

# *PARA UMA CRÍTICA HUMANISTA DA SOCIEDADE RACIONAL E DO DIREITO MODERNO*

## *FOR A HUMANIST CRITIQUE OF RATIONAL SOCIETY AND MODERN LAW*

Jose Ricardo Ferreira Cunha<sup>1</sup>

Recebido em: 22/05/2017  
Aceito em: 29/10/2017

[jr-cunha@uol.com.br](mailto:jr-cunha@uol.com.br)

**Resumo** O artigo apresenta como o projeto da modernidade se destacou como uma sociedade racional, onde a racionalidade instrumental se tornou a base da maior parte das relações e das instituições sociais. Razão e ciência se converteram no fundamento maior do direito moderno e tudo isso serviu para reduzir o potencial criador e transformador dos seres humanos. Por isso faz uma crítica da sociedade racional e afirma a importância de se recuperar uma concepção humanista de democracia, por meio da qual as pessoas possam ser vistas e respeitadas no seu potencial criativo sobre a própria realidade. Recupera a centralidade do conceito de práxis na vida social, inclusive no direito.

**Palavras-chave:** Modernidade. Razão. Humanismo. Criação. Práxis.

**Abstract:** The article presents how the project of modernity stood out as a rational society, where instrumental rationality became the basis of most relationships and social institutions. Reason and science have become the major foundation of modern law and all this has served to reduce the creative and transformative potential of human beings. For this reason it criticizes rational society and affirms the importance of recovering a humanistic conception of democracy, through which people can be seen and respected in their creative potential about the own reality. It recovers the centrality of the concept of praxis in social life, including in law.

**Keywords:** Modernity. Reason. Humanism. Creation. Praxis.

### 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: A MODERNIDADE TOTAL E O DIREITO

Após o furor humanista desencadeado na Renascença, que reabriu as possibilidades de cada indivíduo encarar-se e atuar como protagonista do universo, em conformidade com as novas visões de homem, mundo e Deus, oriundas do período, a modernidade irrompeu como projeto civilizatório global, empreendendo uma brutal ruptura com o sistema teocêntrico da Idade Média, estabelecendo suas próprias premissas e desdobrando formas típicas de relações pessoal, social e institucional. Uma de suas mais importantes características foi a pretensão de totalidade a ser instituída como marca definitiva das formas de pensamento e organização. Não foi por outro motivo que Hegel (1990) pretendeu ter encerrado em si a história da filosofia, uma vez que supôs ter encontrado na dialética da razão a chave de entendimento para toda a filosofia da história. Um dos mais importantes resultados dessa concepção moderna, foi o fortalecimento de uma certa filosofia que se coloca como norma de identidade imutável, justificadora do instituído como "ordem necessária". Aqui, a ordem aparece de maneira autossuficiente porque pretende conservar a si mesma controlando suas possibilidades de mudança. Vale a advertência de Castoriadis(1986, p.251): "dizer que a instituição pode prever, regular, gerar sua própria mudança é ainda dizer que ela a institui como sua não-mudança própria, que ela pretende dirigir o tempo, que ela se recusa a ser alterada como instituição".

---

<sup>1</sup> Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ – Rio de Janeiro – Rio de Janeiro - Brasil

Como sabemos, o Direito como o conhecemos hoje é fruto deste movimento moderno e, como tal, assenta-se no movimento da institucionalidade criado por esta mesma modernidade. De efeito, não poderia fugir às premissas por ela criadas. Foi assim que o próprio Hegel (1990, p. 29), em seu sistema filosófico, afirma em seus Princípios da Filosofia do Direito, que o Direito é o "império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo", isto por conceber o Direito como etapa necessária à realização histórica da razão universal. Nessa esteira, o Direito foi tomado pela modernidade como institucionalidade necessária à sua consecução, sendo orientado, também este por uma racionalidade instrumental.

## 2. SOCIEDADE RACIONAL E IDEOLOGIA MODERNISTA

A Modernidade triunfante será marcada por uma nova relação com o universo, onde o homem se torna sujeito cognoscente capaz de apreender, compreender e explicar os fenômenos naturais que constituem o mundo. Tais fenômenos, notadamente a partir de Galileu, serão vistos como sucessões de acontecimentos mecânicos. Assim, enquanto a racionalidade clássica unia ratio e physis na busca de um todo harmônico essencial ao pensamento grego, a racionalidade moderna, diferentemente, propugnará pelo domínio da ratio sobre a physis, instrumentalizando a razão para a consecução de fins determinados. Dessa forma, dá-se a ruptura com o pensamento teocêntrico mediévico. O centro da vida moderna não será Deus, mas sim a ciência, que como fruto da razão investe-se da missão de realizar a promessa por uma vida melhor. E é justamente em nome dessa missão que a razão não irá restringir-se às atividades científica e técnica, mas se difundirá por toda a vida social, buscando a ideia mais ampla de uma sociedade racional, comandando também governo do homem e a administração de todas as coisas. Essa difusão aconteceu a tal ponto que "a racionalização impunha a destruição dos laços sociais, dos sentimentos, dos costumes e das crenças chamadas tradicionais, e que o agente da modernização não era uma categoria ou uma classe social particular mas a própria razão e a necessidade histórica que prepara seu triunfo"(TOURAINE, 1994, p. 19). O sociólogo francês Alain Touraine também explica-nos como a razão tornou-se a viga mestra de toda a atividade moderna, fazendo da racionalização o único princípio de organização da vida pessoal e coletiva: "às vezes, ela (a modernidade) imaginou a sociedade como uma ordem, uma arquitetura baseada sobre o cálculo; às vezes ela fez da razão um instrumento ao serviço dos interesses e do prazer dos indivíduos; e às vezes, finalmente, ela a utilizou como uma arma crítica contra todos os poderes, para libertar uma "natureza humana" que havia esmagado a autoridade religiosa". (TOURAINE, 1994, p. 19)

A esperança na racionalidade como a redentora da experiência humana foi coroada pelo pensamento iluminista que, para falar com Kant, a considerava a ousadia da maioria do homem, em uma palavra: sua emancipação.<sup>2</sup> A partir daí o único caminho possível seria a construção de uma ordem imanente à própria razão que deveria infundir-se em todos os rincões da vida. Muito

---

<sup>2</sup> Cf. KANT, Immanuel. O que é a ilustração. In WEFFORT, Francisco. (Org.) Os Clássicos da Política 2. São Paulo: Ática, 1993, p. 84.

