

SENTIDO CRÍTICO DO “ETERNO RETORNO AO DIREITO NATURAL”

Sumário: 1. Direito Natural e ideologia. 2. Zetética jurídica e pensamento crítico. 3. Direito natural e crítica do direito.

“E o que é filosofia? É a tentativa, penso eu, de enxergar um palmo diante do nariz...”

Roberto Gomes.

1. *Direito natural e ideologia*

Pode-se asseverar que a atualidade do pensamento filosófico-jurídico, em seus movimentos mais expressivos, tem características marcadamente anti-jusnaturalistas, eis que não comportam a idéia de um fundamento meta-empírico de validez ou legitimidade do direito positivo.

Essa tendência no sentido de superar a tradição jusnaturalista concentra-se inicialmente na teoria das ideologias, elaborada ao correr do século XIX, mas é também uma implicação epistêmica do culturalismo da tradição latino-americana, e das concepções dimanadas do positivismo lógico e da filosofia da linguagem.

Uma consideração epistêmica da ideologia irrompe na filosofia do direito, comunicando-se à doutrina do direito natural, no quadro da filosofia da vida e da existência e no âmbito do marxismo, formando um contexto teórico que pode ser denominado *teoria da ideologia*.

A conceituação mais difusa de ideologia dimana da consideração de um tipo de sociedade que se encontra dividida em classes, quando uma delas, dominante, impõe certas concepções e práticas ao todo social. Em outras palavras, as classes sociais é que exercem a função mais importante na constituição das idéias condicionadas pela realidade social.

Essa noção tem sua gênese no marxismo, mas os diversos conceitos de ideologia configuram um desvio, quase deturpação da noção original, exposta por Marx n' *A Ideologia Alemã*. Ali, ideologia é somente o conjunto das falsas representações ideais que constituem o pressuposto de toda a produção teórica anterior, a qual mereceu a crítica do pensador alemão, abarcando as construções religiosas, a filosofia de Hegel e a do grupo chamado de *jovens hegelianos*, entre os quais Stirner e Feuerbach.

Em obras posteriores encontram-se os princípios de uma teoria das relações entre pensamentos e condições materiais de existência, a qual acha seu pleno desenvolvimento n' *O Capital*. Pois bem. Marx fala em *superestrutura*, a qual identifica o modo de pensar típico de uma sociedade, mas a *ideologia*, ou seja, o estilo de pensar ideológico, é apenas um dos componentes da superestrutura e não se identifica com sua totalidade; tal identificação constituiu sem dúvida um desvio do marxismo ortodoxo, no decurso do desenvolvimento da filosofia marxista⁽¹⁾.

Em Mannheim, ideologia é toda e qualquer concepção da vida social que, achando-se em incongruência com a mesma, apresenta o caráter conservador que lhe denuncia, imediatamente, a condição de *ponto de vista* da classe dominante e daquela fração intermediária da estrutura social, a classe média, que deposita seu interesse na conservação do atual estado de coisas, como meio de evitar os excessos da classe dirigente e os intentos revolucionários das classes despossuídas⁽²⁾.

Na atualidade, a conceituação de ideologia é ampliada de forma a abranger toda e qualquer falsa consciência da realidade, um real imaginário, porque construído de forma tal que coincide apenas parcialmente com o real concreto; por isso, o discurso ideológico é lacunar, e a coincidência parcial com a realidade objetiva ocorre na medida em que convém a propósitos político-sociais, tais como a manutenção de uma ordem social⁽³⁾.

A tese da *falsa consciência* apenas em parte é aceitável, pois o que caracteriza a ideologia é a relação pragmática entre certa mundividência e o comportamento social; ou seja: a ideologia é uma concepção do universo que, na medida em que contém elementos ideais que atendem a interesses de um grupo social em certo momento histórico, orienta a conduta dos homens na sociedade e de certa forma legitima a ordem social pela ação do grupo interessado, o qual dispõe dos mecanismos de controle social. Destarte a ideologia não é necessariamente falsa⁽⁴⁾, porque a *Weltanschauung*

que abriga pode conter elementos que correspondam ao real concreto; assim, a própria ciência, ou seja, os paradigmas epistêmicos que identificam um conjunto de conhecimentos como constituindo a *ciência*, podem estar dentro de certa ideologia; como por exemplo, as teorias que orientam o desenvolvimento e aplicação da tecnologia⁽⁵⁾.

