

## PODE A LEI SER INJUSTA?

Cláudio Boeira Garcia

1. A questão de imediato nos sugere prestar atenção em dois conceitos: lei e justiça. Esses, por sua vez, se quisermos pensá-los na perspectiva alargada como nos proporemos aqui, nos remetem ao plano das concepções ético-políticas nas quais recebem seus diferentes significados. Por conseguinte — nesse caso — indagar sobre a “justiça” da lei implica, ao mesmo tempo, considerar as distintas concepções que descrevem e “valoram” esses termos.

Descrevo e delimito a abordagem do conceito de “lei” no sentido do conjunto das regras fundamentais que asseguram a fundação e a existência de um corpo político unido. Essas regras, por sua vez, podem ser consideradas em duas dimensões constitutivas.

Uma pela qual a lei se apresenta enquanto um marco/referência mais ou menos estável em relação aos membros da comunidade ciosa de sua existência e da importância de sua manutenção. Outra em que a lei é considerada enquanto expressão da atividade de um corpo que exhibe maior ou menor vitalidade, entusiasmo e disposição para alterar, adequar ou modificar radicalmente as regras fundamentais que tornam possível uma vida política em comum. Em ambas dimensões os cidadãos se manifestam e se assumem enquanto “fonte primeira” que produz e reitera na origem e em sua continuidade o traço intersubjetivo e contínuo da “produção” de toda a lei política.

Nessa perspectiva de consideração da lei podemos, sem muitos problemas, considerá-la enquanto um termo se não idêntico, pelo menos próximo ao de “Constituição”, se por esse entendermos uma lei produzida, conservada e alterada por um corpo político idealmente bem-constituído e ordenado.

Em relação ao conceito de “Justiça” faço um breve excuro à história desse termo para tentar aproximá-lo, na seqüência, com a

---

\* Texto apresentado no ciclo de conferências *Pode a Lei Ser Injusta?* — Universidade Católica de Pelotas, 20—24/mai./1996.

concepção de lei antes descrita. A leitura de um verbete de um dicionário de política ou de filosofia serve, apesar dos limites constitutivos de todo saber enciclopédico, de introdução à nossa questão e ao mesmo tempo à confirmação de que a exposição histórica de um conceito "expõe" "posições" do expositor. Com esses cuidados resenhemos de início os movimentos principais do verbete *Justiça* de Ferrater Mora:

"Para vários dos poetas trágicos da Grécia clássica e alguns filósofos pré-socráticos algo é justo quando sua existência não interfere na ordem a qual pertence: nesse sentido o conceito de justiça é similar ao da ordem. O justo é que cada coisa ocupe seu lugar no universo. Quando ocorrem excessos se estabelece a injustiça, e realizar a justiça é restaurar a ordem original. Temos aí um modelo de "justiça cósmica" e nele toda a realidade, incluindo a dos seres humanos, deve ser regida pela justiça. Essa lei que frequentemente era personalizada mantém e expressa a ordem e a medida do cosmos. Com o tempo, destacaram-se os aspectos sociais — por conseguinte propriamente humanos — da justiça. Duas versões dessa concepção cósmica aplicada aos seres humanos podem ser assim enunciadas: dada uma ordem social determinada, qualquer alteração nela é injusta. Ou: quando existe um intercâmbio de bens de qualquer espécie entre dois ou mais membros de uma sociedade, existe justiça, isto é, quando a ninguém é retirado o que lhe é devido, quando existe equilíbrio no intercâmbio. Nesse sentido seria justa a vingança por um mal sofrido, à medida que distribui igualmente os danos (lembramos de "olho por olho, dente por dente"). A distinção que os sofistas estabeleceram entre as coisas que existem por natureza e as que existem por convenção afetou a noção de justiça. A tendência entre eles foi a de afirmar que a justiça existe por convenção, ou seja: algo é justo quando se acorda o que é justo e injusto. Em oposição, aos sofistas Platão afirmou que a justiça era a condição da felicidade e que o homem injusto não pode ser feliz. A noção de justiça é um dos temas principais da *República*, que é vista como virtude e fundamento da constituição e da estabilidade da ordem social. Num Estado ideal — bem-constituído — deve reinar a justiça. Ao examinar as várias concepções de justiça, Platão considera inaceitável o estabelecimento por quaisquer meios de desequilíbrios produzidos por excessos de qualquer ordem. A justiça não é nem mera compensação de danos, nem a ação de fazer bem aos amigos e danos aos inimigos. Contra o sofista Trasímaco, Platão contesta