rapidamente a lógica da ordem transformou-se em ordem da lógica, e um certo logicismo passou a predominar na visão de mundo moderna, que, se por um lado desencantou o mundo do sagrado divino e da mão salvadora de Deus, por outro lado reencantou este mesmo mundo com uma espécie de "sagrado profano" produzido pelas mãos salvadoras do homem. É emblemática a conhecida afirmação de Hegel ainda no prefácio de seu livro *Princípios da Filosofia do Direito*: "o que é racional é real e o que é real é racional" (HEGEL, 1990, p. 13). Nessa esteira de pensamento, toda ordem existente na sociedade só pode ser racional, já que somente a razão é capaz de consubstanciar-se na história, como o "eterno que é presente". (HEGEL, 1990, p.14) Da mesma forma a razão se impõe como a consumadora de uma ordem historicamente irresistível:

Os manuais de história falam com razão do período moderno como o que vai da Renascença à Revolução Francesa e aos princípios da industrialização em massa da Grã-Bretanha. Porque as sociedades onde se desenvolveram o espírito e as práticas da modernidade procuravam mais pôr em ordem que pôr em movimento: organização do comércio e das regras de câmbio, criação de uma administração pública e do Estado de Direito, difusão do livro, crítica das tradições, das proibições e dos privilégios. É a razão, mais que o capital e o trabalho, que desempenham então o papel principal. Esses séculos são dominados pelos legisladores, filósofos, escritores, todos homens do livro, e as ciências observam, classificam, ordenam para descobrir a ordem das coisas. (TOURAINE, 1994, p. 36)

Na verdade, a ideia da ordem expressava a capacidade do sujeito racional em conceber projetos globais e acabados de sociedade reencantados pela perfectibilidade do cogito. Assim, capitalismo e comunismo polarizaram os sonhos de um mundo ideal capaz de trazer a todos aquele paraíso prometido. Qual papel restaria, então, a cada indivíduo? Nesse diapasão, não poderia ser outro senão porta-se como um ativo cumpridor das regras da ordem, para construir e consolidar o modelo já definido. Quanto mais industrial e complexa foi se tornando a sociedade internacional, mais esta ideia foi fortalecida, dado o predomínio de relações abstratas e impessoais. O sujeito que inicialmente deveria ser o criador inventivo de sua própria história, agora estaria relegado à condição de mero cumpridor de papéis já estabelecidos. Pouco a pouco o ideal moderno foi afastando-se do Sujeito criador até condená-lo a morte. (TOURAINE, 1994, p. 37) É como se a sociedade racional fosse endogenamente gerida, seja por uma ordem racional-natural, racional-histórica ou, ainda, por uma ordem racional-positiva. Certamente, não se pretende aqui reduzir todas as práticas modernas ao aspecto meramente instrumental. É possível e necessário compreende a diversidade e a complexidade de elementos que caracterizam essa época (BERMAN, 1992). Contudo, a proposta de crítica da sociedade racional que motiva esse artigo, exige que se perceba e destaque a dimensão da modernidade como algo que tende para o monolítico e o unidimensional, dimensão essa que se manifestou como hegemônica. É nesse sentido que vai a crítica de Boaventura de Souza Santos ao afirmar que o projeto sociocultural da modernidade se assenta em dois pilares fundamentais: o pilar da regulação e o pilar da emancipação, mas que o pilar da regulação se sobrepôs ao pilar da emancipação (SANTOS, 1997, pp. 77 e ss). Como regulação que afirma-se a si mesma, a

modernidade constituiu-se como uma totalização erigida e cristalizada de forma autossuficiente e, portanto, pouco aberta a uma práxis radical, a do devir-outro.

Podemos dizer que é nessa direção que vai a reflexão de um dos grandes pensadores da modernidade: Walter Benjamin. Como filósofo pós graduado na área literária, o seu ponto de partida para a análise da modernidade não poderia ser outro que não a própria literatura, para ser mais exato, a obra de Charles Baudelaire. Ao trabalhar a categoria de heroísmo em Baudelaire, Benjamin não poupa esforços para registrar as conseqüentes penúrias impostas pelo modo de produção e de vida moderna. Heróis são aqueles que resistem a isso: "o herói é o verdadeiro objeto da modernidade. Isso significa que para viver a modernidade é preciso uma constituição heroica". (BENJAMIN, 1994, p. 73) Mas Benjamin também oferece a face concreta destes heróis: "essas charangas formadas com filhos de camponeses empobrecidos que fazem soar suas toadas para a população pobre das cidades fornecem o heroísmo que timidamente esconde sua inconsistência na expressão "algo de" e que é, exatamente nesse gesto, o único e autêntico heroísmo ainda produzido por essa sociedade".(BENJAMIN, 1994, p. 73) A ideia de heroísmo enquanto resistência ao estabelecido é compreensível num filósofo que admite a felicidade como critério para a avaliação do progresso das transformações históricas: "a ordem do profano deve se erigir sobre a ideia de felicidade".<sup>3</sup>

É justamente por esse espírito profundamente sagaz que Benjamin distingue, com base em Baudelaire, as ideias de novo e moderno: "o 'art nouveau' aparece como o mal entendido produtivo, graças ao qual o 'novo' se transformou em 'moderno'. Naturalmente, Baudelaire urde esse mal entendido. O moderno se opõe ao antigo, o novo se opõe ao sempre igual".(BENJAMIN, 1994, p. 173) A importância dessa distinção feita por Benjamin, é porque ele detecta na vida moderna uma dificuldade, paradoxal, nas possibilidades de criação do novo, tal complexa a forma de estruturação do tecido social. Seria, assim, um caminho ao inverso das transformações, a rigidez: "por que falar de progresso a um mundo que afunda na rigidez cadavérica?". (BENJAMIN, 1994, p. 73) Esse pensamento, Benjamin o deixa mais claro na sua categoria do Mesmo, a partir da apropriação da ideia de "eterno retorno", desenvolvida por Nietzsche. Dessa forma, a modernidade estaria fadada a uma realidade já desde sempre presente. O preço do paradoxo moderno será o desencontro fatal entre a produção científico racional e a ordem social que não se renova. A presença constante do velho no novo e a impossibilidade de superação do primeiro define, em Benjamin, o traço conservador da modernidade, naquilo que irá chamar de "fantasmagoria":

...o eterno retorno é uma tentativa de unir os dois princípios antinômicos da felicidade: ou seja, o da eternidade e o do 'mais uma vez ainda'. A ideia do eterno retorno faz surgir por encanto, da miséria do tempo, a ideia especulativa (ou a fantasmagoria) da felicidade... Deve se fundar o conceito de progresso na ideia de catástrofe. Que tudo 'continue assim', isto é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas o sempre dado. O

---

<sup>3</sup> Citado por MURICY, Katia. Benjamin: Política e Paixão in NOVAES, Adauto (org.). Os Sentidos da Paixão, São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 505.

pensamento de Strindberg: o inferno não é nada a nos acontecer, mas sim esta vida aqui".(BENJAMIN, 1994, p. 174).