Assim sendo, as categorias elaboradas pela ciência política e pela teoria econômica, para referir-se à ordem social ou procurar explicá-la, são algo secundário, pois elas em si mesma já são evidência da ideologia; a fronteira pois entre ciência e ideologia, especialmente nas ciências sociais, é bastante tênue, dependendo mais dos propósitos e do alcance da lacunariedade dos respectivos discursos, do que da metodologia empregada na sua elaboração. No discurso científico essa aproximação da realidade, embora dubitável, é intencional, pois a ciência tem por meta a identificação entre suas categorias gnósicas e o real; no discurso ideológico, a coincidência com o real concreto pode ocorrer na medida em que convém a interesses do emissor, a classe ou grupo social que pretende impor suas convicções ideais ao todo social; por isso os enunciados da ciência são prevalescentemente críticos, pois procuram evidenciar a realidade, sendo os da ideologia retóricos, eis que procuram convencer para influenciar as decisões e a conduta do sujeito receptor⁽⁶⁾.

Mas a ampliação que se faz do conceito de *ideologia*, não somente fê-lo identificar-se com o de *superestrutura*, como estabeleceu um determinismo causal entre as forças elementares, de caráter individual ou social, e os conteúdos espirituais de modo geral, de sorte que todo saber passou a ser considerado forma específica de ideologia; e entre esses conteúdos espirituais encontram-se as instituições, como o direito, o estado e os valores, entre os quais a *justiça*, a *liberdade* e o *direito natural*.

A teoria das ideologias destarte, afastada a pureza marxista do conceito, assume uma amplitude que a faz abranger todas as filosofias que abrigam alguma forma de determinismo, individual ou social, contanto que de caráter instintivo e irracional⁽⁷⁾.

Quanto ao direito, a teoria das ideologias o define como sublimação necessária do poder, o qual representa os interesses de uma classe social; a justiça é então *desmistificada*, como simples expressão da ideologia dominante, ou seja, as idéias da classe dominante impostas ao todo social por instrumentos ideológicos e métodos tópico-retóricos⁽⁸⁾.

O direito natural, cujos princípios são dogmatizados pelo saber jurídico e sacralizados pelo sistema de direito positivo, elevados à condição ideológica de verdades eternas e imutáveis, passa a ser visto como mero conjunto de conceitos gerais, expressos no discurso ideológico como liberdade, justiça e justiça social, bem comum, etc., com o intuito, manifesto ou não, de manter o *status* de exploração econômica de uma parte da sociedade por outra ⁽⁹⁾.

No âmbito do marxismo, as forças elementares que condicionam essa superestrutura ideológica ⁽¹⁰⁾ são as relações econômicas, as quais determinam a divisão da sociedade entre dominantes, os detentores dos meios de produção, e dominados, os que contribuem com seu trabalho para a produção de bens. A superestrutura espiritual, nessa sociedade de classes, é sempre determinada pela luta de classes, sendo que nessa sociedade a ideologia dominante é a da classe dominante.

Em Schopenhauer, as forças elementares determinantes da racionalidade — que assim é elevada à condição ideológica — são constituídas por um impulso natural primário e instintivo, ao qual o filósofo denomina *vontade*; o intelecto é tão somente o produto da vontade vital, em si inconsciente, simplesmente um instrumento e uma arma na luta pela existência, a qual ocorre tanto no mundo animal quanto no humano. Mas Schopenhauer ressalva que, no homem, o intelecto se desprende aos poucos da vontade e pode levá-lo a “apreender o mundo de modo completamente objetivo e, então, ele configura, poetiza e pensa” ⁽¹¹⁾.

