Princípios de justiça e legitimação do Estado contemporâneo

Isabel de Assis Ribeiro de Oliveira

RESUMO. A eficiência que se busca no Estado contemporâneo só pode ser alcançada se referida a um padrão que determine suas atribuições essenciais. O artigo apresenta as controvérsias a respeito dessas atribuições, contrastando argumentos que buscam identificar no Estado Providência a referência pertinente para a efetivação de uma sociedade justa. A autora busca esclarecer a “linguagem dos direitos” ao cotejar um princípio de justiça ancorado no individualismo liberal com um princípio de justiça extraído da tradição sociológica francesa, que permite a formulação da idéia de direitos da própria sociedade. O ponto da autora: não se poderão formular coerentemente as atribuições do Estado moderno enquanto não se dispuser de uma teoria que não oscile, de forma mais ou menos aleatória, entre uma tradição e outra.

1. Introdução

O debate acerca do Estado contemporâneo tem-se orientado, mais recentemente, para a procedência de políticas orientadas para sua reforma, de modo a torná-lo mais eficiente no cumprimento de suas funções. A eficiência que se busca, entretanto, só pode ser efetivamente alcançada se referida a um padrão que determine suas atribuições essenciais. E sobre estas não há consenso. Simplificando drasticamente esse debate, pode-se alinhar, em um campo, os argumentos que se desenvolvem no âmbito da tradição liberal, que restringem as funções estatais à regulação do mercado e à manutenção da ordem. No campo oposto, com inspirações socialistas diversas, expressa-se a demanda por proteção da vida em sociedade, a requerer do Es-

Isabel de Assis Ribeiro de Oliveira é professora adjunta do IFCS/UFRJ. Agradece o apoio recebido do CNPq para a pesquisa necessária à elaboração do presente texto.

tado políticas distributivas, para além das políticas regulatórias e de segurança. Por sua vez, disputas ocorrem no interior de cada um destes campos.

Meu interesse no presente artigo é de apresentar parte dessa controvérsia, contrastando argumentos que buscam identificar no Estado Providencial a referência pertinente para a efetivação de uma sociedade justa. Acompanhando o debate relativo ao princípio de justiça que confere legitimidade a esta modalidade de Estado, chego à conclusão que, se o Estado Providencial pretende legitimar-se com base na efetivação de *direitos sociais*, a formulação destes direitos em uma linguagem coerente ainda está por ser feita.

O intuito do presente artigo é então resgatar a dimensão propriamente ideológica na configuração deste novo tipo de Estado, expondo sua racionalidade política. O primeiro texto que chamou minha atenção para este aspecto particular da crise normativa do Estado foi o de Claus Offe (1984), acerca das contradições do *Welfare State*. Para defini-la, Offe apropria-se do conceito de *individualismo possessivo* elaborado por MacPherson (1979), como conceito chave do princípio de justiça que rege nossas sociedades. De acordo com MacPherson, o que distingue esta modalidade de individualismo é a concepção de indivíduo como sujeito essencialmente proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas (1975:15). Neste sentido, uma sociedade que se organiza por este princípio é uma sociedade onde: a) os indivíduos têm liberdade para usar suas energias, habilidades e bens como acharem conveniente; b) não dispõem de garantias, seja pelo Estado, seja pela comunidade, de que serão recompensados pelo exercício de suas funções sociais; c) são obrigados a cumprir os contratos que firmam; e, d) buscam racionalmente maximizar seus proveitos podendo, para tanto, alienar sua capacidade de trabalho, terra e demais recursos de que disponham.

Para Offe, este princípio de justiça perde legitimidade na medida em que o processo social de troca deixa de ser percebido como “natural” para ser visto enquanto processo engendrado pelas próprias políticas governamentais. Sendo assim, não há porque tomar os resultados da interação no mercado como aceitáveis, uma vez que tais resultados não mais podem ser atribuídos ao mérito individual, acrescido da erraticidade da sorte. A crise normativa está posta, resultando da operação simultânea do princípio de justiça fundado no conceito de “individualismo possessivo” e de práticas solidárias impostas pelo Estado.

Para desenvolver este tipo de reflexão, faço aqui a leitura de dois textos relativamente recentes, ambos referidos ao processo de constituição do Estado contemporâneo. *La crise de L'État providence*, de Pierre Rossan-

vallon, é o primeiro deles, tendo por tese central a de que o Estado Providencial é uma *extensão* do Estado Protetor clássico.¹ O segundo texto, de François Ewald, *L'État Providence*, sustenta, contrariamente, que o Estado Providencial constitui *figura inédita* no imaginário e na prática política modernas. A reflexão crítica sobre estas teses permite apontar para o que me parece ser a principal dificuldade na formulação do conceito de direitos sociais, qual seja, a utilização da idéia de direito como atributo individual num contexto onde o sujeito, enquanto indivíduo, está em questão.

