma jurídica emitida por um legislador prescrevendo punição para um assassino. A ética descreve a situação existente sob regras morais por meio do enunciado: se um homem estiver necessitado, seus semelhantes devem ajudá-lo; a jurisprudência descreve a situação sob a norma jurídica: se um homem comete assassinato, deve ser punido. É evidente que uma regra de moralidade ou uma regra de Direito relacionam a condção à conseqüência não segundo o princípio da causalidade, mas segundo um princípio totalmente diferente. Uma lei da natureza é um enunciado no sentido de que se A existe, B existe, ao passo que uma regra de moralidade, ou uma regra de Direito, é um enunciado no sentido de que, se A existe, B deve existir. Trata-se da diferença entre o "ser" e o "deve ser", a diferença entre causalidade e normatividade (ou imputação).⁵

Se pressupomos uma norma geral que prescreve certo tipo de conduta humana, podemos caracterizar a conduta concreta que está em conformidade com a norma pressuposta como boa, certa, correta, e a conduta que não está em conformidade com a norma pressuposta como errada, má, incorreta. Esses enunciados são chamados juízos de

valor, o termo sendo usado em um sentido objetivo⁶. O valor, nesse sentido do termo, é a conformidade com uma norma pressuposta. Trata-se de um valor positivo, em contraposição a um valor negativo, que é a não-conformidade com uma norma pressuposta. Como o enunciado de que a conduta concreta de um indivíduo definido é boa ou má (ou, o que dá no mesmo, que tem um valor positivo ou negativo) significa que essa conduta está em conformidade ou não com uma norma geral pressuposta, podemos expressar esse juízo de valor por meio do enunciado de que o indivíduo deve ou não deve conduzir-se como efetivamente o faz. Sem a pressuposição de uma norma geral prescrevendo (ou proibindo) algo, não podemos fazer um juízo de valor no sentido objetivo dessetermo. O valor atribuído a um objeto não é dado com as propriedades desse objeto sem referência a uma norma pressuposta. O valor não é inerente ao objeto julgado como valioso, é a relação desse objeto com uma norma pressuposta. Não podemos encontrar o valor de uma coisa real ou de uma conduta efetiva analisando esses objetos. O valor não é imanente à realidade natural. Portanto, o valor não pode ser deduzido da realidade. Não se conclui, do fato de que alguma coisa é, que ela deva ser ou deva ser feita, ou que não deva ser ou não deva ser feita. O fato de que na realidade peixes grandes comem peixes pequenos não implica que a conduta do peixe seja boa, tampouco que seja má. Não existe nenhuma inferência lógica a partir do "é" para o "deve ser", da realidade natural para o valor moral ou jurídico.

Se compararmos as regras por meio das quais a ética ou a jurisprudência descrevem seus objetos (regras que se referem a normas morais ou jurídicas) com as regras por meio das quais a ciência natural descreve seu objeto, isto é, regras causais, devemos tomar em consideração o fato de que as normas a que se referem as regras da moralidade e as regras do Direito são, tal como previamente formulado, o significado de atos de uma autoridade moral ou jurídica. Na medida em que essa autoridade é um ser humano, essas normas são subjetivas em caráter, isto é, elas expressam a intenção do seu autor. O que tal autoridade humana prescreve ou proíbe depende do fim visado. Aquilo a que alguém visa como fim também é chamado valor, mas em um sentido subjetivo desse termo, e, se é um fim último, não um meio para um fim, é chamado valor supremo. Existem grandes variações de opinião quanto aos fins últimos ou valores supremos nesse sentido subjetivo do termo

e, freqüentemente, um valor supremo está em conflito com outro, como, por exemplo, a liberdade pessoal com a segurança social, o bem-estar do indivíduo isolado com o bem-estar da nação inteira, em situações em que um pode ser alcançado apenas à custa do outro. Surge então a questão: qual fim é preferível, ou qual valor é superior e qual é inferior — qual é, na verdade, o valor mais elevado? Essa questão não pode ser respondida da mesma maneira que as questões se o ferro é mais pesado que a água ou a água mais pesada que a madeira. Essas podem ser resolvidas pela experiência, de um modo científico, racional, mas a questão de qual o valor mais elevado no sentido subjetivo do termo só pode ser decidida emocionalmente, pelos sentimentos ou desejos do sujeito que decide. Um sujeito pode ser levado por suas emoções a preferir a liberdade pessoal; outro, a segurança social; um, o bem-estar do indivíduo isolado; outro, o bem-estar da nação inteira. Não se pode provar por meio de nenhuma consideração racional que um está certo e o outro errado. Conseqüentemente, existem, a bem dizer, sistemas muito diferentes de moralidade e sistemas muito diferentes de Direito, ao passo que existe apenas um sistema natural. O que é bom segundo um sistema de moralidade pode ser mau em outro sistema de moralidade; e o que sob uma ordem jurídica é crime pode estar perfeitamente certo sob outra ordem jurídica. Isso significa que os valores que consistem na conformidade ou não-conformidade com uma ordem moral ou jurídica existente são valores relativos. Apenas se a autoridade que emite as normas for tida como Deus, como um ser absoluto e transcendental, haverá um sistema moral e jurídico exclusivo, e, então, os valores que consistem na aquiescência a essas normas serão tidos como valores absolutos.

A doutrina do Direito natural pressupõe que o valor é imanente à realidade e que esse valor é absoluto, ou, o que dá no mesmo, que há uma vontade divina inerente à natureza. Apenas sob esse pressuposto é possível sustentar a doutrina de que o Direito pode ser deduzido da natureza e de que esse Direito é justiça absoluta. Como a suposição metafísica da imanência do valor na realidade natural não é aceitável do ponto de vista da ciência, a doutrina do Direito natural fundamenta-se na falácia lógica de uma inferência a partir do "é" para o "deve ser". As normas alegadamente deduzidas da natureza são — na verdade — tacitamente pressupostas, e fundamentam-se em valores subjetivos, que são apresentados como intenções da natureza como legisladora. Ao identificar as leis da natureza com as regras do Direito, pretendem-

do que a ordem da natureza é ou contém uma ordem social justa, a doutrina do Direito natural, como o animismo primitivo, concebe a natureza como parte da sociedade. Mas pode-se provar facilmente que a ciência moderna é o resultado de um processo caracterizado pela tendência de emancipar a interpretação da natureza de categorias sociais⁷. Durante o tribunal da ciência, a doutrina do Direito natural não tem nenhuma chance. Mas pode negar a competência desse tribunal recorrendo ao seu caráter religioso.

II

A doutrina do Direito natural é caracterizada por um dualismo fundamental de Direito positivo e Direito natural. Acima do Direito positivo, imperfeito, criado pelo homem, existe um Direito natural, perfeito (porque absolutamente justo), estabelecido por uma autoridade divina. Consequentemente, o Direito positivo é justificado e válido apenas na medida em que corresponda ao Direito natural⁸. Se, porém, o Direito positivo é válido apenas na medida em que corresponda ao Direito natural, se é possível — como afirma a doutrina do Direito natural — descobrir as regras do Direito natural por meio de uma análise da natureza; se, como afirmam alguns autores, a lei da natureza é até mesmo evidente⁹, então o Direito positivo é inteiramente supérfluo. Diante da existência de um ordenamento justo da sociedade, inteligível na natureza, a atividade dos legisladores positivos equivale a uma tentativa tola de fornecer iluminação artificial em pleno sol. Esta é outra consequência da doutrina do Direito natural. Mas nenhum dos seguidores dessa doutrina teve a coragem de ser coerente. Nenhum deles declarou que a existência do Direito natural torna supérfluo o estabelecimento do Direito positivo¹⁰. Pelo contrário. Todos eles insistem na necessidade do Direito positivo ou a existência do Estado competente para estabelecer o Direito positivo. Ao executar essa função, a maior parte das doutrinas emreda-se em uma contradição muito característica. Por um lado, sustentam que a natureza humana é a fonte do Direito natural, o que implica que a natureza humana deve ser fundamentalmente boa. Por outro lado, eles podem justificar a necessidade do Direito positivo

A DOCTRINA DO DIREITO NATURAL PERANTE O TRIBUNAL DA CIÊNCIA 143

com seu mecanismo coercitivo apenas pela maldade do homem. O único filósofo que evita essa contradição é Hobbes, que parte da suposição de que o homem é mau pela sua própria natureza. Por conseguinte, o Direito natural que ele deduz dessa natureza é, praticamente, nada mais que o princípio de que é necessário um Estado dotado de poder ilimitado para estabelecer o Direito positivo, e que, pelo Direito natural, os homens são obrigados a obedecer de forma irrestrita ao Direito positivo estabelecido pelo Estado — uma linha de argumentação que equivale à negação do Direito natural pelo Direito natural. Se, porém, o Direito natural for considerado um sistema de regras substantivas, não uma autorização formalista de algum Direito positivo, então, a contradição entre uma natureza humana da qual é deduzido o Direito natural e uma natureza humana que torna necessário o Direito positivo é inevitável. Assim, Pufendorf enfatiza que "não há maneira mais adequada e direta de descobrir a lei da natureza do que por meio da consideração cuidadosa da natureza, da condição e dos desejos do próprio homem"¹¹. Se existe uma lei da natureza como diame da razão que pode ser deduzida da natureza do homem, é necessário que o homem "seja sociável, isto é, disposto a unir-se a outros como ele e de conduzir-se para com eles de tal modo que, longe de terem causa para prejudicá-lo, possam sentir que há motivo para preservar e aumentar sua boa fortuna"¹². Mas Pufendorf sabe que essa não é a verdadeira natureza do homem. Ele admite que o homem é "o tempo todo maldoso, perulante e facilmente irritado, assim como rápido e poderoso para causar dano". Ele admite "que a massa dos homens ordena sua vida não pela razão, mas pelo impulso"¹³. Ele não vai tão longe quanto Hobbes na sua avaliação pessimista da natureza humana, mas afirma:

"Existe, na verdade, tamanha perversidade na maioria dos homens que, sempre que acham que conquistarão um bem maior com a violação do que com a observância das leis, eles as violam prontamente."¹⁴

Consequentemente, ele afirma que não é possível acreditar "que o mero respeito pelo Direito natural, que proibe todos os tipos de dano, poderia tornar possível que a humanidade toda vivesse segura, em liberdade natural".

"Pois a maldade do caráter do homem e sua propensão para causar dano a outros não podem ser restringidos de maneira mais eficaz do que

colocando à sua frente o mal imediato que o espera se atacar outro e eliminando toda esperança de impunidade.”¹⁶

Portanto, a natureza do homem conduz necessariamente ao estabelecimento do Estado, isto é, ao Direito positivo.