Essa ressalva na filosofia da vontade instintiva é todavia contestada por Nietzsche, para quem a objetividade desinteressada do pensamento, caminho para a liberação do homem da vontade primária irracional, só serviu para criar uma falsa hierarquia, conduzindo ao *poder*. Nietzsche paga seu tributo ao contratualismo, ensinando que os homens, para minimizarem os efeitos do *bellum omnium contra omnes*, fixaram por um acordo o que no futuro deveria ser considerado verdade, ou seja, uma convenção, um “exército em movimento de metáforas, metonímias, antropomorfismos”. A verdade então encobre os impulsos e instintos que constituem a *vontade de poder* ⁽¹²⁾.

Com tudo isso, toda a transcendência do direito e da justiça, que séculos de jusnaturalismo procuraram elaborar, perde sentido, e isso é enfatizado mais tarde pela filosofia existencial.

Já Dilthey, filósofo da vida, escrevera que “além da vida, o pensamento não pode avançar”, pois o último fundamento do mundo é a facticidade. o

puro fato ⁽¹³⁾. Nessa direção do pensamento contemporâneo, Kierkegaard, Heidegger e Sartre conduzem o vitalismo para o existencialismo, e a verdade se transforma em uma série de significações subjetivo-existenciais, só havendo verdade na medida em que ocorre a existência.

Em Heidegger, o homem é o *Dasein*, cuja determinação essencial não pode ser feita a partir de algo objetivo, mas somente a partir da existência; a essência do *Dasein* é sua existência. Em Sartre, o homem é um projeto que se vive subjetivamente, e o homem é aquilo de que se fez projeto. Neste sentido, o homem é absolutamente livre, pois ele é o único e pleno criador; sendo assim *potentia absoluta*, é ele o inventor de todos os valores e normas do mundo. O valor é tão somente o sentido que o homem elege ou inventa ⁽¹⁴⁾.

No que tange ao direito natural, as implicações da filosofia da vida e da existência são a destruição dos derradeiros fundamentos transcendentais do direito e da justiça, os quais somente são interpretados como ideologia, condicionados pelas relações econômicas, pela vontade de poder, pelas estruturas instintivas, pelo impulso vital, pela essência existencial, ou a *ek-sistência* de Heidegger, e pela criatividade imanente.

Quanto ao culturalismo, enfatizando ser o direito essencialmente criação do homem, não admite em princípio a noção de um direito dado, anterior à experiência ⁽¹⁵⁾ embora aceite a dimensão axiológica do direito natural como critério de legitimidade da ordem jurídica. Esta é, exemplificando, a posição da teoria tridimensional do direito, de Reale, onde o direito natural, objeto da Axiologia Jurídica, é visto como conjunto de conteúdos axiológicos, os quais condicionam *a priori*, e materialmente, a experiência jurídica possível ⁽¹⁶⁾.

Os néo-positivistas de modo geral negam ao direito uma realidade ontológica que transcenda os simples enunciados lingüísticos que o expressam; coerentemente, a idéia de uma natureza-essência, genética ou logicamente anterior ao direito como experiência, que explique ou justifique a sua normatividade, parece contraditória.

Por outro lado, é inegável que a preocupação que suscita o atual desenvolvimento do direito tem por núcleo o direito natural; os rumos que a política do direito preconiza centram-se mais intensamente nos valores que têm por denominador comum a dignidade humana; a crescente inadequação dos sistemas políticos e jurídicos à realidade cambiante; o desencanto dos cidadãos em face da crise do estado; a conscientização de cada um em relação ao

lugar que lhe cabe na difusa estrutura do poder social; tudo isso torna imperativo a redefinição de conceitos como liberdade, bem comum, estado e estado de direito, justiça e direito natural ⁽¹⁷⁾.

O problema filosófico então suscitado é o de um possível ressurgimento da tradição jusnaturalista neste contexto do pensamento contemporâneo.

Qual será daí o sentido e alcance do *eterno retorno ao direito natural* ⁽¹⁸⁾ em face da teoria das ideologias, do néo-positivismo e das recentes tentativas de superação do jusnaturalismo?