Se meu argumento procede, a eficiente atuação do Estado Providencial depende de uma formulação de seu princípio de legitimidade em uma linguagem mais coerente quanto a direitos e deveres, no pacto constitutivo da *polis*.

2. A crise do Estado Providencial como crise de seu sucesso

O Estado Providencial é compreendido por Rossanvallon como o resultado de um *aprofundamento* e de uma *complexificação* do Estado Protetor clássico. Tal como pensado nos séculos XVI a XVIII, particularmente por Hobbes e Locke, a função precípua deste Estado, fundada no inalienável “direito à vida”, seria a de proteger os indivíduos e suas posses dos riscos que constantemente os ameaçam. Assim definida, Rossanvallon afirma que o funcionamento do Estado Providencial obedece à mesma *rationale* que legitima o Estado Protetor, devendo-se entender os *direitos sociais* como extensão dos direitos civis e políticos. O movimento democrático e igualitário iniciado no século XVIII teria impulsionado o reconhecimento, por parte da sociedade política, de um novo atributo do trabalho, a “quase-propriedade”, como qualificação para a cidadania plena. Além disso, teria provocado uma reformulação nos termos do contrato social, expandindo o escopo dos fins legítimos da ação estatal.

A tese de Rossanvallon não difere, neste aspecto, do argumento clássico de Marshall (cf. Oliveira, 1987), mas vai muito além deste, no que concerne à formulação dos direitos sociais. Rossanvallon faz ressaltar duas novidades na maneira pela qual a sociedade passou a representar-se para si mesma. A primeira delas foi a substituição de uma auto-representação enquanto “corpo” por uma imagem de “organismo biológico”; a segunda novidade foi a secularização definitiva do Estado. Estas mudanças obrigaram a uma reformulação do pacto social, que passou a abranger também a regulação da vida econômica como dimensão crucial da política. Por sua vez,

tornado obsoleto o conceito de *providência divina*, caberá ao Estado reparar as desigualdades naturais. Assim, se o Estado Moderno, na forma do Estado Protetor clássico, requer e constitui o indivíduo como categoria econômica central, cabe ao Estado Providencial *radicalizar* este movimento, permitindo a afirmação do indivíduo *total* (pag. 45). Este é o indivíduo que, conquistando plenamente sua autonomia, libera-se das estruturas comunais e profissionais que o assistem mas também o limitam, passando a demandar a efetivação de políticas sociais de cunho universalista. A complexificação do aparelho estatal, requerida para o atendimento de tal tipo de demanda, torna-se possível uma vez disponíveis as tecnologias apropriadas, as tecnologias de seguro; com elas, cada indivíduo, ao pensar apenas em proteger-se contra os riscos da vida em sociedade, contribui efetivamente para o financiamento coletivo das políticas sociais. O novo contrato definirá então como objetivo da intervenção estatal a liberação da sociedade das necessidades e dos riscos. Mas se as necessidades traduzem em termos econômicos e utilitários a “busca da felicidade”, elas serão ilimitadas. Estaria aqui, pois, uma das razões centrais da crise contemporânea do Estado, claramente revelada em sua dimensão financeira.

Assim compreendida, a crise contemporânea do Estado resulta de seu *sucesso*, pois é o fato de o Estado Providencial ter contribuído para a redução das desigualdades sociais que coloca em questão, como objetivo consensual, o igualitarismo que está na base de suas políticas. Este sucesso resultou de um processo pouco conflituoso, se contrastado com outros momentos de aprofundamento e extensão do Estado Protetor. Mas a maneira pela qual as políticas sociais são contemporaneamente formuladas e implementadas torna opaco o processo de troca que se efetiva entre os diversos segmentos da sociedade, propiciando a vigência de padrões perniciosos de sociabilidade, uma vez que seus custos são sempre muito visíveis e elevados. Esta dificuldade agrava-se, obviamente, em períodos de crise econômica, quando não se dispõe de “lubrificantes” para a operação do aparato estatal destinado à produção destas políticas.

