

Pragmatismo, ética e subjetivação: estruturas de racionalidade para uma teoria crítica do direito

Adalberto Antonio Batista Arcelo¹

Resumo

Empreende-se uma reconstrução da teoria crítica da sociedade para demonstrar a assunção de pressupostos pragmáticos e éticos por tal teoria. A desconstrução da subjetividade e a emergência de tecnologias emancipatórias de subjetivação são trazidas a tona por meio das análises de Foucault, que densifica os contornos pragmáticos e éticos em sua história dos sistemas de pensamento. Tematiza-se, por meio das matrizes filosóficas kantiana e nietzscheana, a ambivalência da subjetividade nas sociedades modernas, ambivalência que repercute nas condições de possibilidade da ciência do direito. Busca-se, finalmente, um modelo de ciência do direito que cultive subjetividades emergentes por meio de uma postura pragmática e ética, ou seja, de um posicionamento crítico que preserve e reproduza o sentido de intervenção e de transformação social da ciência do direito.

Palavras-chave: Pragmatismo, ética, subjetivação, ciência do direito

Introdução

A partir de um olhar reconstrutivo lançado às bases estruturantes de uma teoria crítica da sociedade, passando pelas contribuições de Adorno e de Horkheimer e culminando na metodologia da história dos sistemas de pensamento, de Foucault, relaciona-se a estrutura de racionalidade subjacente a todo este contexto intelectual com condições de possibilidade da ciência do direito na contemporaneidade, objetivando-se destacar alternativas emancipatórias em que o processo de interpretação e de aplicação do direito se estrutura por meio de uma relação constitutiva entre o pragmatismo, a ética e as tecnologias emancipatórias de subjetivação.

Sustenta-se que a metodologia da história dos sistemas de pensamento, fruto de uma construção intelectual de quase três décadas, densifica as potencialidades de uma teoria crítica da sociedade, possibilitando uma análise do discurso do direito e dos sujeitos de direito para além do tradicional olhar racionalista e apriorístico que historicamente conformou as análises da ciência do direito.

Relaciona-se, assim, as contribuições analíticas de Foucault com as análises de Wittgenstein (1979) e de Gadamer (2002), filósofos que têm sido apontados como fundamentais para a ruptura constitutiva das condições de possibilidade da ciência do direito no Estado Democrático de Direito. Antes, porém, considera-se oportuno uma breve reconstrução da emergência da teoria crítica da sociedade, relacionando os propósitos analíticos foucaultianos com demandas já contidas nas construções de Marx, de Nietzsche, de Weber, bem como de Adorno e de Horkheimer.

Por que uma teoria crítica da sociedade?

¹ Mestre e Doutor em Filosofia do Direito (UFMG); Professor da PUC Minas.

Para os limites que conformam as reflexões contidas neste ensaio, configura-se a teoria crítica da sociedade como uma postura metodológica heterodoxa, subversiva em alguma medida, posto que contraria os cânones metodológicos e, por isso mesmo, possibilita caminhos alternativos para o desenvolvimento e humanização do pensamento científico.

Neste contexto, Marx é o alicerce estruturante deste campo teórico na modernidade. A transgressão metodológica trazida à tona por este pensador se mostrou profundamente desestabilizadora de todo um senso comum teórico (positivista). Com Marx, percebeu-se a consistência de uma reflexão pautada pela interdisciplinaridade, posto que o analista, ao produzir um diagnóstico das sociedades em processo de industrialização, tematiza, ao menos, aspectos econômicos, políticos, sociológicos e jurídicos. Acima de tudo, sustenta-se que a maior contribuição de Marx para a emergente filosofia social no século XIX foi a capacidade de indignação embutida no materialismo dialético, ou seja, uma tomada de posição pautada na ética e refletida no objetivo de, com sua análise, intervir e transformar a realidade analisada.

Weber, um tanto preso aos dogmas das tradicionais condições de possibilidade do conhecimento científico, pôde ao menos insinuar, por meio de uma análise também interdisciplinar, os riscos contidos em uma estrutura de racionalidade hegemonicamente burocrática, ou seja, caracterizada como racional porque pautada em conhecimentos técnicos objetivos e impessoais. Weber ainda demonstrou que a história não pode ser tida como uma evolução linear, posto que as estruturas de racionalidade hegemônicas em diferentes contextos ou paradigmas culturais são apenas tipos analíticos ideais que não se reproduzem socialmente em sua forma pura. Weber também destacou a impossibilidade de uma plena análise dos motivos que impulsionam as ações humanas em uma sociedade específica.