2. *Zetética jurídica e pensamento crítico.*

A atitude epistêmica própria a esse contexto é a que se convencionou denominar *zetética* ⁽¹⁹⁾, a qual, descartada a multivocidade do termo, traduz uma adesão à realidade encoberta pelas ideologias políticas e jurídicas. O desmascaramento dos conteúdos ideológicos de postulados tidos por fundamentais pelo saber teórico acumulado, uma das primeiras conseqüências da problematização proposta pela zetética, representa também um abandono da velha doutrina do direito natural, a qual é considerada artifício retórico, mero significante utilizado pelo poder para escamotear o significado autêntico das relações sociais, no intuito de manter inalterada a ordem social e sua estrutura de poder.

Entretanto, a projeção da atitude zetética no plano crítico, não somente reduz a seus devidos limites a pretensa adesão à realidade, como também, de certa forma, abre o caminho para a superação da antinomia que se insinuou na filosofia do direito, colocando em oposição o direito como ciência e o direito como ideologia, esta abrangendo o direito natural.

A atitude zetética tanto pode fundamentar-se no culturalismo fenomenológico quanto no realismo lingüístico, sendo possível distinguir uma zetética culturalista e uma zetética lingüística.

A primeira desenvolve uma teoria jurídica voltada para os conteúdos sociais e axiológicos do direito, superando o normativismo abstrato e a concepção da jurisprudência como dogmática jurídica no seu enfoque tradicional. A segunda fundamenta a teorização do direito a partir da problematização das categorias e conceitos da dogmática jurídica, ou seja, caracterizando-se pelo sentido de pesquisa e questionamento das soluções indicadas pela dogmática ⁽²⁰⁾.

Sob o ponto de vista crítico todavia é possível distinguir uma zetética intra-dogmática e outra meta-dogmática. A primeira, embora enfatizando a realidade social como conteúdo do direito, limita-se à legitimação da ordem social normativamente expressa, aceitando o direito vigente como estrutura ou sistema a ser preservado; ainda que admitindo a evolução desse sistema, como sentido de aperfeiçoamento das instituições jurídicas e políticas⁽²¹⁾, a zetética dogmática aceita as regras do jogo, isto é, a evolução da ordem jurídico-social ocorre segundo as regras inerentes ao próprio sistema, presupondo-se uma neutralidade ideológica de fato inconsistente.

Já a zetética meta-dogmática deriva de uma concepção crítica e prospectiva da própria ciência, que atribui ao sujeito cognoscente papel ativo e constitutivo em relação ao objeto do conhecimento científico; no processo gnóstico, é o próprio sujeito quem cria o seu objeto de conhecimento, adaptando os dados da experiência a categorias por ele elaboradas, não no sentido do apriorismo formal kantiano, mas levando em conta que os conceitos, juízos e raciocínios do senso comum teórico fazem da experiência uma experiência engajada e não uma atitude neutra e desinteressada⁽²²⁾.

Se isto é discutível quanto às ciências da natureza, parece evidente nas ciências sociais, onde o cientista, na impossibilidade de absoluta correspondência entre o seu discurso, que pretende científico, e algo que, ao nível dos fatos, possa ser descrito objetivamente, cria esse objeto para então considerá-lo como se fora a própria realidade; isto ocorre com o direito, a justiça, o estado e os valores, objetos de um discurso que não é científico, mas ideológico⁽²³⁾, simplesmente porque não é possível predicar a existência factual do direito, da justiça, do estado e dos valores, embora a ciência do direito e a política considerem-nos como objetos que estão aí, lançados no mundo e passíveis de descrição ao nível de um discurso semântico⁽²⁴⁾.