“Não obstante, é tamanha a estupidéz da maioria dos homens e a violência das suas paixões, que apenas bem poucos conferem a estas questões a consideração que lhes é devida. Portanto, não restou nenhum remédio mais eficaz para conter a maldade dos homens que o fomecido pelos Estados. [...]”¹⁷

Se a massa dos homens, conforme sua natureza, não ordena sua vida pela razão, se a maioria dos homens, pela sua própria natureza, é estúpida e má, como podem o Direito natural, os ditames da razão, o ordenamento absolutamente justo da vida social, ser deduzidos a partir da natureza do homem? Não é a partir da natureza do homem tal como ela realmente é que Pufendorf — e todos os outros autores — deduz o que considera ser o Direito natural; é a partir da natureza do homem tal como deveria ser, e como seria se correspondesse ao Direito natural. Não é o Direito da natureza que é deduzido da natureza, da natureza real do homem, é a natureza do homem, uma natureza ideal do homem, que é deduzida de um Direito natural pressuposto de um modo ou de outro.¹⁸

III

Se o Direito positivo, como todos os seguidores do Direito natural afirmam, é válido apenas na medida em que corresponde ao Direito natural, qualquer norma criada pelo costume ou estipulada por um legislador humano que seja contrária à lei da natureza deve ser considerada írrita e nula. Essa é a consequência inevitável da teoria que admite a possibilidade do Direito positivo como sistema normativo inferior ao Direito natural. O grau em que o autor se submete a essa consequência é uma prova para sua sinceridade. Poucos resistem a essa prova. Alguns filósofos evitam a prova demonstrando que é impossível um conflito entre o Direito positivo e o Direito natural. Desse modo, Hobbes sustenta que o Direito positivo nunca pode ser contrário à razão, isto é, contrário à lei da natureza. É impossível, diz ele, “para

qualquer Direito civil [i.e., positivo] que não tenda para um opróbrio da Divindade [...] ser contrário à lei da natureza”¹⁹.

“A lei da natureza e o Direito civil contém-se mutuamente, e são de igual extensão. [...] A lei da natureza [...] é uma parte do Direito civil em todas as nações do mundo. Reciprocamente, também, o Direito civil é uma parte dos ditames da Natureza [...] todo sujeito em uma nação comprometeu-se a obedecer o Direito civil [...] e, portanto, a obediência ao Direito civil é parte também da lei da natureza.”²⁰

Hobbes afirma que os advogados concordam em que o Direito não pode ser contrário à razão. Mas ele pergunta “de quem é a razão que será recebida como Direito”. E sua resposta é:

“Não se refere a nenhuma razão particular, pois, então, existiriam tantas contradições nas leis quantas há nas escolas.”

É a razão do Estado, da nação, que, segundo Hobbes, determina o conteúdo do Direito, e esse Direito é simultaneamente o Direito positivo e o Direito natural.

“A razão deste nosso homem artificial, a nação, e de seu comando, que produz o Direito, é, sendo a nação, no seu representante, apenas uma pessoa, dificilmente pode surgir alguma contradição nas leis; e, quando surge, a mesma razão, por meio de interpretação ou de alteração, é capaz de eliminá-la.”²¹

Aqui, torna-se evidente que a doutrina do Direito natural não tem nenhuma outra função que não justificar o Direito positivo — qualquer Direito positivo estabelecido por um governo efetivo. Embora nem sempre seja tão evidente como na filosofia de Hobbes, essa é a tendência consciente ou inconsciente da avassaladora maioria dos outros autores. Eles não negam que, em princípio, um conflito entre o Direito positivo e o Direito natural seja possível; mas tentam provar que tal conflito só pode ocorrer excepcionalmente e que, se ocorre, a validade do Direito positivo quase nunca pode ser posta em dúvida. A postura de Pufendorf nessa questão é típica. Ele rejeita a opinião dos que negam a possibilidade de que mesmo as leis civis possam opor-se às naturais.²² Ele enfatiza: “pode-se aprovar uma lei civil, é claro, que se

oponha à lei natural”, mas acrescenta: “não obstante, ninguém, a não ser um insano e alguém que tivesse em mente a destruição do Estado desejaria aprovar uma legislação desse tipo.”⁷¹ Portanto, um conflito entre o Direito positivo e o Direito natural, embora teoricamente possível, é praticamente excluído. Consequentemente, Pufendorf sustenta que, na verdade, todos os Direitos positivos estão em conformidade com o Direito natural.

“E, na verdade, em todas as nações a maioria das características da lei da natureza, pelo menos aquelas sem as quais a paz na sociedade não pode se manter, tem a força de Direito civil, ou foi incluída no corpo das leis civis.”⁷²

“Todos os Direitos civis, na verdade, pressupõem ou incorporam pelo menos os princípios gerais do Direito natural, por meio dos quais mantém-se a segurança da raça humana; e estes não são, de modo nenhum, eliminados por aqueles, que lhes são meramente adicionados, como exigiu a vantagem distinta de cada Estado.”⁷³

Embora Pufendorf se oponha decididamente à identificação que faz Hobbes do Direito positivo com o Direito natural, ele aceita um de seus argumentos que inevitavelmente leva a esse resultado. Hobbes não tem nenhuma ilusão quanto ao caráter subjetivo de nossos julgamentos sobre o bem e o mal. Ele diz:

“Bem e mal são nomes que significam os nossos apetites e aversões, que, em variados temperamentos, costumes e doutrinas dos homens, são diferentes; e homens diversos diferem não apenas no seu julgamento pelos sentidos, quanto ao que é agradável ou desagradável ao paladar, ao olfato, à audição, ao tato e à visão, mas também quanto ao que se conforma ou não se conforma à razão nas ações da vida comum. Ou melhor, o mesmo homem, em diferentes ocasiões, difere de si mesmo; e ora louva, isto é, denomina bem o que em outra ocasião desaprova e denomina mal. Daí surgem as disputas, controversas e, por fim, a guerra.”⁷⁴

Portanto, ele admite: “quanto ao que denominamos lei da natureza, não houve concordância dos autores que escreveram até agora a seu respeito.”⁷⁵ Como das diferenças de juízos de valor surgem brigas e rompimentos da paz, uma medida comum do que deve ser chamado certo e errado é necessária.

“Esta medida comum, dizem alguns, é a correta razão; eu concordaria com eles, se houvesse tal coisa, por descobrir ou conhecida *in rerum natura*. Mas, comumente, os que invocam a correta razão a decidir qual-quer controversia referem-se à sua. Mas isto é certo, considerando que a correta razão é inexistente: a razão de algum ou de alguns homens deve ocupar o lugar dela; e esse ou esses homens são quem detêm o poder soberano [...] e, conseqüentemente, as leis civis são para todos os sujeitos as medidas das suas ações, por meio das quais se determina se são certas ou erradas, profícuas ou improfícuas, virtuosas ou viciosas.”⁷⁶

Não cabe ao indivíduo, mas ao Estado, representado pelo seu governo, decidir o que exige a lei da natureza. Hobbes afirma:

“A interpretação das leis da natureza em uma nação não depende dos livros de filosofia moral. A autoridade dos autores sem a autoridade da nação não faz de suas opiniões Direito, por mais verdadeiras que sejam. Aquilo que escrevi neste Tratado no que concerne às virtudes morais e à sua necessidade para prover e manter a paz, embora seja a verdade evidente, não é agora Direito por causa disso; mas sim porque, em todas as nações do mundo, é parte do Direito civil; pois, embora seja razoável naturalmente, é pelo poder soberano que é Direito; do contrário, seria um grande erro chamar as leis da natureza Direito não-escrito, por isso vemos tantos volumes publicados, e neles tantas contradições de um para outro e deles consigo mesmos.”⁷⁷

Acompanhando Hobbes nesse contexto, Pufendorf sustenta

“que certamente é uma opinião sediciosa a de que ‘o conhecimento do bem e do mal’, isto é, do que é bom ou mau, vantajoso ou desvantajoso para o Estado, ‘pertence aos indivíduos’. Isto é, que cada indivíduo tem poder para julgar a argüição dos meios cuja execução um príncipe ordena para assegurar o bem público, e que a obrigação de cada pessoa à obediência dependa desse julgamento.”⁷⁸

Ele afirma:

“como se observa entre os homens a maior diversidade de julgamentos e desejos, pelos quais pode surgir um número infinito de disputas, os interesses da paz também exigem que seja publicamente definido o que cada homem considera seu e o que considera do outro, o que deve ser considerado legítimo, o que deve ser considerado ilegítimo no Estado, o que é

homroso, o que é desonroso. Assim como também o que o homem ainda conserva de sua liberdade natural, ou, em outras palavras, como todos deveriam moderar o uso do seu direito, para a tranquilidade do Estado. E, finalmente, o que cada cidadão pode, por direito seu, exigir de outro e de que maneira."²¹

Isto significa que, se um indivíduo considera uma regra do Direito positivo contrária ao Direito natural, não é a opinião do indivíduo particular, mas a opinião da autoridade competente do Estado que prevalece. Ao discutir se um tirano pode ou não ser chamado à ordem pelo povo, Pufendorf expressa o parecer bastante característico: "a presunção de justiça coloca-se sempre ao lado do príncipe"²², o que significa que há sempre uma presunção de que o Direito positivo é o Direito natural.

Outra maneira de alcançar a identificação do Direito positivo com o Direito natural parte da definição de justiça aceita pela maioria dos seguidores da doutrina do Direito natural: a cada um o seu. Hobbes percebe claramente que essa fórmula pressupõe uma ordem jurídica positiva determinando o que é de cada um, e conclui que onde não há Direito positivo não pode haver justiça com o significado dessa fórmula. "Portanto, onde não há comunidade, nada é injusto."²³ Pufendorf define a justiça sob o Direito natural, em conformidade com a jurisprudência romana, como a "vontade perpétua de dar a cada homem o que lhe é devido"²⁴. Mas ele acrescenta que algo é devido a uma pessoa com base em um direito perfeito apenas se ela tiver a possibilidade de mover uma ação contra o malfetor em um tribunal humano²⁵. Isso significa que a justiça definida com o sentido de Direito natural é possível apenas sob o Direito positivo. Portanto, Pufendorf emite a afirmação transcrita acima, de que, para evitar um número infinito de disputas, o Direito natural exige que o Direito positivo determine "o que cada homem considera seu e o que considera do outro". A despeito da crítica a Hobbes, a doutrina de Direito natural de Pufendorf persegue, na questão essencial da relação entre o Direito natural e o positivo, o mesmo objetivo que o filósofo inglês: a justificação do Direito positivo pelo Direito natural.