a idéia de que a justiça é um modo de servir aos interesses próprios, que são os interesses dos que detêm o poder. Os poderosos são os fortes; esses, quando falam de justiça, não fazem senão reafirmar seu domínio sobre os demais membros da sociedade. "A justiça é o interesse do mais forte". Em síntese, para Platão é provável que em uma sociedade justa todos os cidadãos sejam felizes, e a felicidade não deve ser medida individualmente ou se considerando determinado grupo ou classe, e sim considerando a sociedade como um todo. Aristóteles na *Política* aceita em grande parte as idéias de Platão. Acredita que a função principal da justiça se encontra dentro do Estado, e introduz uma série de noções que posteriormente exercerão considerável influência, tais como sua distinção entre "justiça distributiva" — que consiste na distribuição de honras, fortunas e de todas as outras coisas as quais cabe repartir entre os que participam da constituição, de tal modo que todos tenham partes iguais ou desiguais — e a "justiça comutativa" — que regula as relações voluntárias dos cidadãos, e também as involuntárias. A primeira é adjudicada por um terceiro, enquanto que a segunda é dada pelo intercâmbio. Somente a justiça distributiva é considerada uma das mais altas virtudes. Enquanto as concepções gregas da justiça apresentam-se como elementos essenciais para a organização da sociedade, as concepções cristãs são marcadas pelas idéias de caridade e de misericórdia. Para Agostinho, por exemplo, é a caridade e o amor ao próximo que possibilita a justiça. No entanto, nem todos os autores cristãos absorveram a noção de justiça na caridade. São Tomas, por sua vez, considerou a justiça como um modo de regulação fundamental das relações humanas. Seguindo Aristóteles, distinguiu três tipos de justiça: a comutativa, baseada no intercâmbio e reguladora das relações entre os membros de uma comunidade; a distributiva, que estabelece a participação dos membros de uma comunidade e regula as relações entre a comunidade e os mesmos; a legal ou geral, que estabelece as leis que devem ser obedecidas e regula as relações entre os membros e a comunidade. Muitos pensadores estabelecem distinções entre a lei divina e a lei natural. Vários autores consideraram a lei divina como absoluta e critério para qualquer tipo de lei natural. Outros afirmaram existir acordo entre ambas e que se devia considerar como primeira a lei divina, ainda que não fosse necessário apelar a ela para fundamentar a lei natural, ou seja: a lei natural possui seu próprio fundamento — esse é um elemento conceitual e essencial das teorias do

jusnaturalismo. Para Grócius, por exemplo, a justiça se funda na lei natural e as leis positivas — as que regem uma sociedade determinada — são justas à medida que se conformam com a lei natural. Para Hobbes e Rosseau, dentre outros, as leis resultam do acordo dos membros que fundam o Estado e a justiça é, de certo modo, pensada em relação à obediência a essas leis). Alguns autores, ao prestarem atenção às leis positivas de uma determinada sociedade, defendem uma concepção formal de direito: o direito é definido como a codificação formal e sistemática das leis positivas; a justiça é considerada como um elemento dentro do caráter formal de tais leis. Temos aí uma concepção formal ou positiva da justiça. Huma, como os “utilitaristas”, por razões distintas consideram justo o que é conforme os interesses de todos os membros da sociedade: Justiça equivale, de certo modo, à utilidade pública.” (Mora, J. F. “Justiça”. In: *Dicionário de filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984. pp.1830—4. Verbetes.)

Poderíamos continuar a apresentar sumariamente outras concepções de justiça disponíveis em nossa tradição, mas o interesse maior desta breve e incompleta apresentação histórico-conceitual é observar que as decisões mais estritas de justiça estão articuladas a distintas concepções ético-filosóficas a respeito do homem e da sociedade em geral. Isso implica que não se pode discutir uma concepção de justiça ou de injustiça da lei sem considerar os supostos que sustentam essas concepções.

Quando pensamos a questão da lei justa como referência a um determinado corpo político, nos movimentamos num nível em que a “medida” da justiça é dada por uma relação que implica a pluralidade dos elementos desse corpo considerado enquanto uma unidade. As teorias da justiça de nossa tradição em coerência com as circunstâncias históricas e com as formas de sociabilidade disponíveis (a *polis* grega, a república romana, a sociedade medieval, o Estado-Nação moderno), ainda que não se apresentem como derivações e espelhos dessas formas de vida política, expressam, em seus traços essenciais, a idéia de justiça referida a um corpo político particular.