Se o *jurídico* e o *político* são objetos criados pelo conhecimento, essa criação pode ser *transformadora*, na medida em que a realidade social que sob eles se oculta merece ser transformada e não somente descrita. Ocorre destarte uma ampliação da ciência do direito, a qual assume função crítica em relação à realidade social normada, e função prospectiva, porque voltada para o futuro; a jurisprudência então, não somente incorpora a política jurídica, como se vale da ciência política e das demais ciências do homem e da sociedade, não para descrever-lhes os prováveis nexos causais, mas para constituir algo melhor do que a realidade mostra.

Tal é a dimensão meta-dogmática da zetética jurídica, que passa assim a configurar uma instância *crítica* voltada para a transformação da ordem social. *Dogmática*, *zetética* e *crítica* são portanto os três níveis em que se projeta o saber jurídico; neste estudo, entendemos por *crítica do direito* a zetética meta-dogmática, reservando-se a expressão zetética para aludir somente à que ficou definida como intra-dogmática.

3. *Direito natural e crítica do direito*

Qual o papel do direito natural em face dessa dimensão crítica do direito e da jurisprudência?

A zetética jurídica pode efetivamente valer-se do direito natural, traduzido pelos significantes *justiça*, *eqüidade* e *valoração*, para legitimar os postulados da dogmática; na história do pensamento ocidental, a tradição jusnaturalista metafísica ou racionalista tem atribuído, embora inconscientemente, esse papel ideológico ao direito natural, papel que o culturalismo procura escamotear através da axiologia jurídica.

A crítica do direito incorpora a visão de uma ciência projetada para o futuro, e que se vale do saber teórico acumulado, não para dogmatizá-lo em seus pressupostos, mas para superar os obstáculos epistemológicos que lhe são inerentes e assim reconstruir o homem e a sociedade. Nesse enfoque bachelardiano⁽²⁵⁾ a ciência principia pela revelação, pelo desmascaramento do conteúdo ideológico de seus fundamentos epistêmicos; a ciência do direito, assim, não somente revela a ideologia do sistema de direito positivo, como também a assume para criticá-la do ponto de vista do que é melhor para a transformação do direito e sua ciência.

A crítica do direito engendra implicações que não somente preservam o direito natural como objeto de elaboração científica, como também o reconciliam com as novas conquistas do pensamento epistemológico, referidas no item anterior.

Essa dimensão crítica não é todavia nova; mas tem-se feito sentir nos ressurgimentos mais notáveis do direito natural — o que levou os juristas a falarem no “eterno retorno do direito natural”.

Assim, o ressurgimento da tradição jusnaturalista após o apogeu do positivismo oitocentista teve por núcleo a superação do otimismo ingênuo do cientificismo da época, que, tendo tido a pretensão de explicar o homem e o

universo pelo princípio da causalidade e pelo rigor lógico-formal da metodologia científica, revelara-se incapaz de transformá-los em algo melhor; daí a nova metafísica, elaborada não mais a partir de uma visão uniforme do universo, mas desenvolvida no contexto de múltiplas filosofias, que culminaram no pensamento existencial.

Já o retorno do direito natural que se observa após a segunda guerra mundial teve por palco a Europa destruída e a necessidade que sentiram juristas e filósofos de um transcendentalismo que os auxiliasse a compreender a tragédia que a humanidade enfrentara e a evitar a repetição do que ocorrera, num contexto incompatível com o que se definia como cultura e civilização européia. De que modo se poderia condenar o “direito contra a pessoa” e superar a visão totalitária do direito e do estado nazi-fascista, sem o apoio de um critério jusnaturalista de legitimidade? Tal sentido ético é a base da conversão jusnaturalista de Radbruch, Renard, Cathrein, Del Vecchio, entre outros ⁽²⁶⁾.

Mas a novidade que a presente crítica do direito configura é o caráter epistêmico de que se reveste, o qual a torna, como implicação da epistemologia bachelardiana e popperiana, ponto de convergência da metodologia científica do direito.

Projetando-se sobre os fundamentos da filosofia da vida e da existência e sobre a teoria das ideologias, a teoria crítica do direito, a partir desses mesmos fundamentos, reconduz o pensamento jusnaturalista a uma unidade epistemológica de conteúdo crítico, ou seja, na perspectiva de uma zetética jurídica meta-dogmática. Acresce que nenhuma das regiões do ser, mesmo que dubitável em sua onticidade, pode ser excluído da investigação científica, e a especificidade de um objeto não pode servir de pretexto para a carência de rigor científico.