Finalmente, há um princípio advogado por todos os principais representantes da doutrina do Direito natural, por meio do qual um conflito entre o Direito natural e o Direito positivo — caso se admita que isso é possível — é privado de qualquer efeito que possa ser perigo-

so para a autoridade jurídica estabelecida: trata-se do dogma de que, sob a lei da natureza, não há um direito, ou há apenas um direito restrito, de resistência. É evidente, segundo Hobbes, que "nenhum homem em nenhuma comunidade tem direito de resistir àquele ou àqueles aos quais [obrigado pela lei da natureza] ele conferiu esse poder coercitivo, ou, como os homens costumavam chamá-lo, a espada da justiça"²⁶. Mas também Grotius, que admite "que, se as autoridades emitirem alguma ordem que seja contrária à lei da natureza ou aos mandamentos de Deus, a ordem não será cumprida", ensina que, se "nos for infligido [por aquele que detém o poder soberano] tratamento injusto, devemos antes suportá-lo que resistir-lhe pela força"²⁷. Ele cita uma passagem da *Antígona* de Sófocles: "Deveis obedecer àquele que o Estado colocou no poder, tanto nas coisas pequenas e nas coisas injustas como nas justas"²⁸ e conclui que "não se pode corretamente resistir aos que detêm o poder soberano"²⁹. Pufendorf, é verdade, rejeita a tese advogada por Hobbes de que o Estado não pode causar dano a um cidadão³⁰, mas afirma que "os danos menores dos príncipes devem ser tolerados em consideração à nobreza de sua posição e seus outros benefícios e, na verdade, no interesse de nossos concidadãos e de todo o Estado"³¹. Quanto aos danos mais sérios, ele diz:

"que mesmo quando um príncipe com intento hostil ameaça com um dano por demais assustador, deixar o país, proteger-se pela fuga ou buscar proteção em outro Estado é melhor (que tomar as armas contra um senhor, cruel, é verdade, não obstante senhor de nossa pátria). Mas, e se um príncipe com intento hostil resolver matar um cidadão inocente, e não resistir a este nenhum lugar para onde fugir?"³²

A essa questão ele não dá uma resposta direta, mas diz:

"Mas, como dificilmente encontram-se exemplos de príncipes que intentassem matar cidadãos inocentes com a confissão declarada de simples capricho, uma dificuldade maior surge quanto ao que é permissível quando um príncipe se dispõe a descarregar sua fúria sob uma demanda de direito, com a desculpa, por exemplo, de que seus cidadãos deixaram de obedecer a algum comando injusto. Nesse ponto, tomantos como estebelecido que [...] os cidadãos [...] não são obrigados por nenhum comando da soberania civil, que seja, confessada e abertamente, repugnante ao comando de Deus. [...] Ainda assim, em tal caso deve-se recorrer à fuga,

tanto quanto possível, e à proteção junto a uma terceira pessoa que não deva obrigação àquele príncipe. Melhor, se a fuga não for possível, um homem deve antes ser morto que matar, não tanto pela pessoa do príncipe quanto por toda a comunidade, que geralmente é ameaçada com grandes tumultos em tais circunstâncias.”

Ele por fim admite “que às vezes não é errado que algum cidadão defenda sua segurança pela força contra os mais ostensivos danos de um superior”, mas imediatamente acrescenta: “não obstante, não será permissível ao resto dos cidadãos abandonar por esse motivo sua obediência e proteger a pessoa inocente à força.”⁴⁵

Locke avança consideravelmente nessa questão. Ele diz:

“Podem, então, ser desobedecidos os comandos de um príncipe? Pode-se resistir a ele tantas quantas forem as vezes que alguém se sentir injuriado ou imaginar que não lhe foi cumprido um direito? Isso perturbará e subverterá todas as políticas, e, em vez de governo e ordem, nada mais deixará que anarquia e confusão. — A isso respondo que não se deve opor a força a nada que não à força injusta e ilegítima; quem quer que ofereça oposição em qualquer outro caso atrai sobre si a justa condenação de Deus e do homem; e, assim, tal perigo ou confusão não se segurará, como é sugerido frequentemente.”⁴⁶

A resistência é justificável se o uso da força pelo governo não só for injusto mas também “ilegítimo” — isto é, contrário não apenas ao Direito natural mas também ao Direito positivo. Mas quem é competente para decidir essa questão? Não um indivíduo particular. Pois o efeito do estabelecimento de uma comunidade é que

“todos os julgamentos particulares de qualquer membro particular estarão excluídos, a comunidade vem a ser árbitro por meio de regras assentadas e permanentes, indiferentes e as mesmas para todas as partes, e por meio de homens que tenham a autoridade da comunidade para a execução dessas regras decide todas as diferenças que possam ocorrer entre quaisquer membros daquela sociedade no que diz respeito a qualquer matéria de direitos, e pune as ofensas que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade com as penalidades que a lei tenha estabelecido.”⁴⁷

“Portanto, sempre que algum número de homens estiver unido em sociedade, de tal maneira que todos tenham renunciado a seu poder executivo da lei da natureza e os cedido ao público, ali e só ali haverá uma

sociedade política ou civil. [...] E isso tira os homens de um estado de natureza para um estado de nação estabelecendo um juiz sobre a terra, com autoridade para determinar todas as controvérsias e reparar os danos que possam acontecer a qualquer membro da comunidade; esse juiz é o legislativo ou o magistrado por ele nomeado.”⁴⁸

Isso pode ser interpretado com o sentido de que a questão quanto a existir ou não um uso injusto e ilegítimo da força pelo governo deve ser solucionada pelas autoridades estabelecidas pelo Direito positivo. Mas, em outro contexto, Locke advoga outro parecer.

“Quem julgará se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao seu encargo? Isso, talvez, homens mal-intencionados e facciosos podem propagar entre o povo quando o príncipe apenas faz uso de sua devida prerrogativa. A isso respondo: o povo julgará. Pois quem julgará se o seu encarregado ou o deputado age bem e em conformidade com o encargo que nele repousa, senão aquele que o nomeia e deve, por tê-lo nomeado, deter ainda um poder de livrar-se dele quando não cumprir seu encargo? Se isso é razoável em casos particulares de homens particulares, por que seria de outro modo nos de maior importância, em que o bem-estar de milhões está envolvido, e em que também o mal, se não evitado, é maior e a reparação é muito difícil, cara e perigosa?”⁴⁹

Mas poucos dos que escreveram sobre o Direito natural foram tão longe quanto Locke. Kant, por exemplo, cuja filosofia do Direito é uma aplicação típica da doutrina do Direito natural, enfatiza que “a resistência da parte do povo ao poder legislativo supremo do Estado não é legítima em nenhum caso” e que a resistência é especialmente repressível se o “poder legislativo supremo estiver corporificado em um monarca individual”⁵⁰.

O parecer de que a interpretação do Direito natural é prerrogativa das autoridades estabelecidas pelo Direito positivo, e de que não há nenhum direito — ou apenas um direito restrito, praticamente ineficaz — de resistência a essas autoridades equivale a uma completa desnaturalização da doutrina do Direito natural. Uma análise crítica das obras clássicas demonstra que sua função não era — como deixa implícita a idéia de um Direito natural superior ao Direito positivo — enfraquecer, mas fortalecer a autoridade do Direito positivo. A doutrina do Direito natural tem, como um todo, caráter estritamente conservador. Sua tendên-

cia reformadora, de certa importância no campo do Direito internacional, é um tanto superestimada no que diz respeito ao Direito nacional. É muito característico que, onde surge tal tendência reformadora, não se espera que a adaptação do Direito positivo ao que é apresentado como Direito natural seja um efeito automático deste, mas o resultado de um ato da autoridade legislativa. Além disso, houve seguidores da doutrina do Direito natural que eram decididamente contrários a reformas legislativas. Assim, por exemplo, um representante muito influente da doutrina do Direito natural protestante, Benedito Winkler, em sua obra *Principiorum Juris Libri Quinque* (1615), ataca os *novatores*, os que introduzem inovações no campo do Direito. "Eles se atrevem", diz ele, "a abalar os próprios fundamentos da justiça." Mudanças súbitas do Direito sempre são perigosas.⁹⁸ É consequência desse parecer, advogado também por quase todos os outros autores, que não apenas a lei da natureza, mas também o Direito positivo, *jubet bona*, provê o bem.

IV

Como o julgamento de que uma conduta humana ou uma instituição social definida são "naturais" significa, na verdade, apenas que essa conduta ou essa instituição social estão em conformidade com uma norma pressuposta, fundamentada em um juízo de valor subjetivo do autor particular que está apresentando uma doutrina de Direito natural, e não existe uma doutrina de Direito natural, mas várias, que advogam princípios bastante contraditórios. Segundo Hobbes, a razão ensina que o poder do governo estabelecido em conformidade com o Direito natural é, pela sua própria natureza, absoluto, isto é, ilimitado.