Distinções e refinamentos das diferenças históricas e conceituais à parte, o certo, em tudo isso, é que para os antigos e até recentemente as questões referentes à justiça política foram pensadas basicamente no horizonte das relações internas de uma forma de sociabilidade determinada. Hoje o mundo sofreu alterações radicais e impensáveis em outras

épocas da humanidade, e poderíamos dizer que a questão apresenta uma dupla face: a que liga o homem à sua comunidade histórica imediata, e outra que fez todo o homem contemporâneo um ser necessariamente universal.

“Necessariamente universal” se consideramos que para o bem ou para o mal o homem, isolado nas formas atuais do mundo, tornou-se algo no limite impensável. Esse fato novo, situado nas presentes circunstâncias do mundo contemporâneo reacende por diversas razões o apelo aos particularismos e, nos casos mais graves como os das guerras étnicas, aos sacrifícios de vidas humanas que têm alcançado índices assustadores de intensidade e de formas de crueldade. É certo que temos de pensar hoje a questão do regional e do universal não mais enquanto um mero tema de especulação ético-política, e sim como um dos problemas morais efetivos mais urgentes cujo enfrentamento apela à responsabilidade do homem enquanto ser genérico.

A complexidade do tema proposto e a contingência própria de um artigo nos obrigam a um procedimento que, apesar de seus limites, permite que se permaneça rente às questões suscitadas pela pergunta.

Trata-se de enunciar um conjunto de “teses” ou de enunciados sobre os domínios da ética e da política. Essas “teses”, ao mesmo tempo, indicam um “lugar”, uma “posição” para abordar o tema, ou seja: indicam convicções disponíveis para especular e refletir sobre esse áspero e complexo assunto.

Afirmar inicialmente isso é importante por várias razões: uma delas nos é dada pelo fato de que quando nos pronunciamos sobre assuntos que potencialmente dizem respeito ao interesse comum expressamos convicções que acreditamos razoáveis e enquanto tais corretas para descrever o âmbito da política e enunciar normas ou princípios gerais adequados ao mesmo. Pronunciar-se sobre esses assuntos implica ao mesmo tempo acreditar na importância de uma conversa em comum sobre eles, sem tentar mascarar o que pensamos, ou assumir uma posição ilusoriamente arqui-mediana e distanciada de nossos interesses práticos/políticos diretamente envolvidos. Considerar sob essa perspectiva nossas intervenções e considerações nesse âmbito nos livra do caminho enquanto produtivo e razoável, e ao mesmo tempo afirma a urgência e a necessidade de uma permanente conversa sobre um “mundo” de questões que apelam aos interesses teóricos e à responsabilidade moral de todos. Outra razão nos é dada pelo fato de que o problema da justiça da lei nos remete ao núcleo duro das grandes questões da ética e da

política. Principalmente se consideramos os campos da ética e da política enquanto espaços privilegiados, tanto teóricos quanto práticos, para a abordagem dos interesses comuns de uma comunidade política determinada e da humanidade mesma enquanto uma federação/comunidade de nações, a qual desafia com grave "urgência" os homens do mundo inteiro a construir sua forma e seu conteúdo.

Por fim, porque precisamos considerar que as "idéias" de que dispomos sobre o político e a política são, na verdade, as únicas medidas possíveis para estabelecer conversas sobre esse plano e, ao mesmo tempo, são elas que permitem a crítica sobre as experiências políticas empíricas de nossa época, ou mesmo às reincidências de antigas ou novas concepções e experiências que exigem constantemente nosso esforço para a compreensão de seus significados.

2. As idéias enunciadas contemplam afirmações normativas de caráter filosófico-político e, de certo modo, são também especulativas e críticas em relação às concepções que apresentam.

Várias delas se apresentam ao modo de enunciados que pretendem descrever pelo menos sumariamente os elementos essenciais de concepções decisivas que habitam a história de nossa tradição conceitual. A ordem em que são enunciadas não indica sua importância hierárquica e, no seu conjunto, sua finalidade é estimular o debate sobre a questão em pauta conduzindo-a para o contexto alargado em que me parece adequado debetê-las na presente circunstância. Dizendo de outro modo: os enunciados que se seguem e que são propostos ao debate devem ser entendidos enquanto referidos a uma concepção alargada de política, a qual, sobretudo, dispõe e integra como afins às idéias de lei e de justiça.