No meu entender, o que é problemático no estabelecimento desta linha de continuidade entre o Estado Protetor e o Estado Providencial é, precisamente, a descontinuidade entre os argumentos que legitimam, numa e noutra modalidade de organização política, o papel do Estado na vida social. O Estado Protetor, liberal, tem como um de seus pilares o direito natural moderno, doutrina que confere valor e coerência às suas proposições acerca do exercício legítimo do poder estatal, com base no axioma da existência de direitos inalienáveis do indivíduo. Por seu turno, o Estado Providencial

opera com o conceito de direitos sociais como núcleo estruturante de seu princípio de justiça. Compete pois submeter a exame os fundamentos ideológicos de um e outro argumento, com vistas a estabelecer a descontinuidade que presumo existir.

No âmbito do direito natural moderno, a concepção de natureza seculariza-se, como de resto já assinalara Rossanvallon, distinguindo-se assim da concepção própria ao direito natural clássico, particularmente daquele formulado pela escolástica. Não se trata mais de opor, distinguindo, a natureza e a divindade, mas de enxergar o divino *no* natural. Seguindo a inspiração da Reforma, a divindade inscrever-se-á na natureza, e portanto, no interior de cada indivíduo. Assim, a natureza não mais será vista como movida por um “impulso divino”, a causa primeira, mas como contendo em si mesma a sua transcendência: na natureza, Deus está *imediatamente* presente. Ordenada por uma lei que não lhe é externa, mas intrínseca, a natureza torna-se passível de conhecimento científico, através da observação e experimentação. Por sua capacidade analítica, o sujeito do conhecimento está apto a distinguir, associar e comparar fenômenos naturais, apreendendo as leis que os regem. É a partir desta perspectiva que os jusnaturalistas intencionam transformar o direito, a moral e a política em ciências demonstrativas, capazes de conter a enunciação de princípios universais de ordenamento da conduta humana, fundados no conhecimento da “natureza das coisas”.

Assim, Grotius sustentará que a ciência jurídica não faz parte nem de uma teodicéia, nem das ciências empíricas, dependendo alternativamente de definições e provas racionais. Se os homens têm a capacidade de “elevator-se” até a idéia do direito e de tomar consciência das implicações do instinto de sociabilidade, da tendência natural para a vida em comum, o direito deve ser visto como uma determinação necessária de sua natureza. A justiça não pertence ao domínio da experiência, sendo antes uma relação de proporção harmônica, verdadeira mesmo quando não encontra realização concreta.² (cf. Cassirer, 1966:310) O direito conquista sua autonomia frente à Igreja e ao Estado, fundando-se não mais no domínio do poder e da vontade, mas no da razão.

A existência da lei natural não será questionada em função da diversidade de leis positivas e costumes dos povos, nem em função do caráter sensorial ou empírico que impinge ao processo de conhecimento. Seguindo Grotius, Leibniz sustentará que o direito e a justiça trazem consigo a idéia de um acordo, de uma proporcionalidade, de uma harmonia que permanece válida mesmo que jamais encontremos sua realização em um caso dado. O direito é comparável à aritmética: o que esta ciência nos ensina a respeito

dos números e das relações contém uma verdade eterna e necessária, que subsiste mesmo que não tenha mais ninguém para contar ou nada a ser contado. (Cassirer, 1966:309) A presunção, portanto, é a de que a *natureza humana permite ao sujeito aceder a esta lei que é o fundamento da justiça*. O Estado de Direito é então o Estado que garante esta lei natural, referência imprescindível de seu pacto fundador.

Em consonância com esta nova maneira de pensar, Hobbes fará a distinção entre as ciências demonstrativas e as ciências não-demonstrativas, em função do caráter arbitrário ou natural do objeto de seu conhecimento. As ciências não demonstrativas são aquelas cuja causa é natural, e que portanto não pode ser por nós conhecida. A ética e a política, entretanto, são tidas por Hobbes como ciências demonstrativas, uma vez que o justo e o injusto dependem de princípios pactuados pelos próprios homens. Uma afirmação deste tipo faria supor que Hobbes é um convencionalista, não devendo pois ser incluído entre os teóricos do jusnaturalismo. O pacto, entretanto, não é algo que possa ou não acontecer, uma vez que resulta *inevitavelmente* da reflexão sobre as garantias do direito natural básico, que é o direito à vida. Pois a razão sugere como direito natural a liberdade de cada um usar seu próprio poder para preservar sua natureza, ou seja, sua vida. Como Hobbes entende por liberdade a ausência de constrangimento externo, este direito não será tomado como uma lei, pois que a lei *obriga*, sendo, neste sentido, o contrário da liberdade. (cf. Tuck, 1993, pags. 120 e 130) É este o fato moral, incondicional e absoluto, do qual derivam todas as leis naturais. (cf. Strauss, pag. 16) Hobbes inverte pois a relação clássica entre lei natural e direitos naturais,³ sustentando que a lei natural *resulta* da associação peculiar entre a razão e as paixões humanas. Seu raciocínio fica claro na passagem sobre as “punições naturais” do Leviathan. Assumindo que toda ação humana é o começo de uma longa cadeia de conseqüências, observa que algumas destas conseqüências serão prazerosas, outras não. O indivíduo que age com vistas a obter seu prazer, deverá arcar também com as dores a ele associadas. Tais punições, naturais, conclui ele, são a conseqüência da transgressão de leis igualmente naturais. A lei natural, para Hobbes, proíbe pois ao homem de fazer qualquer coisa que possa ser destrutiva de sua vida. É neste sentido que a primeira das leis naturais é o próprio pacto.