"A soma desses direitos de soberania, a saber, o uso absoluto da espada, na paz e na guerra, a feitura e a ab-rogação de leis, a judicatura e a decisão suprema em todos os debates judiciais e deliberativos, a nomeação de todos os magistrados e ministros, com outros direitos contidos nele, torna o poder soberano não menos absoluto na nação do que quando, antes da nação, todo homem era absoluto em si para fazer ou não fazer o que pensava ser bom [...] E, portanto, alguns imaginaram que uma nação podia ser constituída de tal maneira, já que o poder soberano podia ser assim limitado e moderado, como julgassem eles próprios conveniente [...] no que eles se enganam."⁹⁹

"A soberania é indivisível; e aquela aparente mistura de diversos tipos de governo não é a mistura das próprias coisas, mas a confusão de nosso entendimento, que não consegue descobrir com precisão a quem nos sujeitamos."⁹⁸

Mas Locke deduz a partir da natureza que

"o poder supremo em toda nação [...] não é, nem pode ser, absolutamente arbitrário sobre a vida e o destino do povo; pois, sendo apenas o poder reunido de todos os membros da sociedade cedido à pessoa ou assembleia que é legisladora, não pode ser mais do que tinham aquelas pessoas em um estado de natureza, antes de entrarem na sociedade e renunciarem em favor da comunidade; pois ninguém pode transferir a outro mais poder do que tem em si, e ninguém tem um poder arbitrário absoluto, sobre si ou sobre qualquer outro, de destruir sua própria vida ou tomar a vida ou a propriedade de outrem."⁹⁹

"Não se pode supor que eles [i.e., os que estabeleceram, em conformidade com a lei da natureza, uma comunidade] pudessem pretender, tivessem eles poder para tanto, dar a um ou mais de um o poder arbitrário absoluto sobre suas pessoas e propriedades e passar à mão do juiz força para executar arbitrariamente sua vontade sobre eles. Isso seria colocar em-se em condição pior que o estado de natureza, no qual tinham liberdade para defender seu direito contra os danos de outros e estavam em condições iguais de força para mantê-lo, fosse ele infringido por um único homem ou por muitos em combinação."⁹⁸

E Rousseau, seguindo Locke, escreve:

"Renunciar à liberdade é renunciar a ser homem, renunciar aos direitos da humanidade e mesmo aos seus deveres. Para quem renuncia a tudo, nenhuma reparação é possível. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem: remover toda a liberdade de sua vontade é remover toda a moralidade de seus atos. Finalmente, é uma convenção vazia e contraditória a que estabelece, por um lado, a autoridade absoluta, e, por outro, obediência limitada. Não está claro que não podemos estar sob nenhuma obrigação para com uma pessoa da qual temos o direito de exigir tudo? Essa condição apenas, na ausência de equivalência ou troca, não acarretaria nulidade do ato?"⁹⁸

Como, segundo esta versão da doutrina do Direito natural, o poder do Estado é necessariamente limitado, a monarquia absoluta é contrária à natureza. Locke afirma:

"é evidente que a monarquia absoluta, que por alguns homens é considerada o único governo no mundo, é, na verdade, incompatível com a sociedade civil e, portanto, não pode em absoluto ser uma forma de governo civil."⁵⁵

A única forma de governo em conformidade com a lei da natureza é a democracia, isto é, um governo cujo poder seja derivado do povo:

"Sendo todos os homens, como foi dito, livres, iguais e independentes por natureza, ninguém pode ser tirado desse estado e sujeito ao poder político de outro sem o seu consentimento."⁵⁶

"Deve-se compreender, portanto, que todos os que saem de um estado de natureza e unem-se em comunidade renunciam a todo o poder necessário aos fins pelos quais se unem em sociedade em benefício da maioria da comunidade, a menos que tenham expressamente concordado com algum número maior que a maioria. E isso é feito simplesmente pela concordância em unir-se em uma sociedade política, que é todo o pacto que existe, ou tem de existir, entre os indivíduos que ingressam em uma comunidade ou que a constituem. E, assim, aquilo que inicia e efetivamente constitui alguma sociedade política nada mais é que o consentimento de certo número de homens livres, capazes de maioria para unirem-se e incorporarem-se em tal sociedade. E é isso, e apenas isso, que deu ou poderia dar início a qualquer governo legítimo no mundo."⁵⁷

Mas, exatamente pelo mesmo método, Filmer prova que a democracia é contrária à lei da natureza. Sua tese principal é a seguinte: é antinatural que o povo governe ou escolha governantes⁵⁸. Ele se opõe aos que investem de autoridade suprema todo o povo:

"Tem-se notícia de um encontro geral de todo um reino para a eleição de um príncipe? Existe algum exemplo disso em todo o mundo? Conceder tal coisa é imaginar pouco menos que uma impossibilidade, e, como consequência, nenhuma forma de governo ou rei jamais foi estabelecida segundo essa suposta lei da natureza."⁵⁹

E, do princípio de maioria, ele diz:

"A menos que se possa provar pela lei da natureza que a maioria ou alguma outra parte tem poder de sujeitar o resto da multidão, deve-se concluir que os atos de multidões não ineptas não são obrigatórios para todos, mas apenas para os que neles consentiram."⁶⁰

Seu argumento mais poderoso é que "Deus sempre governou seu povo apenas pela monarquia"⁶¹.

O problema mais crucial de nosso tempo é o princípio da propriedade privada e a justiça do sistema jurídico e econômico fundamentado nesse princípio. O fato de na jurisprudência e na teoria política recentes ser observável um renascimento notável da doutrina do Direito natural pode, em grande medida, ser explicado pela idéia, largamente difundida entre advogados e políticos, de que o sistema capitalista, na sua luta contra o comunismo, só pode ser defendido eficazmente por essa doutrina. De fato, os mais destacados defensores do Direito natural, de Grotius a Kant, fizeram o melhor que puderam para provar que a propriedade privada é um direito sagrado conferido pela natureza divina ao homem.

Esse resultado da doutrina do Direito natural parece ainda mais notável quando se considera que a Sagrada Escritura é interpretada pela Igreja como revelando que Deus deu todas as coisas a todos os homens em comum. Portanto, era um tanto difícil provar que a propriedade privada, isto é, o domínio sobre uma coisa por um homem, com exclusão de todos os outros, estava em conformidade com a natureza tal como criada por Deus. Mas, assim como o homem, embora criado à imagem de Deus e, portanto, originalmente bom, tenha, em conformidade com a divina providência, caído em pecado e, desse modo, se tornado mau, assim as coisas, após a queda do homem, em conformidade com a segunda natureza, posterior à queda, tornaram-se propriedade privada do homem. Desse modo, Grotius, por exemplo, admite que Deus originalmente estabeleceu uma comunidade da propriedade; mas ele diz que esse estado de coisas correspondia apenas à "simplicidade do estado dos primeiros homens", do qual Adão é o tipo. Entre eles, "havia ignorância dos vícios", "inocorrupção". Mas os homens "não continuaram a viver essa vida simples e inocente"; os homens "degeneraram na astúcia" e, no curso dessa degeneração, "a propriedade de comum primitiva, primeiro de objetos móveis, depois também de propriedade imóvel, foi abandonada". Grotius, ao se referir à autoridade

de de Cícero, insiste em que, nessa mudança, "não há nenhum conflito com a natureza".¹⁶²

Uma das tentativas mais originais de deduzir o direito da propriedade privada a partir da natureza é a feita por Richard Cumberland, bispo de Peterborough, autor de um conhecido tratado sobre a lei da natureza.⁶⁹ Ele escreve:

"Vimos como a natureza das coisas impõe em nós [...] um conhecimento do bem e do mal, mesmo do que é comum a muitos, como aquilo pelo qual conhecemos as causas da geração e da corrupção. Passo agora a considerar que a matéria e o movimento, nos quais os poderes de um corpo humano, como de todas as outras partes do mundo visível, realmente consistem, possuem uma quantidade finita e certos limites, além dos quais não podem estender-se. Daí emanam estes axiomas mais evidentes concernentes a todos os corpos naturais: que os mesmos corpos não podem estar ao mesmo tempo em mais de um lugar; que os mesmos corpos não podem ser movidos ao mesmo tempo para vários lugares diferentes (especialmente se opostos), de modo que sejam subservientes às vontades contrárias de diversos homens; mas que são limitados de tal modo que podem ser determinados pela vontade de um apenas, a menos que vários conspirem para um único e mesmo efeito ou uso."⁶⁴

"Segue-se que os homens obrigados a promover o bem comum são, do mesmo modo, necessariamente obrigados a consentir que o uso das coisas e do trabalho das pessoas, na medida em que são necessários a homens particulares para capacitá-los a promover o bem público, deva ser-lhes concedido, para que não possam ser-lhes legitimamente retirados enquanto a dita necessidade continuar; isto é, que essas coisas devam, pelo menos durante tal tempo, tornar-se sua propriedade e serem chamadas suas. [...] É evidente, portanto, que a natureza das coisas revela que é necessário à vida, à felicidade e à saúde de cada pessoa particular, das quais dependem todas as outras vantagens, que o uso das coisas deva ser limitado, pelo menos por algum tempo, a pessoas particulares com exclusão das outras."⁶⁵

A lei da natureza não estabelece apenas o direito da propriedade individual; ela ordena também a inviolabilidade desse direito:

"A mesma razão e a mesma lei da natureza, que ordenam se estabeleça um domínio distinto sobre coisas e pessoas, ordenam também, mais evidentemente, que estas últimas sejam preservadas invioláveis, depois

que se estabeleceram e provaram responder ao fim que lhes foi destinado. Pois é evidente que a divisão de domínio, que julgamos feita por nossos ancestrais e estabelecida por consentimento ou permissão de todas as nações e Estados, foi suficiente para a procriação e a preservação de tudo o que hoje existe e para a obtenção da felicidade que hoje vemos a humanidade possuir; e, além disso, que proporciona tal trato entre os homens, tais oportunidades de assistência mútua, que todos podem alcançar graus maiores de felicidade, nesta vida e em uma vida futura."⁶⁶

A distribuição de bens estabelecida em conformidade com o Direito natural pela lei positiva da propriedade é justa; ela assegura a maior felicidade possível. Conseqüentemente, qualquer tentativa de mudá-la e substituí-la por outro sistema econômico é contrária à lei natural e, portanto, injusta:

"Além disso, é manifesto que a felicidade que hoje usufruímos e que temos toda razão de esperar da presente divisão é maior do que qualquer homem poderia esperar obter violando e subvertendo todos os direitos estabelecidos, divinos e humanos, e esforçando-se para introduzir uma nova divisão de toda propriedade segundo o julgamento ou as afeições de qualquer homem. — Pois é óbvio que se trata de uma empresa que não está à altura da compreensão de nenhum homem ou assembléia de homens; e é fácil prever que as opiniões de tantos homens divergiriam tão amplamente quanto a essa questão que todos seriam imediatamente reduzidos a um estado de guerra e infelicidade. Portanto, um desejo de inovação em coisas que dizem respeito à propriedade é injusto porque é incompatível com essa lei, que é inseparável do bem comum. Portanto, aprovo sobremaneira (juntamente com Grotius) a sentença de Tucídides: "é justo que todos preservem a forma de governo do Estado que lhes foi legada". Mas sou da opinião de que o que ele afirmou sobre apenas um Estado deveria ser ampliado à grande sociedade de todos os seres racionais (que chamamos Reino de Deus); e que não deveria ser limitado apenas à forma de governo, que contém a divisão dos principais cargos da administração, mas ampliado universalmente à divisão das coisas; e, nessa latitude, assevero que é justo manter inviolável a antiga divisão do domínio sobre coisas e pessoas entre diferentes nações e em Estados particulares. Pois a experiência demonstrou que isso é proveitoso para o melhor fim e que não se podem conceber leis da natureza que, em coerência com esse fim, pudessem proibir que tal divisão fosse inicialmente feita; que, portanto, pudessem ser prejudiciais a alguém. Mas a mesma razão que obrigou inicialmente os homens a fazer essa divisão (já que os que corretamente jul-

gam devem inevitavelmente concordar) também obrigará seus sucessores a aprovar e confirmar o mesmo.¹⁶⁷