A visão do inferno na expressão da modernidade analisada a partir da categoria do Mesmo propicia a força da representação deste tipo de violência que subjaz na era moderna, violência definida exatamente pelas dificuldades extremas de mudanças ante a promessa das grandes transformações tendo o homem como artífice: "trata-se de ver que a face do mundo, precisamente no nível da última novidade, permanece o Mesmo em todas as coisas. Esta é a lei da eternidade do inferno. Determinar a totalidade dos traços nos quais se grava a modernidade equivaleria a representar o inferno".<sup>4</sup> O inferno da repetição como inviabilidade da mudança é também significação da perda daquela identidade singular. Nas relações interpessoais as diferenças subjetivas representam a grande novidade, bem como a possibilidade de modificação da própria identidade, vez que esta é uma unidade provisória sujeita às práticas dialógicas. Porém, as relações modernas caracterizam-se nas massas e na massificação, seja pelo processo de produção, pelo mercado, pelo consumo e, até mesmo, pelo exercício dos direitos civis, organizados por técnicas de controle onde o indivíduo é o número de seu documento, que, em certos casos, vale mais que seu titular.

Com efeito, os tempos modernos vivenciados com força avassaladora, especialmente nas sociedades ocidentais, produziram as próprias estruturas necessárias à sua sobrevivência e desenvolvimento. De todos os elementos formadores destas estruturas, sem dúvida, o mais presente foi o que Max Weber denominou de eficiência sistêmica, revelado, sobretudo no quadro das ordens estabelecidas pelo Direito. (WEBER, 1994, pp. 141 e ss) A compreensão de que moderno é aquele sistema que bem funciona, rapidamente difundiu-se por todas as áreas, como explica Sergio Paulo Rouanet:

[Segundo as características Weberianas] A Modernidade é o que funciona bem, em termos sistêmicos. Logo, um sistema econômico é mais moderno do que outro se tem um melhor desempenho em termos do objetivo sistêmico essencial, que é a produção de bens e serviços. Um sistema político é mais moderno do que outro quando executor, com bom desempenho, de atividades normalmente atribuídas ao processo político: a geração de determinados bens governamentais, a execução de determinadas tarefas administrativas. E, finalmente, um sistema cultural demonstra-se mais moderno do que outro quando é capaz de produzir legitimações, visões de mundo e ideologias compatíveis com os objetivos sistêmicos globais da modernização como um todo. Essa é, portanto, uma definição sistêmica, imanente da Modernidade.(ROUANET; MAFFESOLI, 1994, P. 42)

Esse conceito weberiano de eficiência sistêmica nos parece realmente significativo, na medida em que nos mostra claramente como a modernidade busca fundar-se sobre o funcionamento idealizado dos sistemas sociais, criando, com isso, uma legitimação própria: a ideologia modernista que se manifesta não só na tricotomia política / economia / cultura, adotada na análise de Weber,

---

<sup>4</sup> Citado por MURICY, Katia. Benjamin: Política e Paixão in NOVAES, Adauto (org.). Os Sentidos da Paixão, São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 500.

mas em todos os setores da vida social. As diversas relações sociais passam a ser compreendidas de maneira desencarnada das condições concretas que lhe determinam, privilegiando-se apenas sua inserção naquilo que Anthony Giddens (1991, pp. 83-151) chamará de Sistemas Abstratos. Tais Sistemas configuram-se como institucionalidade revestida da ideologia modernista de eficiência sistêmica<sup>5</sup> e envolvem os indivíduos, que se deixam levar por tais sistemas dado o predomínio de um certo pragmatismo nas relações, quase todas instrumentalizadas para fins específicos. Os Sistemas Abstratos marcam o grau de confiabilidade dos indivíduos no funcionamento da sociedade como um todo, legitimando todas as produções ocorridas em seu interior, inclusive dos subsistemas setoriais como o Direito. O institucionalismo se difunde como uma "modernização" social que deverá garantir segurança a cada indivíduo, para que este possa, a partir de sua competência pessoal, afirmar-se nos vários subsistemas (família, negócios, mercado etc...). Ocorre, então, um vertiginoso impessoalismo que coloca no lugar do Sujeito-livre um indivíduo modelado pelos Sistemas, pronto para consumir as suas regras como forma vital de sobrevivência. De tal maneira tudo está plasmado, que é certo que "ninguém pode optar por sair completamente dos sistemas abstratos envolvidos nas instituições modernas". (GIDDENS, 1991, p. 88)

É claro que é possível e necessário realizar uma crítica a essa racionalização instrumental exacerbada da vida moderna, sobretudo por intermédio de um desmascaramento da ideologia modernista, de forma a resgatar o sujeito como potência criadora capaz de empreender uma transformação semiótica que recoloca a dignidade humana como valor central lá no lugar vazio ocupado pelas abstrações sistêmicas. Todavia, a modernidade, apesar de ser um movimento de origem essencialmente crítica, parece ter criado uma forte resistência capaz de protegê-la da própria crítica. Albert Hirschman (1992), num instigante ensaio, mostra como a chamada ordem social moderna é constantemente protegida por um arcabouço retórico que sempre confere às tentativas de mudança, possibilidades de consequências desastrosas que só venham a agravar os problemas. Forma-se, então, uma cultura reacionária e dogmática de autoconservação geradora de imobilismo. Esta conclusão alcançada no livro de Hirschman, na verdade, é velha conhecida de todos nós que ouvimos aquele surrado aforismo: mais vale um pássaro na mão do que dois voando. O fato dessa ideia já estar cristalizada no senso-comum revela o alto grau de penetração do pensamento reacionário que perpassa o conjunto das relações modernas, de tal forma que não apenas os conservadores são tomados por ele, mas os próprios progressistas, ditos defensores das mudanças sociais, muitas vezes se lançam, igualmente, ao discurso reacionário como último fundamento, quase mítico, de suas proposições. Hirschman demonstra pares contrastantes de afirmações reacionárias e progressistas sobre a ação social:

**Reacionário:** A ação pretendida trará resultados desastrosos.

**Progressista:** Não realizar a ação pretendida trará resultados desastrosos.

---

<sup>5</sup> Vale registrar que o conceito de Sistema Abstrato que estamos trabalhando - institucionalidade revestida da ideologia modernista de eficiência sistêmica - é próprio deste trabalho, embora recorra à ideia de Sistema Abstrato de Anthony Giddens, sendo que este autor desdobra conclusões diferentes daquelas que se vão apontando nesse texto. Cf. GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*, São Paulo: Unesp, 1991.

