

XX SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Teorias da **Justiça**
e Cultura **Política**

Filosofia **Sistemática**:
Dialética e Filosofia do **Direito**
Ética e Filosofia **Política**

Volume 2

A Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS chegou à 15ª edição no ano de 2015, evento que ocorreu no período de 22 a 24 de setembro. Foram três dias de intensa atividade filosófica com palestras de professores/pesquisadores e sessões temáticas. Em especial, os Grupos de Pesquisa do PPG tiveram papel atuante com debates e apresentações de trabalho de pós-graduandos e graduandos da PUCRS e de outras instituições superiores do Brasil. Este segundo volume dos Anais da XV Semana Acadêmica contém o artigo de abertura do Prof. Rossano Pecoraro (UNIRIO), um dos palestrantes da XV Semana Acadêmica, e textos vinculados aos Grupos de Pesquisa em Filosofia Sistemática, Dialética e Filosofia do Direito, e Interdisciplinar em Teoria da Justiça e Cultura Política. Além disso, contempla textos sobre Ética e Filosofia Política. A Semana Acadêmica tem promovido eventos nos quais são apresentadas pesquisas e contribuições de boa qualidade em Filosofia, principalmente nas Áreas de Concentração do PPG em Filosofia da PUCRS (Metafísica e Epistemologia, Ética e Filosofia Política). Ademais, a Semana Acadêmica estimula o debate franco, a pesquisa responsável e a produção de argumentos rigorosos sobre diversos tópicos e problemas em Filosofia. Também proporciona um espaço de publicação de textos de professores, pesquisadores, pós-graduandos e graduandos.



- Epistemologia Analítica e Social
- Filosofia na Idade Média
- Metafísica Analítica
- Filosofia da Mente



- Teoria da Justiça e Cultura Política
- Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito
- Ética e Filosofia Política



- Filosofia e Interdisciplinaridade
- Metafísica e Fenomenologia Hermenêutica
- Dialética e Filosofia da Ciência



- Ética, Contemporaneidade e Desconstrução
- Lógica de Transformação: Crítica da Democracia



XV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Teorias da **Justiça**
e Cultura **Política**

Filosofia **Sistemática**:
Dialética e Filosofia do **Direito**
Ética e Filosofia **Política**

XXV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Volume 2

Φ editora fi

ORGANIZADORES

André Luiz **Neiva**
Douglas **Orben**

Capa: Tatiane Marks
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

NEIVA, André; ORBEN, Douglas.

XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUCRS: volume 2 [recurso eletrônico] / André Luiz
Neiva, Douglas Orben (Orgs.) -- Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
360 p.

ISBN - 978-85-66923-76-6

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Sumário

Da justiça e da moral. Ou da resistência contemporânea diante do Tribunal dos Direitos	
<i>Rossano Pecoraro</i>	9
A Refutação do Idealismo Cartesiano na Segunda Edição da Crítica da Razão Pura	
<i>Alexsandro de Souza Bergamasco</i>	23
A proposta de uma sociedade dos povos em Rawls	
<i>Anna Paula Bagetti Zeifert</i>	40
Uma deliberação possível: ação comunicativa da teoria à prática	
<i>Carlos Roberto Bueno Ferreira</i>	58
A Liberdade Transcendental em Kant: a transição da Crítica da razão pura para a Crítica da razão prática	
<i>Douglas João Orben</i>	76
A Relação entre os Estados e o Fundamento da Paz	
<i>Fernanda Felix de Oliveira</i>	88
John Locke e a fundamentação da neutralidade ética do direito	
<i>Henrique Raskin</i>	101
Rawls e Habermas: convergências e divergências	
<i>Jaderson Borges Lessa</i>	119

Hume: a identidade pessoal e seus fundamentos	
<i>Janessa Pagnussat</i>	140
<i>Jerzy André Brzozowski</i>	
A Natureza da Simpatia na Filosofia Moral de David Hume	
<i>Jean Pedro Malavolta e Silva</i>	154
Volksgeist e Constituição em Hegel	
<i>João Gilberto Engelmann</i>	170
<i>Pablo Gilnei Simor</i>	
Redescobrimo a equidade na gramática dos direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito	
<i>Leandro Cordioli</i>	185
Concepção de justiça em Chaïm Perelman	
<i>Lourdes Pasa Albrecht</i>	210
O liberalismo político de Ronald Dworkin: uma introdução	
<i>Luã Nogueira Jung</i>	227
Rousseau e a ética da autenticidade	
<i>Luciana Vanuza Gobi</i>	247
Kant, o direito dos povos e a guerra: notas sobre a fundamentação filosófica da intervenção humanitária	
<i>Luciano de Faria Brasil</i>	266
Rebatendo a <i>plain fact view</i> : uma defesa do Positivismo Jurídico	
<i>Luíza Kitzmann Krug</i>	284

A transmutação do homem a partir da crítica à moral em
friedrich nietzsche

Olmaro Paulo Mass 302

Renan Anderson de Oliveira

Cognitivismo Moral Sem Crenças Morais

Rafael Graebin Vogelmann 321

A teoria da justiça de John Rawls e o financiamento
público de campanhas eleitorais

Renivaldo Oliveira Fortes 342

Da justiça e da moral. Ou da resistência contemporânea diante do Tribunal dos Direitos

Rossano Pecoraro¹

Narra-se nas Enciclopédias filosóficas que algum grande pensador sentenciou uma vez que a justiça é o primeiro requisito das sociedades assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Mas, com a própria ideia de verdade reduzida a pó pelos efeitos emancipatórios do niilismo e do relativismo das diferenças, na época dos direitos de todas as coisas do mundo e do império libertário da opinião, teria se corrompido, até o ponto nevrálgico de sua implosão social, também o sentido último da justiça, do direito e da moral? E se este é o espírito do *nosso* tempo (*Zeitgeist*), o idioma comum, a *koinè* imperial da *nossa* era, teriam, então, as práticas de resistência a um sistema opressor se desfigurado ou se transformado radicalmente?

Sabemos que espantar-se, duvidar e questionar são as atitudes filosóficas por excelência. Mas temos ainda a coragem e a temeridade para alçá-las até as últimas consequências? Até o ostracismo, o martírio ou o suicídio?

De todo modo, é necessário começar como se, talvez, jamais tivéssemos começado. E, destarte, aclarar uma realidade que se mostra extremamente compacta e não manipulável, ou não *mais* manipulável, na qual o discurso sobre justiça, moral e resistência tem de buscar um percurso cuja tortuosidade seja capaz de vislumbrar o *essencial*².

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

² Também no sentido de essência das coisas humanas. Investigação filosófica e antropológica; anacrônica em sua dimensão inicial e com vieses de (precária) universalidade.

Não considerar, portanto, a situação atual desse discurso como um progresso, ou uma contingência, ou um retrocesso, ou uma estagnação, etc. – de acordo com as mais variadas perspectivas de uma filosofia da história e da política datadas e provavelmente inadequadas. Mas sim, concentrar-se nos lugares arquetipos em que forças filosófico-sociais – impregnadas de violência, vontades de poder, cobiças por sexo e dinheiro – se encontram fornecendo a matéria prima para a criação de modelos de justiça e de moral que ainda hoje constituem, de fato senão de direito, o quadro normativo das nossas ações.

Examinemos, pois, alguns casos no boletim de ocorrências da história.

Da Justiça

No canto 24 da *Iliada* Homero proclama: “(...) Logo que a Aurora via rajar [ele, Aquíles] ao jugo atava os cavalos velozes, de origem divina, atrás do carro o cadáver desnudo de Heitor amarrando. E, após o corpo arrastar por três vezes, à volta do túmulo do ínclito Pátrocolo, à tenda voltava a acolher-se, deixando-o na branca areia, de braços”³.

É só em virtude da compaixão do Olímpo – do lance de dados e do vislumbre de interesse nos destinos humanos que entre orgias, incestos, ódios, rixas e sacrifícios, os “deuses” se dignam em demonstrar – que o devastado Príamo poderá resgatar o corpo de seu filho, humilhando-se diante do assassino.

Uma vez emitido o veredicto, é Íris, a deusa veloz, nuncia de Zeus que comunica a Príamo a decisão invocando a justiça que lhe será feita: “Manda-te o Olímpio que vás resgatar o cadáver de Heitor”, mas levando “dádivas grandes que o peito” do assassino “alegrem”. O velho rei de Troia deverá ir sozinho, sem guerreiros. “Que nenhum medo da morte ou, sequer, de mau trato te aflija” diz Íris, esclarecendo que os deuses o acompanharão até ficar perto de “Aquiles divino” e que nada lhe acontecerá uma vez que ele há de acolhe-lo com a “justiça devida a quem for suplicar-lhe”.

³ Cf. *Iliada*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011. A tradução é de Carlos Alberto Nunes.

Como é notório, a tragédia em toda a sua disseminação começa e se articula a partir da – e em torno da – ira ou cólera de Aquiles.

Mas o que houve de tão grave? Então: Crises, sacerdote de Apolo, vai ao campo dos gregos para recuperar sua filha Criseide, escrava de Agamémnone. Diante do fracasso da sua impossível missão, pede justiça (ou vingança), que se materializa de súbito na peste enviada à tropa grega. Diante do evento Agamémnone devolve a escrava ao pai, mas leva Briseida, a linda serva de Aquiles, que irado e furioso sai da guerra de Troia e, como um qualquer mocinho mimado, recorre à mamãe – a deusa Tétis – para que ela peça a Zeus que os Gregos saiam perdedores da guerra. O objetivo? Demonstrar a todos a falta que Aquiles faz.

No canto final da *Iliáda*, é diante da Lei, representada pelo acampamento de Aquiles, que Priamo vai resgatar o corpo de seu filho Heitor. E será acolhido pelo assassino com “A justiça devida a quem for suplicar-lhe”.

“A justiça devida a quem for suplicar-lhe”: há sentença mais infame – e atual – do que essa frase homérica, olvidada por séculos?

Há triunfo mais torpe do que a imposição de um paradigma ético-social representado por Aquiles – o grande vilão da epopeia homérica, mimado, rancoroso e com “un non so che” de ressentimento covarde – alçado pelos detentores do poder e do ódio de classe a herói?

O sentido do meu discurso, creio, pode alcançar um maior grau de clareza se examinamos o paradigma-Heitor e a pujança dilacerada de sua mensagem.

O Canto VI da *Iliada* é exemplar. O Herói sabe que será morto pelos inimigos, conhece o seu destino. Os velhos pais o imploram a não ir. A esposa Andrômaca, com o filho Astianacte ainda pequeno nos braços, suplica. Mas ele não abandona o comando do exército troiano: “Tem, pois, piedade de mim; fica um pouco na torre; não queiras órfão o filho deixar, nem viúva a consorte querida (...). Disse-lhe Heitor em resposta (...) ‘Tudo isso, esposa, também me preocupa mas quanta vergonha dos outros homens e, assim, das Troianas (...), eu sentiria se, infame, fugisse às pelepas

cruentas. Isso, meu peito proíbe, ensinando-me a ser valoroso e a combater sempre à frente dos fortes guerreiros de Troia, para mor lustre da glória paterna e do meu próprio nome. O coração claramente mo diz e a razão mo confirma: dia virá em que Troia será destruída (...) É preferível que a terra fecunda meu corpo recubra, a ter de ouvir-te os lamentos, ao seres levada de rastros. Disse, e estendeu para o filho as mãos ambas visando a abraçá-lo (...). E, logo, o filho nos braços tomando depois de beijá-lo, a Zeus e a todos os deuses eterno suplica, fervente: ‘que venha a ser o meu filho como eu, distinguido entre os Teucros, de igual vigor e que em Ílio, depois venha a ter o comando. E que, ao voltar dos combates alguém diga, ao vê-lo: ‘É mais ainda que o pai!’ Possa a mãe venerando à sua vista alegrar-se pós ter matado o inimigo, pesado de espólios cruentos!’”.

Da Moral

Nas páginas iniciais de *O homem sem qualidades* de Robert Musil, somos levados abruptamente a nos confrontar, social e juridicamente, com o caso Moosbrugger, o assassino e estuprador de “bondoso rosto” que não queria ser tachado de “louco”, chamava o seu advogado de “miserável palhaço de defensor”, admitia que, talvez, “só lhe tivessem faltado educação e oportunidade” de ser outra coisa, debochava dos ativistas dos “direitos humanos” e de psicólogos, psiquiatras e médicos que, ao invés de deixa-lo apodrecer na prisão, insistiam, ao diagnosticar a sua “loucura”, em pedir (e obter) a internação em um hospício.

Moosbrugger, o marginal e inadequado por excelência, revoltava-se contra a hipocrisia e o conformismo das pessoas de bem, de homens e mulheres “respeitáveis”, que não faziam outra coisa a não ser cooptá-lo incessantemente para o Sistema que regia suas operosas existências. Com efeito, “acontecera ainda uma coisa singular”: todos suspiravam com os horrores e as mórbidas aberrações de Moosbrugger “mas intimamente ocupavam-se mais delas” do que de suas próprias atividades pessoais. Sim, naqueles dias, ao ir para a cama, um correto chefe de seção ou gerente de

banco diria à sua sonolenta esposa: “O que você faria se eu agora agisse como Moosbrugger...?”⁴.

Como qualquer assassino e estuprador de mulheres, ele é submetido a sessões de análise por psiquiatras e psicólogos em busca da verdade. Insinuando-se lucidamente nas brechas médico-penais “Moosbrugger não perdia nenhuma dessas oportunidades para provar em audiências públicas a sua superioridade em relação aos psiquiatras, desmascarando-os como bobalhões enfatuados e vigaristas, totalmente ignorantes. (...) A prisão, era realmente seu lugar (...) Por isso, não odiava a ninguém tanto quanto aos psiquiatras, que achavam que toda a sua difícil existência se podia resolver com algumas palavras estrangeiras, como se para eles fosse um caso cotidiano”⁵.

Moosbrugger “não negava seus atos”, mas queria que fossem compreendidos como “desgraças numa concepção maior da vida”; não era “enfermidade mental” e ficava “enfurecido” quando afirmavam que era. Pessoa dedicada, aprendera nos hospícios e nas prisões, sozinho e sem nenhum gênero de assistência social, “francês e latim” que “intercalava nas suas falas, nos lugares mais inadequados, desde que descobrira que era a posse dessas expressões que dava aos dominantes o direito de ‘decidir’ sobre seu destino. Pelo mesmo motivo também se esforçava por falar um seletto alemão culto nas audiências; (...) não raro assumia uma grande pose teatral, e ironicamente declarava-se um ‘anarquista teórico’, que poderia se fazer salvar a qualquer momento pelos social-democratas”⁶.

Um anti-herói, Moosbrugger. O grande inquisidor dos vícios morais da nossa sociedade, da inexistência de sua justiça, da ditadura de suas mediocridades, de suas hipocrisias e de seus intelectuais “orgânicos”. Moosbrugger, o modelo de uma humanidade por vir.

Tenho consciência de quão polêmica e provocativa é esta minha leitura. Como um assassino cruel e réu confesso se tornaria um modelo de justiça, ética e resistência? O que o Autor estaria

⁴ Robert Musil, *O homem sem qualidades*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1989, p. 51.

⁵ IDEM, pp. 53-54.

⁶ IDEM.

tentando comunicar? Mas qual autor? De toda maneira, é inútil mobilizar a psicanálise para decodificar. Mais fecundo é preparar-se para a radicalização, anestesiando as nossas úlceras mentais, libertar-nos, ao menos por alguns momentos, da escravidão voluntária do filosoficamente correto.

Prestemos atenção, pois, nas palavras de Moosbrugger esculpidas por André Sant'Anna na dramaturgia da peça *Todas as possibilidades*, adaptação/investigação para o teatro do *Homem sem qualidades* de Musil⁷: “Eu sou bom. Eu gosto de Deus. Eu gosto dos brasileiros. Eu não sou louco. (...) sou um monstro, um estuprador, um criminoso hediondo. E eu faço isso porque o safado do Direitos Humanos vem aqui e me solta, enquanto que as pessoas de bem não têm direitos humanos nenhum. Eles querem inventar que eu sou louco, só porque aí eles fazem o jogo do Direitos Humanos e em vez de me botar na prisão, que é o meu lugar, eles me botam no hospício pra eu sair logo e matar outra vez as pessoas de bem e botar fogo na dentista. O Direitos Humanos alega que eu sou de menor também e não posso ser preso. Por isso é que eu sou mau, porque o Direitos Humanos me protege.

Mas eu sou é mau mesmo.

Ninguém pode falar que eu sou louco só porque eu corto mulheres em pedacinhos irreconhecíveis e faço elas sentirem muita dor (...). Um ser humano mau como eu, de qualquer forma, é uma coisa muito interessante, porque eu sendo a coisa mais horrorosa que existe, aí, assim, nenhuma das outras pessoas vai poder ser a coisa mais horrorosa que existe. Só eu (...). Eu sou mau (...). E eu vou trucidar qualquer um que me chame de louco, porque eu sou Hulk e sou Napoleão! Posso ser acusado de violência, vagabundagem e mendicância, mas eu não sou louco. Eu apenas ouço a voz de Deus.

‘Você é um anarquista teórico!’

⁷ Assisti à peça no início de maio de 2014 no Teatro Sesc de Copacabana. Direção de Bruno Siniscalchi. Elenco: Dany Roland, Ivor Lancellotti e Lorena da Silva. Agradeço ao diretor e ao autor por terem me franqueado o acesso ao texto.

Ouviram? Deus já está falando no meu ouvido coisas que eu não entendo. Eu não sei por que mato. Mas Deus sabe. Eu não sou um assassino sexual (...) Minhas maldades não têm nada a ver com a libido! Freud foi um gênio por aquilo que descobriu, o inconsciente, o ego, essas porra. Eu conheço meu inconsciente. Eu sou autopsicanalisado totalmente. Mas o sistema teórico todo do Doutor Freud era muito burro. Toda verdade é burra (...). Eu odeio a ciência, Deus, os psiquiatras. Eles acham que vão resolver minha existência angustiada com apenas algumas palavras estrangeiras (...). [Eu] sou um assassino. Eu não sou louco. Nem um pouco louco. Sou apenas um assassino”.

Um assassino cujo processo, finalmente, termina: o presidente lê a sentença de morte, o júri é encerrado, os jornalistas retornam às suas tocas. Enquanto o condenado é arrastado pelos oficiais de justiça e os berros do seu “miserável palhaço de defensor” anunciam a interposição de mais um recurso devido a algum detalhe, “Ulrich pensou: *se a humanidade pudesse sonhar como um todo, teria de surgir um Moosbrugger*”⁸.