Numa consideração inicial, a teoria das ideologias encerra uma contradição insuperável, na medida e que é radicalizada pelo determinismo de certas correntes da filosofia marxista e existencial, pois, ao tempo em que dogmatiza a noção de super-estrutura, não pode considerar-se a si mesma como definitiva; ou seja, é uma teoria que propõe um dogma que a absorve mas que não pode se auto-dogmatizar. Com efeito, desde que o pensamento marxista, desligando-se da pureza ortodoxa de sua fonte originária, aborveu a teoria do reflexo, abriu caminho para a ideologização do próprio marxismo ⁽²⁷⁾. Entretanto, o relativismo marxista, e também o existencial, não podem considerar-

se definitivos por seus próprios fundamentos, eis que, representando uma sublimação de forças naturais, estão destinados a se superarem. Em outras palavras, a afirmação do relativismo da verdade do discurso ideológico abrange o discurso marxista e o existencialista. Como enfatiza Weltzel, “a mesma afirmação de que um conteúdo espiritual é a expressão ideológica de um processo vital, pressupõe a possibilidade de um ponto de vista fora da conexão ideológica. Se a dependência do espírito da infraestrutura fosse total, isto é, de natureza tal que o homem pensaria e atuaria forçosamente tal como determinado pela infraestrutura, seria impossível perceber uma dependência de um em face da outra. A única coisa que se poderia afirmar é que, em outras épocas, se pensou de modo diferente”⁽²⁸⁾.

O pensamento existencial todavia abre caminho para um novo direito natural, o qual supera a noção de um princípio apriorístico e imutável, anterior ao homem, um direito natural criado em oposição ao direito natural dado, na medida em que se considera a natureza humana como essência-existência criada pelo próprio homem, apta portanto a fundar a justiça dimanada dessa mesma natureza, não como algo previamente dado, mas como valores meta-empíricos que o homem cria em função de sua existência.

Esta última assertiva reconcilia a especulação jusnaturalista com o pensamento antropológico e dialético, cuja melhor expressão é Teilhard de Chardin, o qual intentou justamente ultrapassar o hiato que se insinuara entre a teologia e o evolucionismo.

Um primeiro momento dessa visão existencial já encontramos em Aristóteles e sua noção de um direito natural como método de solução de concretos problemas humanos, tendo em vista a observação da natureza. Mas o sentido idealista de seu hilemorfismo compromete sem dúvida as possibilidades de uma teoria crítica de caráter prospectivo, quanto a seu jusnaturalismo de fundo sociológico.

Já as conquistas da antropologia contemporânea, conjugadas com a visão existencial do homem *aberto para o ser*, fundamentam um direito natural voltado para a transformação da sociedade.

Do ponto de vista antropológico o homem surge como produto da evolução, e ao mesmo tempo causa dessa evolução. Isto porque ele é dotado de uma adaptabilidade criadora, sendo sua existência histórica um contínuo de aquisições; o homem é produto de sua ação no e sobre o mundo, donde se infere que a história é criação e que o homem cria sua própria natureza.

Teilhard de Chardin distingue a evolução do simples transformismo; tratando de conciliar o evolucionismo com a teologia cristã, considera a evolução como um movimento de amplitude infinita, que, ultrapassando as ciências naturais, invadiu a química, a física, a sociologia e até as matemáticas e a história das religiões (29).

Esse universo em que vivemos é algo que está nascendo, um processo de *cosmogênese* e o sentido de sua evolução não é indagação metafísica, mas competência da ciência; descobrir o sentido da evolução, eis a chave para a solução do problema do homem, da história e do universo. A cosmogênese tudo abarca, pois tudo evolui, criando-se seres mais complexos e conscientizados.