**Reacionário:** A nova reforma porá em perigo a anterior.

**Progressista:** A nova e a velha reformas reforçaram uma à outra.

**Reacionário:** A ação pretendida tenta mudar características estruturais permanentes ("leis") da ordem social; está portanto fadada a ser inteiramente ineficaz, fútil.

**Progressista:** A ação pretendida apoia-se em poderosas forças históricas que já estão "em marcha"; opor-se a elas seria completamente fútil. (HIRSCHMAN, 1992, p. 138).

A intransigência passa a predominar em todos os setores, reforçando a conservação dos Sistemas Abstratos, de modo que o conceito de eficiência sistêmica se sobrepõe a tudo mais, gerando, ironicamente, o desgaste de uma das principais conquistas modernas: a liberdade, que vai aumentando bruscamente as suas próprias fissuras provocadas pela forte intolerância que perpassa as diversas relações.

### 3. O MODERNO RACIONALISMO CIENTÍFICO

As manifestações hegemônicas da modernidade parecem alicerçar-se sobre fundamentos pretensamente mecânicos e causais que, revestidos de uma suposta neutralidade, apresentam-se como universais, atemporais e necessários. Isso nos remete ao telescópio de Galileu que, segundo Hannah Arendt (2000), sintetiza um movimento que coloca os signos da ciência moderna no centro da vida social. Não há dúvida de que a ciência moderna é tributária dessa tradição filosófica e busca dominar o mundo para submetê-lo aos seus critérios internos, com a pretensão de que não haja mais nenhum mistério ameaçador, de modo que nada a coloque em risco, podendo permanecer e conservar-se a si mesma de modo pleno. Foi Francis Bacon um dos que primeiro explicitou isso, através de seu conhecido axioma saber é poder, (BACON, 1984, p. 13) prenunciando como as teorias explicativas dos acontecimentos viriam a subjugar o mundo considerado caótico e, por isso mesmo, perigoso. Tudo o que não se enquadrasse no esquema da retórica reacionária do poder, deveria ser banido como contradição profana ou mero irracionalismo. Assim, o discurso científico revestido pelo mito da neutralidade e, no mais das vezes, aliado ao poder e controlado ideologicamente, serviu tanto para revelar como para ocultar, dependendo dos interesses dos grupos dominantes.

No campo das chamadas ciências sociais, a gravidade do problema parece tomar proporções mais explícitas. Talvez por isso mesmo exista, em certos setores, uma espécie de obsessão em copiar o modelo das ciências naturais, buscando o status da universalidade e necessidade plena que essas gozam dentro da concepção epistemológica moderna. Dessa maneira, a complexidade intrínseca do problema das ciências sociais estaria escamoteada nos conceitos das ciências naturais. A compartimentalização do conhecimento científico, segundo uma concepção positivista, demonstra como a ciência distanciou-se das questões gerais e estruturais que conformam a realidade, como se

os problemas específicos de cada disciplina não tivessem relação com outras questões de ordem cultural, social, política, psicológica, econômica etc...<sup>6</sup> Agrava-se a situação à medida em que o sujeito cognoscente é confinado à pretensa neutralidade, como se não tivesse vida anterior que lhe conferisse uma forma própria de ver o mundo. Quanto a isso, Claude Lefort faz a seguinte advertência:

Confinando o Sujeito à neutralidade, priva-o de pensar uma experiência que se engendra e se ordena em razão de uma concepção implícita das relações dos homens entre si e de uma concepção de suas relações com o mundo. Impede de pensar o que é pensado em toda sociedade e lhe dá o estatuto de sociedade humana: a diferença entre a legitimidade e a ilegitimidade, entre a verdade e a mentira, o autêntico e a impostura, a busca de poder ou de interesse privado e a busca do bem comum. (LEFORT, 1991, p. 27)

A questão central da visão tradicional de ciência, contemplada plenamente no paradigma científico moderno, é o banimento do acaso, visto como caos, e a afirmação do determinismo, visto como previsibilidade dos fenômenos. Marilena Chauí nos fornece dois importantes pontos que resumem o determinismo científico:

(1) dado um fenômeno, será sempre possível determinar sua causa necessária; e (2) conhecido o estado atual de um conjunto de fatos, sempre será possível conhecer o estado subsequente, que será seu efeito necessário. Em outras palavras, o determinismo afirma que podemos conhecer as causas de um fenômeno atual (isto é, o estado anterior de um conjunto de fatos) e os efeitos de um fenômeno atual (isto é, o estado posterior de um conjunto de fatos). (CHAUÍ, 1994, P. 264)

Na medida em que o determinismo universal, através da razão suficiente, afirma a previsibilidade absoluta dos fenômenos, o acaso é banido como caos não-identitário, como alteridade ameaçadora da ordem e do equilíbrio, de forma que o sujeito cognoscente surge como onipotência controladora do universo, que pode tudo submeter aos padrões de racionalidade do homem. Permanece o ideal científico moderno como essa confiança absoluta, quase mítica depositada na razão universal e necessária como capacidade de conhecer e controlar o real através de instrumentos próprios: distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível; a idéia de método como conjunto de regras, normas e procedimentos gerais, todos subordinados aos princípios internos de identidade, não-contradição, terceiro excluído; operação de análise e síntese na relação entre parte e todo; o fenômeno concebido a partir de leis de regularidade e constância; linguagem própria e específica etc... (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) Tire-se daí a ideia de razão suficiente e tudo desmorona numa queda vertiginosa de forma a não sobrar nada que justifique o edifício demolido. Vale frisar que não se trata de destruir as conquistas que a ciência moderna nos legou, até porque "a crítica da modernidade não deve se perder no irracionalismo e no tradicionalismo", como afirmou Alain Touraine (1994, P. 41), mas de assumir uma postura crítico-libertária frente à ideologia

---

<sup>6</sup> Para uma boa compreensão, confira PLASTINO, Carlos Alberto. A Crise dos Paradigmas e a Crise do Conceito de Paradigma, in A Crise dos Paradigmas e a Educação, Zaia Brandão (Org). São Paulo: Cortez, 1994, p. 31.

modernista. Uma postura que reconheça na dúvida a propulsão do pensamento e aponte para os limites da própria racionalidade, para que essa não seja tomada como um ente metafísico, mas sim fundada na práxis social-histórica do homem. Por isso devemos assumir seriamente a responsabilidade de denunciar os privilégios fornecidos pelo binômio baconiano saber/poder, de forma a romper com o movimento cientificista de legitimação da dominação entre pessoas, grupos e classes.