Da Resistência

Apesar de toda desventura Édipo, evidentemente, não deixa de fazer sexo. A sua cria – à qual correspondem os nomes próprios de Etéocles, Polinices, Ismênia e Antígona – logo após a sua partida de Tebas, dá início a uma furiosa luta pelo poder, que se conclui com um pacto de revezamento entre os dois irmãos: cada um governará por um ano solar, logo deixando o trono ao outro. O acordo dura pouco, o direito-contrato é violado: Etéocles, o primeiro a reinar, uma vez terminado o seu mandato não cede o cetro do poder ao irmão Polinices, que indignado invoca justiça e – depois de ter reunido um exército graças à ajuda de uma das cidades rivais – retorna a Tebas e enfrenta o irmão para tomar o poder. A guerra termina com as mortes de ambos.

O reino, então, é confiado às mãos de Creonte, o absolutamente dentro da lei e cuja legitimidade jurídica, política e social deriva do fato de pertencer à linhagem parental de Jocasta, a esposa de Édipo.

⁸ IDEM, p. 56. O grifo é nosso.

Mais uma vez, sempre já: Etéocles, que não respeita o direito, o contrato, o acordo. Polinices, que ao invés de recorrer ao direito, às leis e aos tribunais, se alia com o inimigo e declara guerra à sua própria pátria. Etéocles, o defensor da cidade. Polinices, o agressor. Etéocles, ao qual é concedida a sepultura. Polinices, cujo corpo – conforme o direito e as leis escritas de Tebas – deverá ser deixado à mercê de cães e abutres: “Para Etéocles, que morreu nobremente pela pátria e pelo direito, Creonte ordenou pompa de herói, respeito total e detalhado a todos os ritos e costumes. Mas o corpo do desgraçado Polinices, o traidor, não terá sepultura”⁹.

É contra esse direito e essas leis que Antígona, a heroína da tragédia de Sófocles, se rebela. Ela, a corajosa mulher que invoca a superioridade sagrada do direito natural para sepultar o irmão e paga com a vida sua ousadia.

“A minha consciência tem milhares de vozes, / E cada voz traz-me milhares de histórias, / E de cada história sou o vilão condenado”. Estes versos, entre os mais estuprados de William Shakespeare nos Facebooks da vida, bem ilustram a posição de Creonte, o governador/rei de Tebas. Vilão da história, que Sófocle condena e a posteridade humilha, por ter obedecido e executado as leis: “Etéocles, que morreu defendendo a cidade, deverá ser sepultado com todas as pompas militares dedicadas ao culto dos heróis. Mas seu irmão Polinices, amigo do inimigo que nos atacava – Polinices, que voltou do exílio jurando destruir a ferro e fogo a terra onde nascera e conduzir seu próprio povo à escravidão – esse ficará como os que lutavam ao seu lado: cara ao sol, sem sepultura. Ninguém poderá enterrá-lo, velar-lhe o corpo, chorar por ele, prestar-lhe enfim qualquer atenção póstuma”.

Mas Antígona não obedece. É presa pelos guardas e arrastada até o rei. A retórica da “heroína”, o seu discurso astucioso, melhor: a sua “lábria” convenceu e persuadiu inteiras gerações de inflamados revolucionários. Que, porém, foram impedidos ou não quiseram entrar no mérito de seus “argumentos” perante a lei. Antígona confessa o ato e logo começa, como diria algum medíocre roteirista de novela, “a apelar

⁹ Cf. *Antígona*, São Paulo, Paz e Terra, 1996. A tradução é de Millôr Fernandes.

para o lado emocional”: afirma que não nasceu “para o ódio, mas para o amor”, que a lei é “apenas o capricho ocasional de um homem” e não possui o “estatuto infalível” das normas divinas; que é melhor morrer do que “arriscar o castigo dos deuses”; aliás a morte prematura é uma “vantagem” para quem “vive em meio a tantas adversidades”. Antigona tacha Creonte de tirano, declara – sem provas nem elementos de verdade – que o povo de Tebas concorda com a sua ação e que não se manifesta porque tem “a língua travada pela covardia”. E diante a réplica do rei: “Não te envergonhas de lançar tal suspeita sobre toda a cidade?” a “heroína” sentencia: “Se pensam como eu e calam estão errados. Se não pensam o que penso estão errados”. A dialética de Hémon, noivo de Antigona e filho de Creonte, é similar: diante do pai insinua que os cidadãos “aprovam a ação” de sepultar Polínicos, que há um “profundo descontentamento” popular, etc. Hémon chega até a esboçar um precário (e confuso) tratado de bom governo em que a justiça é simbolicamente representada pelo ato de sua noiva.

“Defendes mais a ela que a Tebas”, diz Creonte.

“Defendo apenas a justiça” responde Hémon.

“Confundes justiça com o desejo de levá-la para o leito”, ironiza Creonte.

Ora... E se a luta sofoclea entre Antígona e Creonte não fosse entre leis divinas e leis escritas, mas sim uma luta inteiramente terrena, mundana, demasiado humana, entre sistemas políticos/partidários diferentes em busca de sua própria afirmação? E se o ponto central fosse não um conflito entre justiça e direito, entre fundamentos divinos e regras humanas, mas sim um conflito exclusivamente político entre um “partido” aristocrático, fundado na oralidade das leis que somente os membros das elites têm a faculdade de *interpretar*, e um “partido” democrático que em nome da liberdade e da igualdade quer subtrair as normas civis e penais ao arbítrio *interpretativo* das classes privilegiadas com a instauração – através de uma legislação escrita, real, factual – de uma verdadeira democracia com igualdade de direitos e deveres entre todos os membros da *polis*? E se se tratasse de uma luta entre o arbítrio das *interpretações* e a justiça dos *atos*? E se Antigona, neste sentido, fosse – mais do que uma “heroína” – a lúcida defensora de privilégios antigos, de uma política

aristocrata, conservadora, ou melhor, reacionária, em sua obstinada e trágica afirmação do “arbítrio” da interpretação contra a “igualdade” das leis escritas?

Cinco teses sobre J.M.R.

O fim, enfim. O que fazer? – pergunta decisiva de toda filosofia política ocidental. Como agir? Transformar? Lutar contra a opressão?

À guisa de conclusão, delinearei cinco teses sobre justiça, moral e resistência cujo objetivo é submeter ao tribunal dos leitores algumas possíveis perspectivas de reflexão e ação.

Primeira tese – É necessário compreender os motivos secretos – produtos de precisas estratégias de poder político, social, racial, econômico – dos modelos e dos quadros ético-normativos dominantes que regem a sociedade atual em nível tanto macro-físico como micro-físico. Usando os símbolos das três cenas que atravessaram o meu texto – clamam por justiça e reconhecimento moral às vítimas de Moosbrugger, os homens como Heitor, as mulheres como Andrômaca, as crianças como Astianacte, os humilhados como Príamos, os defensores da lei como Creonte, os suicidados das sociedade como seu filho Hémon e sua esposa Eurídice.

Segunda tese – Se o século XX, como escreveu Norberto Bobbio, foi o Século dos Direitos não há outra alternativa a não ser transformar o Século XXI no Século dos Deveres. Uma forma eficaz de resistência seria, hoje, elaborar uma declaração universal dos deveres humanos; dedicar todos os nossos esforços anti-sistema à construção de um manifesto deverista; fazer da dura máxima: “Age como se teu dever para com o outro e a natureza fosse superior ao teu direito” o imperativo categórico do nosso tempo.

Terceira tese – Trata-se de retomar, atualizar e, sobretudo, desencrostar as análises de Michel Foucault, Giorgio Agamben (e o seu conceito de “profanação”), Roberto Esposito em torno da biopolítica e da intervenção biotecnológica nos corpos e na vida, assim como repor em cena a questão do Estado, da governamentalidade (neo)liberal no capitalismo tardio e da liberdade.

Vejam os que o filósofo francês afirma na aula de 24 de janeiro de 1979 do curso *Nascimento da Biopolítica*: “Não se deve considerar que a liberdade seja um universal, que apresentaria, através do tempo, uma realização progressiva, ou variações quantitativas, ou amputações mais ou menos graves, ocultações mais ou menos importantes. Não é um universal que se particularizaria com o tempo e a geografia. A liberdade não é uma superfície branca que tem, aqui e ali e de quando em quando, espaços negros mais ou menos numerosos. A liberdade nunca é mais que – e já é muito – uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do ‘pouco demais’ de liberdade que existe e dada pelo ‘mais ainda’ de liberdade que é pedido”¹⁰.

As práticas de governo da vida e dos corpos incitam à liberdade, à produção e ao consumo incessante de direitos, opiniões e invocações de igualdades meramente formais – processos/instrumentos absolutamente necessários para o funcionamento das máquinas governamentais. A ação (neo)liberal não se contenta “em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente ela é consumidora de liberdade (...) na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita portanto de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. É obrigada a produzi-la, é obrigado a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar portanto como gestora da liberdade (...)”¹¹.

O imperativo do nosso tempo, na glamorização da falsa riqueza do relativismo, do politicamente correto e do doxismo (de doxa, opinião), não é o “seja livre” mas: “vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre”¹². Nenhuma liberdade ronda o

¹⁰ Michel Foucault, *Nascimento da biopolítica*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 86.

¹¹ IDEM.

¹² IDEM, p. 87.

mundo, mas tão-somente práticas de “gestão e de organização das condições graças às quais podemos ser livres” (IDEM) em cujo cerne se instaura “uma relação problemática sempre diferente, sempre móvel, entre a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la”¹³. O liberalismo, que no sentido foucaultiano é possível caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII e que continua dominando o nosso tempo, “implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]. É necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc.”¹⁴.

É evidente a contribuição desses elementos (e de outros, obviamente, que não é possível examinar aqui) para uma arqueologia da *governamentalidade na era digital*, para retomar uma expressão que venho utilizando nos últimos tempos, através da qual desmistificar os hinos à liberdade, à autonomia e à resistência que as sereias das redes sociais, da mídia e das tecnologias de comunicação de massa injetam nas veias de nossas existências cada vez mais eufóricas pelas anfetaminas de selfies, likes, comentários, opiniões, histerias individuais e coletivas, etc., que não fazem outra coisa a não ser alimentar a escravidão voluntária do Século XXI.

Quarta tese – Analisar e desconstruir sem nenhuma compaixão teórico-ideológica as grandes sínteses da resistência-constituente (inclusive aquelas definidas ou auto-definidas como de “esquerda” e/ou revolucionárias). É necessário destituir poderes e modelos dominantes; refletir, como repete Slavoj Žižek, sobre a tensão entre a instituição e a resistência do indivíduo: estes “podem tentar reformar o sistema, mas o sistema acaba vencendo”.

Sucede que, de acordo com a lógica capitalista/digital/opinativa, os próprios indivíduos perdem a inocência na luta contra os aparatos do poder, não porque se “corrompem” ou “se sujam” por aquilo pelo que lutam, mas porque, como se lê em *O ano em que sonhamos perigosamente*, “seus

¹³ IDEM.

¹⁴ IDEM.

atos simplesmente se tornam irrelevantes ou ridiculamente falhos, dando um novo impulso à própria força a qual se opõem”.

Trata-se de vencer o temor do ostracismo e denunciar as enormes falhas do poder constituinte das multidões e de seus teóricos, decerto importantes em seus diagnósticos, mas estéreis em clamar por intervenções de inteligências e de corpos já esgotados pelas suas próprias não-moralidades. Examinemos, por exemplo, as conclusões dos livros de Toni Negri e Michel Hardt, *Império* e *Este não é um manifesto*. Ambos terminam por propor um “programa positivo mínimo” constituído por alguns pontos centrais (direito à cidadania global, direito à reapropriação, direito ao salário social, etc.). Ora, o que é irônico aqui, como escreve Žižek em *Órgãos sem corpos* “não é apenas o conteúdo dessas demandas (com as quais, de forma abstrata, qualquer liberal ou social-democrata radical concordaria), mas sua própria forma – *direitos, demandas* – que inesperadamente traz de volta aquilo que [os livros] estavam lutando contra: agentes políticos que repentinamente aparecem como sujeitos de direitos universais, exigindo a concretização dos mesmos (exigindo de quem se não de alguma forma universal de poder estatal legal?) Em poucas palavras (termos psicanalíticos), do esquizo-nômade fora da Lei passamos ao sujeito histérico que tenta provocar o Mestre bombardeando-o com demandas impossíveis”¹⁵.

Quinta tese – Reler alguns dos clássicos do pensamento moderno e contemporâneo a fim de libertar todos os elementos teóricos que foram *domesticados* pelas interpretações dominantes. Esta deveria ser a tarefa mais importante da filosofia da atualidade. Desencarcerar Nietzsche, por exemplo. Mostrar a vontade de sistema que fundamenta a sua filosofia e que encontra seu ponto focal no lúcido projeto ético-político do ultrapassamento do homem em nome de um modelo que alguma vez já existiu, foi derrotado pela moral socrático-cristã e pelos seus filhos plebeus e que nem terá de ser recriado (leitura nazista) nem fundamentado nas visões de mundo dos “nietzschianos alegres”, que assolam várias províncias do pensamento contemporâneo com seu relativismo das máscaras, o tudo-vale, o dionisíaco e a pequena

¹⁵ Slavoj Žižek, *Órgãos sem corpos*, Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2008, p. 281.

política. Mas sim, um ultrapassamento do homem de uma radicalidade inaudita, a afirmação de um além-homem radicalmente diverso não apenas do “homem mais feio” que assassinou Deus e dos “últimos homens”, como dos “homens superiores” – presenças ativas e operosas do qual o nosso tempo está repleto.

E denunciar as cacetadas não apenas da polícia nas manifestações, mas antes e sobretudo as surras – matérias e espirituais – que levamos da mediocridade operosa nas inúmeras redes de poder e dominação nas quais estamos inseridos: dos locais de trabalho às redes sociais, dos centros culturais aos tribunais da existência. “O símbolo da inteligência é a antena do caracol” escrevem nas páginas finais da *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer. Resistindo ao instinto de rebanho e ao conforto do igualitarismo das diferenças, o corpo ergue-se, a inteligência tateia na tentativa de desbravar novos espaços de conhecimento e de ação. Mas é suficiente uma ameaça qualquer, um perigo, uma pancada para que a antena se retire imediatamente para o abrigo protetor da consciência infeliz. Novas tentativas serão feitas. Mas a distância entre elas e as repetições aumentará progressivamente se a violência – física ou moral – ainda estiver presente. Aos poucos – golpe após golpe – o corpo se debilita, a antena se paralisa, a inteligência se transforma em uma cicatriz de estupidez e burrice.

Alguns contemporâneos (re)interpretaram essa imagem de Adorno e Horkheimer evidenciando que a antena do caracol-homem se atrofiaria não mais pelas violências concretas do estado canalha, da polícia, das classes dominantes, etc., mas sim pela incapacidade de captar e processar as enormes quantidades de informações que a atravessam. De todo modo, tanto faz. Violências tradicionais ou inovadoras, analógicas ou digitais. O fato é que as nossas antenas continuam sendo estupradas e silenciadas.

Mas, afinal, por quem ou pelo quê?¹⁶

¹⁶ O presente escrito nada mais é, ou foi, do que um ensaio para começar a identificar esses “quem” ou o quê.

A Refutação do Idealismo Cartesiano na Segunda Edição da Crítica da Razão Pura

*Alexsandro de Souza Bergamasco*¹

1 Introdução

Immanuel Kant após lançar a primeira edição da sua *Crítica da Razão Pura*, teve sua obra considerada obscura e de difícil compreensão. Tal obscuridade fez a tese de Kant ser confundida com o idealismo tradicional pelo fato de afirmar a impossibilidade de se conhecer as coisas em si.

A refutação do idealismo por Kant encontra-se na *Crítica da Razão Pura* em três momentos. O primeiro aparece no quarto Paralogismo da Dialética Transcendental da primeira edição da obra, “Paralogismo da Idealidade (da relação exterior)” (*KrV*, A367-380). Nesta edição da *Crítica*, a questão idealista foi tratada como um paralogismo.

Em outro momento, encontra-se a “Refutação do Idealismo” na segunda edição da *Crítica da Razão* (*KrV*, B274-279). Por fim, podemos encontrar no texto kantiano uma nota explicitando o objetivo de introduzir o argumento da refutação do idealismo e sua reformulação no Prefácio a essa mesma segunda edição (*KrV*, BXXXIX-XLI).

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM. E-mail: alexsandro_bergamasco@hotmail.com

Além do Idealismo Transcendental,² ou Formal, Kant cita duas espécies de idealismo material: o problemático e o dogmático. O idealismo dogmático, atribuído por Kant a Descartes, apresenta a tese de que a existência dos objetos externos é questionável e indemonstrável. O idealismo dogmático, atribuído por Kant a Berkeley, apresenta a tese de que o espaço e os objetos são meros produtos da imaginação.

O idealismo problemático duvida da existência de objetos externos no tempo independente do espaço. O idealista problemático é capaz de afirmar certezas tão-somente através do sentido interno, excluindo a possibilidade de intuição externa.

Na Primeira Analogia da Experiência, Kant afirma que, para haver a possibilidade de conhecer a existência de algo no tempo, requer-se que haja algo permanente no transcurso de nossas representações. Neste interim, Kant reconhece a necessidade de justificar a existência de algo externo ao sujeito, a fim de que esse algo externo possa dar garantia do permanente no tempo. Isto é, a representação objetiva de algo espacial no tempo passa a ser resultado de algo permanente que garante a objetividade da representação.

Salvaguardando a existência de algo permanente externo ao sujeito, que dá garantias suficientes para o conhecimento de sua existência no tempo, Kant coloca em xeque o idealismo problemático. Logo, a afirmação cartesiana de que o sentido interno é capaz de justificar a existência de algo real, desvinculado do espaço, é rejeitada.

² “Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si” (KrV, A369)

2 Problema e refutação do idealismo problemático

O objetivo da pesquisa ora projetada é oferecer uma reconstrução do argumento da refutação do idealismo problemático na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* atentando para o contexto filosófico do qual emerge a forma de idealismo criticada por Kant, bem como a literatura secundária sobre o argumento kantiano.

Kant desautoriza a afirmação da existência do sujeito na desconsideração de sua condição empírica. Por isso, toda intuição é sensível, dependente das formas puras da sensibilidade. Em contraposto, o conhecimento humano não é intuitivo, mas discursivo. A síntese é o critério indispensável para que o conhecimento objetivo seja efetuado.³ Ou seja, para que haja possibilidade de afirmar a existência do sujeito pensante em termos epistêmicos, deve haver intuição externa. Kant admite que:

³ Portanto, o princípio da unidade sintética “não é, contudo, princípio para todo o entendimento possível em geral, mas só para aquele cuja apercepção pura na representação: *eu sou*, nada proporciona ainda de diverso. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui.” (KrV, B139). “E independentemente da sensibilidade, não podemos participar em nenhuma intuição. O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuir. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mais discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções” (KrV, B93).