Hobbes sustenta que as vantagens e desvantagens do corpo e da alma se compensam, de modo a não existir diferença significativa capaz de legitimar pretensões a trato diferencial por parte de qualquer indivíduo. (Hobbes, 1977:cap.13) Não se pode dizer, portanto, que a desigualdade naturalmente produzida seja uma desigualdade injusta, pois todos têm acesso às

leis fundamentais da natureza, através do uso da razão, e todos são livres para obedecê-las ou não. A distribuição desigual da fortuna, entre os homens, deve pois ser respeitada, antes que submetida a correções deliberadas, por parte do Estado.

Certamente que a teoria liberal não se esgota no trato das relações próprias à sociedade civil, comportando também uma ética, cujo princípio fundamental é a filantropia. É aqui que a proteção social efetiva-se, com vistas a ajudar os necessitados a saírem do estado de heteronomia em que se encontram, para conquistar o *status* de cidadania. Mas este movimento não pode ser regido pela obrigação. A lei destina-se exclusivamente a fazer cumprir os contratos, não tendo qualquer veleidade de “produzir o bem”. Ora, a postulação de *direitos sociais* vem precisamente fundamentar a demanda por políticas governamentais que ordenem a sociedade segundo princípios de justiça capazes de reparar o mal que a própria sociedade produz. Torna-se então temerário aceitar a proposição de Rossanvallon de que o Estado Providencial seja uma extensão do Estado Protetor.

Enfatizando a pertinência desta ruptura, Ewald dirá que os direitos sociais expressam a constatação de que sociedade existe enquanto entidade *sui generis*, irredutível aos indivíduos que a compõem. Neste sentido, não cabe tomar os direitos sociais como extensão dos direitos civis e políticos, nem identifica-los com o somatório de direitos especializados — ao trabalho, à saúde, à educação etc... Alternativamente, trata-se de conferir a eles um significado próprio. Vejamos como isso pode ser feito.

3. Direitos sociais e solidariedade

Para começar, vale a pena atentar para a maneira pela qual o conceito de direitos sociais desenvolve-se no âmbito mesmo do liberalismo. O direito natural moderno, aceitando-se a interpretação oferecida por Cassirer (pag.333), começa a perder vigência com Rousseau, que cria um novo sujeito de “imputabilidade”. Em qualquer das formulações específicas ao liberalismo, encontramos o princípio de “responsabilidade individual” operando na constituição da sociedade. De acordo com este princípio, cada indivíduo é responsável por sua existência, porque todos são livres e dotados de razão. Rousseau vai subverter esta postulação ao indicar que o sujeito de “imputabilidade” não é o indivíduo, mas a sociedade humana.

Tal indicação não implica ruptura com o individualismo, posto que Rousseau não se distancia de Hobbes na postulação de um direito natural à con-

servação de si. No entanto, Rousseau recusa a confusão feita por Hobbes que sustenta, simultaneamente, o caráter associal do homem e sua busca pela conquista da glória. Para Rousseau, o homem natural é um homem solitário mesmo, *indiferente aos demais*. Admitida tal premissa, não lhe será possível deduzir a sociedade da natureza humana, pois inexistindo nas paixões individuais a “necessidade” do outro, torna-se impossível explicar a sociedade pela associação. Mais do que isto, Rousseau distancia-se de Hobbes ao propor a contemporaneidade da razão e da linguagem. (cf. Strauss: 234) Assim, a lei natural não pode ser uma descoberta, ou melhor dizendo, uma construção da razão. Então, o que é lei natural para Rousseau?