Muitos dos seguidores da doutrina do Direito natural argumentam que um dos propósitos essenciais do Estado, isto é, do Direito positivo, é proteger o direito de propriedade estabelecido pelo Direito natural; e isso está além do poder do Estado, porque é contra a natureza abolir esse direito, que existe independentemente do Direito positivo. A tese de Locke de que o poder do Estado é limitado pelo Direito natural refere-se em primeiro lugar à propriedade. Ele escreve:

“O poder supremo não pode tirar de nenhum homem parte de sua propriedade sem o seu consentimento, pois, sendo a preservação da propriedade o fim do governo e aquilo pelo que os homens ingressaram na sociedade, ela necessariamente supõe e exige que as pessoas tenham propriedade, sem o que se deve supor que perdem aquilo que, ao ingressarem na sociedade, era o fim por que nela ingressaram – um absurdo demasiado grosseiro para ser reconhecido por qualquer homem. Os homens, portanto, tendo a sociedade propriedade, possuem tal direito aos bens que pela lei da comunidade são seus, que ninguém tem direito de lhes tirar sua substância ou parte dela sem seu consentimento; sem isso, eles não têm nenhuma propriedade, pois, na verdade, não tenho a propriedade do que, por direito, outro pode tomar de mim quando lhe aprovar, sem o meu consentimento. Portanto, é um erro pensar que o poder supremo ou legislativo de qualquer nação possa fazer o que quiser e dispor arbitrariamente das propriedades do súdito ou tomar qualquer parte dela a seu bel-prazer [...] E, para podermos perceber que mesmo o poder absoluto, onde ele é necessário, não é arbitrário por ser absoluto, mas é ainda limitado pela razão e restringido pelos fins que em alguns casos exigiram que fosse absoluto, não precisamos procurar para além da prática comum da disciplina marcial, pois a preservação do exército e, nele, de toda a nação, exige uma obediência absoluta ao comando de todo oficial superior, e significa morte justa não cumprir ou contestar os mais perigosos ou irracionalmente deles; mas, não obstante, vemos que nem o sargento, que pode ordenar a um soldado que marche até a boca de um canhão ou fique em uma brecha onde é quase certo que pereça, pode ordenar àquele soldado que lhe dê um péni de seu dinheiro; tampouco o general, que pode condená-lo à morte por desertar seu posto ou por não obedecer às ordens mais temerárias, não pode, porém, com todo o seu poder absoluto de vida e morte, dispor de um vinhém da propriedade do soldado ou apoderar-se de uma bagatela que seja dos seus bens, embora possa ordenar-lhe qualquer coisa

e enforcá-lo pela menor desobediência. Porque tal obediência cega é necessária ao fim para o qual o comandante tem poder, isto é, a preservação do resto; mas o uso de seus bens não tem nada com isso.¹⁶⁸

Não há direito absoluto à vida, mas há um direito absoluto à propriedade. A razão correta, implícita na natureza, ensina que a propriedade é ainda mais valiosa que a vida.

Em vista de tais afirmações, feitas por autoridades geralmente reconhecidas, é compreensível que a doutrina do Direito natural seja considerada um sólido bastião na defesa contra o comunismo. Mas não podemos nos valer dele. Pois, com base na doutrina do Direito natural, e com seus métodos específicos, também se provou que a propriedade privada é contrária à natureza e fonte de todos os males sociais. Para erradicar esses males nada mais é necessário além de abolir a propriedade privada e estabelecer o comunismo, o único sistema econômico ditado pela natureza. Essa é a principal tese de uma obra que, sob o título *Código da natureza ou o verdadeiro espírito de suas leis*, foi publicada anonimamente em Paris em 1755⁶⁹. Seu autor foi um certo Morelly, do qual sabemos muito pouco. É significativo que a obra tenha sido atribuída originalmente ao famoso enciclopedista Diderot. Tornou-se o “grande livro do socialismo do século XVIII”⁷⁰, Babeuf, o líder do movimento comunista na Revolução Francesa, recortia frequentemente ao *Código da natureza*, que antecipava muitas idéias posteriormente desenvolvidas por Fourier e outros comunistas⁷¹. O *Código da natureza*, como indica seu título, é um filho legítimo da doutrina do Direito natural. Ele parte da suposição de que a natureza tem intenções definidas, que essas intenções são inteligíveis e dirigidas para a felicidade do gênero humano e que a justiça só pode ser estabelecida se conformarmos nossas instituições sociais às intenções da natureza. Morelly sustenta como “princípio incontestável” que “a natureza é única, constante, imutável”; que as leis da natureza estão implícitas nas “inclinações pacíficas por meio das quais a natureza anima suas criaturas”; e que “qualquer coisa que se desvie dessas afecções amistosas é antinatural”⁷². Morelly, portanto – como muitos autenticamente boa. Ele supõe uma “proibida natural das criaturas dotadas de razão”⁷³ e proclama como “primeira lei da natureza” a lei da “socialidade”⁷⁴. Os legisladores positivos “têm apenas de reconhecer e

colocar em vigor essa lei da natureza⁷⁵. A lei da sociabilidade é interpretada como significando "que a natureza distribuiu as faculdades humanas entre os indivíduos em proporções diferentes, mas deixou a propriedade dos meios de produção (*la propriété du champs producteur de ses dons*) indivisível, para todos, e a todos o uso de sua liberdade. O mundo é uma mesa suficientemente farta para todos os convidados, aos quais pertencem os pratos; e pertencem a todos os convidados porque todos têm fome; e alguns deles só quando os outros estão satisfeitos. Portanto, ninguém é proprietário (*maître*) exclusivamente, tampouco tem alguém o direito de pretender sê-lo⁷⁶. Conseqüentemente, a propriedade individual é contrária à natureza. Os legisladores positivos, ao estabelecerem a propriedade individual, são culpados de uma "monstruosa divisão dos produtos da natureza. Eles dividem o que, segundo a natureza, deve permanecer inteiro ou ser restaurado como inteiro se, por acidente, tiver sido dividido. Desse modo, destroem toda sociabilidade⁷⁷ e, ao fazê-lo, trabalham "contra a razão da natureza"⁷⁸. Ao estabelecerem a propriedade individual, os legisladores reconhecem o interesse individual do homem e, desse modo, criam a situação social em que a avareza, o pior de todos os vícios e fonte de todos os outros, tem de prevalecer. "Essa pestilência universal, essa febre lenta [que se prolonga], essa consumpção de toda a sociedade, o interesse individual, poderia existir onde não encontrasse sustento ou fermento? Portanto, é evidente que, onde não existe propriedade, não pode existir nenhuma das suas desastrosas conseqüências.⁷⁹ Se queremos compreender as "sábias intenções da natureza" e criar "uma situação em que o homem seja tão feliz quanto pode ser nesta vida"⁸⁰, devemos "lançar ao chão esse monstro, o espírito da propriedade"⁸¹, e estabelecer uma ordem social sob a qual nada na sociedade pertença como propriedade privada aos indivíduos, exceto as coisas de que precisam para uso imediato para satisfazer suas necessidades, seu prazer, ou para seu trabalho diário, em que cada cidadão seja um funcionário público, sustentado e ocupado pela sociedade e obrigado a contribuir para o bem-estar público de acordo com suas forças, talentos e idade⁸². Essa é a essência do comunismo⁸³. Desnecessário dizer, a lei da natureza em que Morelly fundamenta seu ideal comunista tem um caráter inteiramente religioso. Ele confessa como crença sua que "ninguém contestará que, na ordem geral do universo, tudo, aos olhos do Criador, é infinitamente sábio e tão bom quanto pode ser. Conseqüentemente não

existe nenhum mal na presença do Criador."⁸⁴ Na constituição de seu Estado ideal a educação religiosa das crianças é obrigatória. Elas têm de aprender que existe um Ser Supremo, o Autor do universo e Causa benéfica de tudo o que é bom⁸⁵.

V

A razão por que a doutrina do Direito natural, apesar de suas óbvias falácias, tem tido, e provavelmente sempre terá, grande influência no pensamento social é o fato de que ela satisfaz uma necessidade profundamente arraigada da mente humana, a necessidade da justiça⁸⁶. Para justificar os juízos de valor subjetivos que emergem do elemento emocional de sua consciência, o homem tenta apresentá-los como princípios objetivos transferindo para eles a dignidade de verdade, torná-los proposições da mesma ordem que os enunciados sobre a realidade. Portanto, pretende deduzi-los da realidade, o que implica ser o valor imamente à realidade. A realidade, porém, pode ser concebida não apenas como natureza, mas também como sociedade ou história, determinada por leis análogas às leis da natureza. Então pode-se tentar deduzir dessas leis a ordem justa das relações humanas. Essa é a tendência da sociologia e da filosofia da história tal como desenvolvidas no século XIX. Embora essas duas disciplinas se oponham diretamente à doutrina do Direito natural, elas aplicam o mesmo método e, portanto, incorrem na mesma falácia da doutrina que pretendem substituir — a infâmica do "e" para o "deve ser".

Os representantes mais destacados da sociologia do século XIX são Auguste Comte e Herbert Spencer. Ambos partem da suposição de que a vida social dos homens é determinada por leis causais, exatamente como a natureza, e, sob a influência da teoria da evolução orgânica desenvolvida no campo da biologia, primeiramente por Lamarck e depois por Darwin, chegaram à hipótese de uma lei social da evolução. As obras principais dos dois autores, o famoso *Cours de philosophie positive*⁸⁷ de Comte e *Principles of Sociology*⁸⁸ de Spencer, são caracterizadas por confundirem a descrição e a explicação da vida social concreta com a proclamação de postulados normativos, de enunciados sobre a realidade social e de juízos políticos de valor. Ambos os autores afirmam ter encontrado uma lei fundamental da evolução, pela

qual não apenas podem ser explicados o passado e o presente, mas também o futuro, como resultado necessário da evolução precedente, pode, até certo ponto, ser previsto. Ambos os autores sustentam que essa lei fundamental da evolução social indica um progresso permanentemente da humanidade, de um estágio inferior para um estágio superior e, finalmente, para o mais elevado; e o estágio mais elevado – nas teorias de ambos – coincide com o seu ideal político, que, assim, eles deduzem a partir da lei fundamental da evolução progressiva, exatamente como a doutrina do Direito natural deduz a lei correta a partir da natureza. A suposição de que a evolução social é progressiva, isto é, conduz de um estágio inferior a um estágio superior de civilização, implica que um valor social é imanente à realidade social – pressuposto característico da doutrina do Direito natural. Comte, assim como Spencer, opera sobre este pressuposto como se fosse evidente. Mas, como o valor não é e não pode ser imanente à realidade e, portanto, não é objetivamente averiguável como a realidade, mas, pelo contrário, é altamente subjetivo, é óbvio que a lei fundamental da evolução segundo Comte conduz a um resultado inteiramente diferente daquele que, segundo Spencer, é o efeito necessário da evolução.