Marx e Weber, assim, fornecem subsídios para a superação da metodologia positivista em que a sociedade deveria ser analisada como uma coisa, anterior e exterior aos indivíduos. Por esta perspectiva tradicional, falar de sociedade é falar de um sistema racional, previsível e objetivo quanto à sua própria dinâmica de funcionamento. Marx e Weber, embora de uma maneira um tanto embrionária e rudimentar, já mostravam que as sociedades, em sua complexidade, trazem em si demandas diversas, dificilmente filtradas por um sujeito de conhecimento (cientista) apartado de seu âmbito de análise.

É neste contexto que Weber diagnostica o paradoxo da racionalidade hegemônica em sociedades modernas: uma racionalidade que se esgota na técnica e descarta a ética, ou seja, uma estrutura de racionalidade que objetiva subjetividades, mantendo-as reféns de possibilidades racionais previamente dispostas que obstaculizam a livre afirmação da identidade por meio da tematização e superação de necessidades emergentes.

O Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, surgido em fins da década de 1920, congregou um grupo de intelectuais com formações acadêmicas diversas, tendo como objetivo imediato difundir o pensamento de Marx na Alemanha daquele momento. Tem-se aí a constituição de um processo transdisciplinar de análise social em que teoria e prática, bem como sujeito e objeto de conhecimento, se desdiferenciam para a produção consistente de diagnósticos e, conseqüentemente, de prognósticos sobre sociedades específicas.

Adorno e Horkheimer se destacam entre os pensadores do Instituto que levam adiante o propósito de atualização da teoria crítica da sociedade. Horkheimer, em um artigo de 1937 intitulado *Teoria tradicional e teoria crítica* (NOBRE, 2008), explicita a insuficiência metodológica do método de análise científica tradicional. Horkheimer

expõe a assepsia do método positivista como uma estratégia de supressão da subjetividade do analista. É neste contexto que a separação rígida entre os fatos e as normas e entre o sujeito e o objeto de conhecimento repercute.

Por trás desta cisão, contudo, percebe-se o cenário em que emergem teorias meramente semânticas do direito. Isso porque, com a distinção dos fatos e das normas, a ciência do direito desponta como uma ciência normativa ocupada em descrever um sistema racional, autoreferencial, contrafático: há aí um sentido de normatividade independente das situações concretas de vida.

As teorias semânticas do direito pressupõem uma racionalidade apriorística que aparta as palavras e as coisas, os sujeitos e os objetos. Neste panorama a ciência do direito traz uma descrição de tal modo objetivante dos ordenamentos jurídicos que tais complexos normativos são apresentados como meros dados: o direito, paradoxalmente, é privado de sua normatividade constitutiva. A ciência do direito faz do direito, assim como as ciências humanas fazem do sujeito, uma abstração ornamental.

A ruptura distintiva e objetivante denunciada por Horkheimer demonstra que nós, cientistas e cidadãos, somos completamente impotentes para intervir e alterar o quadro de coexistência em universos paralelos dos fatos e das normas.

A teoria crítica, em contraposição a este estado de coisas e potencializando aspectos já presentes nas reflexões de Marx e de Weber, traz o sujeito a um plano de historicidade em que o seu olhar – distinto daquele sujeito racional e universal, anterior a qualquer prática, ou seja, amoral – reconstrói o objeto a ser conhecido.

Percebe-se, em todo este contexto intelectual, a reivindicação de um método analítico em que o sujeito (de conhecimento, de direito) participa da construção normativa da prática social, dotando as coisas de significados pautados em possibilidades emancipatórias.

A teoria crítica da sociedade, ao resgatar a subjetividade da neutralidade mitológica positivista, propõe uma retomada da ética e da estética para a superação da unilateralidade da razão instrumental. Tem-se, aí, a superação da postura analítica semântica (tradicional) por uma postura pragmática (crítica), em que o sujeito é um sujeito ético, ou seja, se orienta normativamente na leitura dos fenômenos em seu entorno, encontrando neles suas potencialidades emancipatórias.