O homem é eixo e flexa da evolução, é o fim para o qual a evolução até agora caminhou; mas a partir do homem, ela se torna consciente e voluntária, deixando de ser cega e determinada.

A cosmogênese teilhardiana é a derradeira filosofia da história, tentativa de compreensão global da história e do homem perante o universo, na esteira das cosmovisões de Santo Agostinho e Hegel. Só que, em Teilhard, o homem não é o espectador do processo cosmogenético, mas seu agente, a partir da passagem da vida animal para a vida cultural, segundo a lei da complexificação; e a partir daí, o homem adquire *capacidade de fazer*, a qual vai além da *capacidade de ser*. O homem torna-se co-criador do mundo, sendo diretamente responsável pela evolução.

Penso que essa função desveladora da ciência é secundária, pois ao homem compete, não a descoberta do sentido, mas descobrir que a evolução *tem um sentido*, o qual é introduzido no processo cosmogenético pelo homem. E aí a ciência assume sua função *transformadora*, a qual não deve ser encarada como o transformismo de que falava Teilhard, mas como evolucionismo, no sentido de aperfeiçoamento e complexificação. Se a ciência não pode descobrir o sentido da evolução antropológica, ela deve introduzi-lo: é o homem que dá o sentido de sua própria transformação e da transformação da sociedade.

Aí revela-se o alcance crítico do direito natural, como significante apto a envolver os significados inerentes ao sentido de transformação da ordem social; se a ordem é injusta, é preciso, não aperfeiçoá-la, mas transformá-la; todavia, *transformá-la em que e para que?*

Dentro desse enfoque antropológico desaparece a oposição entre direito natural e crítica, entre direito natural e história, entre direito natural e ideologia. Penso que essa tendência do pensamento ocidental de opor os contrários é puro maniqueísmo, que não deve prevalecer na investigação científica ⁽³¹⁾.

Além disso, o enfoque antropológico e existencial da natureza humana como criação destrói a aparente antinomia entre jusnaturalismo e culturalismo. A idéia de uma ciência jurídica comprometida com a transformação do direito e das estruturas sociais tem o mesmo fundamento epistêmico que a dialética do direito natural de conteúdo em devir, ⁽³²⁾ implicada pela antropologia teilhardiana.

A cosmovisão dialética vislumbra a totalidade e a transformação imanentes; a epistemologia contemporânea assume o conteúdo ideológico da ciência, mas procura evidenciar o seu sentido crítico de aproximação do real concreto.

Cabe à jurisprudência absorver a ideologia como algo inerente ao direito, tornando-a consciente, não para a manutenção de um sistema de organização social incompatível com a realização eudemonística do ser, especialmente do ser humano, mas para sua transformação em algo melhor, ou pelo menos diferente, menos ruim do que a ordem que aí está.

O direito natural constitui então a instância crítica própria da ciência do direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Luiz Villoro: *El Concepto de Ideologia en Marx y en Engels*, in *Ideologia y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

(2) Karl Mannheim: *Ideologia e Utopia*. Rio, Zahar Ed., 3ª ed. 1976, págs. 81 e segs.

(3) Marilena Chauí: *Crítica e Ideologia*, in *Cadernos da SEAF*, nº 1

(4) Adolfo Sánchez Vazquez: *La Ideologia de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales. Comunicação apresentada ao I Coloquio Nacional de Filosofia, Morelia, Mich., agosto de 1975.*

(5) Alberto Guerreiro Ramos: *O Modelo Econômico Brasileiro*. Cadernos do Curso de Pós-graduação em Administração. UFSC, 1980. Tb. Belmiro Val-

verde Jobim Castor: *A Busca de uma Tecnologia Apropriada ao Brasil*. CADERNOS DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO. UFSC, 1980.

(6) Sobre Ideologia, v. Alain Badiou: *O (RE)começo do Materialismo Dialético*, in Estruturalismo. Lisboa, Portugal Ed. s.i.d. Boaventura de Souza Santos: *Da Sociologia da Ciência à Política Científica*, in Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, nº 1, 1978. Joaquim Falcão e Cláudio Souto: *Sociologia e Direito*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed.