Sob a lei fundamental da evolução, tal como formulada por Comte, a humanidade passa por três estádios sucessivos: o teológico, o metafísico e o positivo. As características dos dois primeiros estádios não têm interesse no presente contexto. Importante apenas é o terceiro, o estágio mais elevado da evolução social, o Estado ideal da sociedade. Este lembra em muitos aspectos *A República* de Platão⁸⁸. Assim como Platão, Comte parte do dualismo fundamental de vida especulativa e vida prática⁸⁹. A vida especulativa manifesta-se nas atividades filosóficas ou científicas e estéticas ou poéticas, a vida prática na atividade industrial⁹⁰. Comte supõe como lei fundamental a prioridade do mais geral e simples sobre o mais especial e complexo⁹¹ e, consequentemente, prevê que na sociedade do futuro haverá uma preponderância da vida especulativa sobre a vida ativa. Essa preponderância é a característica do progresso humano⁹². Assim como no Estado ideal de Platão a classe dos filósofos governa a classe trabalhadora, na sociedade do futuro, segundo a profecia de Comte, a classe dominante será uma classe de filósofos, isto é, de homens de ciência e arte. Ele diz que

“o futuro poder espiritual residirá em uma classe inteiramente nova, sem nenhuma analogia com qualquer uma que hoje exista e originalmente composta de membros providos, segundo suas qualificações, de todas as ordens da sociedade existente. [...] O poder social dessa classe deve, como o do catolicismo, proceder a sua organização política. Essa classe atuará sobre o estado geral de coisas executando os trabalhos filosóficos que assegurarão a sua formação bem antes que possa ser regularmente constituída”⁹³.

O poder espiritual exercido pela nova classe dominante será independente do “poder temporal”, com o que Comte provavelmente quer se referir ao governo político. A tarefa do poder espiritual será governar opiniões e moral, ao passo que a função do poder temporal será governar as ações, a vida ativa, em conformidade com as idéias gerais elaboradas pela autoridade espiritual. A função da autoridade espiritual, diz ele, será

“a de dirigir a educação, permanecendo meramente consultiva em tudo que se relacione com a ação – não tendo, na verdade, nenhuma outra preocupação com a ação que não a de lembrar em cada caso as regras adequadas de conduta. A autoridade temporal, por outro lado, é suprema no que diz respeito à ação e apenas consultiva no que diz respeito à educação. Assim, o grande e característico ofício e privilégio do poder espiritual moderno será a organização e o funcionamento de um sistema universal de educação positiva, não apenas intelectual, mas também, e mais enfaticamente, moral”⁹⁴.

O governo, exercendo o poder temporal, terá apenas a função de dirigir o processo industrial, isto é, a vida econômica. Comte diz:

“A produção individual divide-se em produção e transmissão de produtos; o segundo destes é obviamente superior ao primeiro no que diz respeito ao caráter abstrato do trabalho e à generalidade das relações. [...] Assim encontramos formada a hierarquia industrial estando os banqueiros na primeira ordem; vêm depois os comerciantes; depois os manufatureiros e, finalmente, os agricultores; sendo os trabalhos destes mais concretos e suas relações mais especiais que as das outras três classes. [...] Quando chegar o tempo, os produtores mais concretos, os operários, cujos choques com seus empregadores são hoje a característica mais perigosa de nosso estado industrial, vencer-se-ão de que a posição do capitalista não se deve a nenhum abuso de força ou riqueza, mas ao cará-

ter mais abstrato e geral de sua função. A ação e a responsabilidade do trabalhador são menores que as do empregador; e a subordinação de um ao outro, portanto, é tão arbitrária e mutável quanto qualquer outra graduação social.¹⁹⁵

A sociedade futura não se fundamentará — como afirmam os seguidores da doutrina do Direito natural — na idéia de direitos, mas no princípio de dever.

“a força constante da ilusão e do embuste políticos será reformada, e a vaga e tempestuosa discussão de direitos será substituída pela determinação serena e precisa de deveres. A primeira, a noção crítica e metafísica, necessariamente prevaleceu até que a progressão negativa se completasse; a outra, uma idéia essencialmente orgânica e positiva, deve reger a regeneração final, pois uma é puramente individual e a outra diretamente social. Em vez de fazer com que o dever individual consista politicamente no respeito de direitos universais, os direitos de cada indivíduo serão considerados como resultantes dos deveres de outros para com ele.”¹⁹⁶

Conseqüentemente, não existirá nenhuma distinção entre função privada e função pública; cada membro da sociedade futura será um funcionário público, um funcionário do Estado⁹⁷, o que equivale a uma socialização ou nacionalização completa da vida humana. Quanto ao sistema econômico, as previsões de Comte são um tanto vagas. Como um todo, ele pode ser caracterizado como uma espécie de socialismo moderado. A propriedade individual será, pelo menos em princípio, mantida, mas mudará essencialmente de caráter. Será antes um dever que um direito. Seu exercício nunca deverá ter um caráter meramente individual. Os comunistas estão certos ao rejeitar a instituição econômica da propriedade interpretada segundo uma filosofia individualista. Segundo uma filosofia nova, isto é, positiva, a propriedade é ou será “uma função social necessária destinada à formação e à administração dos capitais, por meio da qual cada geração prepara o trabalho da geração subsequente.”¹⁹⁸

“Os capitalistas considerar-se-ão os depositários da riqueza da sociedade, cujo uso não envolverá nenhuma responsabilidade política (exceto em casos extremos), mas deverão subordinar-se a uma supervisão moral, necessariamente aberta a todos, a partir da indiscutibilidade de seu princípio, e do qual a autoridade espiritual é o órgão natural.”¹⁹⁹

Assim como os filósofos na República de Platão, nas condições de juízes régios, solucionam as disputas concretas, na sociedade futura de Comte, a autoridade especulativa, em virtude de seu valor superior e da imparcialidade de seu caráter, tomar-se-á naturalmente o árbitro principal dos vários conflitos práticos.¹⁰⁰ Também a paz mundial e o estabelecimento de uma república européia ou ocidental¹⁰¹ devem ser esperados. Tudo isso é o resultado necessário da evolução social determinada pela lei descoberta e formulada pelo autor da filosofia positiva. Dessa lei, a lei fundamental da evolução, Comte diz:

“Certamente me parece que todo o curso da história humana oferece uma verificação tão decisiva de minha teoria da evolução que nenhuma lei essencial da filosofia natural está mais plenamente demonstrada. Desde os primórdios da civilização até o presente estado das nações mais avançadas, essa teoria explicou, coerente e desapaixonadamente, o caráter de todas as grandes fases da humanidade, a participação de cada uma no desenvolvimento comum perdurável e a sua filiação precisa, para introduzir a unidade perfeita e a continuidade rigorosa nesse vasto espetáculo que, de outro modo, parece intrinsecamente incoerente e confuso. Uma lei que preencha tais condições deve ser considerada não como um passo-tempo filosófico, mas como a expressão abstrata da realidade geral. Sendo assim, pode ser empregada com segurança lógica para ligar o passado ao futuro, não obstante a perpétua variedade que caracteriza a sucessão social. [...] A humanidade encontra-se agora no limiar da vida plenamente positiva, cujos elementos estão todos preparados e apenas à espera de sua coordenação para formar um novo sistema social, mais homogêneo e mais estável do que a humanidade até hoje experimentou.”¹⁰²

A lei da evolução progressiva é também o instrumento principal da sociologia de Herbert Spencer.

“As sociedades classificam-se primeiramente em simples, compostas, duplamente compostas e triplamente compostas. A transição da mais baixa para a mais elevada percorre esses estádios. De outra maneira, embora menos definitivamente, as sociedades podem ser agrupadas como militantes e industriais; o primeiro tipo, na sua forma desenvolvida, é organizado sobre o princípio da cooperação compulsória, ao passo que o outro, na sua forma desenvolvida, é organizado sobre o princípio da cooperação voluntária. Um é caracterizado não apenas por um poder central despótico, mas também pelo controle político ilimitado da conduta pes-

soal, ao passo que o outro é caracterizado não apenas por um poder central democrático ou representativo, mas também pela limitação do controle político sobre a conduta pessoal."¹⁰³

"Essa estrutura [a estrutura militante da sociedade] [...] está associada à crença de que seus membros existem para o benefício do todo e não o todo para o benefício de seus membros. [...] A sujeição absoluta à autoridade é a virtude suprema e a resistência a ela é um crime."¹⁰⁴

Em uma sociedade do tipo industrial, porém, a ideologia oposta prevalece:

"Em lugar da doutrina de que o dever de obediência ao agente governante é irrestrito, surge a doutrina de que a vontade dos cidadãos é suprema e que o agente governante existe apenas para executar sua vontade. Assim, além de estar em posição subordinada, o poder regulador também tem alcance restrito. Em vez de possuir uma autoridade que se estenda a ações de todos os tipos, a ele estão vedadas grandes classes de ações. Seu controle sobre modos de vida no que diz respeito a comida, vestuário, divisões é repudiado; ele não pode ditar modos de produção nem regular o comércio. Isso não é tudo. Toma-se um dever resistir ao governo irresponsável e também resistir aos excessos do governo responsável. Surge uma tendência nas minorias para desobedecer mesmo a legislação depurada pela maioria quando ela interfere de certas maneiras; e sua oposição a leis que condenam como iníquas, de tempos em tempos causa a sua abolição."¹⁰⁵

A estrutura industrial da sociedade representa o tipo superior, a estrutura militante representa o tipo inferior. A transição do tipo militar para o industrial é a transição da escravidão para a liberdade, da autocracia para a democracia, do estatismo para o liberalismo político e econômico.