[...] a representação eu sou, que exprime a consciência que pode acompanhar todo pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum conhecimento [...] para tanto se requer uma intuição [...] a experiência interna só é possível mediante, e apenas através da experiência externa (KrV, B275).

A premissa “eu penso”, em Descartes, é uma premissa que contém em si mesma sua afirmação. Ou seja, pelo fato de a premissa e a conclusão pertencerem ao mesmo sujeito, não há vinculação com o empírico que disponibiliza dados ao pensamento.

Passemos à apresentação do próprio argumento dirigido a Descartes. Kant apresenta na *Crítica da Razão Pura* uma tese no qual objetiva refutar o idealismo, sobretudo o problemático atribuído a Descartes. Segundo Kant, esta espécie de idealismo é incapaz de garantir a existência de algo através da experiência imediata.

O idealismo problemático não admite que algo seja afirmado como verdadeiro sem antes ter encontrado provas suficientes de sua validade. Ou seja, para afirmar que algo seja verdadeiro, deve haver suficiência em suas conclusões através de um método no qual ofereça suporte que garanta clareza e distinção. De acordo com Kant, este algo suficiente no idealismo problemático é entendido por sentido interno. Portanto, não há vinculação imediata com a experiência externa.

Kant apresenta a necessidade de haver não apenas pressuposição da existência de coisas externas, mas também a sua experiência. Para Descartes, a experiência interna é suficiente para a garantia de sua validade objetiva, portanto a experiência externa é apenas pressuposta. Embora, ambos os autores admitam a necessidade de haver algo que funde a validade objetiva, isto é, Descartes na experiência interna e Kant na externa.

Para alcançar seu objetivo de refutar o idealismo problemático, Kant percebe que há necessidade de afirmar algo desvinculado da experiência interna. Desse modo, há necessidade de provar algo desvinculado do sujeito, portanto, que esteja no espaço. A prova de existir algo permanente externo ao sujeito dá garantia de que não há possibilidade de afirmar algo como real e verdadeiro tão somente atribuindo ao sentido interno tal garantia. Segundo Allison, Kant “sustenta que o permanente que se requer não pode ser algo intuído internamente e isto equivale a afirmar que este algo não pode ser um objeto do sentido interno” (ALLISON, 2004, p.454).

Para a refutação do idealismo problemático, Kant inicialmente apresenta o seguinte teorema ou tese: a simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim (*KrV*, B275).

A prova de objetos externos torna-se alvo determinante na refutação do idealismo, pois através dela é possível colocar em xeque a validade objetiva garantida pelo sentido interno. Kant apresenta a seguinte prova:

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim (...). Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. (...) a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim (*KrV*, B275).

Importante notar que esta estrutura kantiana objetiva, sobretudo, refutar o idealismo problemático. O idealista problemático afirma que a única experiência possível imediata é a interna. Logo, as coisas externas passam a ser meros objetos de inferência causal. Por serem deduzidas, são passíveis de dúvida. Isto é, a consciência que o sujeito possui dessas determinações de objetos no tempo, é mais correta que a mera consciência apenas de objetos espaciais. Logo, a consciência de objetos no tempo é independente de qualquer relação empírica externa. De acordo com Kant: “admitia o idealismo que a única experiência imediata é a experiência interna e daí apenas se inferem as coisas exteriores” (*KrV*, B277).

Na segunda observação a sua prova, Kant sustenta que o sujeito percebe as mudanças no tempo tão-somente por meio de mudanças nas relações externas de algo permanente no espaço. Isto é, para Kant a consciência do eu pensante não é uma intuição, mas uma representação intelectual do sujeito pensante. Este eu pensante possui algo próprio isto é, permanente no qual é possível afirmar sua representação no tempo.

Percebe-se que o permanente dá condição para que algo externo seja verdadeiro. Mas o que é este algo permanente? Kant, na Refutação do idealismo, oferece uma definição do que seria este algo permanente. De acordo com Kant:

Esse permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinado por este permanente. Portanto, a percepção só é possível por uma coisa fora de mim e não pela mera representação de uma coisa fora de mim (*KrV*, B275).

Percebe-se que o permanente é algo que constitui o sujeito de representações, ou seja, por estar no espaço,

desvinculado do sujeito empírico, oferece dados à intuição de modo que seja garantida objetividade ao conteúdo intuído.

A representação de algo existente no tempo não é algo que constitui o sujeito de representações. O permanente não é um resultado de representações mentais. Logo, o sentido interno não é capaz de representar nada de permanente, como afirmara o idealismo problemático.

Para Kant, na segunda observação, para haver consciência de objetos no tempo, necessariamente devem existir objetos no espaço distintos destas representações. Logo, se segue que esses objetos devem ser distintos e, sobretudo, independentes das representações no tempo. Demonstrar a existência de um objeto no espaço independente de representações, seria demonstra-lo em si mesmo. Visto que o objeto em si está situado no espaço.

Apresentada a refutação do idealismo, nos deparamos com várias interpretações sobre se o objetivo de Kant foi alcançado com sucesso.

Segundo Emundts, Kant na refutação do idealismo caracteriza-se por provar a existência de objetos externos. A possibilidade de afirmar a existência de objetos no tempo é dada pelas Analogias. Se o sujeito é capaz de determinar representações de acordo com as Analogias, a afirmação que existe objetos externos reais torna-se possível.

Para ser possível a representação de algo na mente do sujeito deve haver algo externo que seja permanente e que permita tais representações. Este permanente deve ser espacial e real. Para determinar algo no tempo, deve haver algo no espaço que seja objetivo e que possibilite a representação independente dos estados internos. Portanto, a representação de objetos nos estados internos do sujeito, só é possível, considerando a existência de objetos no espaço que de garantia para tal representação.

Há necessariamente total dependência de objetos externos para haver representação no tempo. Logo, não é

possível a experiência interna pura. Isto é, a dependência do espaço faz com que a experiência interna não seja suficiente na representação.

Se um segue a linha de pensamento que eu esbocei aqui, chega-se ao resultado que, para Kant, não existe experiência puramente interior. Sempre que determinar algo no tempo, determina-se coisas que a nós representam como as coisas fora de nós. Portanto, devemos negar a própria ideia de experiência (EMUNDTS, p.184).

A consciência do próprio sujeito no tempo faz com que seja possível determinar outras coisas como sendo reais no tempo e no espaço. Segundo Emundts, esta afirmação só é possível caso Kant e o idealista problemático compreendam a primeira premissa da mesma maneira. Isto é, se Kant e o idealista problemático entendem no mesmo sentido a experiência interior, ou a consciência de minha própria existência. Porém, Emundts sublinha que a compreensão de experiência interna de ambos difere. Mas isso não implica afirmar que a posição do idealista problemático seja passível de dúvida.

A consciência de minha própria existência, conforme determinado no tempo é notavelmente diferente do entendimento da problemática idealista do interior da experiência. Se isso for verdade, o argumento é questionável. Isto não significa que Kant não pode mostrar que a posição do idealista problemático é insustentável (EMUNDTS, p. 184-185).

Segundo Emundts, a Refutação do Idealismo parece mais um paralogismo que propriamente um argumento contra o idealismo problemático atribuído a Descartes. Seguindo esta linha de pensar, é possível identificar três

possibilidades de interpretação quanto ao objetivo de Kant ao formular o argumento da Refutação do Idealismo.

A primeira coloca Kant em uma situação pretenciosa ao apresentar o argumento e intitulá-lo, Refutação do Idealismo, com o objetivo de refutar o argumento do idealista problemático. Uma segunda possibilidade é a de que Kant teria seguido o método do idealista problemático que afirma a necessidade de algo real em si e tentar provar sua existência.

Uma terceira possibilidade seria considerar que, apesar de ambos os autores compreendem a experiência interna de modo diferente, há algo que compartilham. Para Kant, o conhecimento objetivo se dá mediante a representação de algo externo ao tempo. Por outro lado, o idealista problemático afirma que o conhecimento objetivo se dá mediante a possibilidade da experiência interna dar conta da objetividade do conhecimento.

Allison comenta que a refutação do idealismo coloca em xeque o idealismo problemático de dois modos. O primeiro refere-se ao fato de o sujeito ser consciente de suas representações no tempo e o segundo pelo fato de o idealista pressupor a realidade da experiência.

Emundts comenta que, para Kant, a percepção das coisas depende da relação causal entre o objeto e a representação no tempo. Para haver possibilidade de determinar algo no tempo deve haver objetos em que o sujeito perceba a sua relação com o espaço e tempo. Esta determinação dá garantias de objetividade às percepções.

Segundo Emundts a dependência entre espaço e tempo para o sujeito conceber algo como objetivo já basta para refutar o idealista problemático. Não há necessidade de Kant referir as coisas mesmas para refutar o idealista problemático. Há dependência do espaço para afirmar algo no tempo. Logo, a posição do idealista problemático é questionada, pois este afirma a independência do espaço para conceber algo verdadeiro no tempo.

Klotz, por sua vez, procura mostrar que o objetivo de Kant é estabelecer um fundamento na experiência externa de modo que as intuições possam ser consideradas objetivas. Neste sentido, o conhecimento de objetos externos implica a existência de um “fundamento das aparências espaciais” (KLOTZ, 2008, p. 131).

Para Klotz, a intenção de Kant na *Refutação do Idealismo* é mostrar que para haver a representação de algo na mente do sujeito deve existir realidade externa. Isto é, algo que fundamente tal afirmação. Klotz confirma tal tese com base na citação de Kant: “nós estamos imediatamente conscientes de uma representação do sentido externo como tal” (Refl. 5654, AK. PR, V18, p 312).

Kant fala de uma consciência imediata da existência dos objetos externos. Logo, não há possibilidade de afirmar que há consciência imediata de objetos no sentido interno, como afirmava o idealista problemático. Com tal observação, parece Kant estar justificando o uso das categorias. Desse modo, elas funcionam como regras na operação epistêmica garantindo a síntese da apreensão perceptual. Por isso tendo as percepções espaciais que passam pelo crível das categorias, justificaria a tese da imediatez da experiência externa.

“Por isso, Kant pensava que a estratégia de estabelecer condições necessárias da experiência aplicada na justificação das categorias também é apropriada para justificar a tese da imediatez da experiência externa” (KLOTZ, 2008, p.132).

Vale observar que esse fundamento externo de aparência não possui função como as categorias. Pois estas são regras da síntese de conteúdos empíricos. Klotz comenta que “um pensamento sobre a origem dos conteúdos não pode ser entendido como um modo de sintetizar os conteúdos” (KLOTZ, 2008, p.132-133). Nesta relação em

que o conceito de existência externa se difere de uma regra da síntese, o pensamento kantiano consegue provar que há necessidade de haver algo externo no qual dá garantia do conteúdo ser verdadeiro. Neste sentido, pode-se afirmar a imediatez da experiência externa. Para Klotz, esse fundamento externo do qual são oriundas as representações não se refere ao objeto em si, mas às aparências fenomênicas.

Outra questão que se discute sobre a tese da refutação do idealismo firma-se na questão do sujeito ser passivo em relação à suas experiências. As experiências referem-se às coisas que estão realmente fora do sujeito. O fundamento externo não está apenas nas coisas que estão fora do sujeito. Então, Kant não intencionou apenas mostrar que a pressuposição de um fundamento não-fenomenal de aparências está operante na percepção consciente, mas também que ela é verdadeira.

Kant comenta que, para o idealista problemático, a experiência normal e as alucinações são ideias. A diferença dessas duas perspectivas é que a alucinação corresponde a uma ideia no sentido imaginário. A tese kantiana do imediatismo externo refuta tese do idealista problemático ao afirmar que há primazia do sentido externo em relação ao interno.

A existência de alucinações particulares não é motivo para afirmar que a imagem que o sujeito vê seja uma ideia da mente. Havendo o espaço no qual são possíveis ajuíza sobre objetos, as alucinações são detectáveis por não serem conciliáveis com a experiência do sujeito. Com a experiência do sujeito pode-se afirmar que há objetos externos, entidades mentais e alucinações. Logo, pode-se fazer a seguinte questão: o que garante que as ideias particulares não se aplicam ao caso da regra geral?

Como nós sabemos que o que acontece no caso particular não é a regra geral, não precisamos confessar ignorância, como faríamos, se aceito o

pressuposto que todas as minhas experiências e preocupações são ideias (CARANT, 2011, p. 176).

Em resposta a esta pergunta Carant considera que através da experiência do sujeito pode-se inferir que há objetos externos. Esses objetos externos podem ser compreendidos como alucinações ou entidades mentais. Caso o cético admita que a experiência externa seja imediata, a percepção desse objeto poderia ser considerada uma alucinação.

Para Carant Kant ao afirmar que se há referência a algo externo, este objeto é percebido diretamente pelo sujeito. Não há somente sua representação na mente como o idealista problemático assim concebe. “Se tenho uma percepção direta de objetos externos, então eu estou não apenas percebendo uma entidade mental para que algo corresponda, mas percebendo o objeto não a sua representação” (CARANT, 2011, p. 176).

A afirmação da tese do idealista problemático de haver possibilidade de alucinação de objetos externos torna-se questionável, pelo fato de ser facilmente detectada através do critério de verdade.

Considerações finais

Ao chegar ao fim desta breve exposição, percebemos que Kant objetiva, sobretudo, refutar o idealismo problemático atribuído a Descartes. O idealista problemático afirma que a única experiência possível imediata seja a interna. Logo, as coisas externas passam a ser meros objetos de inferência causal. Por serem deduzidas, são passíveis de dúvida. Isto é, a consciência que o sujeito possui dessas determinações de objetos no tempo é mais correta que a mera consciência apenas de objetos espaciais. Logo, a consciência de objetos no tempo é independente de qualquer relação empírica externa.

De acordo com Kant: “admitia o idealismo que a única experiência imediata é a experiência interna e daí apenas se inferem as coisas exteriores” (*KrV*, B277). O objetivo de Kant é provar que a consciência que o sujeito possui de sua existência e de suas representações no tempo é dependente da experiência de objetos espaciais. Isto é, o sentido interno não é suficiente na garantia de representações, faltando-lhe o sentido externo.

Kant pretende provar, assim, que há uma dependência de algo externo ao sujeito para haver representações internas. Logo, os objetos no espaço devem ser considerados reais, por serem causadores dessas representações no sujeito.

Segundo Emundts, Kant na refutação do idealismo caracteriza-se por provar a existência de objetos externos. A possibilidade de afirmar a existência de objetos no tempo são pelas Analogias. Se o sujeito é capaz de determinar representações de acordo com as Analogias, a afirmação de que existe objetos externos reais torna-se possível.

Klotz, por sua vez, procura mostrar que o objetivo de Kant é estabelecer um fundamento na experiência externa de modo que as intuições possam ser consideradas objetivas. O conhecimento de objetos externos implica a existência de um fundamento das aparências espaciais. Outra questão que se discute sobre a tese da refutação do idealismo firma-se na questão do sujeito ser passivo em relação à suas experiências. Nesse sentido, as experiências referem-se às coisas que estão realmente fora do sujeito. O fundamento externo não está apenas nas coisas que estão fora do sujeito.

Carant considera que através da experiência do sujeito pode-se inferir que há objetos externos. Esses objetos externos podem ser compreendidos como alucinações ou entidades mentais. Caso o cético admita que a experiência externa seja imediata, a percepção desse objeto poderia ser considerada um alucinação.

Bibliografia

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa.** Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CARANTI, Luigi. The One Possible Basis for the Proof of the Existence of External World: Kant's Anti-Sceptical Argument in the 1782 Fourth Paralogism, 2011. KSO 2011. Disponível em: <http://www.Kantstudiesonline.net>. Acesso em 15 jun. 2014.

FÖSTER, Eckart. Kant's **Refutation of Idealism**, in: L. Holland (ed.), **Philosophy, its History and Historiography: Dordrecht, 1985.**

EMUNDTS, Dina. **The and the Distinction between Phenomena and Noumena**, in Guyer, Paul. **Kant's Critique of Pure Reason.** Cambridge, 2010

GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da Filosofia teórica de Kant: um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão pura.** Lisboa: Edições 70, 1987.

GUYER, P.. **The Philosophical Review**, 1983.

_____, **Kant and the Claims of Knowledge**, Cambridge, 1987.

_____. **Le Scepticisme dans les deux editions da la Critique de la raison pure**, in: Fichant, Michel e Marion, Jean-Luc. *Descartes dans Kant*. Paris: 2006

_____. *Kant*: Taylor & Francis e-Library, 2006.

KANT, Immanuel **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 3ªed. 2013.

_____. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, v. 1 e 2, 1991.

_____. **Critique of Pure Reason**. Paul Gayer. Cambridge edition, 1999.

_____. **Notes and fragments**. Curtis Bowman. Cambridge edition, 2010.

_____. **Theoretical Philosophy after 1781**. Gary Hatfield. Cambridge edition, 2010.

_____. **Progressos da Metafísica**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Prolegómenos a qualquer metafísica futura: que possa apresentar-se como ciência**. Lisboa: Edições 70, 1987. José Oscar de Almeida Marques: Estação liberdade, 2014.

_____. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Textos Seletos.** Org. e trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KLOTZ, Christian. **As concepções kantianas do ceticismo acerca do mundo externo nas duas edições da Crítica da Razão Pura:** Studia Kantiana, 2008.

_____. **Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus:** Göttingen, 1993.

HENRICH, Dieter. **The unity of reason: essays on Kant's philosophy.** Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Trad. Christian V. Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SMITH, Norman K. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason.** London: Macmillan, 1918.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica.** Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Sobre Kant.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2000.

LOPARIC, Zeljko. **A semântica Transcendental de Kant.** 2. ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. **Kant e a filosofia analítica.** Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, v.2, n.1, p. 27-32, 1990.

MARQUES, Antônio. **Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano.** Lisboa: Presença, 1987.

NEIMAN, Susan. **The unity of reason: rereading Kant.** New York: Oxford, 1994.

PATON, H. J. **Kant's Metaphysic of experience.** London: George Allen & Unwin, 1965. 2 V.

SCRUTON, Roger. **Kant.** Trad. de Maria Margarida Carrinho, Dom Quixote, Lisboa, 1983.

STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense. An Essay on the Critique of Pure Reason.** London, Methuen & Co. Ltd, 1966.