(7) Hans Welzel: *Derecho Natural y Justicia Material*. Madrid, Aguilar Ed, 1971, pág. 261.

(8) Luis Althusser: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, 2ª ed., Lisboa, Ed. Presença. 1980.

(9) Michel Miaille: *Uma Introdução Crítica ao Direito*. Lisboa, Moraes Ed., 1979, págs. 233 e segs.

(10) Ressalve-se que a noção de *superestrutura* provém de Marx, mas sua identificação com a ideologia da classe dominante é posterior, especialmente Engels. V. Luis Villoro: *El concepto de ideologia en Marx y en Engels*, ob. cit. pág. 22.

(11) apud Hans Wlzel, ob. cit. pág. 211.

(12) *Idem, ibidem*.

(13) *Id. pág. 214*.

(14) *Id. pág. 219 e segs.*

(15) Carlos Cossio: *Teoria de la Verdad Jurídica*.

(16) Miguel Reale: *Fundamentos do Direito*, 2ª ed. São Paulo, Ed. RT, 1972, pág. 318/319. Tb. *Pluralismo e Liberdade*, págs. 13/14.

(17) Erik Wolf: *Das Problem der Naturrechtslehre*. 3ª ed. Karlsruhe, Verlag C.F. Müller, 1964.

(18) Heinrich Rommen: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 1947.

(19) Luiz Fernando Coelho: *A Crise de Nominalismo na Ciência Jurídica Contemporânea*. Seqüência, Revista do Curso de Pós-Graduação em Direito, da UFSC, nº 1, 1980. Tb. Enciclopédia SARAIVA do Direito, vb. "zetética jurídica". Tb. *A Zetética do Direito do Trabalho*. Revista do TRT da 9ª R. Curitiba, 1980.

(20) Tercio Sampaio Ferraz Jr.: *A Ciência do Direito*. São Paulo, Ed. Atlas, 1977. Tb. *Direito, Retórica e Comunicação* São Paulo, Saraiva, 1973. Luis Alberto Warat: *Cuestiones Dogmáticas y Cetéticas mas alla de Tercio Sampaio*. Seqüência, ob. cit. pág. 109.

- (21) Roger-Gerard Sczwartzenberg: *Sociologia Política*. São Paulo, 1979.
- (22) Gaston Bachelard: *O Novo Espírito Científico*, na série “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultura,, 1978. Tb. Pierre Quillet (organizador): *Introdução ao Pensamento de Bachelard*. Rio, 1977.
- (23) L. Cabral de Moncada: *Teoria e Ideologia em Política*. Estudos Filosóficos e Históricos. Coimbra, 1958, págs. 211 e segs.
- (24) Michel Miaille, ob. ct. pág. 33.
- (25) Gaston Bachelard: *La Formation de L'Esprit Scientifique*. Paris Vrin, 1967. Tb. *Le Rationalisme Appliqué*. Paris, 1970. Tb. *O Novo Espírito Científico*, ob. ct.
- (26) Edgar de Godói da Mata-Machado: *Contribuição ao Personalismo Jurídico*. Rio; Forense, 1954.
- (27) Luis Villoro, ob. ct. pág. 38.
- (28) Hans Welzel, ob. ct. pág. 201.
- (29) Teilhard de Chardin: *O Fenômeno Humano*, Rio. Ed. Martins, 1965.
- (30) A. Vincent: *La Synthèse Cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit*. Archives de Philosophie du Droit, tomo X. 1965. Tb. J. Batista Machado: *Antropologia, Existencialismo e Direito*. Coimbra, 1965.
- (31) Luiz Fernando Coelho: *A Crise de Nominalismo . . .* ob. ct.
- (32) Luiz Fernando Coelho: *Teoria da Ciência do Direito*. São Paulo, Saraiva, 1974, pág. 133 e segs. Tb. *Direito Natural de Conteúdo em Devir*. Revista de Informação Legislativa. Senado Federal, Brasília, nº 36, 1972, pág. 65.