3. As questões e os problemas efetivos da política e de uma ética política empírica não podem ser resolvidos por nenhum pensador ou dirigente político individual por mais sensata, prudente ou extraordinária que seja sua capacidade de pensar ou de se colocar idealmente no lugar de todos. Isso se dá pela simples razão de que a lógica do pensar e do agir políticos é engendrada necessariamente por uma perspectiva do pensar e do agir em comum com vistas em objetivos comuns.

Entre os grandes enganos presentes de modo expressivo em nossa tradição político-filosófica encontra-se o de se ter concebido a política e a ética ao modo de uma ciência matemática, ou de ter imaginado que os

princípios da política se alçavam a um plano além do alcance comum dos homens e sobretudo dos homens considerados "comuns". Deduziu-se a partir daí que os princípios da "verdade" e do "bem" estavam apenas ao alcance dos "reis-filósofos" de Platão, dos déspotas esclarecidos dos iluministas do século XVIII, das vanguardas, porta-vozes e dirigentes dos partidos políticos de esquerda ou de direita dos tempos recentes, ou, ainda, que a política não é senão a arte acessível aos atuais calculadores e engenheiros sociais. Esse conjunto de idéias, que afirmam a separação entre os que têm a "ciência" do político e os que nada sabem da política, entre os que governam e os que são governados, entre os que "criam as leis" e os que as obedecem, produziu e continua a produzir estragos consideráveis a uma idéia razoável de política e tem como consequência imediata a sacralização da idéia de uma separação, em vários níveis, entre os membros de um corpo político.

É na invenção da *polis* grega, ou mais precisamente, na invenção da democracia grega que se auto-institui a idéia de autonomia do político, ou seja: é na Grécia clássica que aparece a idéia de que os homens podem e devem ser os responsáveis únicos pelas sua formas de vida em comum. As cidades dos gregos e as instituições que tornam essas cidades ímpares são "produções" desses povos e cabe a eles agirem continuamente em vista de sua manutenção. Não agir em prol da Cidade, ausentar-se na direção dos negócios públicos é, no limite, recusar-se a ser cidadão e homem no sentido próprio.

A criação da *polis*, da política enquanto um agir em comum que a sustenta é fundada na autocompreensão que os gregos têm da política enquanto a mais digna das capacidades humanas, por isso "dispor/ser" uma *bios politikós* apresentava-se como a condição de possibilidade de ser plenamente humano.

Essa invenção ou, como diz Castoriadis, "criação" grega implicava sempre na recusa ao auxílio de princípios norteadores da vida política, localizados além do plano que as capacidades de pensar e de agir dos cidadãos pudessem alcançar. Fazer política e agir coincidiam; ser livre e agir eram termos afins. Nesse contexto a política era considerada uma atividade humana essencial e essencialmente humana. O limite da política era estabelecido e dado pela idéia de "igualdade" entre os cidadãos e membros ativos do corpo político. Igualdade concebida com um sinal duplo e complementar. Os cidadãos eram iguais no sentido de que todos eram capazes de responsabilidade pelos assuntos comuns, mas, ao mesmo tempo, igualmente capazes de lançar olhares diferencia-

dos sobre o mundo que dispunham em comum. Daí que, por saberem e não duvidarem da existência do mundo em comum e, ao mesmo tempo, por saberem que sobre ele era possível lançar múltiplos olhares, cuidaram tanto em manter vivo e habitado um espaço público onde essas diferentes perspectivas pudessem ser acordadas sem prejuízos ao mundo comum.

Não é na experiência histórica da *polis* clássica e sim na sua fase de decadência que os intelectuais gregos vão procurar as medidas para o político para além do plano em que existem apenas os cidadãos. As razões podem ser e são efetivamente de várias ordens, mas o certo é que os resultados conceituais desse fato produziram desastres consideráveis ao plano das experiências históricas concretas e das concepções políticas que se seguiram. Produziu-se, no nível dos conceitos e dos fatos, o que era impensável na *polis* grega: a separação entre os capazes e aptos a ascenderem à idéia do "bem", do "belo", do "justo" em si e aqueles que para tal não são dotados, entre os aptos a governarem regulados e controlados por essas idéias (lembramos o caso dos reis-filósofos de Platão os quais, é verdade, não são eles mesmos as medidas do governo, mas os únicos capazes de ascenderem às medidas mesmas que ultrapassam o "comum dos homens"). Como conseqüência teremos a partir daí a "naturalização" da idéia de separação entre os que sabem e os que não sabem, entre os que governam e os que são governados, entre os que comandam e os que obedecem. Nada mais estranho à experiência histórica da *polis* clássica, nada mais adequado para apreender as concepções e experiências políticas que se sucederam em nossa tradição.