"A implicação, portanto, é a mesma que antes. Funções estatistas totalmente abrangentes caracterizam um tipo social baixo; e o progresso para um tipo social superior é marcado pela renúncia a funções."¹⁰⁶

A transição do estatismo para o liberalismo, que implica a transição do tipo militante para o tipo industrial de organização social, é ao mesmo tempo a evolução de um estágio inferior para um estágio superior de moralidade. Segundo a ética evolucionista de Spencer, "a con-

dua ganha sanção ética na proporção em que as atividades [estão] tornando-se menos e menos militantes e mais e mais industriais [...]?"¹⁰⁷ Uma forma puramente industrial de sociedade chega "mais perto da idéia moral em seu código de conduta que uma sociedade não puramente industrial"¹⁰⁸

Spencer parece supor que a vida humana é um fim último e, como tal, um valor supremo. Pois interpreta o juízo de que uma ação humana é boa como significando que a conduta está adaptada para conseguir o fim a preservação da vida. Ele sustenta que "a evolução, sempre tendendo para a autopreservação, chega ao seu limite quando a vida individual é maior, tanto em extensão como em amplitude". Essa evolução ocorre em três etapas: autopreservação, preservação da prole e preservação dos semelhantes.

"A evolução toma-se o [valor] mais elevado possível quando a conduta simultaneamente atinge a maior totalidade de vida no eu, na prole e nos semelhantes; assim, vemos aqui que a conduta chamada boa surge da conduta concebida como a melhor, quando cumpre todas as três classes de fins ao mesmo tempo."¹⁰⁹

Nesse contexto, Spencer afirma:

"A questão final, portanto, é: a evolução foi um erro, especificamente, a evolução que melhora o ajuste dos atos aos fins em estádios ascendentes de organização?"¹¹⁰

A resposta de Spencer é, naturalmente, que a evolução não é um erro. A natureza sempre está certa. Nada é mais característico da ética sociológica evolucionista que essa questão, se a evolução foi um erro. Ela revela a verdadeira natureza dessa evolução, cujo estágio mais elevado – segundo Spencer – é possível apenas em uma organização industrial da sociedade. Tal sociedade ainda não foi completamente atingida; mas há uma tendência "arraigada" para esse tipo de organização.¹¹¹

A vida humana não é o único valor supremo pressuposto na filosofia moral de Spencer. Há um outro valor que também reivindica a categoria de fim último: a liberdade individual. Parece que não é a vida comum tal, mas a vida correta, que merece ser preservada; e existem, sustenta Spencer, para todas as raças, "leis de correto viver". O "correto viver" parece ser viver em liberdade. Pois existem "leis da vida, tais

como observadas no Estado associado"¹¹³, e uma dessas leis da vida é a "lei da liberdade igual", que o autor apresenta na sua "fórmula de justiça" da seguinte maneira: "Todo homem é livre para fazer o que quiser, contanto que não infrinja a igual liberdade de algum outro homem."¹¹⁴ Como o homem, na condição de parte da natureza, determinado pela lei da causalidade, não é livre, a lei da liberdade igual de Spencer pode referir-se apenas à liberdade moral-política, isto é, à norma de que o homem deve ser livre da autoridade social, especialmente da interferência da parte do Estado. Assim, Spencer, como a doutrina do Direito natural, deduz da realidade natural e social, das leis da natureza, normas moral-políticas. Ele diz:

"Por interferência a partir das leis da vida, tais como executadas sob condições sociais, e por interferência das máximas da consciência moral gerada pela disciplina contínua da vida social, somos levados diretamente a reconhecer a lei da liberdade igual como a suprema lei moral. E somos indiretamente levados a tal reconhecimento generalizando as experiências da humanidade tais como registradas na legislação progressiva, já que ela nos mostra que, durante a civilização, houve um aumento gradual na manutenção governamental dos direitos do indivíduo e que, simultaneamente, houve uma diminuição gradual na infração governamental de tais direitos. E então essa concordância é reforçada pelas provas de que o que é teoricamente equitativo é economicamente vantajoso."¹¹⁵

Do direito igual de liberdade Spencer deduz direitos concretos, tais como o direito à integridade física, o direito ao livre movimento e, especialmente, o direito à propriedade individual, que, como Spencer expressamente declara, implica que o comunismo é uma "violação da justiça"¹¹⁶. Ele enfatiza que esses

"direitos são apenas outras tantas partes da liberdade geral de um homem. [...] Originam-se das leis da vida tais como levadas a efeito no Estado associado. As organizações sociais podem ser tais que as reconheçam plenamente, ou tais que as ignorem em maior ou menor grau. As organizações sociais não podem criá-las, mas podem simplesmente conformar-se a elas ou não. As partes das organizações sociais que constituem o que chamamos governo são úteis para a manutenção de direitos, aqui em grande medida, ali em pequena medida, mas, seja em que medida for, são simplesmente úteis, e, seja o que for que possam ter em si que possa ser chamado certo, deve ser assim chamado apenas em virtude de sua eficiência na manutenção de direitos"¹¹⁷.

A função do Estado e do seu Direito positivo é apenas manter os direitos estabelecidos pela natureza.

Aqui o caráter de Direito natural desse tipo de sociologia é evidente. A lei da natureza é ou implica uma norma social. Essa sociologia permite a Comte justificar um programa político altamente coletivista, e a Spencer, um programa político radicalmente individualista.

VI

Os dois representantes mais notáveis da filosofia da história tal como desenvolvida no século XIX são G. W. F. Hegel e Karl Marx. A idéia básica da filosofia da história de Hegel é que a "Razão" governa o mundo e, conseqüentemente, a história do mundo¹¹⁸. Essa razão implica a moralidade, cujas leis "são o Racional essencial"¹¹⁹. A mesma idéia é expressa pela afirmação de que a história do mundo é o "curso necessário racional do Espírito do Mundo"¹²⁰. O Espírito do Mundo nada mais é que a personificação da Razão. Essa personificação é essencial. Pois a história do mundo é também a realização da vontade do Espírito do Mundo. As ações de indivíduos e Estados, das quais se compõe a história, são "os instrumentos e meios do Espírito do Mundo para alcançar seu objeto"¹²¹. E todos os homens históricos, ao perseguirem seus objetivos, apenas executam, sem sabê-lo, "a vontade do Espírito do Mundo"¹²². Não é possível distinguir a vontade do Espírito do Mundo da vontade de Deus. Para Hegel, a idéia de que a Razão dirige o mundo é uma aplicação da "verdade religiosa" de que o mundo não está abandonado ao acaso mas é controlado pela "Divina Providência", pela "Providência de Deus". Essa Providência é "a Sabedoria dotada de um Poder infinito que realiza o seu objetivo, isto é, o plano racional absoluto do mundo"¹²³. Ao investigar o trajeto do Espírito do Mundo na história, a filosofia de Hegel constitui a tentativa deliberada de "conhecer Deus" e apresenta-se expressamente como tal¹²⁴. Muito significativo é o tema de sua obra: "A história do mundo não é inteligível separada de um Governo do Mundo." A chamada filosofia da história de Hegel é o mito do Espírito do Mundo; não é uma filosofia, mas uma teologia da história.

É elemento essencial de uma interpretação teológica dos fenômenos supor que Deus não apenas transcende o mundo, mas também que

é imamente ao mundo, que é a manifestação de sua vontade. Como sua vontade é boa, é o valor absoluto, a realidade deve ser considerada perfeita e o valor deve ser imamente à realidade. Esta visão é o núcleo da filosofia de Hegel, segundo a qual a história do mundo é a realização da Razão, que representa o lógico absoluto, assim como o valor ético. Se essa suposição for verdadeira, então todo evento histórico deve ser considerado obra do Espírito do Mundo e, como tal, racional e bom. De fato, Hegel finaliza sua obra afirmando como seu resultado "que o que aconteceu e está acontecendo todos os dias, não apenas não está desprovido de Deus, mas é essencialmente Sua Obra"¹²¹. Essa é apenas outra, e mais sincera, formulação de sua tese mais citada: o Real é o Racional e o Racional é o Real.

Se Deus é imamente ao mundo, se o valor absoluto é inerente à realidade, não existe nenhuma possibilidade de julgar um evento concreto ou uma fase da história como melhor ou pior que outra; e se tudo, pela sua própria natureza, é necessariamente bom, os juízos de valor perderam todo o significado. Contudo, distinguir o bem e o mal é a tarefa principal da teologia em sua condição de ética, e é a função específica de uma filosofia da história diferenciar, por meio de juízos de valor, eventos históricos ou fases da história. Sem tal diferenciação, uma filosofia da história não tem sentido. A teologia satulaz sua necessidade de distinguir o bem e o mal introduzindo – à custa da coerência – o diabo como um contra-deus na interpretação ética do mundo. A filosofia da história de Hegel consegue o mesmo resultado por meio da suposição de que a realidade, tal como manifestada na história do mundo, não é perfeita, mas está a caminho da perfeição. A história do mundo é a realização progressiva da Razão. Esse progresso, que é o trajeto do Espírito do Mundo, é um progresso necessário, pois a Razão como "Soberana" do mundo é dotada de "poder infinito"¹²².

Como Hegel apresenta Deus como Razão, e todos podem compreender por meio da Razão o que ele pensa ser bom e desejável, sua teologia da história é mais flexível que a teologia cristã oficial. Seu caráter inteiramente otimista, sua tese de que a realização progressiva de uma condição ideal da humanidade é o resultado necessário do processo histórico devem coincidir com as prefigurações de qualquer ideologia política.

O conflito, por um lado, entre a posição de que Deus é imamente ao mundo e, portanto, valor inerente à realidade, e, por outro lado, a

necessidade de distinguir na realidade o bem e o mal apresenta-se na ideologia como o problema da teodicéia. É o problema de como Deus, o criador onipotente e absolutamente bom do mundo, pode ordenar ou permitir o mal na natureza e na sociedade. É o problema central da teologia. A filosofia de Hegel prova ser uma verdadeira teologia da história ao pretender oferecer uma solução a esse problema. Ele afirma: "Nosso modo de tratar o tema [a história do mundo] é, neste aspecto, uma Teodicéia – uma justificação dos caminhos de Deus."¹²³ E, no fim de sua obra, quando formula o resultado de sua filosofia no enunciado citado acima, de que todos os acontecimentos são a vontade de Deus, Hegel diz, sobre sua tese principal, de que a história do mundo é a realização do Espírito do Mundo: "esta é a verdadeira Teodicéia, a justificação de Deus na História"¹²⁴.

A essência do problema da teodicéia é a contradição lógica entre duas proposições, igualmente importantes para a teologia. Uma, que a vontade absoluta de Deus é absolutamente boa; a outra, que a vontade de Deus é onipotente, que nada pode acontecer sem a vontade de Deus e, conseqüentemente, que, se existe mal no mundo, ele deve estar ali pela vontade de Deus. Se a lei lógica que exclui a contradição – fundamental para a ciência racionalista – for considerada válida, uma das duas proposições não pode ser verdadeira.