Uma das consequências mais contundentes da asserção de um padrão hipostasiado de racionalidade será, não só a dilaceração do sujeito pela negação de outras dimensões fundamentais, mas o esvaziamento de sua ontocriatividade manifestada na sua conduta praxiológica. Isso porque, nessas circunstâncias, a práxis deverá ceder lugar para categorias como o historicismo ou o determinismo científico que apresentam o mundo e sua realidade como um dado, algo acabado e em equilíbrio, que deve ser controlado para garantir sua própria continuidade e conservação. Para que assim aconteça, o sujeito deverá ser entendido como mera ficção universal, abstraído de suas condições concretas, de forma a supor uma conduta que garanta as premissas de ordem do mundo físico e social. Qualquer manifestação contrária deverá ser combatida como desordem, de modo que o "sempre-igual" garanta os "padrões de convivência" entre pessoas de bem. Dá-se, então, um tipo especial de sujeito, aliado de sua criatividade e submetido a padrões dogmatizados. Não é o sujeito que pratica a ação, mas o sujeito que está sujeito à ação, trata-se do "sujeito sujeitado".

#### **4. O SUJEITO SUJEITADO COMO NEGAÇÃO DA SUBJETIVIDADE**

Partindo do contexto da sociedade industrial, onde a modernidade fincou suas bases de consolidação, uma das questões fundamentais nos parece aquela colocada por Adorno e Horkheimer, na contradição implícita da relação obscura entre o ego transcendental com o ego empírico, desenvolvido por Kant na Crítica da Razão Pura. De acordo com a concepção Kantiana, a razão contém, enquanto ego transcendental supra individual, a ideia de uma convivência entre pessoas livres e iguais, baseada numa organização dos homens como sujeitos universais e, portanto, capazes de superar o conflito entre a razão pura e a empírica através da solidariedade, fruto da consciência do todo. (Kant, 1980) O problema surge quando ao mesmo tempo a razão é preparada para o espírito de autoconservação capaz de manipular e subjugar calculadamente o ente exterior. Nas palavras de Adorno:

Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins de autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para subjugação. A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 83)

A ideia de ego transcendental de um sujeito portador de racionalidade universal sustenta a hipótese de convivência fraterna orientada pela atitude solidária como um imperativo categórico: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal." (KANT, 1980, p. 129) Ocorre que no contexto concreto do agenciamento das relações empíricas orientadas por interesses reais, o apriorismo do imperativo categórico kantiano cede espaço para atitudes particularistas que não comungam desse mesmo imperativo. Daí a constatação feita por Adorno de que no mundo das relações concretas vividas na sociedade industrial a utopia abstrata de Kant é substituída por ações reificantes e subjugadoras do próprio homem. As orientações que motivam as atitudes humanas são muito mais conduzidas por imperativos hipotéticos de conteúdo definido circunstancialmente por grupos sociais determinados, do que por valores universais apriorísticos.

Em verdade, a construção de grandes pilares da modernidade se valeu de apriorismos e abstrações para fundamentar suas manifestações hegemônicas. Foi assim que o campo formal preteriu o material, fazendo com que os sujeitos perdessem sua singularidade em nome de papéis sociais pré-concebidos. Nesse sentido, é sabido que a construção liberal burguesa da categoria nação valeu-se de uma abstração jurídica cidadania para igualar a todos no espaço público isonomia escamoteando as diferenças socioeconômicas do espaço privado, mais que isso, legitimando-as. A homogeneização política dos sujeitos infundida no espaço público gerou uma "cultura de massas" produzida em massa para ser consumida em massa. É a "massa moderna" descrita por Marshall Berman no seu Tudo que é sólido desmancha no ar. A formalização do valor da igualdade transformou a nos contravalores da uniformização e da mediocridade, fossilizando quase todos na grande vala de um tipo nocivo de senso comum transmitido de geração em geração por meio de relações autoritárias. Uma das drásticas consequências desse processo, em nosso país, é que cada vez mais ocorre

o despojar de populações inteiras das relações comunitárias, de valores que sustentavam a sua identidade para igualá-los como massa. Quebrados os seus valores originais são todos esses brasileiros demarcados ao nível de 'mercadorias' ou não, de servirem ou não ao esquema de produção e de poder. Assim poderia se situar o tratamento de todos os descartáveis: crianças de rua, negros e qualquer cidadão que não aparente 'competência'. Estes estão sempre sob 'inquisição'.<sup>7</sup>

Estamos, portanto, diante de um sujeito sujeitado, excluído, inclusive, da maioria de nossas análises, para quem o jogo institucional não é suficiente para resgatar-lhes a dignidade. Vejamos que estes sujeitos têm formalmente garantida uma abstrata isonomia, todavia lhes é intransigentemente recusado o direito à expressão. Desprovidos do discurso e aliados do espaço comunicativo, estão, paradoxalmente, fora de espaço público, a não ser quando identificados como inimigos da "ordem pública" e adstritos aos órgãos de repressão do Estado.

A emancipação dos sujeitos sujeitados, permeados pela massificação e desmobilização, passa não só por uma postura racional, mas também pela compreensão das manifestações de seus

---

<sup>7</sup> MANZINI-COVRE, Maria de Lourdes. Cidadania, cultura e sujeitos in SPINK, Mary Jane Paris (org). A Cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar, São Paulo, Cortez, 1994, p. 131.

desejos através de um processo de comunicação que se estabeleça em níveis diversos, do logos ao eros. A realidade está repleta de situações onde a sensibilidade manifesta um conhecimento profundo e um poder transformador maiores do que outras atitudes pretensamente mais desenvolvidas posto que racionais. Exemplo clássico do caso brasileiro são os cordéis nordestinos, literaturas não escoladas portadoras de saber, expressividade, e grande comunicabilidade, capazes de impactarem a realidade com possibilidades de mudança advindas das práticas cotidianas. Isto porque a subjetividade, norteadora das ações objetivas, encontra-se num processo constante de permanente ebulição onde se vai produzindo a relação com o real.

## 5. O DIREITO MODERNO

A construção de um Direito democrático implica uma semiotização que rompa com o modelo do sujeito sujeitoado, abrindo possibilidades de emancipação do sujeito a partir da sua situação concreta no mundo, e não de uma apriorística transcendental que pressupõe atitudes imperativas. Aqui estamos, na verdade, nos reencontrando com alguns ideais libertários propalados pela própria modernidade, mas, paradoxalmente, impedidos pelos sistemas abstratos que inculcam a ideologia modernista de eficiência sistêmica.