Não é a que rege o homem natural, pois que este, solitário, é pré-moral. Mas, sendo capaz de aperfeiçoar-se, orientado naturalmente para a satisfação das necessidades ligadas à sua subsistência, este homem acaba por desenvolver seu pensamento. Uma vez adquirida, a razão pode ser utilizada para aperfeiçoar o próprio homem. Fruto da evolução histórica, resulta do que o homem faz para vencer ou modificar a natureza. A característica natural crítica, para Rousseau, não é pois uma lei apreensível pela razão, mas a *liberdade*. Esta, por sua vez, não exclui a submissão à lei, posto que a liberdade não deve ser entendida como arbitrariedade. A liberdade define-se precisamente pela adesão à lei formulada pelo próprio homem. Neste sentido, é a liberdade, e não a razão, que distingue a espécie humana das demais, conferindo-lhe a capacidade de criar. É este o *direito natural fundamental* no sentido de fenômeno moral básico, não convencional. Rousseau afirma que os indivíduos, “feixes de instintos e de apetites”, transformam-se em sujeitos de vontade, em personalidades autônomas, quando exercem plenamente sua liberdade de submeter-se às leis que eles mesmo formulam. Como decorrência desta postulação, Rousseau irá sustentar que, em sociedade, o homem só poderá ser regido pela lei que emane da “vontade geral”, pois apenas esta é capaz de atender ao desejo generalizável de todos, sendo tal generalização o critério de razoabilidade da própria lei. Assim, *todos os direitos positivos são direitos sociais*. (cf. Strauss, pag.247)

O conceito de justiça social constitui-se, pois, a partir de uma perspectiva de conhecimento eminentemente sociológica, uma vez que a natureza não se presta mais como padrão de referência para a demarcação do que é justo ou injusto. Donzelot (1984) reconstituiu sua genealogia a partir das lutas sociais e dos debates transcorridos no âmbito da Assembléia Francesa em meados do século XIX. O núcleo desta discussão contemplava o confronto da idéia de um direito ao trabalho com o consagrado direito de propriedade. O esforço de conciliação efetivado no interior do diagrama libe-

ral, no sentido de equacionar esta “questão social”, teve como um de seus resultados a postulação de uma visão solidária da sociedade.

Tal visão, expressa em doutrina desenvolvida, entre outros, por L. Duguit, M. Hauriou e L. Bourgeois, confere ao Estado o dever de sanar os males sociais. Sua aplicação prática se dá pela definição dos direitos sociais, onde esta função deverá ser equacionada não com base na moralização que confere “dignidade” ao pobre e “solicitude” ao rico, mas pela intervenção sobre o próprio tecido social. O trabalhador acidentado, doente ou desempregado não proclamará mais a injustiça de sua condição de trabalhador, mas o fato de ser membro da sociedade, com direito a reparação social por situação aleatória, que o deixa em estado de necessidade.

Cabe a L. Duguit a formulação original desta demanda. (cf. Gurvitch, 1946 e Donzelot, 1984:93). Para este jurista da virada do século, o fundamento do direito não mais pode ser encontrado no indivíduo, devendo referir-se às funções inerentes ao fato da solidariedade. Compete ao Estado preservar, garantindo e reforçando, essas funções, e lhe compete tão somente isto. Leon Bourgeois, por sua vez, recomendará a educação adequada à constituição dessa nova sociedade na qual os indivíduos deverão aprender a conceber-se não mais como indivíduos, com o direito de autonomamente estabelecerem os fins de suas existências, mas como membros de fato e de direito de uma sociedade onde todas as responsabilidades são mútuas. (cf. Ewald, 1985:366)

É a sociologia durkheimiana que sedimentará esta nova visão de justiça, na medida em que confere ao conceito de solidariedade base científica, liberando-o de uma conotação religiosa que limitava seu raio de influência. (cf. Durkheim, 1968:passim e 1969:359) Ao tomar a sociedade como coisa, algo que a caracteriza por sua exterioridade e capacidade de exercer coerção sobre os indivíduos, Durkheim faz uma analogia da relação indivíduo-sociedade com a relação órgão-organismo: tal como o órgão, o indivíduo recebe da sociedade sua posição e sua regulação. A solidariedade expressa esta interdependência objetiva que se estabelece entre as consciências individuais e as estruturas que as associam entre si. Ela é a lei constitutiva da sociedade, seja qual for a forma — orgânica ou mecânica — que assuma, em decorrência do grau de complexificação da vida social. Seu fundamento é a divisão social do trabalho, que diferencia os indivíduos de forma a produzir estes elos objetivos que constituem o próprio tecido social. Para Durkheim, a solidariedade é pois algo que existe *em si*, como fica claro no seu estudo do suicídio. (1969:80) O fenômeno da anomia expressa a perda, por parte do indivíduo, da noção de seu lugar na vida social, levando a que,

na ignorância do que lhe é devida, deseje tudo e termine por se destruir a si próprio(1966).