Para reconciliar sua metafísica religiosa, especialmente sua teologia da história, com a ciência racionalista, cujo direito a existir ele não nega mas à qual atribui em seu sistema filosófico apenas uma posição subordinada em comparação com a da teologia, Hegel tem de inventar uma nova lógica. Trata-se da lógica sintética da dialética, em contraposição à antiga lógica analítica. O elemento mais característico da nova lógica da dialética é a eliminação da lei da contradição, segundo a qual duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Hegel tenta fazer-nos acreditar que, ao excluir a contradição, a antiga lógica comete um erro fundamental. Pois, não apenas a contradição não é um defeito do pensamento, como "o pensamento especulativo consiste apenas em que o pensamento detém a Contradição e na própria Contradição."¹²⁵

¹²³ Não é, por assim dizer, fãlha, deficiência ou defeito em uma coisa poder mostrar uma contradição nela. Pelo contrário, toda determinação, todo concreto, todo conceito é uma união de [...] momentos que se trans-

formam [...] em momentos contraditórios. [...] Coisas finitas [...] são contraditórias em si."¹³⁰

Ao interpretar a relação de duas forças que operam em direções opostas como "contradição", Hegel projeta no ser a contradição do pensar. Assim como na natureza e na sociedade duas forças que determinam movimentos de direção oposta existem ao mesmo tempo e resultam em um terceiro movimento em uma nova direção, assim duas proposições contraditórias no pensamento não se excluem, mas, como tese e antítese, produzem, em um nível superior, a síntese, a unidade em que a contradição é resolvida, isto é, superada e preservada. É a contradição que move as coisas, assim como os pensamentos. "O movimento é a Contradição existente em si mesma."¹³¹ A contradição é o princípio do autovolvimento. É uma lei do pensamento e, ao mesmo tempo, uma lei dos fatos.

A suposição de que uma lei do pensamento possa ser ao mesmo tempo uma lei dos fatos fundamenta-se, em última análise, no pressuposto de que o valor ético, assim como o valor lógico, são inerentes à realidade, que o Espírito está agindo nos fatos históricos, que o Real é o Racional. Esta visão — o valor é imanente à realidade — que na doutrina do Direito natural leva à falsa conclusão do "dever ser" a partir do "ser", encontra-se também na base da falácia fundamental da dialética de Hegel: a identificação da relação de forças opostas na realidade externa com a relação de proposições contraditórias no pensamento. A relação de duas forças opostas que resultam em um movimento definido na natureza e na sociedade não tem nenhuma relação com a contradição lógica. Os fenômenos envolvidos podem, e devem, ser descritos por enunciados não-contraditórios, em conformidade completa com os princípios da antiga lógica. Mas, com a ajuda de sua lógica dialética, Hegel obtém os resultados mais importantes de sua filosofia da história — a deificação do Estado e do império mundial alemão — como resultado necessário da evolução histórica.

Segundo a filosofia de Hegel¹³², tudo o que existe é racional ("o Real é o Racional"), mas o Estado é "absolutamente racional". É a "idéia ética ou espírito ético realizado". Resulta da natureza do Estado "que ele tem o direito supremo sobre o indivíduo, cujo dever supremo, por sua vez, é ser um membro do Estado", uma condição de membro que implica obediência incondicional à autoridade estabelecida do Estado. O indivíduo, diz Hegel, existe apenas por meio do Estado: "ele tem sua verdade, sua existência real e sua condição ética apenas sendo

apenas valores opostos no tempo e no espaço, a qual Hegel chama de espírito

membro do Estado". Segundo uma visão religiosa do mundo, a natureza é uma manifestação de Deus; mas, segundo Hegel, o Estado é a manifestação consciente de Deus. A natureza é apenas uma manifestação inconsciente e, portanto, incompleta.

"O Estado é o espírito que subsiste no mundo e que nele se realiza conscientemente, enquanto na natureza ele se realiza como o outro de si ou como o espírito adormecido. Apenas quando está presente na consciência, conhecendo-se como objeto existente, ele [o espírito divino] é o Estado."¹³³

De um ponto de vista racionalista, o Estado existe apenas na mente dos indivíduos que adaptam sua conduta à ordem social que chamamos Estado, que não é uma entidade real como são as coisas físicas. Segundo Hegel, porém, o Estado tem até mais realidade objetiva que a natureza física, pois é a realização do espírito absoluto no domínio da consciência. Hegel diz: "O Estado é a marcha de Deus no mundo; seu fundamento ou causa é o poder da razão que se realiza como vontade." Todo Estado, seja ele o que for, participa da essência divina da idéia, "esse Deus concreto". "O Estado não é uma obra de arte"; apenas a razão divina pode produzi-lo. "A nação como Estado é o espírito (divino) substancialmente realizado e diretamente real. Portanto, é o poder absoluto sobre a terra."¹³⁴ Ou seja: o Estado é Deus sobre a terra.

Outro resultado da filosofia da história de Hegel é que a história do mundo, como revelação da autoconsciência do Espírito do Mundo ou como a realização progressiva da razão, exibe quatro estádios ou épocas sucessivas. Em cada estádio ou época uma nação definida é dominante; ela tem um direito absoluto de governar o mundo.

"Em contraste com o direito absoluto desta nação de ser a portadora da atual fase do desenvolvimento do Espírito do Mundo, o espírito de outras nações existentes estão desprovidos de direito, e eles, assim como os de épocas passadas, não contam mais na história do mundo."¹³⁵

As quatro épocas da história do mundo são representadas por quatro impérios mundiais. O primeiro foi o oriental, o segundo foi o grego, o terceiro o romano, o quarto será o império mundial germânico¹³⁶. A quarta e última época da história mundial trará

"a unidade do divino e do humano. Por meio dela a verdade objetiva será reconciliada com a liberdade, e isso, também, na autoconsciência e na

subjetividade. Esta nova base, infinita e, no entanto, positiva, coube ao princípio nórdico das nações germânicas completar.¹¹⁷

O princípio "nórdico", atribuído às nações germânicas, será "a reconciliação e a evolução de todas as contradições".¹¹⁸

O materialismo histórico de Marx, sua interpretação econômica da história, é um fruto inequivoco da filosofia da história de Hegel. Pois seu instrumento decisivo é a lógica dialética de Hegel. É verdade que Marx declarou:

"Meu método dialético não é apenas diferente do hegeliano, mas é o seu oposto. Para Hegel, o processo vital do cérebro humano, isto é, o processo de pensamento, que, sob o nome de "Idéia", ele até transforma em um sujeito independente, é o deminúo do mundo real, e o mundo real é apenas a forma externa, fenomênica da "Idéia". Para mim, pelo contrário, a idéia nada mais é que o mundo material refletido pela mente humana e traduzido em formas de pensamento. [...] Com ele [Hegel], ela [a dialética] está de ponta-cabeça. Deve ser endireitada novamente caso se queira descobrir o miolo racional dentro da casca mística."¹¹⁹

Hegel é um idealista, Marx é um materialista. Mas Marx, assim como Hegel, compreende como dialética a evolução por meio da contradição – uma contradição que Marx, assim como Hegel, sustenta ser inerente à realidade social. A suposição de um "caráter contraditório" da evolução e especialmente da sociedade capitalista é um elemento essencial do materialismo histórico ou dialético fundado por Marx.¹²⁰ Marx, assim como Hegel, interpreta conflitos na luta da vida, o antagonismo entre grupos de interesses opostos e, especialmente, a incongruidade de forças produtivas e modos de produção, como contradições lógicas. Marx, assim como Hegel, considera o valor como inerente à realidade; mas, diferentemente de Hegel, e menos coerente que ele, não identifica pensar e ser. Segundo Marx, a dialética como método de pensar "reflete" apenas os processos dialéticos na realidade. O método dialético deve ser usado para conhecer a dialética da sociedade. Mas, ao rejeitar a identificação hegeliana de pensar e ser, Marx priva-se da única possibilidade de justificar – tanto quanto isso é possível – sua identificação falaciosa da relação de forças opostas na natureza e na sociedade com a contradição lógica.

Nada pode demonstrar com mais clareza a inutilidade do método dialético que o fato de este ter possibilitado a Hegel louvar o Estado

como um deus e a Marx amaldiçoá-lo como um demônio. Segundo a doutrina de Marx e de seu amigo Friedrich Engels, o Estado, por sua própria natureza, é um maquinismo coercitivo, cuja função é manter o domínio de um grupo – o grupo de indivíduos que tem a posse dos meios de produção, a classe dos capitalistas – sobre outro grupo composto dos que não participam da posse dos bens chamados capital, a classe do proletariado explorado. O Estado é uma organização coercitiva com o propósito de manter a repressão de uma classe por outra. Por meio do estabelecimento revolucionário do socialismo, isto é, pela abolição da propriedade privada e a socialização dos meios de produção, o sistema capitalista, e com ele o Estado como instituição social, desaparecerá.¹²¹ A sociedade comunista do futuro será uma sociedade sem Estado, uma sociedade cuja ordem será mantida sem o emprego da força. Isso será possível porque a ordem social será do interesse de todos, portanto ninguém será induzido a violar a ordem. Esta condição ideal da humanidade, embora não possa ocorrer sem uma revolução, será, não obstante, inevitável porque é o resultado necessário da lei da evolução histórica, do processo dialético da história.

As explicações precedentes demonstram que a doutrina do Direito natural, quer apresente seus resultados como deduções a partir de uma lei da natureza em termos da jurisprudência, quer como deduções a partir de uma lei da evolução em termos da sociologia ou da história, opera com um método logicamente errado, por meio do qual os juízos de valor mais contraditórios podem ser, e efetivamente foram, justificadas. Do ponto de vista da ciência, isto é, do ponto de vista de uma busca da verdade, tal método é inteiramente destituído de valor. Mas, do ponto de vista da política, como um instrumento intelectual na luta pela realização de interesses, a doutrina do Direito natural pode ser considerada útil. Em seu diálogo, *As Leis*, Platão distingue mentiras que são permitíveis e mentiras que não o são. Mentiras são permitíveis se forem úteis ao governo; assim, ao governo é permitido fazer o povo crer que apenas o homem justo pode ser feliz, mesmo que isso seja uma mentira. Pois, se é uma mentira, e uma mentira útil, ela assegura a obediência à lei. "Nenhum legislador digno de seu sel poderia encontrar mentira mais útil que esta ou mais eficaz no persuadir todos os homens a agir com justiça."¹²² Que a doutrina do Direito natural, como pretende, seja capaz de determinar de modo objetivo o que é justo, é uma mentira; mas quem a considera útil pode usá-la como uma mentira útil.