A proposta de uma sociedade dos povos em Rawls

Anna Paula Bagetti Zeifert¹

A teoria contratualista rawlsiana inicialmente elaborada para o âmbito interno das sociedades liberais democráticas, apresenta-se na obra *O Direito dos Povos* como uma proposta semelhante de justiça liberal, porém mais global, desenvolvida para uma concepção política de direito e de justiça específicas para a sociedade internacional, considerando as normas jurídicas e os princípios que norteiam as relações estabelecidas nesse ambiente. Para tanto, Rawls verifica a possibilidade ou não de realização de uma utopia realista que tem como proposta o desenvolvimento de um “mundo social alcançável que combina o direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma *Sociedade dos Povos*.”²

Sua proposta tem como objetivos: a) analisar “como cidadãos e povos razoáveis podem viver pacificamente num mundo justo”; b) desenvolver “os ideais e princípios da política exterior de um povo razoavelmente justo, mediante uma concepção razoável e funcional de direito político e de justiça que se aplique às relações entre os povos”; c) levar “a concepção política liberal de regime democrático constitucional a um segundo nível” (pacto entre os representantes de povos liberais); e, d) estabelecer por meio

¹ Doutoranda em Filosofia PUCRS. E-mail: annazeifert@yahoo.com.br

² RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 7

de uma associação de povos bem ordenados (liberais e decentes), “cooperação política, econômica e social, reguladas por organizações tais como as Nações Unidas”.³

Nesse sentido, Rawls esclarece, desde o princípio, que entende haver uma diferença entre as expressões *Direito dos Povos* e *Sociedade dos Povos*. Segundo o autor, a primeira se refere a uma “concepção política particular de direito e justiça aplicáveis aos princípios e normas do Direito e das práticas internacionais; já a segunda, diz respeito a “todos os povos que seguem os ideais e os princípios do Direito dos Povos nas suas relações mútuas.”⁴

Outra questão que suscita esclarecimentos, diz com relação à adoção da expressão *Povos* e não *Estados*, para a apresentação da referida teoria. Entende Rawls, que “a descrição do Direito dos Povos concebe os povos democráticos liberais (e povos decentes) como os atores na Sociedade dos Povos, exatamente como os cidadãos são os atores na sociedade nacional.” Para ele, tais povos compreenderiam em sua estruturação “um governo constitucional razoavelmente justo, que serve os seus interesses fundamentais” e, ainda, possuem “afinidades comuns” (como identidade de raça e ascendência, comunidade de língua ou religião etc.); e “uma natureza moral”.⁵

A primeira das referidas características seria institucional, a segunda cultural e a terceira, por sua vez, exigiria “uma ligação firme com uma concepção política (moral) de direito e justiça.” Desse modo, “[...] o termo

³ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XII-XIII.

⁴ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3.

⁵ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 30.

“povos”, tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, destacando o seu caráter moral e a natureza razoavelmente justa, ou decente, dos seus regimes.⁶

Convêm considerar, também, que seu objetivo nas obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*, foi dizer como seria possível uma sociedade liberal no âmbito interno dos Estados, já em *O Direito dos Povos*, Rawls espera dizer como seria possível uma Sociedade mundial dos povos liberais. Ciente das dificuldades que iria enfrentar, mas motivado pela tentativa de superação dos grandes males que castigam a humanidade, dentre eles “a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, [...] o genocídio e o assassinato em massa,” percebe a importância de se pensar uma nova sociedade dos povos na esfera mundial.⁷

Impulsionado pela ideia de uma justiça política, discutida inicialmente em *O Liberalismo Político*, Rawls evidencia que uma sociedade política (indivíduo, família, associação ou confederações de sociedades políticas), só será efetivamente democrática quando conseguir estabelecer quais são suas prioridades e como irá chegar até elas. Para ele, é por meio da sua razão (razão pública⁸), que uma

⁶ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 31-35.

⁷ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 29.

⁸ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 261. “A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir. Portanto, a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito

sociedade acessa tais questões, por isso a importância de um consenso em torno daquilo que é fundamental para os cidadãos. Assim, no seu entender,

uma sociedade política, e, na verdade, todo agente razoável e racional [...] tem uma forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridades e de tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos. A forma como uma sociedade política faz isso é a sua razão; a capacidade de o fazê-lo também é sua razão, embora num sentido diferente: é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos.

9

Por tais razões, a denominada utopia realista¹⁰ de Rawls estaria preocupada em apresentar saídas para as questões apresentadas anteriormente na tentativa de superá-las por meio de “políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes) e instituições básicas justas (ou pelo menos decentes),” com vistas a atingir uma sociedade razoável no direito dos povos.¹¹ Assim, “o objetivo central do Direito dos Povos seria plenamente alcançado quando todas as

são públicos, sendo determinado pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base.

⁹ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 261.

¹⁰ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6. Conforme entende o próprio filósofo, “Esta monografia sobre o Direito dos Povos não é um tratado nem um texto didático sobre Direito internacional. Antes, é um trabalho concentrado estritamente em certas questões que se ligam a ser ou não possível uma utopia realista e às condições sob as quais ela se poderia realizar. Começo e termino com a ideia de uma utopia realista.

¹¹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 8.

sociedades tivessem conseguido estabelecer um regime liberal ou decente, por mais improvável que isso possa ser.”¹²

O autor apresenta, ainda, uma seleção de ideias que seriam motivadoras para o desenvolvimento da obra *O Direito dos Povos*. Supõe como forma de argumento, “que se crescemos sob uma estrutura justa, afirmaremos essas instituições quando envelhecermos e elas persistirão ao longo do tempo. Assim, “o respeito à liberdade religiosa e a liberdade de consciência, a liberdade política, as liberdades constitucionais e a igual justiça para as mulheres são aspectos fundamentais de política social judiciousa” que segundo Rawls, representariam pontos favoráveis para uma utopia realista.¹³

Como ideia realisticamente utópica, o Direito dos Povos deve ter um processo paralelo que leve as pessoas, inclusive sociedades liberais e decentes, a aceitar de boa vontade as normas jurídicas incorporadas em um Direito dos Povos justo e a atuar sobre elas. Além disso, as pessoas veem essas normas como vantajosas para si e para aqueles com quem se importam e, por isso, à medida que o tempo passa, tendem a aceitar a lei como um ideal de conduta. Sem tal processo psicológico, que chamarei aprendizado moral, a ideia de utopia realista para o Direito dos Povos carece de um elemento essencial.

14

Propõe considerar, nesse contexto, cinco tipos de sociedades nacionais para compor a Sociedade dos Povos: 1- Povos liberais razoáveis; 2- Povos decentes ou povos

¹² RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6.

¹³ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 7-8.

¹⁴ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 57.

hierárquicos decentes; 3 - Estados fora da lei; 4 - Sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis; 5 - Absolutismos benevolentes. É a partir da concepção de tais sociedades que Rawls passará a discutir a questão da tolerância, dos Direitos Humanos¹⁵ e da Guerra Justa, essa última objeto específico de estudo, mas sem negar a sua relação íntima com os demais temas abordados.

Rawls deixa claro, no entanto, que não é seu objetivo propor uma chamada governança global, mas entende a necessidade de adoção de certos princípios de igualdade entre os povos, que abrirão espaço para “várias formas de associações e federações cooperativas” entre eles, mas não afirmarão um Estado mundial. ”¹⁶ Argumenta, também, sobre a necessidade de estabelecer uma segunda posição original, no entanto observa que a primeira posição original e a segunda posição, proposta para a sociedade dos povos, não seriam análogas.

A ideia de uma posição original (primeiro nível) é apresentada por Rawls já em *Uma Teoria da Justiça*, quando manifesta pela primeira vez a sua proposta para a construção de uma sociedade justa e equânime. Estabelece que a mesma surja a partir de um acordo entre cidadãos livres e iguais¹⁷,

¹⁵ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 103. Para o autor, “Os Direitos Humanos, no Direito dos Povos, [...] expressam uma classe especial de direitos urgentes, como liberdade de escravidão e servidão, liberdade (mas não igual liberdade) de consciência, e segurança para grupos étnicos contra assassinato em massa e genocídio. A violação dessa classe de direitos é igualmente condenada tanto por povos liberais razoáveis quanto por povos hierárquicos decentes.”

¹⁶ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 46.

¹⁷ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 78. Expõe o autor que devem ser considerados cidadãos livres e iguais aqueles que possuem, “[...] as

que na posição original¹⁸ - condição de possibilidade para a escolha dos princípios, sob um véu da ignorância¹⁹ - irão estabelecer princípios para a convivência de todos os cidadãos e que, da mesma forma, serão orientadores das instituições políticas, sociais e econômicas em um Estado Democrático.

faculdades de personalidade moral, quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem.”

¹⁸RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 19. Afirma o autor que “[...] a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar [...] o consenso básico entre os cidadãos (livres e iguais), a respeito dos princípios que irão nortear a vida em sociedade. Há que se considerar, que a posição original é uma situação puramente hipotética e que de certa forma conduz a uma determinada concepção de justiça. A característica principal dessa situação é que “[...] ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, fora, e coisas semelhantes.”

¹⁹RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 146-147. Seu “[...] objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria.” Busca “[...] anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício.” Isso só seria garantido com o chamado véu da ignorância, “Supõe-se, então que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção de bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao rico ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilidade e cultura que ela foi capaz de atingir.”

Esse consenso em torno de uma concepção política de justiça na esfera estatal, ponto de discussão na obra *O Liberalismo Político*, desenvolve-se no momento em que se busca uma harmonia entre o conjunto de doutrinas morais abrangentes²⁰ que fazem parte da sociedade.²¹ Conforme demonstra Rawls, “[...] o liberalismo político tem, como objetivo, uma concepção política da justiça que se constitua em uma visão auto-sustentável. Não defende nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, além daquela que a própria concepção política implica.” Esclarece que “[...] os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e de consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, vêem a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus ou, pelo menos, não em conflito com eles.”²²

²⁰RAWLS. J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 56. “As doutrinas abrangentes de todos os tipos – religiosas, filosóficas e morais – fazem parte do que podemos chamar de ‘cultura de fundo’ da sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igreja e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar apenas algumas.”

²¹RAWLS. J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 52. “[...] o liberalismo político procura uma concepção política de justiça que, assim como esperamos, possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela. A conquista desse apoio permitirá responder à nossa questão fundamental: como cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade democrática justa e estável? Para essa finalidade, em geral é necessário renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública.”

²²RAWLS. J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 53.

Para Weber “a discussão gira em torno da possibilidade dessas doutrinas endossarem uma concepção política de justiça.”²³ Esse seria um dos grandes desafios de Rawls demonstrar ser possível, em uma sociedade plural, estabelecer um consenso com relação às diversas concepções de bem, ou seja, “[...] conquistar o apoio de um *consenso sobreposto*”²⁴ (*overlapping consensus*) para com as doutrinas que se encontram no interior de um Estado, de maneira a criar uma unidade social.

Evidencia-se, assim, que o referido autor tem como objetivo principal uma concepção política de justiça que garanta valores políticos, superando outros valores que, conseqüentemente, não entrariam na pauta de discussão para construção de uma sociedade mais justa. Para Rawls, “conceber o político como um domínio específico nos permite dizer que uma concepção política que formula seus valores básicos característicos é uma visão autônoma.” Num primeiro momento, ela tem como finalidade a sua aplicação “[...] apenas à estrutura básica da sociedade; e, em segundo lugar, [formulará] os valores políticos característicos sem recorrer ou mencionar valores não-políticos independentes.” Segue ainda o autor dizendo que “uma concepção política não nega a existência de outros valores que se aplicam às associações, à família e à pessoa; tampouco afirma que os valores políticos são totalmente separados desses valores e sem qualquer relação com eles”.²⁵ Por isso, a necessidade de um consenso com as demais doutrinas.

Na segunda posição original, conforme propõe Rawls, os representantes racionais dos povos liberais

²³ WEBER, T. *Ética e filosofia do Direito*: autonomia e dignidade da pessoa humana. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 170.

²⁴ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 57.

²⁵ RAWLS, J. *Justiça como equidade*: uma reformulação. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 260

pretendem estender uma concepção liberal ao Direito dos Povos, assim como fora feito na primeira posição, sempre tendo presente que se está a tratar de um modelo de representação, como proposto no primeiro nível, que modela o que se considera “[...] como condições justas sob as quais as partes, desta vez os representantes racionais de povos liberais, devem especificar o Direito dos Povos, guiados pelas razões adequadas.”²⁶

Para tanto, conforme propõem Rawls, cinco características básicas da posição original, seriam observadas tanto no primeiro nível quanto no segundo. No plano interno, “(1) a posição original modela as partes como representando os cidadãos imparcialmente; (2) ela os modela como racionais, e (3) ela os modela selecionando, dentre princípios de justiça disponíveis, aqueles que se aplicam ao sujeito adequado [...] a estrutura básica.” Ainda, como forma de esclarecer as suas intenções para a uma sociedade justa e democrática, entende que “(4) as partes são modeladas como fazendo essas seleções pelas razões adequadas, e (5) como selecionando por razões relacionadas com os interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais.”²⁷

Por outro lado, mais especificamente na segunda posição original, a realizar-se no plano internacional, os representantes dos povos devem ser, obrigatoriamente “(1) razoável e justamente situados como livres e iguais e os povos são (2) modelados como racionais. [...] (3) deliberando a respeito do tema correto, neste caso o conteúdo do Direito dos Povos.” Deve-se entender que há uma espécie de Direito que estaria governando as estruturas básicas que compõem a relação entre os povos. “Além disso, (4) as suas

²⁶ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 42.

²⁷ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.39-40.

deliberações prosseguem em termos das razões certas (como restritas por um véu de ignorância).” Pode-se, nesse caso considerar o rol de princípios que são escolhidos a partir dos “(5) interesses fundamentais de um povo, dados, nesse caso, por uma concepção liberal de justiça (já selecionada na primeira posição original).”²⁸

Na tentativa de diferenciar a primeira posição original da segunda posição, Rawls formula três ponderações, relatadas a seguir:

1. O povo de uma democracia constitucional não tem, como povo *liberal*, nenhuma doutrina abrangente do bem, ao passo que cidadãos dentro uma sociedade nacional liberal tem tais concepções, e para lidar com suas necessidades como cidadãos é usada a ideia de bens primários.
2. Os interesses fundamentais de um povo como povo são especificados pela sua concepção política de justiça e pelos princípios à luz dos quais concorda com o Direito dos Povos, ao passo que os interesses fundamentais dos cidadãos são dados pela sua concepção do bem e pela realização, em um grau adequado, dos seus dois poderes morais.
3. As partes, na segunda posição original, selecionam entre diferentes formulações ou interpretações dos oito princípios do Direito dos Povos, como ilustrado pelas razões mencionadas para as restrições dos dois poderes de soberania.²⁹

Diante de tais considerações, é necessário mencionar que “[...] o Direito dos Povos é desenvolvido dentro do liberalismo político sendo o mesmo uma [...] extensão de

²⁸ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 43.

²⁹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 51.

uma concepção liberal de justiça de um regime *nacional* para uma *Sociedade dos Povos*” e terá como princípios os seguintes:

- 1.Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
- 2.Os povos devem observar tratados e compromissos.
- 3.Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
- 4.Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
- 5.Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
- 6.Os povos devem honrar os direitos humanos.
- 7.Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra.
- 8.Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente³⁰

O próprio Rawls faz questão de destacar que retira “[...] esses princípios grandemente tradicionais da história e dos usos do Direito e da prática internacionais. As partes não recebem um menu de possibilidades de princípios e ideais a escolher” conforme foi apresentado nas obras *O Liberalismo Político* ou em *Uma Teoria da Justiça*. “Em vez disso, os representantes dos povos bem-ordenados simplesmente refletem sobre as vantagens desses princípios de igualdade entre os povos, e não vêem nenhuma razão para abandoná-los ou para propor outras possibilidades.”³¹

Rawls reconhece que tais princípios não estariam fechando a presente relação, outros poderiam ser acrescentados ampliando ainda mais o rol existe, assim como alguns seriam desnecessários em uma sociedade de povos

³⁰ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 47-48.

³¹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 53.

bem-ordenados. Esse é o caso dos princípios sexto e sétimo que tratam, respectivamente, do respeito aos direitos humanos e sobre a conduta de guerra. Dentre os princípios, aquele que apresenta maior fragilidade na concepção do autor seria o princípio quarto. “Embora adequado a uma sociedade de povos bem-ordenados, fracassa no caso de uma sociedade de povos desordenados, na qual as guerras e violações sérias dos direitos humanos são endêmicas.”³²

Nesse sentido, a noção de contrato social para uma Sociedade dos Povos irá se desenvolver em três partes, correspondendo a Teoria Ideal e Teoria não-ideal. A parte I, “diz respeito à extensão da ideia geral de contrato social à sociedade dos povos democráticos liberais.” Já a parte II, refere-se “à extensão da mesma ideia à sociedade dos povos decentes, que tem certas características que os tornam aceitáveis como membros bem situados numa Sociedade dos Povos razoável.” Assim sendo, conforme assevera Rawls, “a parte de teoria ideal da extensão da ideia de contrato social é completada mostrando que ambos os tipos de sociedades, as liberais e as decentes, concordariam com o mesmo Direito dos Povos. Uma sociedade dos Povos razoavelmente justo nas suas relações mútuas.”³³ Por outro lado, a parte III leva em consideração dois tipos de teoria não-ideal:

um tipo lida com condições em que certos regimes recusam-se a aquiescer a um Direito dos Povos razoável, podemos chamá-los de Estados fora da lei, e como os povos liberais ou decentes podem se defenderem destes. Outro tipo de teoria não-ideal trata de condições desfavoráveis, cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil ou impossível, alcançar um regime

³² RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 48.

³³ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5.

bem-ordenado, liberal e decente. Quanto a essas sociedades com ônus, devemos perguntar até que ponto povos liberais ou decentes devem-lhes assistência para que, mais tarde, elas possam estabelecer as suas próprias instituições razoavelmente justas ou decentes.³⁴

Tal divisão estaria diretamente relacionada com a questão da tolerância na sociedade dos povos, o que acarreta o seguinte questionamento: “[...] até que ponto os povos liberais devem tolerar povos não-liberais?” Entra em discussão, na teoria desenvolvida por Rawls, a partir desse momento, o conceito de tolerância, que para além de estar relacionado com a ideia de “abster-se de exercer sanções políticas (militares, econômicas ou diplomáticas), para fazer um povo mudar as suas práticas”, tem como pretensão “reconhecer essas sociedades como membros iguais, de boa reputação e com certos direitos e obrigações, inclusive de civilidade.”³⁵

Nesse contexto, enfatiza Rawls sobre a necessidade de distinguir povos de Estados, visto que “[...] povos justos estão plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos, como iguais.” Visualiza-se, a partir de tais considerações, que “[...] o critério de reciprocidade aplica-se ao Direito dos Povos da mesma maneira que se aplicam aos princípios de justiça para um regime constitucional.” Isso significa que tais povos aceitariam desigualdades relativas ao funcionamento de uma sociedade democrática liberal, pelo fato de que “esse senso razoável de devido respeito, conferido de boa vontade a outros povos razoáveis, é um

³⁴ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6.