O Direito, apesar de estar presente em todas as estruturas sociais como um componente estrutural das sociedades, não foge às condições de temporalidade de cada período histórico. De efeito, o Direito moderno forjou-se, então, como fundamento da legitimidade da própria modernidade, incorporando desta as características monista e epistêmica. Desta maneira, deu-se o binômio Direito = Estado, onde o Estado não somente ficou com o monopólio oficial da produção das normas jurídicas, como também com a responsabilidade de constituir o ordenamento jurídico em si mesmo, baseado nas premissas positivistas garantidoras do status de cientificidade. Logo, as dimensões monista e epistêmica sagraram-se como as bases sólidas de um Direito hermético sustentado sobre seus próprios postulados, e que ante aos impasses provocados pelas vicissitudes das relações concretas age como o Barão de Münchhausen, aquele famoso personagem que quando atolado num pântano com seu cavalo, sem ninguém para lhe socorrer, agarrou seus próprios cabelos e puxou-se para cima, saindo do atoleiro com o seu cavalo entre as pernas.

Na verdade, este pretoso movimento de autossuficiência, típico do positivismo jurídico, serviu-lhe de requisito para a sustentação de uma de suas mais importantes especificidades: a neutralidade. Uma vez que a eficiência desse modelo estava voltada para a legitimação do ideal racionalista moderno, que teve o Poder Público como um de seus principais protagonistas (BAUMAN, 1999), a única opção possível seria a de confinar no próprio Estado toda a produção jurídica, tendo no monismo a principal estratégia política. Mesmo porque, sabemos que o movimento da ascensão liberal-burguesa num primeiro momento lutou pela limitação do Estado, porém, após instituir-se historicamente como poder hegemônico, buscou nesse mesmo Estado o amparo para a consolidação e expansão de suas práticas mercantis, industriais e culturais. Assim, todos os demais centros emanadores de juridicidade foram rejeitados por não serem considerados pelo ordenamento jurídico como fontes do Direito, embora que, do ponto de vista de uma sociologia jurídica, seja considerável a

existência da manifestação de um Direito para-estatal regulador de aspectos da vida privada e, até mesmo, da vida pública-comunitária.(SANTOS, 1988; SANTOS, 2015)

O monismo apresenta-se como projeto político-jurídico da afirmação sistêmica do corolário moderno, ganhando efetividade pela burocracia estatal e pela retórica lógico-identitária do poder, que se afirma neutro, institucionalizado e científico, revelado sofisticadamente pelo elevado grau de autonomização que a função jurídica obteve frente às demais. Isto porque somente o monismo seria capaz de garantir uma sistematização padronizada e impessoal, necessária ao funcionamento de uma filosofia política do Estado liberal. (SANTOS, 1988, p.51) Entretanto, somente o monismo seria insuficiente, devendo este estar acompanhado pelo discurso legitimador de uma ciência jurídica. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos: "a autonomização e a sistematização da função jurídica - concomitantes, aliás, da produção de uma ideologia específica, o legalismo - têm a sua reprodução alargada garantida pela ciência jurídica, a chamada dogmática jurídica...". (SANTOS, 1988, p.52) Contudo, o caráter de cientificidade do Direito, por excelência, não poderia submeter-se às discussões mais livres, criativas e menos dogmáticas acerca da construção do conhecimento científico, à medida que não significa apenas uma área de saber, mas uma forma de regulação de condutas pessoais e sociais, um sistema de controle de comportamentos. (FERRAZ JR, 1991, p. 286) Logo, o paradigma epistêmico a ser adotado deveria estruturar-se num sistema coerente e operacional, fundamentado em premissas como:

1. A sociedade é regida por leis naturais, isto é, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural;
2. A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza e ser estudada pelos mesmos métodos e processos empregados pelas ciências da natureza;
3. As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções ou preconceitos. (LÖWY, 1994, p. 17)

Tal paradigma, como podemos inferir, não é outro senão o do positivismo, que em versões mais ou menos clássicas dominou de forma quase totalizante o mundo da assim chamada Ciência Jurídica ao longo do século XIX e boa parte do século XX, impregnando-a com grande parte de seus axiomas. É justamente desses axiomas, como a harmonia institucional, a univocidade metodológica e a neutralidade científica, que surge o grande arcabouço daquilo que conhecemos como dogmática jurídica. Esta ideia de uma dogmática jurídica inspirada em princípios positivistas edificou-se mesmo ao longo da modernidade como a defesa de um Direito separado da política e independente dela, fundamentado inteiramente sobre a razão. Trata-se do sujeito cognoscente que verifica no seu objeto cognoscível - o Direito - uma ordem própria e autônoma de funcionamento.

Na realidade brasileira, que sofreu influência direta do modelo romano-germânico predominante em grande parte da Europa continental, o que melhor expressa o dogmatismo jurídico é, indubitavelmente, o modelo lógico-formal do normativismo kelseniano. Toda a Escola de Viena adotará como princípio básico o formalismo, que por sua vez tem a origem demarcada no pensamento transcendental de Kant, exposto basicamente num texto de 1785 intitulado

Fundamentação da Metafísica dos Costumes, onde irá discutir o fundamento e o princípio supremo de toda moralidade: uma razão pura prática. Para Kant, será o método racional-transcendental expressado por padrões formalísticos que irá imputar a um determinado ato a característica de cientificidade, tratando-se, então, de um problema, sobretudo, metodológico. De efeito, o racionalismo formal kantiano irá expressar-se no Direito, segundo lição de Norberto Bobbio, da seguinte forma: "...nesta relação recíproca de um arbítrio com o outro, não se considera absolutamente a matéria do arbítrio, ou seja o fim que uma pessoa se propõe por um objeto que ela quer..., mas somente a forma na relação de dois arbítrios, enquanto esses são considerados absolutamente como livres. (BOBBIO, 1992, p. 68)

Com inspiração nesse modelo formal kantiano, embora Kant jamais tenha sido um positivista, será o autor da Teoria Pura do Direito um dos principais responsáveis pela afirmação de um método positivista-normativista para a construção do Direito. Aliás, isso é o que o próprio Kelsen afirma já no prefácio da primeira edição daquele volume:

Logo desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que aberta ou veladamente - se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão. (KELSEN, 1994, p. XI)

Com base numa ordem jurídica coativa regulada endogenamente por meio de um sistema jurídico hierarquizado, bem como fundamentado na ideia de um direito positivo previsível e seguro, Kelsen desenvolveu uma dogmática jurídica lógico-formal com a ambição de regular qualquer conduta humana, desde que interessasse ao Direito, isto é, fosse juridicamente relevante. Em outras palavras, o Estado, por via do monopólio da produção oficial de normas jurídicas (monismo), poderia controlar comportamentos, obviamente, no interesse dos grupos que detivessem, naquele momento, o controle do Estado. Tudo isso acontece legitimado pela razão instrumental (ideologia modernista) que confere a este movimento caráter científico, fazendo-o aparentar ser algo não só inevitável, como necessário ao progresso da sociedade. Tal forma de controle engessa as relações sociais conforme os interesses dominantes que pretendem se perpetuar no poder.