Foucault: as palavras, as coisas e as tecnologias de subjetivação

Refletindo sobre a arqueologia das ciências humanas, Foucault indica que as estruturas de pensamento, em suas sistematicidades descontínuas que forjam o imaginário encerrado entre as palavras e as coisas, articulam uma peculiar função para a escrita e a voz. Neste sentido as palavras, despidas do universo de representações da linguagem e vestidas com as próprias coisas, passam a edificar um pensamento sem espaço, de categorias sem tempo nem lugar (FOUCAULT, 1999).

Contudo, o processo comunicacional necessita de parâmetros para o estabelecimento de semelhanças e diferenças. Neste sentido Foucault pergunta em que ‘tábua’ e segundo qual espaço de identidades isso se dá: “Quem estabelece a coerência? Quem instaura uma ordem entre as coisas?” (FOUCAULT, 1999, p. XV).

A operação precisa, a aplicação de um critério prévio que constrói e disciplina o olhar e a linguagem resulta, segundo o filósofo, de um “sistema de elementos” limítrofes para o estabelecimento da ordem (FOUCAULT, 1999, p. XVI). A ordem como uma lei interior das coisas, que existe por meio de um olhar e de uma linguagem que ela mesma cria, é tida por Foucault como o código fundamental de uma cultura.

Empírias, teorias científicas ou interpretações de filósofos despontam, nesta perspectiva, como expressões de determinada ordem. Percebe-se, já nesta etapa das reflexões de Foucault, um forte viés culturalista que, ultrapassando o estruturalismo, tematiza processos de subjetivação e de objetivação pela análise relacional do sujeito, do saber e do poder. Foucault propõe-se refazer o percurso da linguagem na cultura ocidental, um percurso permeado de ordem bruta e de suas modalizações.

As idéias robustecidas em ciências, bem como as experiências refletidas em filosofias, expressam artifícios de racionalidades. Tais construções se refletem nos saberes do campo epistemológico, na *epistémê* abstrata e positivante das condições de possibilidade de um saber ordenador.

Nesta perspectiva a arqueologia das ciências humanas indica que a linearidade ao nível das idéias e dos temas não passa de um efeito de superfície (FOUCAULT, 1999, p. XIX). As descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental são postas em foco por Foucault. Isso porque o método arqueológico possibilita a constatação de que o sistema das positivities passou por uma subversão entre os séculos XVIII e XIX. Foucault indica que o modo de ser das coisas e da ordem, aquilo que constitui a forma do saber, foi profundamente alterado neste momento da cultura ocidental.

A partir do século XIX a teoria da representação sofre um esvaziamento, desaparecendo como fundamento geral de todas as ordens possíveis. A linguagem torna-se obsoleta e a historicidade dogmática impõe formas de ordem implicadas pela linearidade evolutiva da continuidade do tempo. Foucault (1999, p. XX) pondera que, nesta perspectiva, a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se uma figura da história coerente com a espessura do seu passado.

Assim o homem pretere a linguagem ao reivindicar um lugar no campo do saber ocidental. Com o homem, instaura-se uma vaga na ordem das coisas, uma disposição nova no saber (FOUCAULT, 1999, p. XXI). Para Foucault, o homem – uma invenção recente – desaparecerá quando a cultura ocidental se deparar com uma nova forma de saber, mais adequada às suas estruturas.

Na virada para o século XIX emerge o limiar da modernidade, ou seja, uma estrutura de pensamento ambivalente fundada em um *a priori* que possibilitou a definição de um grande complexo de identidades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso das diferenças (FOUCAULT, 1999, p. XXI-XII).

Neste panorama Foucault constata que a história da loucura é a história do outro, ou seja, daquilo que, em uma cultura específica, é simultaneamente interior e estranho, a ser excluído e encerrado. Já a história da ordem das coisas seria a história do mesmo, das práticas discursivas alicerçadas em um sistema de pensamento que reproduz e cultiva um sujeito racional e impessoal, detentor do *logos* em sua consciência, embora expulso de seu próprio corpo (FOUCAULT, 1999, p. XXII).

Foucault afirma que a partir desta descontinuidade – caracterizadora da modernidade – emergiu “pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (1999, p. XXII).