É evidente que a *polis* grega apresentou entre seus limites empírico-conceituais a não generalização da cidadania a todos seus homens. Mas de outro lado ela nunca confundiu a qualidade do simples habitar a *polis* e o exercício da cidadania. Muitos dos limites atribuídos às formas de vida e, sobretudo, à concepção política da Cidade Grega são introjettados *a posteriori* e eles não devem obscurecer o significado efetivo da criação de uma idéia e de uma prática ímpar de político e da política que ainda hoje instigam a idéia de generalização de seus aspectos essenciais nas formas concretas das experiências políticas da humanidade.

Nesse contexto de análise a Roma do período republicano repete em outras circunstâncias as idéias da dignidade da política, da responsabilidade dos cidadãos pelos assuntos em comum, e da autoridade e da lei enquanto preservação dos fundamentos legítimos de uma comunidade de política bem-fundada desde seu início.

Com a decadência dessas experiências políticas da antigüidade clássica e com a consolidação das grandes religiões que se sucederam a esse período, principalmente o cristianismo no Ocidente, a dignidade da vida política (fundamental para gregos e romanos) passa para o plano secundário quando não é totalmente descartada.

A idéia de que o essencial para o homem e cidadão é "cuidar" do interesse público é substituída pela idéia de "cuidar" de sua própria salvação. A idéia clássica de que o mundo era o única coisa grandiosa e que permitia por sua eternidade uma relativa estabilidade entre os homens mortais é substituída pela idéia de que a única realidade era a "individualidade", ou a alma individual de cada homem e, por conseguinte, interessava, antes de qualquer coisa, cuidar dessa realidade singular e impercível do que cuidar de um mundo dotado de um começo e destinado a ser apenas um lugar onde o homem precisa habitar provisoriamente. Se esvanece, nesse contexto, não apenas o interesse pelo mundo como a coisa mais sólida e duradoura como era concebido pelos antigos, mas sobretudo, o interesse pela política e a perda de sua dignidade enquanto a mais nobre entre as diversas ocupações a atividades humanas.

Na seqüência histórica das experiências políticas a sociedade medieval vai separar o âmbito religioso do político ou subordinar o político ao religioso. E o pensamento político-filosófico dessa época lentamente vai elaborar a idéia de liberdade interior. Ou seja: se, para os antigos, liberdade e agir eram dois termos afins, a liberdade agora não é mais necessariamente uma facultade de ação, uma capacidade de criar o novo, de iniciar uma série nova de acontecimentos no mundo em comum. A liberdade passa antes a ser considerada como a capacidade do homem exercer o controle sobre si mesmo, sobre seus desejos e possibilidades.

Essa concepção já se insinuava fortemente desde o início da decadência das cidades gregas e de Roma. Para os gregos do período clássico a liberdade era a quintessência do político e era inconcebível ser livre e não poder realizar as ações desejadas em público, ou seja: a liberdade exigia necessariamente a presença dos outros à medida que a ação política nunca é solitária. Nessa nova circunstância a liberdade não exige mais a presença dos outros para se exercer e, ao contrário, passa a habitar os lugares mais secretos do coração humano. Dizendo de outro modo: a liberdade não é mais vista enquanto a capacidade de agir em comum para manter, alterar ou iniciar novas experiências para se

transformar numa experiência singular, particular e intransferível de cada indivíduo. A liberdade altera-se em seu significado público para receber o significado de experiência privada; de uma experiência acessível e controlada, no limite, apenas pela intimidade e privacidade do eu de cada indivíduo particular. Nesse contexto, ser "ético", ser "justo" significa, sobretudo, seguir as regras da própria consciência, isto é, não viver em contradição consigo mesmo. O homem injusto e "mau" é aquele que não vive de acordo com as regras ditadas por sua consciência. A diferença é crucial: a ética da *polis* julgava o homem cidadão sob a luz do espaço público, por sua capacidade de produzir discursos e propor iniciativas e ações adequadas a garantir e preservar a vida pública e as instituições de suas cidades.