Uma alternativa importante para superação desse modelo e retomada de uma perspectiva, implica a recuperação da processualidade que demarca os acontecimentos democráticos, neste sentido a retomada de um movimento praxiológico.

## **6. PRÁXIS COMO DEMOCRACIA**

Recuperar o estatuto ontológico da democracia diante de uma modernidade totalizante importa o reconhecimento da potencialidade humana como construtora de um mundo que é processo de construção incessante. Já, de saída, é preciso opor-se a uma compreensão physicista do mundo que atribui à matéria uma capacidade de automovimento e de prioridade desta em relação à

consciência,<sup>8</sup> por reconhecer que, nessa hipótese, não sobraria espaço para que o homem assumisse sua liberdade como característica diferenciadora e como tarefa de realização histórica. Todavia, o simples reverso dessa moeda, tampouco seria suficiente para alçar o sujeito à dignidade que lhe cabe, pois isso implicaria recair em universalismos formalizantes e desgarrados da realidade concreta, única capaz de abrigar qualquer construção que se pretenda realizar social e historicamente. Por isso, sustenta-se aqui uma opção pelo conceito de um sujeito não sujeitado, isso é, construtor do seu destino e do mundo, porém, não de forma metafísica e apriorística, mas sim tomado nas suas condições concretas que lhe conferem determinação. O indivíduo, desta forma, é visto no seu contexto, nas suas relações materiais, sem, contudo, ser considerado como mero brinquedo ou produto dessas relações, na medida que persiste sua ontocriatividade essencial, coincidente na consciência que tem de sua própria consciência (autoconsciência). Como nos lembra Olgária Matos, ao se referir à Teoria Crítica e a Max Horkheimer: "quando falamos do indivíduo como entidade histórica, entendemos não somente a existência espaço-temporal e sensorial de um membro particular da raça humana, mas também a consciência da própria individualidade de um ser dotado de consciência". (MATOS, 1995, P. 236) Isso nos permite elaborar uma relação radical entre as categorias de democracia e humanismo, como uma forma de democracia humanista que, como tal, não poderia ser jamais erigida sobre um indivíduo abstrato e apriorístico, concebido por uma dimensão ideal da razão, ou mesmo por uma dimensão material da razão que nega a constituição ontológica desse mesmo indivíduo. Ambas alternativas cederiam à tentação de se estabelecer uma lei geral que determina o comportamento humano, submetendo o sujeito, por isso mesmo, a um eclipse que o obscurece na história, colocando-o em segundo plano e expropriando-o de seu potencial transformador.

A questão fundamental parece estar na maneira de compreender o sujeito. Tradicionalmente, fomos acostumados a um tipo de classificação de origem lógico-aristotélica, que oscila entre o pequeno e o grande, classificação sinestésica. Todavia, tratando-se do domínio humano, a singularidade não é mera accidentalidade, mas faz parte da essência do ser (CASTORIADIS et al, 1992, p. 84), portanto, o caminho mais seguro nos parece ser a busca de um tipo de concepção que leve em conta, ou melhor, que parta desta singularidade. Seria o que Deleuze e Guattari denominam de uma classificação por afetos, que busca a essência, classificação sineidética,<sup>9</sup> que toma a subjetividade no processo integral de sua produção, atento tanto à endogenia como à exogenia que a caracteriza. Félix Guattari, ao tratar da produção da subjetividade, aplica essa maneira sineidética de encontrar a singularidade: "o modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização". (GUATTARI; ROLNIK, 1993, p. 36) Portanto, a singularidade do sujeito significa aquela ontocriatividade que interage com o real à sua forma de apreensão. O fundamental é

---

<sup>8</sup> MATOS, Olgária. Os Arcanos do Inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 236.

<sup>9</sup> Para uma boa compreensão desse tipo de classificação, confira DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, pp. 27-37.

a inversão do caminho de acesso ao sujeito, não se tratando mais de compreendê-lo idealisticamente através de postulados universais, mas sim na sua situação concreta, ou seja, a partir de sua singularidade, que produz uma relação própria e característica com a realidade; compreender cada pessoa como um sujeito que estabelece relações dialógicas com os demais e, por isso, é afetado pela alteridade concreta que o impede de se fechar como uma mônada.

Ora, do que estamos falando senão da práxis, essa articulação entre pensar e agir nas suas autonomia e necessidade recíprocas? (MATOS, 1995, p. 237) Desde que Marx (1989, p. 97) empreendeu sua poderosa crítica contra a ideologia alemã e enunciou suas teses sobre Feuerbach, em especial a 11ª Tese, todos passamos a ser, de uma forma ou de outra, afetados pela potência da ideia da práxis, esta relação intrínseca entre teoria e prática, como *poiésis*, atividade de criação. (KONDER, 1992, p. 103) Obviamente, não falamos de uma práxis no contexto laborativo, preocupação fundamental de Marx, mas num contexto existencial, conforme explica Karel Kosik: "ela (a práxis) se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana, na qual os momentos existenciais, como a angústia, a náusea, o medo a alegria, o riso, a esperança, etc., não se apresentam como 'experiência' passiva, mas como parte da luta pelo reconhecimento, isto é, do processo da realização da liberdade humana".<sup>10</sup> Ou seja, trata-se de um conceito de homem que supõe um sujeito praxiológico que imbrica, na sua existência, os processos de criação e transformação de si mesmo e do mundo, tendo, por isso mesmo, consciência do todo de sentido que produz na história. (OLIVEIRA, 1993, p. 98) Este sujeito praxiológico é um agente teórico-prático que se (re)constrói como novidade constante na medida em que faz seu mundo, assim como constrói seu mundo como novidade na medida em que (re)faz a si mesmo, num movimento de mão-dupla que acompanha todo o desenrolar da vida humana, fazendo do homem um ser em constante reconciliação provisória consigo mesmo. A condição praxiológica nos coloca diante de uma liberdade radical, como a de peregrinos incansáveis, sempre criando novas situações e novas soluções.