O que importa reter aqui é que uma perspectiva desta ordem implica em uma crítica radical ao princípio liberal de justiça. Vista a sociedade como entidade que tem sua própria existência, irredutível ao somatório dos indivíduos que a compõem, torna-se agora possível falar em males sociais, isto é, causados pela própria vida em sociedade. Se está em discussão o fato de que, no processo de criação da riqueza social, alguns segmentos arcam com maiores custos, estes segmentos passam a ser vistos como portadores de *direitos sociais*.

Mas a sociedade pode ser tomada como “sujeito da lei”? Na concepção liberal do Estado de Direito, o “sujeito da lei” é o indivíduo que, livremente, se faz representar por grupos de interesse, partidos políticos e outras modalidades de organização que, por sua vez, irão mover as instâncias de jurisdição, em nome dos direitos do cidadão. Em que termos colocar o fundamento da lei, se aceito o conceito de “justiça social”? Aqui chegamos ao texto de Ewald que, a meu ver, claramente se defronta com a questão.

4. Direitos sociais e “sujeito da lei”

Ewald coloca-se a questão do sujeito para respondê-la em moldes tipicamente pós-modernos. Apoiando-se em Foucault, Ewald sustentará que a noção de justiça social é contemporânea de uma nova episteme, caracterizada pela historicidade e pela analítica da finitude. Por esta perspectiva pode-se compreender os indivíduos em sua dupla existência : como indivíduos, com a ilusão de sua consciência e liberdade, e como partes do todo, obedecendo às suas leis e contribuindo para sua ordem. Reverbera aqui uma passagem das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, onde Durkheim aponta para o fato de que, no homem, existem dois seres:

Un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, est un être social que représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous pouvons connaître par l'observation, j'entends la société. (pag. 22)

Idéia retomada e repostada pela distinção feita por Dumont entre “o indivíduo, sujeito empírico, que fala, pensa e quer, ou seja, a mostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, ser moral, independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não

social, portador dos nossos valores supremos e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (1985:37).

Tal reverberação, entretanto, não corresponde ao caminho tomado por Ewald, posto que ele não está simplesmente colocando em cheque o conceito liberal de indivíduo, mas o próprio conceito de “sujeito da lei”. Enquanto fundamento da legitimidade da lei, Ewald nos sugere que substituamos o “sujeito da lei” pelo conceito de *norma*, capaz de conferir uma *externalidade* ao direito e assim distinguir a legalidade da legitimidade. A regra de justiça, tal como pensada por Ewald, compõe uma subjetividade normativa a partir das subjetividades particulares, expressando-se na média e em outras regularidades estatísticas. A sanção incidirá então sobre o abuso, o excesso, aquilo que ultrapassa um certo patamar, ele mesmo socialmente dado e igualmente variável. Mas, em sua produção, não há, propriamente, *sujeito*. Assim, após uma sua longa digressão, Ewald dirá que:

La norme ne contraint pas le sujet, même de l'intérieur; elle l'exprime en tant qu'être vivant, c'est-à-dire en tant qu'être à la fois empirique, parce que toujours situé, et transcendantal, parce que normatif, déterminé pathologiquement et par raison pure, autonome en même temps qu'hétéronome. La norme ne contient en elle-même aucun principe d'universalisation. Elle en porte plutôt le deuil au profit des généralités statistiques. La norme est autoréférée... Ce qui ne doit pas amener à une sorte de subjectivisme de la norme. Le constat des moyennes et des régularités statistiques témoigne de l'existence d'une certaine objectivité normative à un certain moment, en un certain lieu” (pag.590).

Esta sua “solução” parece-me, entretanto, inadequada para produzir um argumento capaz de legitimar o Estado Providencial, posto que a norma não “fala por si”. Alguém lê os dados, detecta e interpreta tendências, estipulando então o que deve ser tomado como normal e o que pode ser tratado como desviante. A formulação do princípio de justiça proposta por Ewald torna-se pois vulnerável à crítica neoliberal, segundo a qual a adoção de um idéia de justiça social implica a legitimação da ordem política totalitária.