³⁵ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 48.

elemento essencial da ideia de povos que estão satisfeitos com o *status quo* pelas razões certas.³⁶

Portanto, é parte do ser razoável e racional de um povo que ele esteja pronto para oferecer a outros povos termos justos de cooperação política e social. Esses termos justos são os que um povo sinceramente acredita que outros poderiam aceitar também; e, se o fizer, um povo honrará os termos que propôs mesmo nos casos em que as pessoas poderiam ter vantagem violando-os.³⁷

Porém a questão vai além, e se estende até a noção de Direitos Humanos, que desempenha um valor fundamental num Direito dos Povos razoáveis (liberais e decentes), visto que, essa é uma classe de direitos que restringe as razões justificadoras da guerra, autorizando-a somente para autodefesa ou em casos graves para proteção dos próprios Direitos Humanos. Da mesma forma, tal rol de direitos propõe limites à autonomia interna de um regime (governo).

Assim sendo, os Direitos Humanos desempenham um papel fundamental na sociedade dos povos razoavelmente justos à medida que o seu cumprimento é condição necessária de decência das instituições políticas e da sua ordem política e, condição para excluir a intervenção justificada de outros povos, estabelecendo um limite para o pluralismo entre os povos. Por tanto, “se um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes é característica básica de uma democracia constitucional com instituições livres, ” é provável que em uma sociedade dos povos haja “uma diversidade ainda maior de doutrinas abrangentes afirmadas

³⁶ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 45.

³⁷ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 45.

entre os membros [...] com suas várias culturas e tradições.
”³⁸

Considerando o exposto anteriormente, ao se referir à guerra, Rawls argumenta que “nenhum Estado tem o direito à guerra na busca de interesses *racionais*, em contraste com interesses *razoáveis*.” Assim, seguindo o que preconiza os princípios que regem o direito dos povos, especificamente o princípio de número oito, o direito de guerra será tolerado somente em caso de autodefesa (ajudar ou defender os aliados), para aquelas sociedades bem ordenadas (liberais e decentes).³⁹

Por tais razões, Rawls apresenta em sua concepção de *guerra justa* os princípios que irão nortear a *conduta de guerra*, quais sejam: 1) o objetivo da guerra justa deve ser a paz justa e duradoura; 2) os povos bem-ordenados não guerream entre si, mas só contra Estados não-ordenados; 3) na guerra devem ser distinguidos três grupos: os líderes e funcionários do Estado fora da lei; os soldados combatentes; e a população; 4) povos bem-ordenados devem respeitar os direitos humanos dos civis e soldados dos Estados fora da lei; 5) povos bem-ordenados devem prever durante a guerra o tipo de paz e relações que buscam; 6) respeito aos limites, fronteiras e planos estabelecidos durante a guerra beligerantes.⁴⁰

A exceção a tais princípios só seria possível, conforme prevê Rawls, no caso de *isenção de emergência suprema*, o que possibilitaria atingir alvos civis em certas circunstâncias em caso de um ataque. Mas quanto a isso não

³⁸ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 48.

³⁹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 119.

⁴⁰ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

existe um consenso e haverá sempre divergências sobre as razões e as necessidades de tal ofensiva. Se é que essas já não necessitariam ser apontadas e explicitadas antes de tal situação acontecer. Talvez aí resida um dos grandes diferenciais da conduta de guerra.

A realização da paz democrática, segundo Rawls, ainda estaria sujeita à cinco condições que devem ser cumpridas pelos povos:

1. Certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação, a fim de que todas as partes de sua sociedade possam participar dos debates da razão pública e possam também contribuir para as políticas sociais e econômicas;
2. Uma distribuição decente de renda e riqueza para que seja garantido a todos os cidadãos os meios necessários para que façam uso inteligente e eficaz das suas liberdades básicas;
3. A sociedade como empregador em última instância por meio do governo, pois assim há um quadro de percepção de segurança e de oportunidade de trabalhos e cargos significativos que mantém a sensação de auto-respeito entre cidadãos;
4. Assistência médica básica assegurada para todos os cidadãos;
5. Financiamento público das eleições e disponibilização da informação pública sobre questões políticas.⁴¹

Enfatiza Rawls, que com o passar do tempo o povo liberal que satisfaz essas condições fica menos inclinado a guerrear com Estados fora da lei e não-liberais. As possibilidades de se aderir a uma guerra restringem-se a questões relacionadas à legítima defesa ou proteção dos direitos humanos, visto que a efetivação de valores básicos de liberdade, de igualdade e de direitos, garantidos a partir do princípio da reciprocidade, cria um ambiente adequado para a realização de uma vida boa.

⁴¹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 64-65.

Assim, a proposta rawlsiana de uma utopia realista começa a ganhar sentido e deixa de ser uma ficção passando a constituir-se enquanto um mundo social possível de ser concretizado, visto que se encontra amparado por boas razões que fomentam a criação de uma ordem social justa e razoável, tanto no âmbito interno dos Estados quanto no contexto internacional. Seria uma espécie de esperança pela emergência de um ambiente mais justo e democrático, o que motiva a filosofia política a ir adiante na sua tarefa de dar sentido e de ajudar a pensar uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa.

REFERÊNCIAS

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *O Direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, T. *Ética e filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

Uma deliberação possível: ação comunicativa da teoria à prática

*Carlos Roberto Bueno Ferreira*¹

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo começa pelo esboço do modelo de democracia deliberativa, o qual Habermas imaginou ser uma terceira via ao projeto moderno de autonomia dos cidadãos. Na sequência, será analisado o procedimento deliberativo em si, a partir da avaliação dos princípios conformadores da deliberação: (U) universalidade e (D) ética do discurso.

Devidamente apreciados os aspectos teóricos relativos ao procedimento deliberativo, passaremos a uma abordagem crítica que permita o cotejamento dos aspectos ideais da ética do discurso habermasiana com a realidade prática na qual se dá a seleção, eleição e deliberação de prioridades políticas. Por fim, propomos um olhar crítico à questão a partir de um conjunto de experiências aplicadas pelo *Deliberative Democracy Center*, da Universidade de Stanford, conforme o modelo de *Deliberative Polling*, idealizado por James Fishkin. Avaliar-se-á de que modo esses experimentos se alinham ao escopo teórico habermasiano no que tange o procedimento deliberativo, bem como a possibilidade de considerar que tais

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: crbuenoferreira@gmail.com

experimentos representam uma demonstração prática de deliberação pública.

2 DELIBERAÇÃO PÚBLICA COMO PROCEDIMENTO

O modelo de democracia deliberativa proposto por Jürgen Habermas pretende ser uma terceira via para além das teorias liberais e comunitaristas. O cerne da teoria deliberativa é a concepção da soberania popular como “procedimento”, o que faz desaparecer o sujeito em prol de um processo intersubjetivo de fundamentação normativa.

A identidade de uma comunidade jurídica que se organiza a si mesma é absorvida pelas formas de comunicação destituídas de sujeito, as quais regulam de tal modo a corrente da formação discursiva da opinião e da vontade, que seus resultados falíveis têm a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso, não se desmente a intuição que se encontra na base da ideia de soberania popular: ela simplesmente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista. (HABERMAS, 1997b, p. 24).

Observa-se que na democracia deliberativa o que se propõe é a interpretação da soberania popular como procedimento intersubjetivo. Isso significa que a fonte de legitimação normativa não será nem subjetiva, como no modelo liberal, nem objetiva, como no modelo comunitarista substancialista. A soberania popular não é resultado nem da soma das vontades individuais, nem representa uma “vontade geral”, mas sim decorre de um processo de formação discursivo-deliberativa entre cidadãos livres e iguais. O poder gerado comunicativamente é aquele gerado intersubjetivamente.

O resultado do procedimento deliberativo representa uma decisão política fundamentada

universalmente por meio do discurso, contudo, essa decisão é sempre provisória. Cada decisão política fica constantemente sob a prova de sua justificação pública e, no momento em que não mais for sustentável, deve ser substituída. Os cidadãos se comprometem na resolução dos problemas sociais por meio do discurso, utilizando-se da razão pública, e consideram legítimas suas instituições básicas de acordo com a sua adequação com o ideal da deliberação pública livre.

O princípio da democracia deliberativa é um princípio de legitimação democrática que pressupõe três qualidades essenciais ao discurso público, as quais podem ser entendidas como etapas da deliberação pública: a) racionalidade e equidade; b) crítica e conflito; e c) reconciliação e solidariedade.

A racionalidade e equidade estão ligadas ao momento da formação das preferências, bem como se relacionam com a capacidade de aceitar, discordar ou tolerar as opiniões alheias. Na democracia deliberativa, somente serão legitimadas as normas que decorram do discurso entre cidadãos livres e iguais. Contudo, esse modelo assume pressupostos cognitivos mais fortes que os liberais ou comunitaristas. Diferentemente da posição liberal, que se baseia na eleição de princípios morais universalizáveis, o discurso deliberativo não tem um limite contextual, permitindo debates mais amplos, sejam eles sobre questões éticas, políticas ou morais. Também a discussão não fica refém de uma identidade coletiva, como no comunitarismo substancialista. Existem, dessa forma, mais possibilidades de se chegar a consensos e estabelecer compromissos, e menos espaços para uma identidade substancial.

Habermas não nega sua inspiração kantiana para a utilização de um critério procedimentalista na formação da vontade pública. No liberalismo de Rawls - que também é procedimental - existe uma justiça procedimental pura, responsável pela forma como se dará a eleição dos princípios

de justiça que nortearão a produção normativa. No modelo de Habermas, ao invés de utilizar um procedimento especial para seleção de princípios, têm-se a própria deliberação discursiva como procedimento legitimador.

A democracia deliberativa é constituída por razões justificadas universalmente. Não há boas nem más razões *a priori*. Os cidadãos submetem suas crenças morais ao teste da deliberação e as modificam, reforçam ou abandonam após o embate de argumentos. No procedimento de justificação pública as preferências individuais devem ser apresentadas como razões universais. Isso não significa que não caibam razões individuais no discurso, apenas se quer reforçar que haja um vínculo entre os interesses universais e os individuais. Os interesses individuais não são abandonados, mas traduzidos em uma linguagem universal pelo procedimento deliberativo. Nesse modelo, o cidadão não se despe de sua identidade ética para poder participar do discurso político. Os pontos de vista éticos, políticos e morais encontram-se uns com os outros, integrando o procedimento de discussão e deliberação.

O modelo deliberativo também não busca a verdade política objetiva. Não há essa preocupação epistêmica de justificação. Não há uma dissociação entre o fático e o justo ideal. Assim, a decisão factual é uma esfera de decisão normativa. As razões têm de ser reconhecidas pelos autores do direito, que são, ao mesmo tempo, seus destinatários. Nesse aspecto, pode-se dizer que a solução habermasiana é a que melhor evitou a falácia naturalista - não se pode inferir um “dever ser” a partir de um “ser” - inicialmente identificada por David Hume. A decisão deliberada já é uma proposição normativa, não havendo que se estabelecer um conjunto de normas ideais representativas de um “dever ser”.

O conflito e a crítica são relativos à etapa de reconhecimento das reivindicações e da verificação da

representatividade. “*No interior de toda linguagem habita a violência potencial de excluir aqueles que não falam, mas em cujo nome, contudo, se fala*” (FORST, 2010, pg.159). Estamos diante do desafio de encontrar uma voz universal que não faça calar as vozes dissonantes da diversidade. Tanto a teoria liberal como a comunitarista limitam as questões que podem ser enfrentadas em discurso político. Os liberais traçam uma separação entre o público e o privado. Os comunitaristas utilizam-se de um vínculo forte do “eu” com a comunidade, sendo que a manutenção dessa identidade é obrigatória, sob pena da perda da identidade individual.

Na democracia deliberativa o discurso político serve como meio através do qual as reivindicações pelo reconhecimento podem modificar as normas vigentes da sociedade, conduzindo a uma nova linguagem universal que inclua essas vozes antes não atendidas. Novamente, podemos observar a adequação da qualidade falibilista do modelo deliberativo. A linguagem universal, consequência de um procedimento discursivo deliberativo, pode, a todo momento, cometer a injustiça de declarar um interesse particular como se fosse uma vontade universal. Por essa razão, a decisão final deve estar sempre pronta para acolher novas reivindicações por reconhecimento que conduzirão a uma nova linguagem universal.

Uma terceira etapa da deliberação está relacionada aos valores da reconciliação e solidariedade. Após a descoberta das preferências, pela via discursiva, e da integração das reivindicações, passa-se ao momento da responsabilização. Na democracia deliberativa busca-se a afirmação de uma vida comum. O “*sensus communis*”² é a afirmação de um mundo comum e ao mesmo tempo a autodescoberta das pessoas na “esfera pública”. Os cidadãos

² Para maior aprofundamento consultar ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo. Perspectiva, 2005.

- capazes de autonomia política - devem eles próprios, de forma racional e responsável, vincularem suas ações às decisões deliberadas coletivamente. Essa responsabilidade política dos cidadãos possui duas dimensões: uma dialógica, que significa responder de forma responsável aos demais concidadãos; e outra coletiva, que representa a responsabilidade em conjunto pelas ações da coletividade.

A cidadania deixa de ser a mera participação do indivíduo enquanto pessoa política. Os cidadãos devem respeitar suas semelhanças e diferenças como *pessoas éticas*, como *pessoas do direito* e como concidadãos. Passa-se a ter um conceito multidimensional que abrange os direitos e deveres subjetivos ligados à autonomia individual, bem como a possibilidade de participação política plena, como membro da comunidade. Essa inclusão jurídico-social permite que os cidadãos participem politicamente, de forma substancial, em discursos de justificação e legitimação de normas, ficando responsáveis perante a comunidade política como autores e destinatários da produção normativa.

É dessa forma que Habermas elabora sua teoria deliberativo-participativa de democracia num procedimentalismo que mantém o princípio de normatividade universalizável dos liberais sem suas premissas contratualistas, e reabilita a soberania popular como procedimento da vontade, sem os vícios de suas visões totalizantes. Trata-se, portanto, de uma terceira via ao inacabado projeto de emancipação dos modernos.

Com efeito, mesmo que reconhecidamente a teoria da democracia deliberativa represente uma terceira via, ainda assim, esse caminho não é livre de percalços. No próximo item passaremos a analisar os requisitos e pressupostos para que se dê a deliberação. Habermas trata de esclarecer os princípios morais e regras éticas que devem nortear o procedimento discursivo voltado ao entendimento.

3 O PROCEDIMENTO DE DELIBERAÇÃO E A ÉTICA DO DISCURSO

Em “Consciência moral e agir comunicativo” Habermas apresenta a sua versão do que seria uma “ética do Discurso”. Na tentativa de provar que a ética do discurso é a que melhor dá conta de explicar o “ponto de vista moral”, o autor sustenta as vantagens de suposições básicas de ordem cognitivista, universalista e formalista.

Habermas rejeita as noções do *relativismo ético* e do *ceticismo ético* na formulação do princípio da universalidade (U), segundo o qual:

Princípio da Universalidade (U): Toda norma válida tem de preencher a condição de que as consequências e efeitos que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos. (Habermas, 1989. p. 147)

O caráter cognitivista da ética do discurso afasta o ceticismo ético, pois assume que os juízos morais têm um caráter cognitivo, não se limitando a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões. Da mesma forma, o relativismo ético fica mitigado, considerando-se que qualquer participante do discurso pode, em princípio, chegar aos mesmos juízos sobre a aceitabilidade de normas de ação.

A noção de uma ética deontológica e formalista garante, por sua vez, que se está tratando de um critério formal, sem estabelecer valores materiais ou normas concretas. O foco é o domínio do moralmente válido e não o dos conteúdos de valor cultural.

Segundo Habermas, a ética do discurso (D) não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, avaliza um procedimento rico em pressupostos que garantam a imparcialidade na formação do juízo. Assim, o discurso prático é um processo, não para a produção de normas

justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. Assim, tem-se: Princípio da ética do Discurso (D): “*Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático*”. (Habermas, 1989. p. 148)

Com (U) e (D), a ética do discurso privilegia características de juízos morais que possam servir como pontos de referência normativos da via de desenvolvimento da capacidade do juízo moral. Conforme foi explicado anteriormente, a deliberação pública se dá em três grandes etapas que podem ser resumidas em: a) formação das preferências, b) reconhecimento das reivindicações e c) responsabilização.

O objetivo principal do presente trabalho é a análise da etapa de deliberação em si, considerando seus aspectos teóricos - como os princípios norteadores - e outros aspectos práticos, que garantam a aplicabilidade dos pressupostos básicos da deliberação em situações mais concretas. Assim, passaremos a enfrentar mais diretamente a segunda fase (a crítica e o conflito), a qual pressupõe os princípios (U) e (D).

Diferentemente da teoria de John Rawls, que delimita o âmbito de atuação moral à concepção política de pessoa, a teoria de habermasiana possui um escopo mais amplo. Qualquer tipo de interesse pode fazer parte da deliberação. A aposta de Habermas é que, no “ambiente controlado” da deliberação, onde se fazem presentes os princípios (U) e (D), as preferências individuais somente serão legitimadas caso possam sustentar-se como razões universais.

Para isso, contudo, é necessário um conjunto de regras formais da condução do discurso em si. Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas se vale do rol de regras que o jurista Robert Alexy desenvolveu. No nível lógico-semântico seriam pressupostos os seguintes regramentos,

desprovidos de quaisquer conteúdos éticos (Habermas, 1989. p. 110):

- (1.1) – A nenhum falante é lícito contradizer-se;
- (1.2) – Todo participante que aplicar um predicado F a um objeto x tem de estar disposto a aplicar o mesmo predicado a outros objetos que se assemelhem a x.;
- (1.3) – Não é lícito aos falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes;

No âmbito procedimental, as regras já passam a possuir certo conteúdo ético, porquanto, nesse plano fazem-se valer as pressuposições de que o Discurso compartilha do agir orientado para o entendimento mútuo. É o caso das relações de reconhecimento recíproco. Exemplos seriam as seguintes regras (Habermas, 1989. p. 111):

- (2.1) – A todo falante só é lícito afirmar aquilo que ele próprio acredita;
- (2.2) – Quem atacar um enunciado ou uma norma que não for objeto da discussão tem de indicar uma razão para isso.

Um terceiro grupo de regras seria destinado a garantir a igualdade de participação e a ausência de coação. Dado que procedimento visa o acordo racionalmente motivado, essas regras são inequivocamente dotadas de conteúdo ético (Idem):

- (3.1) – É lícito a todo sujeito capaz de agir e falar participar de discursos.
- (3.2) – a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção
- b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso
- c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) – Não é lícito impedir falante algum, por coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2.