No Renascimento vamos encontrar tentativas de refundar o político enquanto espaço autônomo, e certamente Maquiavel, inspirado na experiência política dos romanos, tenta pensar o espaço da política em sua plena autonomia. Para ele o "bom homem" e o "bom cidadão" não são a mesma coisa. Mais que isso, ele sabe que "os bons homens", as "belas almas" podem ser desastrosas para o âmbito da política.

No século XVII e XVIII aparecem as várias e díspares teorias do contrato social. Essas teorias surgem como expressões de um esforço de responsabilizar os homens pela produção das condições de fundar e manter uma comunidade política bem-ordenada. Hobbes, Locke e Rousseau exemplificam, por suas respectivas concepções, a idéia de que cabe aos homens produzirem artificialmente as condições que garantam a vida em sociedade.

Hoje vivemos em novas circunstâncias que tornam impossível um retorno idêntico às formas de sociedade do passado, no entanto, experimentamos de forma nuançada, no último século, a repetição do passado: ditaduras, tiranias, governos teocráticos, democracias parciais — monárquicas ou republicanas — e, sobretudo, governos totalitários que não encontram formas de correspondência com os modelos de poder e regimes políticos anteriores. Pense-se por exemplo no período de Stalin na URSS e no apogeu do nazismo na Alemanha.

O decisivo, se pensamos num registro de política enquanto invenção e produção humana das possibilidades e limites da vida em comum, é que em nosso tempo continua potencialmente em aberto para que o espaço da política seja preservado nos termos atuais, ou alterado de forma mais ou menos radical. Nosso tempo, potencialmente igual aos outros, é tempo para a manutenção das coisas ou para a alteração do

estado das coisas como estão dadas. Cabe aos homens que habitam esta época, decidir o que querem. Com certeza os que observam com olhar crítico o estado atual das coisas têm bons motivos para seus temores. Consideremos, por exemplo, algumas indicações nada fictícias que nos são dadas pelo fenômeno social e psicológico contemporâneo da descartabilidade do homem em vários níveis. Esse é efetivamente um dos problemas cruciais do mundo contemporâneo à medida que, pela primeira vez na humanidade, a descartabilidade de milhões de pessoas, em todos os níveis em que se possa imaginar o termo, torna-se efetivamente trágica.

A descartabilidade do trabalho, conceito que era considerado até recentemente como a condição essencial e definidora do homem — negativamente — pelo pecado original que retira o homem do paraíso e — positivamente — pelas teorias que atribuíram ao trabalho a condição essencial da emancipação da espécie humana (pensemos por exemplo em Locke e Marx).

A descartabilidade da vida mesma: pensemos nas modificações radicais introduzidas no campo da racionalidade técnica, nas consequências que afetam desde as condições diretas da subsistência material de milhões de pessoas e na consequente descartabilidade psíquica e física das mesmas.

A descartabilidade da vida no sentido dos vários tipos e motivos dos genocídios desse século e dos dias atuais (pensemos no Oriente Médio, na Bósnia, na Libéria, só para falar nos casos extremamente recentes).

A descartabilidade da vida das minorias menos insubmissas e dos milhões de homens cuja exclusão dos padrões considerados "normais" é hoje considerada "natural" e que só eventualmente e por curtos períodos sensibilizam os meio de massa e a sensibilidade coletiva adormecida (pensemos nos meninos da Candelária, nos massacres dos sem-terras, nos desabamentos dos morros e na morte de centenas de favelados do Brasil e do mundo por motivos assemelhados).

Some-se ao problema agudo da descartabilidade assustadora do homem, se tomamos como parâmetro outras épocas de nossa história, os seguintes fatos: pela primeira vez a humanidade acumulou e controla meios de destruição que tornam impossível a guerra generalizada senão ao custo de um assassinato/suicídio coletivo da espécie; pela primeira vez aparece diante de nossas mentes a idéia de política não mais como um

cálculo dos interesses coletivos e das diferentes perspectivas de olhar o mundo, mas uma tarefa a ser pensada e executada por engenheiros e calculadores profissionais. Não esqueçamos que para Platão, Morus e tantos outros utopistas a política "calculada" nunca tinha passado de um sonho de visionários; pela primeira vez, de forma radical, transformamos nosso planeta num mercado de consumo insaciável que aponta para perspectivas nada animadoras. Tornamo-nos consumidores vorazes cujo "valor" é dado pela aceleração de sua substituição interminável por outra descartável, tão rapidamente quanto o processo de consumo o permita. Trata-se de um processo em que as coisas não se medem por referências a si mesmas e à finitude dos recursos do mundo natural, mas pela função que ocupam no processo acelerado de fabricação e consumo. Temos ainda, em várias partes do mundo, e motivados por fatores de diversas ordens, o retorno de princípios para a política que se localizam num plano para além do homem, seja ele religioso, no caso dos países árabes, seja ele radical ou "nacional", em grande parte do mundo contemporâneo.