Não há dúvida de que o conceito de normalidade é fundamental na tecnologia do seguro social, tecnologia imprescindível ao funcionamento do Estado Providencial. Também é verdade, como bem aponta Ewald, que a norma é algo que se constata, e que expressa a posição dos indivíduos no conjunto da sociedade, prestando-se como instrumento para que esta acompanhe seu próprio processo de transformação (pag. 583). E está claro que Ewald não procura legitimar o Estado Providencial com base apenas nesta

postulação. Pois sustenta ele que, se a princípio, pareceria que em uma ordem normativa tudo é possível, as probabilidades são predeterminadas e pouco numerosas, uma vez que os sujeitos são socialmente regulados.⁴ Ao lado disso, se a norma traduz um momento da hegemonia de uns sobre outros, esta hegemonia é sempre precária, posto que nada fora do consenso que ela exprime pode estabilizá-la. É por isto que se presta como referência objetiva, ou dispositivo central na operação de um critério de justiça, ocupando o lugar antes preenchido pelas idéias de Deus e de Natureza.

Mas se Ewald sustenta que, em última instância, o valor da norma está no valor do consenso, como valorizá-lo sem remetê-lo aos indivíduos que efetivamente o formam? Não seria então necessário atribuir a estes indivíduos que veiculam suas opiniões os mesmos atributos de racionalidade e de liberdade que constituem o “sujeito da lei” no diagrama liberal? Como fazer isto, se já foi decretada a “morte do sujeito”?

5. Conclusão

Busquei trabalhar a questão da legitimação do Estado Providencial a partir da análise dos direitos de cidadania, mostrando que a linguagem dos direitos individuais não pode prescindir de uma concepção do sujeito que o torne responsável por suas escolhas, pois são estas que conferem aos direitos de que é portador o caráter de fundamento da legitimidade do poder. A retomada de uma concepção de sociedade, enquanto constituinte do sujeito, coloca em cheque o princípio de responsabilidade, posto que a gramática que estrutura este modo de refletir altera o significado da própria liberdade humana, tal como postulada pela linguagem liberal.

Hayek, por exemplo, partindo de uma outra leitura da vida em sociedade, ao constatar dilema similar, conclui pela impropriedade da noção de justiça, exceto como virtude individual, e, conseqüentemente, pela legitimidade de um Estado que restrinja ao máximo suas intervenções no espaço da interação social. Expressaria assim a mais coerente posição relativamente ao poder a ser concedido ao Estado, adotada a idéia dos direitos de cidadania como direitos individuais. E, independentemente de sua proposta, pode criticar qualquer pretensão de legitimidade do Estado Providencial, alegando que o princípio de justiça social requererá sempre, para sua efetivação, um “leitor” privilegiado, que detalhe os mecanismos que idealmente assegurariam a cada qual sua parte devida. A primeira conclusão a que se chega, portanto, é a de que a linguagem dos direitos pode obter a

coerência que lhe falta se excluir do seu campo as referências holistas que impregnam a esfera de formulação dos direitos sociais.

Outra conclusão obtém-se requalificando-se o que entendemos por “sujeito da lei”. Ao longo da presente reflexão trabalhamos com uma linguagem que associa os direitos ao indivíduo. Por contraste, podemos definir o sujeito com o indivíduo autônomo, uma representação que implica a alteridade, *et pour cause*, sua dependência radical a um outro que o constitui. Como sugere Renault (1989), o sujeito não precisa (e não deve) ser identificado ao indivíduo. Retornamos assim às reverberações de Durkheim e Dumont, assinaladas na sessões 3 e 4 do presente texto. Mas sobre o “ser moral” de Dumont, Renault opera uma cisão, rejeitando a indistinção feita por este entre a *independência* e a *autonomia*. Renault irá resgatar a noção rousseuniana e kantiana da *autonomia*, na qual a lei que o sujeito se dá tem caráter universal (cf. pags 80,81), fazendo assim a mediação entre individualismo e holismo e retirando, deste último, qualquer associação com o totalitarismo (pag.84).

No âmbito do presente artigo seria, no entanto, descabido desenvolver esta alternativa para a conceituação dos direitos sociais. De qualquer forma, o que importa reter aqui é que, se recusarmos-nos a identificar o indivíduo natural, biológico, ao “sujeito da lei”, a autonomia requerida na representação deste sujeito só será conquistada se propiciada pelo contexto social que o constitui. As funções estatais deverão, portanto, estar referidas à conformação deste contexto. Não há dúvida de que uma perspectiva deste tipo apresenta uma série de dificuldades. Mas tais dificuldades não deveriam barrar a reflexão, porque o campo do debate de forma alguma apresenta solução adequada para a questão da justiça aqui colocada.