Para Foucault a linguagem, em seus múltiplos modos de ser, ficou excluída da reflexão filosófica, ou seja, a filosofia teria se empenhado em afastar os obstáculos que a linguagem podia opor à sua tarefa. Assim Foucault considera que a linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX, a partir da aproximação – nietzscheana – entre a tarefa filosófica e a reflexão radical sobre a linguagem (FOUCAULT, 1999, p. 420).

Foucault considera que quando a reflexão sobre a linguagem se tornou filologia, desvanecendo-se o “discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum”, o homem emergiu por meio de uma “posição ambígua de objeto para

um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado.” (FOUCAULT, 1999, p. 430).

Neste sentido a finitude do homem se anunciou a partir da positividade do saber. Segundo Foucault, através da positividade a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido, pois à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo, cuja espacialidade se articula com o espaço das coisas. Essa mesma experiência, contudo, é dada ao desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor. Ela ainda é dada a uma linguagem em cujo fio todos os discursos temporais podem ser franqueados.

Assim a finitude apresenta-se marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem, mas nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior, mas como “finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.” (FOUCAULT, 1999, p. 434).

Foucault indica que Nietzsche foi o responsável pela cisão que, no pensamento moderno, anunciou o desaparecimento do homem e a emergência do super-homem. Sustenta-se que, nesta perspectiva, o desaparecimento do homem implica a possibilidade de permanente reinvenção do homem, a partir de um modo de ser que funda uma dimensão existencial sempre aberta, infinitamente percorrida e redefinida.

Como um duplo empírico-transcendental o homem se torna também o lugar do desconhecimento, “desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa.” (FOUCAULT, 1999, p. 445).

Dá-se, segundo Foucault, um quádruplo deslocamento em relação à questão filosófica kantiana, pois se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece (FOUCAULT, 1999, p. 446).

A partir desse deslocamento da questão transcendental, Foucault (1999, p. 446) indica que as estruturas de pensamento da contemporaneidade reativaram o tema do *cogito*, mas em uma perspectiva de tal forma diferente de Descartes quanto a atual reflexão transcendental está afastada da análise kantiana.

Instaura-se uma forma de reflexão em que está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, na dimensão de um pensamento que se dirige ao impensado e com ele se articula. Para Foucault, “o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o mesmo que ele” (1999, p. 453).

Contudo, os diagnósticos de Foucault evidenciam que – apesar da base filosófica da modernidade sofrer, com Nietzsche, uma descontinuidade que dá vazão a condições de possibilidade pragmáticas e éticas para a intervenção e a transformação social – desde a emergência da modernidade, em meados do século XVIII, até a atualidade, freqüentemente o outro tem se tornado o mesmo não no sentido de uma pessoa igualmente livre para afirmar sua identidade, mas no sentido de neutralização das diferenças que caracterizariam uma sociedade plural, ou seja, um Estado de Direito.

Em seu objetivo geral de mostrar como as práticas sócio-culturais podem produzir domínios de saber que, além de fazerem emergir novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, também fazem emergir formas totalmente novas de sujeitos e

de sujeitos de conhecimento, Foucault (2002) constata que o próprio sujeito de conhecimento tem uma história, assim como a verdade tem uma história.

Foucault propõe uma análise histórica empreendedora de uma crítica radical do sujeito humano. Assim Foucault acusa, em Nietzsche, um tipo de discurso que faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento (FOUCAULT, 2002).

A ruptura com a tradicional teoria do conhecimento, empreendida por Nietzsche, faz com que a unidade e a soberania do sujeito se desvançam. Isso porque a unidade do sujeito humano era assegurada por uma continuidade que se estendia do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade, assegurando a existência do sujeito (FOUCAULT, 2002, p. 19-20).

Contudo, Foucault (2002) considera que o instinto, o desejo, o corpo e a vontade representam um nível de natureza totalmente diferente da natureza do conhecimento. Assim, não há necessidade de uma unidade do sujeito humano.

Foucault se respalda em Nietzsche ao afirmar que a compreensão é o resultado de certo jogo, de uma luta instintiva que revela a complexidade e a contingencialidade do processo de conhecimento humano. Segundo Foucault (2002, p. 22), não há no conhecimento uma relação de assimilação, mas uma relação de distância e dominação; não há unificação, mas um sistema precário de poder. Trata-se de uma história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito do conhecimento. Neste sentido, Foucault indica que se se pretende “conhecer o conhecimento”, deve-se adotar atitudes políticas, compreender quais são as relações de luta e de poder.