Cumpridas tais exigências seria possível uma “situação ideal de fala”. Entretanto, Habermas adverte que tal conjunto de regras não se pode sustentar em razão de uma mera convenção ideal. Cada regra do Discurso deve provar-se pressuposição inevitável para a deliberação, de tal forma que, caso o falante desrespeite tal regramento, incorra em contradição performativa.

Assim, caso alguém minta para convencer outrem, claramente violando a regra (2.1), estaria permitindo que se formasse convicção sob uma condição que não permite a formação de convicções. Da mesma maneira, alguém que coage, infringindo a regra (3.3), estaria maculando a deliberação por desrespeitar a lógica interna de um procedimento voltado ao entendimento.

Habermas consente que mesmo a mais detalhada classificação possa ser insuficiente para formação de um sistema que garanta a correta aplicação do princípio (D) no caso prático. Entretanto, aceitando provisoriamente as regras propostas por Alexy, o autor entende que passaríamos a dispor de premissas suficientemente fortes para dedução de (U) (Habermas 1989. p. 115).

Muito se discute se a concepção habermasiana conseguiria, na prática, superar a dificuldade de se obter consenso pela via discursiva, sem recair na escolha da maioria simples. É justamente sobre a possibilidade de uma forma de democracia deliberativa aplicada que trata o item final desse trabalho.

4 A APLICAÇÃO PRÁTICA DA DELIBERAÇÃO PÚBLICA

Essa parte final do presente artigo será destinada a uma rápida apreciação da aplicação concreta da deliberação pública como forma de legitimação normativa, e sua adequação à realidade brasileira.

James Fishkin, em seu mais recente livro “*When the People Speak: Deliberative Democracy*”, defende a ideia de um programa de pesquisa sistemático de ciências sociais focado em inovações democráticas. O autor explica o que considera ser o “trilema da reforma democrática” – uma incapacidade de reconhecer três princípios democráticos básicos: equidade política, participação e deliberação. Para isso ele traça um panorama de quatro teorias sobre a democracia: democracia competitiva, deliberação elitista, democracia participativa e democracia deliberativa. Tendo diferenciado a democracia deliberativa o autor passa a abordar a questão de como a deliberação pode ser feita na prática e como pode ser aplicada em condições adversas.

Como soluções ao problema da democracia atual o autor aponta sistemas de participação direta - como referendos e a própria experiência das *deliberative pollings* (apurações ou votações deliberativas) - como alternativas.

O CDD³ (*Center for Deliberative Democracy*) da universidade de Stanford, dirigido pelo professor Fishkin, é responsável pelo desenvolvimento e aplicação das *deliberative pollings*. Trata-se de um procedimento no qual pessoas são entrevistadas e respondem a um questionário referente a alguns tópicos de interesse político-social pré-estabelecidos. Em sequência, essas mesmas pessoas são convidadas a reunirem-se durante um fim de semana, para que possam informar-se e deliberar em grupos sobre os assuntos inicialmente definidos na pesquisa, passando, ao final das sessões de argumentação coletiva, a responder novamente ao mesmo questionário. A proposta do experimento é verificar o grau de informação dos cidadãos sobre

³ Acessível no endereço eletrônico <http://cdd.stanford.edu/>

determinados assuntos de interesse público, bem como avaliar que parcela desses indivíduos muda de opinião após ter-se deparado com mais informações a respeito desses mesmos assuntos. A pesquisa já foi realizada em diversos países como Coréia do Sul, Irlanda do Norte, Polônia, China e Brasil, conseguindo resultados expressivos sobre assuntos políticos dos mais variados como: unificação nacional, reforma do plano de carreira de servidores públicos, imigração, políticas de mercado internacional, desemprego, etc.

Como exemplo, podemos pegar dados da pesquisa realizada na Coréia do Sul, na qual, dentre outras perguntas, o questionário previa a seguinte: “*Você concorda que a unificação (entre as Coreias do Sul e do Norte) é desnecessária*”⁴. Antes do procedimento deliberativo realizado entre os participantes, 72% responderam positivamente. Após a deliberação, 91% dos participantes passaram a adotar a postura de que a unificação é desnecessária. Em termos quantitativos, a pesquisa avalia que porcentagem dos participantes teve sua reposta inicial alterada pelo processo de informação e deliberação acerca dos assuntos escolhidos para debate. No caso acima houve um variação de 19%. Isso significa que, após a deliberação, 19% mais pessoas passaram a pensar que a unificação das Coreias é desnecessária.

Considerando o procedimento deliberativo em si, de acordo com a doutrina de Habermas, não se deve avaliar o conteúdo da deliberação, mas sim a forma como ela se deu. Afinal de contas, trata-se de um procedimento formal, balizado pela moralidade do princípio da universalidade e pela ética do Discurso.

No caso do experimento de Fishkin o que se tenta é justamente medir a eficácia formal do procedimento. Ou

⁴ Tabela acessível em <http://cdd.stanford.edu/what-is-deliberative-polling/>

seja, a capacidade de mudança de opinião por meio da deliberação. Em que pese não ser algo que sozinho sustente a aplicabilidade prática da teoria habermasiana, o modelo de experimento em questão certamente segue os preceitos da deliberação pública conforme os princípios (U) e (D).

O exemplo seguinte pode esclarecer ainda mais. Na mesma pesquisa realizada na Coreia do Sul pôde-se notar uma variação 43% (antes da deliberação) para 78% (depois da deliberação) na resposta à pergunta: “*Você concorda que o suporte humanitário à Coreia do Norte deve continuar, mesmo após do incidente nuclear*”. Isso implica dizer que após a deliberação, avaliando materialmente a postura dos participantes, as pessoas se mostram mais solidárias ao suporte humanitário Coreia do Norte. Contudo, o experimento não está avaliando a aprovabilidade ou o conteúdo das respostas, mas somente a variação formal de 35% na opinião dos participantes.

O resultado do experimento é, segundo Fishkin, “*uma votação com um rosto humano*” (Fishkin, 2009). Além de obter esses dados teóricos e quantitativos referentes aos questionários aplicados e às possíveis mudanças de opinião dos participantes, as *deliberative pollings* possuem um lado imediato e concreto. Na visão dos pesquisadores envolvidos, o legado concreto que fica para a população local é a discussão nos grupos focais, as quais servem de base para a atitude governamental a respeito das questões levantadas e debatidas pelos participantes. Ademais, os eventos relativos a essas pesquisas deliberativas sempre têm a participação dos governos locais e são cobertos pela mídia, o que, na concepção dos idealizadores da pesquisa, conta como ferramenta que promove o debate dos temas sugeridos.

O professor James Fishkin, acompanhado do professor Robert Luskin, estiveram no Brasil no mês de junho do ano de dois mil e treze. Em cooperação com a prefeitura da cidade de Porto Alegre e o Observa POA, o CDD da Universidade de Stanford aplicou a pesquisa

deliberativa no bairro da Restinga, no dia vinte e dois do mesmo mês. A escolha do local foi em decorrência do histórico de participação popular no programa de Orçamento Participativo municipal. A pesquisa foi realizada nos mesmos moldes de *deliberative polling* já aplicados em outras localidades. Foram selecionados como temas para a deliberação assuntos referentes ao bairro da Restinga, divididos em quatro eixos principais: a) infraestrutura; b) equipamentos e prestação de serviços; c) cultura, lazer e transporte; e d) aspectos socioeconômicos.

O procedimento adotado foi o seguinte: foram selecionados, aleatoriamente, quinhentos moradores da Restinga, que receberam por correio um questionário que consultava sua opinião acerca das prioridades do bairro em relação aos eixos já mencionados. Desses quinhentos, duzentos e cinquenta foram convidados a participar da segunda fase do procedimento, que envolvia receber um material informativo preparado pelo Observa POA sobre as questões que já haviam respondido e, no sábado já mencionado, reunirem-se com os demais para a deliberação em pequenos grupos, seguida de questões que poderiam ser feitas a especialistas da Prefeitura em uma plenária.

No dia 22 de Junho, os participantes foram divididos em pequenos grupos de no máximo quinze pessoas e tiveram tempo determinado para deliberar de forma a esgotar os temas indicados. Alunos de cursos de pós-graduação de universidades de Porto Alegre foram selecionados como moderadores dos grupos, com a função de gerenciar os debates (sem intervir nas discussões) e fiscalizar se os objetivos da pesquisa estavam sendo cumpridos, quais sejam: que todas as pessoas pudessem falar e emitir sua opinião e que não restasse tema sem ser discutido. Os moderadores deviam reforçar a não necessidade de obtenção de consenso nos pequenos grupos,

já que o objetivo era justamente que todos tivessem acesso às opiniões mais diversas para formar sua posição final.

Nessa etapa, cumpre ressaltar mais uma curiosa adequação do experimento deliberativo desenvolvido por Fishkin ao paradigma habermasiano da ética do Discurso. Fui voluntário para participar como moderador e não pude deixar de notar a semelhança entre as orientações do “manual do moderador” e os pressupostos da ética do Discurso. Dirigi-me ao professor Fishkin informando-o que eu estudava a obra de Habermas e perguntei-lhe se a semelhança era intencional, ocasião na qual ele me respondeu: “Sim, é Habermas aplicado”.

De fato, algumas das diretrizes orientadoras da ação dos moderadores eram cópias das regras elencadas por Alexy e assumidas por Habermas na formulação teórica da ética do Discurso. Eis algumas delas: a) Não expresse suas próprias opiniões (dos moderadores); b) Não tome votação por voto majoritário; c) Não acrescente informações de fora; d) Não corrija assertivas falsas; e) Consenso não é necessário; f) Assegure opiniões balanceadas; g) Encoraje todos a falar; h) Quanto menos intervenção (dos moderadores) melhor, etc.

Ao final da discussão, cada grupo foi convidado a elaborar uma questão direcionada ao um quadro de especialistas das mais diversas áreas da atividade pública que estiveram presentes no evento para responder em nome da prefeitura e apresentar soluções ou justificativas para os problemas apontados.

A experiência da Restinga, entretanto, não teve êxito total. Entre as debilidades encontradas, ressaltamos o baixo número de participantes que se dispôs a participar do evento, programado para acontecer em um domingo. Da amostragem inicial de quinhentos participantes sequer cem pessoas compareceram no dia das deliberações. Tal fato inviabilizou a parte estatística-formal do experimento. Dessa forma, não existem dados representativos dos resultados das deliberações na Restinga.

Outras falhas que se pôde notar foram: a tendência de que líderes comunitários dominassem a discussão e, apesar da atuação dos monitores, acabassem definindo que pautas mereciam mais tempo e empenho de discussão bem como os termos em que se dariam; a persistente sub-representação de gênero, marcada não somente pelo menor número de mulheres (e minorias em geral) presentes nos grupos de discussão, mas pela efetiva manifestação no interior dos mesmos.

Considerações finais

Considerando a crise representativa em que vivemos, pesquisas deliberativas como essa são extremamente oportunas. O diagnóstico realizado por Fishkin é certo, porquanto são necessárias soluções inovadoras para os problemas do nosso sistema democrático de representação em crise. Da mesma forma, são inúmeras as dificuldades a serem enfrentadas para que se possam encontrar alternativas aplicáveis, seja em pequenos grupos ou em escala nacional. As contribuições dessas formas de experimentos realizados pelo CDD vão muito além da identificação de um método ideal para a aplicação prática da democracia deliberativa e de uma referência concreta para a atuação do poder público local. A atitude otimista de devolver a autonomia aos cidadãos, confiando a eles o papel de deliberarem sobre seus futuros e escolherem a posição que devem tomar perante as autoridades públicas é certamente um primeiro passo de uma caminhada em direção a uma nova forma de democracia.

Bibliografia

AKERMAN, Bruce and FISHKIN, James S. *Deliberation Day*. Yale University Press, 2004;

FISHKIN, James S. *New Directions for Democratic Reform*. Yale University Press, 1991;

_____, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. OUP Oxford Press, 2009;

FORST, Rainer. *Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010;

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989;

_____, *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. Volume I. Trad. Flávio Beno Seibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a;

_____, *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. Volume II. Trad. Flávio Beno Seibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____, *A inclusão do outro: Estudos de Teoria e Política*. Tradução de George Sperber e. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002;

_____, *Ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007;

_____, *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. Rev. Flávio Beno Seibeneichler. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2012a;

_____, *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Seibeneichler. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2012b;

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1999;

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971;

_____, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

A Liberdade Transcendental em Kant: a transição da Crítica da razão pura para a Crítica da razão prática

Douglas João Orben¹

Introdução

É na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica* que Kant apresenta a possibilidade da ideia de liberdade ser pensada, sem contradizer o determinismo das leis fenomênicas. No contexto de interesse da razão teórica por questões supra-sensíveis, na medida em que as especulações racionais produzem naturalmente ideias transcendentais, encontra-se a origem do conceito de liberdade. Considerada como uma simples ideia transcendental, a razão especulativa localiza a liberdade para além do âmbito do conhecimento humanamente possível, situada num domínio onde as categorias epistemológicas não têm alcance, no qual o único fundamento plausível é a disposição subjetiva da própria razão. É, pois, daí que todo o empreendimento moral retira sua esperança e possibilidade de efetivação. Já que a lei da natureza não possui exclusividade explicativa, pelo que a liberdade transcendental pode ser admitida sem contradições, encontram-se então asseguradas novas

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS (Porto Alegre). E-mail: douglasorben@hotmail.com

possibilidades investigativas, situadas num domínio para além do sensível, i.e., o supra-sensível. Evidencia-se assim a importância de uma consideração atenta aos interesses metafísicos da razão teórica, pois são eles que convidam a razão teórica a empreender uma transição para o âmbito prático.

A liberdade transcendental surge no contexto cosmológico, retratado na ideia de uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*), como uma tentativa de estabelecer algo de absolutamente incondicionado na série regressiva das condições, processo este constantemente fomentado pelo desejo especulativo da razão. Contudo, ao produzir a ideia de uma causa incondicionada, i.e., livre, a razão depara-se com o seguinte problema: como articular a ideia de uma causa espontânea (livre) com as invariáveis leis da natureza? Aparentemente, as posições são contraditórias: a causalidade natural não admite exceções, pois tudo deve ser explicado de acordo com as leis da natureza; a liberdade transcendental, por sua vez, apela justamente para uma causa incondicionada, puramente espontânea, pelo que a mesma não pode ser explicada pela lei da natureza, sendo até mesmo a sua negação. Esta é a questão apresentada pela 3ª antinomia da razão pura, a qual só vai ser resolvida mediante a intervenção do idealismo transcendental, o qual parte da recusa dos pressupostos epistemológicos do realismo transcendental. Com isto, o conflito antinômico pode ser apaziguado e a liberdade transcendental torna-se admissível, sem contradição alguma com a causalidade natural.

A partir do âmbito empiricamente incondicionado figurado pela liberdade transcendental, mesmo que representado como um lugar vazio para a razão especulativa, torna-se possível operar a transição da filosofia teórica até à filosofia prática. Assumindo como premissa a admissibilidade teórica do conceito de liberdade, a *Crítica da razão prática* faz de tal ideia o ponto de partida para conceber

uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica, como uma vontade livre (formal) e incondicionada por causas heterônomas (materiais). Contudo, esta concepção de liberdade é apenas negativa, desprovida de qualquer efetividade prática, daí que ela não pode ser o ponto de partida para o conhecimento dos fundamentos da moralidade. Logo, a questão que surge é a seguinte: como comprovar que a razão pura é prática, i.e., como conceber o fundamento determinante da vontade livre? A resposta kantiana configura-se através do estabelecimento da lei moral como um *factum* da razão, inegavelmente existente, o qual, por sua vez, atribui realidade objetiva ao conceito de liberdade. Neste processo de transição, o conceito de liberdade que inicialmente (na primeira *Crítica*) apenas poderia ser pensado, sem contradição lógica, como sendo uma ideia transcendental, na segunda *Crítica* pode então ser objetivamente comprovado, isto graças à imprescindível vinculação entre lei moral (concebida como *factum* da razão) e liberdade. Portanto, na medida em que a lei moral é concebida pela razão pura, torna-se então inegável assumir a realidade daquilo que é o seu pressuposto basilar, a saber: a liberdade. Neste contexto teórico, o presente texto não procura estabelecer sistematicamente a fundamentação do âmbito moral, senão que apenas analisar o processo de transição da filosofia teórica para a filosofia prática.

Da liberdade transcendental à liberdade prática

A defesa do conceito transcendental de liberdade, como uma ideia cosmológica, manifesta a admissibilidade lógica de uma espontaneidade absoluta operando para além do domínio fenomênico. Este é, pois, o estágio em que a liberdade especulativa encontra-se na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Mesmo não podendo ser conhecida, ela não contradiz as leis da natureza, podendo ser pensada sem contradição alguma. Nestas configurações, a liberdade

transcendental torna-se um conceito chave, pois a sua possibilidade satisfaz o desejo natural da razão especulativa, sem contrariar a necessidade epistemológica do âmbito fenomênico, e não obstante assegura o lugar (vazio para a razão teórica) para o estabelecimento da razão prática. Neste contexto, Kant pressupõe que a admissibilidade da liberdade transcendental é condição para o estabelecimento da liberdade prática, ou como o próprio assevera: “é sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, B 561).

Na *Dialética transcendental*, além de pressupor a ideia de liberdade transcendental, a liberdade prática é encarada como a capacidade de determinação (independente de coerções externas) do arbítrio humano, considerado como sensivelmente afetado. Este, todavia, não pode ser patologicamente necessitado (*arbitrium brutum*) como nos animais, pelo que não seria possível a independência de coações que caracteriza a liberdade prática. Assim, “o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (*KrV*, B 562). A liberdade prática manifesta-se, então, na independência do arbítrio humano perante as coerções dos impulsos sensíveis, as quais constantemente acometem um *arbitrium sensitivum*. Deste modo, a primeira *Crítica* assegura os elementos fundamentais para a edificação da filosofia prática.

No parágrafo inicial do *Prefácio* da *Crítica da razão prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura², mas apenas “demonstrar

² No primeiro parágrafo do *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant esclarece o porquê esta obra não foi denominada “Crítica da razão prática pura”, mas sim *Crítica da razão prática*. Para Kant, “o presente trabalho esclarece suficientemente o por que esta *Crítica* não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que

que há uma razão prática pura e, em vista disso, criticar toda a sua **faculdade prática**” (*KpV* A 3). Assim, a questão³ que se impõe é, pois, a seguinte: em que medida a razão prática pode ser um fundamento determinante da vontade humana? E, ainda, como é apresentado na *Introdução*: “a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (*KpV* A 30). Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível⁴, a *Crítica da razão prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma. “Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente

o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso criticar toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa)” (*KpV* A 3).

³ Valério Rohden, em *Interesse da razão e liberdade*, assim caracteriza o objetivo da segunda *Crítica*: “A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão – e esta é a primeira questão da *Crítica da razão prática* – se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada pode servir para um tal fundamento determinante [...]” (1981, p. 32).