4. É nesse quadro alargado que se torna urgente e fecundo pensar a questão se *a lei pode ser injusta*. A medida que considerarmos a lei como expressão de uma sociedade que, ao se instituir, estabelece as leis enquanto acordos comuns, só podemos pensar em injustiça da lei se os acordos forem rompidos. Se vivemos em sociedades sem efetiva vida política e se o entusiasmo pelas coisas que potencialmente dizem respeito a todos está silenciado, não podemos, na verdade, falar nem mesmo em existência de uma lei, mas antes em mandatos outorgados pelos dirigentes e governantes aos quais resta apenas um papel de executores da obediência passiva.

Por conseguinte, a lei considerada na perspectiva de expressão de acordos comuns nunca pode ser injusta. Os movimentos de desobediência civil (um dos fenômenos mais recentes das democracias contemporâneas) no mundo inteiro sempre souberam disso e, na maioria dos casos, o que está em jogo é menos a alteração radical da lei e mais a aplicação e "conservação" da Lei Maior que está na origem de seus estados e formas de sociabilidade. O que caracteriza basicamente esses movimentos, que iniciam-se com minorias ativas, é o caráter de encenação pública de suas reivindicações. O essencial não é que propunham a conservação da lei ou transformações mais ou menos radicais, mas que reivindicuem publicamente a distribuição ou aplicação da justiça para todas as partes e membros do corpo político. Por isso as reivindicações e demandas desses movimentos, que sempre iniciam com pequenos grupos, tendem a se tomar expressão da voz coletiva da Nação e mesmo a receber apoio de

movimentos assemelhados do mundo inteiro. Talvez a desobediência civil, entendida nesses termos, seja uma das principais garantias da revitalização das democracias contemporâneas, e é lamentável que as constituições, leis maiores das nações atuais, não tenham acolhido formalmente esses movimentos entre as condições de possibilidade de sua saúde política. Nós mesmos, no Brasil, temos testemunhado, entre outros, o surgimento de um desses movimentos cuja bandeira principal é a da aplicação da lei justa. A do direito de todos a uma vida digna, o direito à propriedade, ao trabalho, à alimentação e à educação. Trata-se do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e não precisamos ser observadores atentos de todas as filigranas jurídicas e institucionais que a questão requer para saber que normalmente esse movimento é mais tratado como um problema de sedição, de subversão da lei, do que como um fenômeno político referido à vitalidade da lei ante o conjunto dos membros de um corpo político.

No entanto, se ultrapassamos o nível da observação superficial o que nos revela esse tipo de movimento e de encenação política é um traço contumelioso do agir político produtivo e saudável às formas da democracia contemporânea. Não estamos diante de objetos de consciência considerados individualmente que lamentam em seus corações ensimesmados e isolados do espaço público a injustiça da lei. Esses cidadãos e juizes ativos da sociedade brasileira encenam diante do olhar de todos o drama de parte significativa da Nação e, por sua persistência e pela qualidade de demanda em se tornarem parte efetiva da Nação, tendem progressivamente a tomarem suas reivindicações aceitas aos olhos e aos interesses do corpo político como um todo. Sob esse ângulo de consideração, o movimento pelas eleições diretas que mobilizou progressivamente a consciência da Nação e a retomada da Constituição e, recentemente, por exemplo, o MST, nada mais exigem do que aplicar a lei justa da Constituição, que os dirigentes eventualmente teimam em não aplicar, e descobrir os mecanismos adequados para torná-la efetiva nas formas da vida social.

5. Para concluir, enuncio uma série de proposições, as quais, se não apagam nem dissolvem o conjunto das graves questões de nosso tempo, pelo menos apontam para uma direção construtiva no sentido de manter ou devolver ao cidadão contemporâneo a idéia da dignidade da política e da co-responsabilização de todos pela produção e manutenção da lei justa.

Reafirmar a dignidade da política — tanto no nível das formas de sociedade regionais quanto no sentido do interesse universal do homem pelo destino da própria espécie espalhada pelo planeta, hoje mais que nunca transformado numa "pátria" comum — enquanto um espaço público onde circule o debate e se produzam ações em vista do interesse comum.