Notas

1 - Em texto publicado em 1995, *La Nouvelle Question Sociale*, Rossanvallon desenvolve um argumento de outra natureza para repensar o Estado Providência, que não será aqui considerado.

2 - *La loi, en son sens premier et originaire, au sens de lex naturalis ne se resout jamais en une somme d'actes arbitraires; elle n'est pas la totalité de ce que a été ordonné et statué, elle est le 'statuant' originaire*” (pag.312).

3 - Para os estóicos, bem como para Cícero, era a partir da constatação da lei natural, ordenadora do universo, que tornava-se possível derivar os direitos naturais.

4 - Aqui, Ewald segue claramente Foucault (cf. Ewald, 1985:50,51); o termo diagrama é retirado de *Surveiller et Punir*, expressando a idéia de racionalidade política. Para Foucault, o diagrama é como que um mapa das relações de poder, que são sempre virtuais, potenciais, instáveis, moleculares. Uma vez constituído, cria uma nova realidade, que, por sua vez, será alterada a partir das lutas sociais que se dão nos espaços frouxos e livres deste mapa.

Abstract

The efficiency aimed for in the contemporary State can only be achieved if it is referred to a pattern which determines its essential attributes. This article presents the controversies around these attributes by confronting the arguments which seek to identify in the Welfare State the pertinent references for a just society. The author intends to clarify the "language of rights" by confronting, on one hand, a principle of justice which is based on liberal individualism and, on the other, a principle of justice which stems from the French sociological tradition, which allows the formulation of the idea of rights inherent to society itself. The author's point: it will not be possible to formulate, in a coherent way, the attributions of the modern State unless we can count on a theory which does not oscilate, in a more or less random manner, between the two traditions above mentioned.

Résumé

L'efficacité que l'on recherche dans l'Etat contemporain ne peut être atteinte que si elle se réfère à un modèle qui détermine ses attributs essentiels. Cet article présente les controverses à propos de ces attributs en confrontant les arguments qui essaient d'identifier dans l'Etat Providence les références pertinentes pour une société juste. L'auteur essaye de clarifier le "langage des droits" en confrontant, d'un coté, un principe de justice qui dérive de l'individualisme libéral et, d'un autre, un principe de justice qui vient de la tradition sociologique française, laquelle permet la formulation de l'idée des droits qui appartiennent à la société même. L'auteur dit qu'il est impossible de formuler, d'une façon cohérente, les droits de l'Etat moderne si l'on n'a pas une théorie qui n'oscille pas, de façon aléatoire, entre les deux traditions mentionnées.

Referências bibliográficas

- Cassirer, E. (1966) *La Philosophie des Lumières*, Paris: Presses Pocket, Fayard.
- Donzelot, J. (1984) *L' Invention du Social*, Paris: Fayard.
- Dumont, L. (1985) *O Individualismo*, São Paulo: Rocco.
- . (1966) *Homo Hierarquicus*, Paris: Gallimard.
- Durkheim, E. (1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- . (1969) *Le Suicide*, Paris: PUF.
- . (1983) *Lições de Sociologia*, São Paulo: Tao/Edusp.
- Ewald, F. (1986) *L'État Providence*, Paris, Grasset.
- Gurvitch, G. (1946) *La Déclaration des Droits Sociaux*, Paris: Librairie Philosophique.
- Hobbes, T. (1977) *Leviathan*, Londres: Macmillan Publ.
- MacPherson, C.B. (1979) *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Offe, Claus (1984) *Contradictions of the Welfare State*, MIT.
- Oliveira, I. (1993) "Discussão de Justiça Social em Contraposição à Concepção de Justiça no Liberalismo", *Ciências Sociais Hoje*, Vértice.
- . "Estado e Teoria na Sociologia Crítica de Claus Offe", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 13, ano 5, 1990 (112-119)
- . (1987) "Referencial Teórico para Análise da Política Social", *Ciências Sociais Hoje*, Vértice.
- Renault, A. (1989) *L' Ére de l' Individu*, Paris: Gallimard.
- Rossanvallon, P. (1985) *La Crise de l' État Providence*, Paris.
- Strauss, L. (1954) *Droit Naturel et Histoire*, Paris: Flammarion.
- Tuck, R. (1993) *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge Univ.Press.