Foucault (2002, p. 24-25) indica que, para Nietzsche, o conhecimento é o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do próprio conhecimento. Neste sentido o conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. O conhecimento é, antes, da ordem do resultado, do acontecimento, tendo um caráter perspectivo e despontando como uma relação estratégica que define seu próprio efeito. Logo, o conhecimento é sempre um desconhecimento.

A emergência do desejo como verdade do ser caracteriza o que Foucault considera a hermenêutica do desejo. Depois dos deslocamentos teóricos que conduziram o filósofo à interrogação sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber, bem como sobre as relações múltiplas, as estratégias e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes, Foucault considerou oportuno operar um novo deslocamento para analisar o sujeito, pesquisando as formas e modalidades de relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito (FOUCAULT, 2004).

Às questões do saber e do poder, Foucault acrescenta à sua analítica o estudo dos jogos de verdade na relação consigo mesmo e a constituição de si próprio como sujeito. Trata-se da análise das tecnologias de subjetivação.

Foucault (2004) indica que a hermenêutica de si emerge como o objeto da história da verdade, uma história que não se confunde com aquela do que pode existir de verdadeiro nos conhecimentos, mas uma análise dos jogos de verdade através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, como podendo e devendo ser pensado. Nesta perspectiva a história dos sistemas de pensamento, pela tematização do cuidado de si, busca definir as condições sob as quais o ser humano problematiza o que ele é, o que faz e o mundo em que vive (FOUCAULT, 2004).

Partindo do pressuposto de que entre a ética e as outras estruturas de subjetivação há apenas coagulações históricas, e não uma relação necessária, Foucault (1995) considera que, nas sociedades contemporâneas, a arte se transformou em algo

relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida. Nesta perspectiva a arte, segundo o filósofo, deve deixar de ser algo especializado ou feito por especialistas.

Para tanto, a vida deveria se transformar em uma obra de arte por meio da atitude de modernidade (FOUCAULT, 2000), no sentido de uma relação que se deve estabelecer consigo mesmo, uma atitude ética que determine a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações (FOUCAULT, 1995).

Neste panorama, Foucault (1995) considera seu trabalho uma genealogia da ética, ou seja, uma genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou uma genealogia do desejo como um problema ético. Trata-se de uma problematização sobre a escolha estética ou política pela qual um indivíduo decide aceitar determinado tipo de existência. Contudo, se essa escolha constitui um modo de sujeição, é preciso enfatizar que esse modo de sujeição reflete uma escolha pessoal.

Ciência do direito, pragmatismo e ética

Os direitos subjetivos não decorrem de uma concepção de natureza humana definitivamente determinada, nem de prescrições estatais. São, antes, resultados provisórios e localizados de uma dinâmica ético-subjetiva, política e científica, que Foucault chamou de jogos de verdade ou tecnologias de subjetivação.

Por isso os direitos subjetivos são tão característicos da modernidade – e especificamente da contemporaneidade – em seu panorama de ambigüidade e de incerteza: da prática discursiva dos direitos subjetivos emergem distintas condições de possibilidade de concretização do discurso dos direitos, seja na forma de promoção de subjetividades livres (processos de subjetivação), seja na forma de normalização social (processos de assujeitamento).

A metodologia da história dos sistemas de pensamento, aplicada à conjuntura político-jurídica brasileira atual – conjuntura que assume contornos de estruturas prático-discursivas hegemônicas em um contexto histórico específico – destaca a história dos sujeitos de direito no Brasil contemporâneo (após a Constituição de 1988), pela tríplice perspectiva da verdade, do poder e da conduta individual. Trata-se da relação entre os discursos e práticas científicas, os discursos e práticas políticas e os discursos e práticas individuais.

Nesta perspectiva, o papel da ciência do direito para a garantia da livre afirmação da identidade dos sujeitos de direito na República Federativa do Brasil – definida pela própria Constituição como um Estado Democrático de Direito, fundado na dignidade da pessoa humana – tem se mostrado insuficiente. Isso porque as estruturas discursivas do saber científico em geral e do saber jurídico em particular têm se revelado como tecnologias meramente funcionais, que descartam o teor ético-moral da estrutura discursiva dos direitos subjetivos.