Preservar os espaços construídos nos quais é possível testemunhar o entusiasmo pela saúde do corpo político como um todo: a liberdade de imprensa, as universidades livres e não atreladas a interesses parciais; os poderes judiciários e legislativos efetivamente independentes e subordinados ao interesse da lei maior de um corpo político; o pluripartidarismo; as organizações de vários matizes que se engendram na luta pelos interesses das parcelas da Nação — e dos interesses da humanidade — sem o prejuízo dos interesses comuns.

Restabelecer, em nível dos corpos políticos particulares e do conjunto dos povos do mundo, as articulações entre a política, a ética e a justiça.

Tratar a questão da democracia possível como uma questão frágil e *ingartida* que precisa ser respondida e assumida constantemente por cada geração que chega ao mundo.

Distinguir o "bom homem" do "bom cidadão", sabendo que, no plano da política, o último dispensa o primeiro. Ou seja: considerar que, do ponto de vista da liberdade e da ação política inevitavelmente públicas, a "boa" consciência que não se faz pública de nada serve.

O certo em tudo isso é que a política e a filosofia estabeleceram, nos seus inícios, uma estreita solidariedade no sentido de recusarem um fundamento externo para a ordenação da Cidade ou para o exercício da razão. Esse início nem sempre manteve linearmente o sentido da autonomia à medida que em muitas ocasiões se procuraram fundamentos para as comunidades políticas e para o pensamento em princípios que ultrapassam as capacidades e as responsabilidades mesmas dos homens, e isso sempre resultou em perdas para o sentido da liberdade e da autonomia de ambas.

A perspectiva que aposta na idéia do autogoverno dos homens e na sua capacidade autônoma de gerir e se responsabilizar pelos negócios comuns resultou em experiências relativamente bem-sucedidas de comunidades políticas. O contrário sempre conduziu à destruição ou a impasses e a prejuízos incalculáveis às experiências políticas concretas.

As experiências mais ou menos estáveis de autogoverno estabelecem as leis e a justiça como expressão de acordos coletivos a serem

preservados, e menos como mandatos aos quais corresponde a obediência. Ou melhor: o cumprimento da lei e a distribuição da justiça são as expressões positivas da saúde do corpo e jamais obediência negativa de mandatos ou ordens coercitivos de um poder transformado em força e violência.

O poder nessas formas de sociabilidade é antes uma qualidade coletiva e comum, oposto visceralmente à idéia de força e de violência. Uma sociedade tem poder quando se reúne, quando une suas forças para dar a si a ordem justa e a consequente responsabilidade mútua para se manter ordenada. Quando o apelo à força e à violência se faz necessário, é o poder de um corpo político que se esvaneceu.

Uma comunidade — e uma humanidade — efetivamente política e justa encontra em si mesma a única referência para engendrar e gerir sua liberdade. E ser livre é poder, de fato, agir em função do interesse comum.

O mundo mudou, e mudou radicalmente desde a invenção da democracia; experimentou todos os "ismos" que prometeram a salvação e a paz perpétua no âmbito dos assuntos humanos. Hoje podemos saber, sem falsas ilusões, que a política há de ser uma atividade permanente e insubstituível. Hoje podemos saber que a democracia enquanto ideal de auto-instituição e responsabilidade permanece frágil e *ingartada*. No entanto, o mais razoável recurso que os homens produziram para poderem conviver. Podemos saber que o retorno à *polis* não é mais possível nem desejável, mas também podemos saber que várias experiências que a sucederam são bem menos justificáveis e razoáveis. Nosso mundo recebeu novas questões que tornam mais urgente e aguda a co-responsabilidade coletiva. Na verdade, isso não é necessariamente nenhuma vantagem. Podemos saber, melhor que em outras épocas, que estamos num plano em que o homem praticamente pode mais do que lhe foi possível imaginar, ao menos em termos de domínio sobre a natureza e de capacidade de acumular meios de sua destruição e talvez, por isso mesmo, em nenhum período da história do homem possamos ter tanta certeza que fora da política não existe salvação para o homem. Ter a certeza que a política, a liberdade e a justiça, menos que ilusões, são as mais frágeis e perigosas invenções humanas cujo sentido pode aparecer em sua plena luz e dignidade, como também serem descartadas do mundo juntos com a própria espécie. Esse é o momento grandioso e limite a que chegamos.

Espero que estas reflexões sirvam de pretexto para pensarmos juntos essas áspersas questões.