Pode-se inferir, corretamente, que está sendo adotado aqui um tipo ideal de práxis criadora, como diria Adolfo Sanches Vázquez (1986, pp. 247-251), que encarna o sujeito na radicalidade do caráter processual de sua existência. Em outras palavras, não se compatibiliza com o humanismo desdobrado desse conceito de homem, qualquer forma de dogmatismo ou totalitarismo, por serem necessariamente voltados para a conservação como forma única de relação com o real, criando, assim, um mito em torno da ideia de ordem natural, como se essa pudesse se manter cindida das singularidades dos sujeitos que nela se relacionam, ou melhor dizendo, que a constituem. A ordem compreendida com este significado, atuaria contra o sujeito, na medida que castraria seu potencial criador e criativo, negando-o como ontogênese praxiológica. Em contrapartida, a democracia humanista implica a processualidade como forma de existência do homem e fundamento das instituições, já que nada escapa à potência e ao vigor da práxis humana criadora. Sánchez Vázquez, ao tratar da práxis criadora, afirma:

---

<sup>10</sup> KOSIK, Karel. apud KONDER, Leandro. O Futuro da Filosofia da Práxis: o pensamento de Marx no século XXI, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 126.

o homem é o ser que tem de estar inventando ou criando constantemente novas soluções. Uma vez encontrada uma solução, não lhe basta repetir ou imitar o que ficou resolvido; em primeiro lugar, porque ele mesmo cria novas necessidades que invalidam as soluções encontradas e, em segundo lugar, porque a própria vida, com suas novas exigências, se encarrega de invalidá-las. (VÁZQUEZ, 1986, P. 247)

Continua Vázquez, alertando para o fato de que a processualidade da práxis verdadeiramente criadora, possui, também, uma integralidade que lhe é inerente, ou seja, "a unidade de ambos os lados do processo - o subjetivo e o objetivo, o interior e o exterior - se apresenta de modo indissolúvel". (Vázquez, 1986, p. 248) Isso nos remete, novamente, a Guattari e a produção de subjetividade que atende a esta praxiologia:

Os processos de subjetivação, de semiotização - ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica - não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.). (GUATARRI; ROLNIK, 1993, p. 31)

Em se tratando deste sujeito praxiológico, não há mais como afirmar algum tipo de determinismo que possa dar previsibilidade absoluta e controle sobre suas ações, na medida em que, como vimos, estas são fruto da complexa processualidade que marca a relação entre eu e não-eu. Logo, consciência e fazer estabelecem, neste processo, finalidades abertas e dinâmicas que se retroalimentam em sua interatividade. (Vázquez, 1986, p. 249)

## **7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: DIREITO E DEMOCRACIA, UM ENCONTRO NECESSÁRIO**

Sabemos que a modernidade se apoiou em supostos metateóricos que conformaram um campo paradigmático onde teorias e práticas foram produzidas e interpretadas. Tais supostos, como neutralidade, determinismo, causalidade e, principalmente, a racionalidade de tipo instrumental que se apoia em todos os anteriores, demarcaram limites epistemológicos para as relações sociais, de tal maneira que a criatividade própria do sujeito foi reduzida à mera mimese do já existente. Nesse fosso entre técnica e ética foram sendo produzidos diversos tipos de dominação manifestados em diferentes tipos de controle jurídico, político, econômico e cultural de pessoas grupos, classes e povos.

Diante de tal situação, restituir ideais emancipatórios deve significar uma luta contra as ordens totalizantes que insistem em anular o sujeito e sua ontocriatividade. Nessa perspectiva, é necessário conferir às relações e às instituições sociais uma dinamicidade apoiada num devir que reconhece o caráter instituinte do mundo histórico. Pode-se afirmar que se trata de uma praxiologia inerente à democracia, recuperada como estatuto ontológico de relações materiais não dogmatizadas. Com efeito, a democracia pode e deve ser assumida como valor intrínseco informativo

de toda e qualquer instituição social, não apenas a política e a cultura mas, inclusive, o Direito, como forma de compromisso radical com uma perspectiva humanista de reconhecimento da dignidade humana. Nesse sentido, é na democracia que o Direito pode se concretizar, efetivando ideais como justiça, igualdade, liberdade e segurança, manifestados não de forma categorial, através de abstrações apriorísticas, mas nas relações concretas conformadoras dos diversos planos de significados que constituem o real. Colocar em questão a ordem positivista hegemônica na modernidade para asseverar um processo democrático, deve resultar na busca da tolerância e da pluralidade que somente se produz quando há justiça para todos.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire Um Lírico no Auge do Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sobre alguns Temas em Baudelaire, in Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da Modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: EdUnb, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius, ROUANET, Sergio Paulo, CHAUI, Marilena *et alii*. *A Criação Histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DURANT, Will. *A História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão e Dominação*. São Paulo: Atlas, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. *A condição Política Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HIRSCHMAN, Albert O. *A Retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*, São Paulo: Cia das Letras, 1992.

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, in **Os Pensadores**, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O que é Dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- LEFORT, Claude. *Pensando o Político: Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1994.
- MAFFESOLI, Michel & ROUANET, Sérgio Paulo. *Moderno x Pós-Moderno*, Rio de Janeiro: UERJ, 1994.
- MANZINI-COVRE, Maria de Lourdes. *Cidadania, cultura e sujeitos* in SPINK, Mary Jane Paris (org.). *A Cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*, São Paulo, Cortez, 1994.
- MATOS, Olgária. *Os Arcanos do Inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MURICY, Katia. *Benjamin: Política e Paixão* in NOVAES, Adauto (org.). *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PLASTINO, Carlos Alberto. *A Crise dos Paradigmas e a Crise do Conceito de Paradigma*, in **A Crise dos Paradigmas e a Educação**, Zaia Brandão (Org). São Paulo: Cortez, 1994.
- ROUANET, Sérgio Paulo & MAFFESOLI, Michel. *Moderno x Pós-Moderno*, Rio de Janeiro: UERJ, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O Discurso e o Poder: Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Direito dos Oprimidos*. São Paulo: Cortez, 2015.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUnB, 1994.

#### COMO CITAR ESSE DOCUMENTO:

CUNHA, Jose Ricardo Ferreira. Para uma crítica humanista da sociedade racional e do direito moderno. *Revista do Direito*, Santa Cruz do Sul, v. 2, n. 52, out. 2017. ISSN 1982-9957. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/view/9664>>. Acesso em: \_\_\_\_\_. doi:<http://dx.doi.org/10.17058/rdunisc.v2i52.9664>.