A teoria crítica da sociedade, culminando na metodologia da história dos sistemas de pensamento, dinamiza uma postura analítica pragmática e ética que viabiliza uma reestruturação das condições de possibilidade do saber científico, das ações políticas e das tecnologias de subjetivação. Neste contexto a ciência do direito contemporânea considera o poder constituinte do povo como expressão lingüística (MÜLLER, 2004, p. 131-132), ou seja, como texto de norma que se concretiza nas lutas individuais e coletivas pela superação das necessidades, “visando a um ser capaz de recriar sua própria autonomia” (GUSTIN, 1999, p. 209).

Contemporaneamente, as condições de possibilidade do saber jurídico se caracterizam pela complexidade. Quer dizer que a filosofia do direito e a ciência do

direito devem se conceber – por meio da atitude dos filósofos e cientistas do direito, bem como das próprias instituições que aplicam o direito em sociedade – como práticas discursivas que refletem escolhas, tomadas de posição, posturas éticas.

O saber jurídico, concebido como uma estratégia entre liberdades, pressupõe tecnologias de governo culturalmente estruturadas, ou seja, lingüisticamente estruturadas pelo discurso dos direitos. Contudo, para que o discurso dos direitos não se preste à naturalização das lesões aos próprios direitos, é preciso enfatizar a prioridade dos direitos subjetivos frente à demanda por segurança e ordem que, historicamente, justificou o funcionamento dos ordenamentos jurídicos ocidentais modernos, fazendo da modernidade uma contra-modernidade.

A dignidade humana – juridicamente objetivada pelo constitucionalismo moderno por meio do discurso dos direitos – se afirma como a estrutura dos sistemas de pensamento da modernidade. Enquanto construção prático-discursiva que reflete a demanda por uma atitude de modernidade, o princípio da dignidade humana – consubstanciado na possibilidade de livre afirmação das identidades individuais e coletivas – pressupõe a priorização dos direitos individuais e coletivos fundamentais, mesmo que em detrimento da estabilidade do ordenamento jurídico como um todo.

Pela complexidade inerente às práticas discursivas que objetivam a dignidade humana, sustenta-se que esta construção cultural seja filosófica e cientificamente assumida pela teoria do direito. Assim, considera-se a dignidade humana, simultaneamente, a razão crítica e a razão dogmática do direito moderno. Isso porque, se o direito tem um compromisso com a produção de resultados concretos em sociedade (função dogmática), tais resultados não podem se confundir com a simples decisão do Estado, pautada nos argumentos convencionais da autoridade estatal e da validade da lei.

O direito como tecnologia de regulação social não pode se esquecer de que as sociedades por ele reguladas são sociedades humanas, em que os direitos subjetivos tradicionais são permanentemente reformulados e reconfigurados, uma vez que estes direitos implicam na superação de necessidades humanas concretas.

Nesta perspectiva, se o direito é indiscutivelmente uma técnica dogmática, tal técnica – se se pretende apta a minimizar os conflitos emergentes nas sociedades complexas da contemporaneidade – deve ser qualitativamente exercida. Por isso a dignidade humana, além de razão dogmática que vincula o direito em sua missão de concretizar os direitos, desponta também como razão crítica que mantém o direito aberto às demandas sociais – individuais e coletivas – que apontam para a necessidade de o direito objetivar direitos emergentes. Este compromisso entre direito e dignidade humana mostra que o direito, ao ser concretizado, deve ser qualitativamente aplicado, isto é, o direito não pode descurar da posição de destaque legada pela própria modernidade aos direitos subjetivos.

A concepção do direito como uma ciência social aplicada implica a perspectiva de uma ciência problematizante, vez que, no Estado Democrático de Direito, o direito se funda no compromisso com a efetividade dos direitos subjetivos. Estes, contudo, devem ser concebidos não como simples parâmetros de uma autonomia privada, em que a liberdade individual se estrutura em uma dimensão meramente patrimonial da personalidade. Por esta mirada, o sujeito de direito – o cidadão – permanece preso a uma ilusória liberdade de consumo.