⁴ No *Prefácio* da primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant assim define o sentido da crítica ali empreendida: “por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*KrV*, A XII).

condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 31). Tal empreendimento, mesmo sendo totalmente autônomo, não desconsidera os resultados especulativos da liberdade transcendental.

Reconhecer a independência e a autossuficiência do âmbito prático, no que diz respeito à razão especulativa, parece ser uma das premissas da legitimação moral exposta na segunda *Crítica*. Este aspecto, identificado na filosofia prática amadurecida de Kant, talvez tenha herdado tal postura (autossuficiente) do *Cânon* da primeira *Crítica*, pois nesse a razão prática já parece exigir uma legitimação totalmente autônoma, independente do contexto teórico⁵. Por outro lado, embora o âmbito prático deva ser legitimado de modo autossuficiente, esta independência não implica na desconsideração dos resultados encontrados pela razão especulativa. Muito pelo contrário, confirmando a pressuposição da liberdade teórica apresentada na *Dialética da Crítica da razão pura*, Kant estabelece a razão prática a partir da admissibilidade lógica da liberdade transcendental. Assim como a razão especulativa limitou a pretensão de exclusividade da causalidade natural no âmbito teórico, a razão prática precisa conter a presunção da razão empírica na determinação da vontade humana. A admissibilidade da primeira, com efeito, assegura a possibilidade (pelo menos lógica, como mero espaço vazio) para o estabelecimento da segunda.

⁵ Isto é comprovado pela explícita defesa da independência da liberdade prática, sem a pressuposição da liberdade transcendental, apresentada no *Cânon*. Nesta concepção, “a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (*KrV*, B 832). Neste trecho, aparentemente Kant já deixa entender a necessidade da fundação autossuficiente do âmbito prático, sem qualquer dependência do domínio teórico. Esta é, pois, uma das premissas para o estabelecimento da filosofia prática na segunda *Crítica*.

Em consonância com a liberdade transcendental, assegurada na possibilidade lógica que permite considerar a ideia de uma espontaneidade **incondicionada** como admissível, a segunda *Crítica* deve demonstrar que a razão pura prática determina **incondicionalmente** a vontade humana. Todavia, este empreendimento moral não pode ser levado a cabo apelando diretamente à liberdade transcendental, pois ela não passa de um conceito negativo, problemático e sem qualquer objetividade real⁶. Daí que o âmbito prático necessita ser estabelecido de modo autossuficiente. Não obstante, o mesmo não pode apelar à experiência na determinação da vontade (é justamente isto que a razão prática pretende evitar), nem fiar-se na liberdade transcendental que, por ser uma simples ideia, nada determina no que se refere à razão prática. Contudo, ao menos não há uma contradição lógica com relação ao incondicionado, pelo que a razão prática pode partir da admissibilidade teórica que assegura a possibilidade de um âmbito puro, muito embora o mesmo ainda não figure positivamente como prático.

Neste sentido, a *Crítica da razão prática* reconhece que a razão especulativa garante a possibilidade lógica para a efetivação de suas pretensões morais, mas sem **edificar** absolutamente nada em seu proveito. A própria *Crítica da razão pura* assume esta função sistemática relacionada à ideia transcendental de liberdade, tanto ao assegurar a

⁶ A *Crítica da razão prática* reconhece a admissibilidade da liberdade transcendental, bem como admite que seu *status* teórico é tão somente negativo, como simples ideia especulativa que não pode ser conhecida. Não obstante, a razão teórica “salvou contra todas as objeções a admissibilidade da liberdade, considerada negativamente, como totalmente compatível com aquelas proposições fundamentais e limitações da razão teórica pura, sem com isso dar a conhecer algo determinado” (*KpV* A73).

possibilidade de se pensar o incondicionado⁷, bem como ao admitir a sua pressuposição como condição lógica da admissibilidade da liberdade prática. Do mesmo modo, a segunda *Crítica* admite que a sua empreitada prática já encontra um terreno aplainado pela razão teórica, mas com nada ainda edificado. A razão prática, portanto, partindo da ideia transcendental de liberdade, convida a uma transição do conceito meramente especulativo para a realidade objetiva da liberdade. No âmbito prático, porém, a liberdade já não está sob os critérios investigativos da razão especulativa, o que faz com que a sua demonstração não se enquadre nos critérios teóricos exigidos na primeira *Crítica*.

Neste sentido, a própria *Crítica da razão prática* retoma os resultados da primeira *Crítica* (acerca da liberdade transcendental) e reconhece que esta ideia especulativa cumpre importante função prática, na medida em que remove os obstáculos que um determinismo empírico poderia produzir. Isto assegura a possibilidade do incondicionado, entretanto sem nenhum conhecimento a seu respeito. Kant, assim se expressa ao retomar os

⁷ No *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant menciona que, ao admitir a ideia transcendental de liberdade, a razão teórica assegura as possibilidades do âmbito prático. Segundo Kant, “[...] a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, [...] se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a liberdade e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar” (*KrV*, B XXVIII – XXIX).

resultados da primeira *Crítica* e sua importância para a filosofia prática: a partir da liberdade transcendental [...]

[...] mantenho aberto à razão especulativa o lugar vazio para ela, ou seja, o inteligível, para transferir a ela o incondicionado. Mas eu não podia **realizar** este **pensamento**, isto é, transformá-lo, sequer segundo a sua possibilidade, em **conhecimento** de um ente agindo desse modo. Ora, esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade) (*KpV* A 85).

Portanto, o que a razão prática assegurou mediante a admissibilidade lógica do conceito de liberdade transcendental, torna-se o pressuposto fundamental para a edificação da filosofia prática. Com efeito, o “lugar vazio” estabelecido pela liberdade incondicionada é ocupado pela razão prática para a edificação da moralidade. Ao evitar o completo determinismo fenomênico, a liberdade transcendental possibilita a transição da primeira *Crítica* para a *Crítica da razão prática*.

Considerações finais

Como analisado no decorrer do texto, a razão pura kantiana pode ser compreendida dentro de uma unidade sistemática, mesmo dividindo-se em razão pura especulativa e razão prática. Neste sentido, apesar da autossuficiência relacionada à filosofia prática, tal empreendimento não desconsidera os resultados favoráveis estabelecidos pela razão teórica. A superação do conflito antinômico (determinismo fenomênico – liberdade transcendental) possibilita, pois, a articulação das leis naturais com a ideia de uma espontaneidade absoluta. Assim, a *Crítica da razão pura* assegura a admissibilidade teórica (como uma simples ideia da razão) da liberdade transcendental, o que evita o completo determinismo do domínio fenomênico.

Considerando os resultados favoráveis estabelecidos pela liberdade cosmológica, a razão especulativa assegura as condições fundamentais para a edificação da filosofia prática. Se a liberdade transcendental não fosse admissível, mesmo como uma ideia da razão, então não haveria sequer a possibilidade de qualquer empreendimento moral. Isso porque, sem liberdade não pode existir julgamentos morais. Neste sentido, apesar da autossuficiência da razão prática, pois ela deve determinar por si só a vontade humana (sem qualquer influência externa), é inegável reconhecer que os pressupostos da moralidade foram assegurados já na *Crítica da razão pura*. A liberdade especulativa, portanto, convida a razão para que faça uma transição a um novo domínio (não mais condicionado pelas leis fenomênicas), no qual a lei deve ser ditada pela própria razão pura prática.

Referências bibliográficas

ALLISON, H. E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

ESTEVES, Julio Cezar Ramos. *Kant tinha de compatibilizar tese e antítese na 3ª antinomia da “Crítica da Razão Pura”?*. In: ANALYTICA, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, nº 1, pp. 123-173, 1997.

GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HENRICH, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

_____. La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica. *Argumentos Transcendentales*. Org: Isabel Cabrera. México: Universidad nacional autónoma de México, 1999.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2011.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Progressos da Metafísica*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1995. (Textos filosóficos, 5)

_____. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Introdução e ontologia. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção: Filosofia).

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LICHT DOS SANTOS, P. R. Algumas observações sobre a dialética transcendental: o fim da *Crítica da razão pura*. *Studia Kantiana*, v. 6/7, 2008.

NEIMAN, S. *The unity of reason: rereading Kant*. New York: Oxford, 1994.

PATON, H. J. *Kant's metaphysics of experience*. London: George Allen & Unwin, 1965. 2 v.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. Ática, São Paulo, 1981.

SMITH, N. K. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London: Macmillan, 1918.

TORREVEJANO, M. *Razón y metafísica em Kant*. Madrid: Narcea, 1982.

A Relação entre os Estados e o Fundamento da Paz

*Fernanda Felix de Oliveira*¹

1. INTRODUÇÃO

Os Estados conferem aos cidadãos proteção a interesses básicos, em termos de direitos humanos garantem às leis, por exemplo, a proteção da liberdade ligada ao direito de subsistência. Neste ponto, na efetivação estatal dos princípios universais, o universal passa a ser contextualizado, isto é, ao ser aplicado por cada Estado garantindo para cada cidadão seus direitos, logo, não é desconsiderado a particularidade de cada sujeito de direitos, na aplicação da lei. É preciso compreender as relações que circundam e possibilitam os direitos internacionais.

O Estado de bem-estar social visa à preservação dos direitos, e a qualidade necessária, nesta garantia essencial. Os direitos e normas têm a necessidade de transcender as barreiras estatais do legislativo. Há uma passagem da teoria moderna contratualista clássica, quanto a delimitação da ação estatal às leis, para uma visão que vai além das contingências de cada Estado. A consistência da universalidade das normas significa a institucionalização do princípio basilar dos direitos humanos, dignidade humana, presente no âmbito mundial. É necessário um pacto entre os Estados para

¹ Graduanda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPQ. fernanda.oliveira.004@acad.pucrs.br

legitimar as normas, e após disto garantir os direitos aos cidadãos.

O pensamento de Immanuel Kant foi fundamental para o progresso da filosofia e do direito internacional, particularmente no tocante a concretização do fundamento deontológico, que celebrou o legado das principais fontes filosóficas de criação das instituições internacionais. O Estado deve ser constituído de forma que considere os cidadãos e os outros Estados.

2. RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A passagem do âmbito estatal para o interestatal possibilita ao direito à abertura do escopo das relações. Já não pode haver dúvida de que as grandes transformações, no plano internacional, repercutem nos âmbitos internos dos Estados. Documentos de carácter declaratório e de repercussão internacional estabelecem um ideal comum para todos os povos. O que é importante, pois minimiza o poder do Estado promovendo uma relação de paz entre as nações, logo, os direitos internacionais devem ser respeitados.

O objetivo é superar o conflito entre os Estados, presente nas guerras, trazendo uma possibilidade pacífica de direitos universais. Para que isso ocorra é preciso fundamentar uma declaração de direitos globalizados, a partir de uma abstração dos interesses particulares das partes e, logo, recorrer aos princípios universais. O reconhecimento da autonomia e dignidade entre os membros das sociedades, por conseguinte, leva a efetivação dos direitos e o reconhecimento da liberdade, por meio de uma formulação de leis, que estejam alicerçadas sobre tais princípios.

Tanto ao que se refere aos cidadãos, participantes efetivos do sistema de direitos e deveres, em que lhes são garantidos, por meio do Estado, a fundação da liberdade, a dependência em relação a uma legislação comum e a igualdade perante a lei. Kant entende que “principalmente o

desdobramento do conceito normativo do estado ideal que esclarece a constituição da comunidade livre e igual baseada, unicamente na razão, apenas relações interpessoais”.² Quanto à relação do Estado para com a sociedade civil, se realiza na contribuição da racionalidade no sistema legislativo, implicando em cidadãos participantes do Estado, excluindo a visão totalitária do Estado como “proprietário” do povo, a característica deste Estado ideal é republicana.

Na medida em que atribuímos, a cada cidadão, sua dignidade, atribui-se ao Estado a garantia da dignidade, liberdade e autonomia. O Estado ideal segue condições para legislar sua Constituição, primeiramente, a liberdade garantida em cada membro da sociedade; em segundo, a igualdade nas relações sociais; e, por último ponto, a independência dos membros, enquanto cidadãos. Estas séries de atribuições que os membros de uma sociedade devem possuir, implica na relação, em um amplo âmbito, como as interações entre os Estados.

A relação entre os Estados constitui as relações internacionais. Os direitos, quando declarados em uma Constituição Estatal, são válidos apenas para aquele Estado. A relação de direito entre as nações, portanto, ocorre na medida em que há um sistema declaratório de âmbito internacional, o que potencializa o poder cosmopolita e descentraliza o poder do Estado. A obra *À Paz Perpétua* (1795) de Immanuel Kant, apresenta a ideia das relações entre os Estados para efetivação da paz internacional.

² Cf. “Kant's political philosophy is therefore principally the unfolding of the normative concept of the ideal state which elucidates the constitution of community of free and equal based solely on rationally just interhuman relations”. WILLIAMS, H. (ed) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 143.

3. OS TRÊS ARTIGOS PARA FUNDAMENTO DA PAZ

O Estado deve ser republicano³, “o republicanismo é o princípio político de separação entre o poder executivo (governo) e o legislativo”, porque somente as constituições republicanas são fundadas na única e legítima fonte de poder que é o povo. Portanto, a opinião pública, devidamente efetivada, é a condição de fundamentação de paz para o Estado, sob um viés de que a sociedade decide o rumo do Estado e suas leis, ou seja, se houver guerra, então foi uma decisão do povo e este arcará com as consequências. A constituição deve estar fundamentada nos princípios da liberdade das pessoas, enquanto componentes da sociedade, reconhecendo a cidadania de cada um, na medida que participam das decisões estatais. Sobre o assunto Kant complementa: “a pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?”⁴ Tal questão demarca a importância da autonomia dos cidadãos, e isso possibilita a conquista da liberdade, representando aquilo que, de modo autônomo, se havia decidido ser, efetivamente.

O segundo artigo definitivo para a paz perpétua é a relação de federação para os Estados livres como garantia de direitos dos cidadãos, sob o viés de uma federação. A tese kantiana, que alicerça as relações internacionais na atualidade, é quanto à Federação de Estados Livres. Os Estados devem compactuar sobre uma constituição civil, para todos, com direitos e deveres recíprocos, uma liga de povos que assegura a paz entre as relações e as instâncias mediadoras. Federação é, portanto, uma aliança das unidades

³ KANT, I. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 13-14.

⁴ KANT, I. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 16.

num único sistema, por meio de um contrato em que Kant entende que “esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados”⁵. São reconhecidas e garantidas a autonomia e dignidade de cada Estado em um sistema federativo, assim como cada Estado deve reconhecer e assegurar tais princípios à sociedade. Em síntese, seria uma união visando à paz e a proposta seria a alternativa de uma livre união federativa, como fundamento da união entre as nações. Suscita que, ao invés de buscar na guerra soluções, procuram-se direitos no federalismo. A carta da Organização das Nações Unidas⁶, consagra os princípios da federação, propiciando uma estrutura universal de princípios que direcionam os Estados, ressaltando, principalmente, o que se refere à paz entre os povos. A paz perpétua é desejada, como estado proveniente do reconhecimento do dever, e a solução para os problemas da prudência do Estado está em sua capacidade de se impor, de forma autônoma e a proposição é atingir os ideais de justiça, para alcançar uma dominação da razão dentro das constituições estatais, pois irá se sobrepor a difícil caminhada para o estabelecimento da harmonia na política.

Artigo 1, os propósitos das Nações unidas são: I. Manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e

⁵ KANT, I. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. p.135.

⁶ A ONU é uma organização internacional formada por países que se reuniram voluntariamente (como uma união federativa). Foi criada após o fim da Segunda Guerra Mundial e a ratificação da Carta das Nações Unidas, documento que instituiu e trouxe os princípios da organização. Como está consagrado na nota inicial da Carta das Nações Unidas: “A Carta das Nações Unidas foi assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945”.

*reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz; II. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal.*⁷

Os direitos internacionais são estreitados, na medida que há o acréscimo da terceira dimensão do direito, o denominado direito cosmopolita, ratificando à ideia de leis universais válidas para todos os Estados, considerando o cidadão parte de uma sociedade, no âmbito mundial. O *cosmopolismo* político, fundado por Kant, influencia na visão universal dos direitos humanos, conferindo “aos direitos humanos uma aparência de normas morais e que sua validade ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações”⁸. De acordo com Kant os conflitos internacionais devem ser resolvidos por meio dos direitos internacionais, sem apelo a violência, porque “pode haver paz no conflito, mas não pode haver paz na violência”, não sendo justificável guerras para resolução de interesses dos povos. Para o autor é relevante se utilizar da autonomia, a fim de exercer a força da razão ao invés da força do poder bélico. Assim, pode haver o intercâmbio generalizado que aproxime o gênero humano de uma consolidação constitucional cosmopolita, o que promoveria a comunicação e o relacionamento pacífico entre as pessoas, dos mais variados pontos do mundo, e contribuiria, para transformar em realidade, uma

⁷ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Carta das nações unidas e estatuto da corte internacional de justiça*. Carta das Nações Unidas assinada em São Francisco a 26 de junho de 1945. Disponível em < http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf > .p. 4.

⁸ NOUR, Soraya. *A paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 169

constituição cosmopolita. Não é uma utopia, mas um complemento, isto é, uma terceira dimensão necessária para as relações universais e fundamento da paz, entre as nações. Fica claro que o filósofo alemão busca uma relação para promover a paz, e como mencionado por Hobbes, “o estado de natureza é condição de guerra”, se não houver uma unidade institucional para mediar os conflitos a guerra fica iminente.

4. DIREITOS HUMANOS

Há uma grande contribuição de Kant propiciando diretrizes éticas às instituições, como a ONU, que buscam a consecução dos direitos humanos, no contexto universal. A Declaração Universal dos Direitos Humanos⁹, promulgada há sessenta e sete anos, representa a plena efetivação da dignidade humana, presente na segunda articulação do imperativo categórico.

O Ponto de partida para a análise dos direitos humanos é perceber o caráter das considerações preliminares: “Considerando que o reconhecimento da dignidade, inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” entrelaça-se à segunda consideração do preâmbulo, em que a menção ao “desconhecimento e o desprezo dos direitos humanos conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade”¹⁰, isto é, na história da

⁹ No presente trabalho usa-se a abreviação DUDH, para referir à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e ONU para Organização das Nações Unidas.

¹⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <
<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declaração-Universal->

humanidade o desconhecimento dos direitos básicos, ou a própria situação da natureza humana, por si conflitante, propiciaram diversas transgressões de direitos. Houve a necessidade de estabelecer leis básicas que garantissem princípios assegurados na existência humana.