Os paradigmas político-jurídicos do Estado Liberal e do Estado Social, ao se afirmarem, respectivamente, como tecnologias de poder disciplinar e de poder regulamentador, evidenciaram uma pseudo-modernidade, ou seja, um complexo de fatos de discurso que condicionaram a liberdade individual por meio de um escasseamento do

exercício da personalidade: emergiu, assim, aquilo que Marcuse (1987) chamou de homem unidimensional.

A ciência do direito, seja por meio da perspectiva estruturalista ou da funcionalista, que caracterizaram a dogmática jurídica formalista dos séculos XIX e XX, atuou no sentido de desdramatizar (HESPANHA, 1998, p. 21) a natureza ético-política dos discursos de justificação e de aplicação do direito, como se o discurso jurídico fosse uma técnica neutra em termos de relações de saber, de poder e de subjetividade.

Em reação a esse estado de coisas, Müller (2004) considera que ciência do direito só pode ser entendida como sinônimo de ação, sustentando que os que atuam por meio da ciência jurídica são política, social e eticamente responsáveis por suas ações. Segundo o jurista, se a comunidade científica não leva isso a sério as ciências humanas perdem seu próprio objeto, tornando-se completamente obsoletas.

Conclusão

Kant, ao pensar transcendentemente a liberdade como fundamento crítico do direito e da ética, mostrou que a tarefa do direito moderno seria uma tarefa infinita, posto que o que autorizava o direito a ser uma técnica de regulação social dotada de coercibilidade era a própria liberdade. A complexidade do pensamento kantiano aplicado ao direito está em mostrar que o direito aplicado em sociedade sempre demanda um entrecruzamento com as questões éticas, embora direito e ética devam permanecer autônomos.

Percebe-se que, segundo Foucault (2000), é aí que Kant se mostra moderno, uma vez que a partir de então tornou-se possível pensar criticamente, a partir da filosofia e do direito, a condição humana na modernidade. Contudo, Foucault, ao inserir sua reflexão na tradição crítica da filosofia moderna inaugurada por Kant, atribui maior complexidade a esta mesma tradição filosófica.

Destaca-se, portanto, a relevância do pensamento de Nietzsche para que Foucault pudesse reconstruir criticamente as condições de possibilidade da subjetividade na modernidade.

Para tanto a filosofia de Nietzsche emerge como um dos trabalhos mais consistentes e oportunos para a auto-sustentabilidade da filosofia moderna. Isso porque Nietzsche, ao tematizar a questão da verdade como uma questão política, ou seja, como uma relação de poder, rompe com a tradição ocidental sem deixar de ser moderno. Pelo contrário, sustenta-se que só através dessa ruptura metodológica a modernidade, como um paradigma cultural, pode ainda ser levada a sério.

Nietzsche fornece subsídios para uma reflexão emancipatória em que as pessoas possam se afirmar como sujeitos de sua própria história e, assim, responsáveis pela afirmação de suas identidades individuais e coletivas. Nietzsche pode ser apontado como o pensador que destranscendentalizou as indagações éticas, políticas e epistemológicas, ao afirmar que todas essas questões são fenômenos culturais estruturados lingüisticamente, podendo tal estrutura ser pragmaticamente dinamizada por qualquer pessoa.

Segundo as análises de Foucault, tem-se com Nietzsche uma ruptura crítica que tem causado reviravoltas de saber, de poder e de subjetividades. Marx, Weber, Adorno, Horkheimer e o próprio Foucault engrossam a fila. Resta à ciência do direito assumir, pragmática e eticamente, um compromisso normativo frente aos direitos subjetivos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985. 223p.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 541p.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002. 158p.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 376p. (Ditos e escritos; II).
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. 322p. (Ditos e escritos; V).
- FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow**, pp. 253-278. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299p.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Tradução Flávio Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002. 731p.
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. **Das necessidades humanas aos direitos**: ensaio de sociologia e filosofia do direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1999. 230p.
- HESPANHA, António M. **Panorama histórico da cultura jurídica europeia**. 2. ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1998. 285p.
- MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Tradução: Antonio Elorza. 2. ed. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1987. 286p.
- MÜLLER, Friedrich. **Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo**. Tradução Peter Naumann. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004. 139p.
- NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. 78p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 222p.