Immanuel Kant é um filósofo moderno idealista, todas as suas contribuições estão no âmbito de uma fundamentação filosófica. Faz-se uso do imperativo categórico, seus desdobramentos e sua fundamentação à paz. Demonstrando como a filosofia prática kantiana pode ser relevante a pesquisa dos direitos humanos. O norte americano John Rawls tem um escopo maior quanto a pesquisa de direitos universais, em relação a aplicabilidade atual de tais direitos.

A Dignidade humana tem o papel do princípio efetivo da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esta afirmação está implícita na formulação de 1948. Os trinta artigos que constituem a DUDH devem-se à fundamentação filosófica de Immanuel Kant que, inegavelmente, tem suas teorias como sustentação dos artigos, até então regentes. Menções à dignidade, enunciadas, já na introdução declaratória, são primordiais à concepção basilar da dignidade, ao passo em que se considera o reconhecimento da dignidade inerente e, portanto, utilizada com pretensões normativas. Esta norma, como um fim para obter resultados práticos, seria a garantia dos direitos comum de todos os seres humanos.

A sociedade dos direitos humanos distribui, aos seres, a garantia da paz sobre as nações, por meio de princípios universais. São, igualmente, distribuídos direitos de caráter inerentes, a exemplo do valor absoluto do ser humano. Os Direitos Humanos perfazem a dignidade e, esta é a devida implicação pela qual são inerentes à existência

humana. Ao nascer, é atributo próprio do indivíduo ser digno e exercer o papel de ser humano autônomo, autodeterminado, implicando em todas as normas que estão implícitas em sua dignidade, garantindo os direitos, a liberdade, e a paz. Em concordância com o artigo primeiro, dos Direitos Humanos, “todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”¹¹.

Denota-se, no primeiro artigo, analisado à tese de Kant, de modo que, sob juízo de um sistema racionalista, os seres racionais nascem com direitos que estão baseados nos princípios universais, como a dignidade, princípio que assegura os direitos para a pessoa humana. Principalmente, na segunda formulação do imperativo, ou princípio de justiça, percebe-se o caráter do primeiro artigo, visto que, a autodeterminação do ser racional “dotados de razão e consciência”, isto é, a autonomia do sujeito, consequente livre, devem agir uns para com os outros como “fim em si mesmos”. Análogo ao “espírito de fraternidade”, fica evidente o valor absoluto do ser humano, a igual distribuição dos seus direitos, por serem iguais perante as normas, e o respeito no dever ser da sociedade.

Kant entende o ser humano como um fim, pois não pode ser, arbitrariamente, usado como meio para determinada ação, uma vez que é preciso dirimir a “instrumentalização” do ser. O quarto artigo da declaração busca assegurar este direito, fundado na dignidade, garantindo a todos o direito de liberdade, fundado na sua existência, conforme ilustra quando afirma que “Ninguém será mantido em escravidão ou em servidão; a escravidão e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos”¹². Claramente, as violações extremadas dos direitos levaram a

¹¹ USP. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. p. 1.

¹² USP. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. p. 2.

ONU a formalizar, na declaração de 1948. Na manifestação da lei moral, a liberdade está reconhecida na sua realização, revelada no respeito e na efetivação da autonomia, isto é, a autossuficiência do agir implica na liberdade. Outra relação kantiana é o quanto seguir as leis da razão é análogo a seguir as leis da liberdade, de outra forma, o sujeito é livre no momento que obedece leis, das quais é autor.

O mesmo princípio que efetiva e garante os direitos, tem a natureza de ser alienável, sendo importante ressaltar tal conceito. Surge, então, a questão relacional quanto à dignidade e seu caráter alienável. Kant, talvez, não trataria do termo alienar, porém a história da filosofia do direito introduz o termo adotado na DUDH. Entenda-se a dignidade, então, como irrenunciável, ainda que seja pela vontade própria do sujeito, não se pode, de maneira alguma, desprender de tal direito, não é um princípio relativo a existência, é inerente a ela. A exemplo do referido quarto artigo da DUDH, é injustificável a instrumentalização de um ser humano, ou seja, ninguém pode tornar-se dono de outro e subordiná-lo a sua vontade para alcançar determinado fim. Claro, trata-se aqui de uma relação unidirecional dono e subordinado, os serviços prestados em uma relação empregatícia são justificáveis. A perplexidade é que o sujeito não pode se entregar, voluntariamente, a uma escravidão delegando o valor de sua dignidade a qual, é absoluta. Nesta relação, Kant é extremamente exigente, não há exceções no imperativo categórico, logo, nenhum caso é justificável a delegação da dignidade do sujeito a outrem, os seres são dotados de um fim próprio.

Os direitos humanos têm o caráter de diminuir o poder estatal e maximizar o poder do sujeito de direitos. Ao ser cidadão, o sujeito é alicerçado em direitos inatos à liberdade e à igualdade, essa ideia reguladora implica que não há a possibilidade de que a escravidão seja constitucional, pois ela é incompatível com os princípios de justiça. “O imperativo categórico vai desembocar no mandamento: não

instrumentalizes ninguém! Pode-se também verter isto positivamente, dizendo: respeita-o como sujeito de direito! Ou como Kant pode-se dizer: respeito-o em sua dignidade!”¹³. Para que a liberdade possa ser o termo de conexão, antes é preciso que ela possa ser atribuída a todos os seres racionais, uma vez que a moralidade tem que valer como lei universal.

Da universalidade do princípio de igualdade, fundamentado por Kant, a sociedade justa, de forma equitativa, está explicitamente presente no artigo sétimo, “Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual proteção da lei. Todos têm direito a proteção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”¹⁴. A universalização é condição de existência legítima de um dever e implica em imparcialidade, ou seja, cada ser humano deve considerar-se igual a qualquer outro ser racional, em direitos e deveres. Bem como o filósofo norte-americano John Rawls, “de natureza altamente kantiana”, estabelece os princípios de justiça equitativa, sob o véu da ignorância, isto é, retira os atributos de cada indivíduo da sociedade, como classe social, gênero, religião e, com isto, estabelece um critério de justiça para ser instaurado, de forma imparcial, visando à igualdade entre os cidadãos.

5. CONCLUSÃO

A filosofia prática de Immanuel Kant possibilita a construção de princípios válidos universalmente, que são utilizados nas relações jurídicas. O Projeto da Paz Perpétua não é um ideal do autor, mas sim uma construção de fundamentos que elevam o direito ao plano internacional.

¹³ TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 155.

¹⁴ USP. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. p. 2

Assim, o viés do direito cosmopolita, presente na obra kantiana, torna então o sujeito como cidadão do mundo, num plano internacional, abrindo o escopo do direito, sem restrições de limites geográficos, fronteiras ou diferentes povos. Entre as nações há, então, um pacto da razão para o fim de conflitos e transgressões no âmbito universal, assim há uma comunidade cosmopolita. Os direitos humanos seguem as diretrizes kantianas como um acordo jurídico-internacional entre os povos. Estes abrangem o direito à vida, à liberdade básica, isto é, a condições de vida fundada na paz, e segurança em relação ao futuro. Por um lado, a esfera do direito; por outro lado, os princípios filosóficos, como a dignidade, garantindo um conjunto de normas, que se agrupam em torno do valor do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, I. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2002.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Coleção Justiça e Direito

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Carta das nações unidas e estatuto da corte internacional de justiça*. Carta das Nações Unidas assinada em São Francisco a 26 de junho de 1945. Disponível em < http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf > Acesso 14 de maio de 2015.

_____. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia

Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.
Disponível em: <
<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declaração-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html> > Acesso 14 de maio de 2015.

TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SENSEN, O. *Kant on moral autonomy*. Cambridge University Press, 2013.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

WEBER, T. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. In: Direitos Fundamentais & Justiça. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito*, PUCRS, Porto Alegre: HS Editora, ano 3, nº 9, 2009.

WEBER, T. *Ética e Filosofia Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

SALDANHA, E.; ANDRADE, M. M. *Immanuel Kant: Idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba: Juruá, 2008.

WILLIAMS, H. (ed) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

John Locke e a fundamentação da neutralidade ética do direito

Henrique Raskin'

Introdução

Neutralidade ética e liberalismo são termos que se conectam a tal ponto de serem indissociáveis. Não por coincidência, desde sua consolidação filosófica no século XVII até os debates mais recentes, a tradição liberal mantém-se no centro da discussão sobre a efetivação da justiça na sociedade. Entretanto, John Locke, considerado o pai do liberalismo político, representou uma grande cisão na história da filosofia, ao romper com a dominante visão absolutista nos pensamentos da época em que viveu.

É importante mencionar que Locke viveu em um momento decisivo na história política da Europa. Apesar de ter que suportar o poder opressivo da monarquia absolutista, Locke pôde, por outro lado, pensar o Estado diferentemente, ao passo em que já ocorriam revoluções burguesas na Inglaterra. Locke, assim, percebia mudanças progressistas, como a Declaração dos Direitos de 1689, ao mesmo tempo em que convivia ainda com resquícios do

¹ Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Contato: hraskin@hotmail.com.

absolutismo, que se perpetuavam em um modelo de Estado, ainda sustentado pelo autoritarismo.

O objetivo deste artigo é, com isso, explicitar a fundamentação que Locke oferece em favor do liberalismo político, sendo mister salientar a importância da distinção do poder político de Locke em relação aos poderes paterno e despótico, presentes na filosofia de Filmer e de Hobbes. Na definição de poder político, como será ilustrado no artigo, caberão definições conceituais sobre os indivíduos e sobre as relações sociais, cujas propriedades passam a constituir as relações jurídicas do Estado político. Para tanto, o artigo majoritariamente contemplará a Carta a respeito da tolerância (1689), os Dois tratados sobre o governo (1690) e o Ensaio sobre o entendimento humano (1690), não necessariamente em ordem cronológica, a fim de consolidar preceitos que foram capazes de transformar o pensamento político moderno.

O poder político em oposição ao poder paterno

O pensamento político de Robert Filmer é central dentre as motivações que levaram Locke a publicar o primeiro dos *Dois tratados sobre o governo* e o *Ensaio sobre o entendimento humano*. O livro de Filmer, *Patriarcha, or the natural power of kings* (1680), como sugere o título, apresenta a tese de que o poder do rei descende naturalmente dos primeiros pais de família, ou em outras palavras, derive da figura bíblica de Adão, o primeiro pai e rei de todos. Seus esforços se deram na tentativa de legitimar o absolutismo da época, que presenciava o surgimento de ideias que conferiam poder igual aos homens (sobretudo a visão do cardeal Bellarmine, em que o rei seria fruto da escolha popular, cuja igualdade fora concedida divinamente). Contra essa formulação, Filmer atesta que as ideias de liberdade e autonomia foram precisamente o motivo pelo qual Adão foi expulso do

paraíso, afirmando, dessa forma, que não poderia ser natural ao povo governar a si mesmo ou escolher seu governante.

No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke combate enfaticamente o inatismo, presente no valor que Filmer deposita na descendência, ao explanar sua concepção empirista do conhecimento. A rejeição da ideia, de que existam impressões originárias na alma dos indivíduos, não apenas salienta que a composição racional dos homens seja construída através da experiência, contudo, desconstrói a ideia de que qualquer conhecimento dado como universal signifique ser inerente à natureza da alma humana. Dessa maneira, sua investigação se utiliza dos pressupostos aceitos universalmente, para que sua teoria mostre a possibilidade da refutação desses dogmas. Em contraposição à teoria de Filmer, que assimila os súditos com os filhos, Locke usa-se do conhecimento que as crianças têm, para provar sua tese, destacando que, dado o caráter temporário do processo de desenvolvimento empírico da razão, os filhos deixam de pertencer à guarda dos pais, tornando-se livres quando racionalmente adolescentes.

São justamente as crianças, ou os filhos, que refutam a ideia de que os princípios universais são inatos. Em primeira instância, eles são a evidência de que a universalidade de um princípio é inexistente: Locke exemplifica que, mesmo proposições especulativas tidas como universais, não são de fato universais, como 1) *o que é, é*; e 2) *é impossível que a mesma coisa seja e não seja*. Mesmo se fossem universais, se contradiriam na afirmação de que um indivíduo apenas os desconheceria enquanto criança, pois ao considerar que as proposições ‘*o que é, é*’ e ‘*é impossível que a mesma coisa seja e não seja*’, deveriam necessariamente, por um lado, ou haver impressões originárias na alma ou, por outro, não haver. Assim Locke defende que “os sentidos deixam entrar as ideias particulares e com elas que abastecem um armário ainda vazio. [...] E assim, o uso da razão dia a dia se

torna maior, à medida que aumenta também o material que utiliza” (LOCKE, 1999, p. 39).

Por meio da recusa ao princípio do inatismo, Locke conduz o *Primeiro tratado sobre o governo* no que diz respeito à associação de Filmer do poder paterno de Adão com a legitimidade do poder do rei. 1) Para Locke, o princípio régio impresso na alma dos descendentes de Adão é falso, visto que, para ser verdadeiro, deveria, portanto, ser inato. 2) E, se absolutamente nenhum conhecimento for inato, sendo a razão construída através da experiência sensorial, logo, os homens não poderiam nascer diferentes. Ou seja, os homens nascem igualmente dotados de quaisquer conhecimentos ou princípios inatos. 3) Não somente, a figura do rei não poderia ser análoga à do pai, uma vez que o poder do pai sobre seus filhos é temporário, diferentemente da figura do rei que, tal qual Filmer defende, não o é. Segundo Locke, o poder pátrio só existe no decorrer da infância dos filhos, sendo o pai um guardião, não um dono. Assim, no momento em que os filhos alcançam o estágio de desenvolvimento da razão, com a idade, eles se tornam livres do poder do pai, em oposição aos súditos, que nascem e morrem a serviço do rei. 4) E, por último, a analogia do poder do pai ao poder do rei mostra-se falsa, para Locke, porque ambos os poderes (paterno e régio) deveriam coexistir em um governo absolutista que reivindica o poder pátrio. O rei possuiria poder pátrio sobre os súditos, sem ser de fato pai, ao mesmo tempo em que os súditos também possuiriam poder pátrio sobre seus filhos. A proposição “é impossível que a mesma coisa seja e não seja, ao mesmo tempo” reaparece expondo a contradição nesse problema.

Locke combate o absolutismo e a sua justificativa tirânica do poder paterno, ao defender que os homens nascem para ser livres e iguais no momento em que desenvolvem por completo suas faculdades racionais. Portanto, o filósofo estabelece a distinção entre poder paterno e poder político – diferentemente de Filmer, que os

confunde um no outro. O primeiro poder concerne à guarda dos pais sobre os filhos no seu desenvolvimento enquanto indivíduo racional; o segundo, por outro lado, deveria dizer respeito às relações entre indivíduos racionais livres e iguais. Entretanto, a separação do poder paterno do poder político não se mostra suficiente na condenação ao poder absoluto, apesar de ser importante na refutação de uma ordem pré-estabelecida pela descendência e desigualdade. Para compreender o conceito de poder político de Locke, ainda se mostra necessário diferenciar o poder político do poder despótico, o que, segundo Locke, não é feito corretamente por Thomas Hobbes em sua obra.

O poder político em oposição ao poder despótico

Além de Filmer, Locke possui Hobbes como seu interlocutor na sua definição de poder político. Se, anteriormente, foi sintetizada a desconstrução do poder pátrio enquanto argumento de legitimidade do poder soberano, chegando-se na conclusão de que os homens são livres e iguais, o passo seguinte de Locke na definição de poder político não é menos importante. Pelo contrário, sua articulação contra o modelo hobbesiano de Estado foi determinante para a fundação do liberalismo, especialmente porque Hobbes já possuía um pensamento condizente à modernidade, compartilhando ideais de igualdade e liberdade.

De fato, Hobbes teve papel importante na filosofia lockeana, pois, em décadas anteriores à obra de Locke, ele já havia publicado grandes textos como o *De Cive* (1642) e o *Leviatã* (1651), textos esses que introduziam o contratualismo moderno como método filosófico de explicação das relações igualitárias entre os indivíduos, ainda que no estado de natureza. Por isso, é imprescindível que se admita a contribuição de Hobbes ao poder político de Locke, especialmente no que concernem os seguintes

pontos: 1) Hobbes utilizara o modelo hipotético-dedutivo de um estado de natureza, cuja composição justificaria as determinidades do consecutivo Estado político. Vale, aqui, ressaltar o caráter artificial das relações políticas, cuja constituição é dada em forma de contratos consensuais (HOBBS, cap. XVIII). 2) Os indivíduos se encontravam no estado de natureza em condição de igualdade e liberdade negativa ilimitada, já existentes antes do estabelecimento de um corpo político coordenado (HOBBS, cap. XIV); e 3) Não existiam concepções de justo e injusto, bem e mal, no estado de natureza, onde as motivações dos indivíduos se davam pela combinação de paixões (vontades internas) e da razão (cálculo) (HOBBS, cap. XV).

É em relação à concepção de estado de natureza que as divergências entre Hobbes e Locke começam a surgir, dando origem a diferentes ideias de poder político, como resultado das relações nesse estágio inicial. Para Hobbes, há a oposição entre o estado de natureza e o Estado político. Aliás, o Estado político justamente viria a ser criado, por meio de um pacto social, para que os homens fossem retirados da condição de estado de natureza. Como a a) combinação do movimento dos homens baseado em paixões e razão instrumental, com b) a liberdade de ação ilimitada e c) a inexistência de concepções éticas do bem e do mal caracterizavam o estado de natureza, tal natureza era permeada pela discórdia, oriunda da competição, da desconfiança e da glória entre os homens (HOBBS, cap. XIII). Com isso, o consentimento, em Hobbes, conduz ao estabelecimento de um soberano superior aos homens em sociedade, capaz de, através da pena (lei) e da espada (coerção), estabelecer o certo e o errado (ética) e de oferecer estabilidade e paz para que a sociedade civil possa se desenvolver a partir das relações contratuais humanas (HOBBS, cap. XVII).

Para Hobbes, o pacto social por um Estado político justifica o absolutismo e é nesse aspecto que Locke acusa

Hobbes de confundir poder político com poder despótico. Mesmo tendo se utilizado do jusnaturalismo de Hobbes, Locke atesta que poder político não pode ser confundido com poder despótico, onde Hobbes enxerga a solução para a ausência da coordenação social no estado de natureza. Para Locke, a definição de Hobbes do político não é adequada, pois surgiria, em suas circunstâncias, um soberano com poder absoluto. Dessa forma, “o poder despótico é o poder absoluto e arbitrário que um homem tem sobre outro, para tirar-lhe a vida quando quiser. Trata-se de um poder que nem a natureza concede, pois não fez tais distinções entre um homem e o outro” (LOCKE, 2005, p. 539).

Se o estado de natureza hobbesiano se caracterizaria pela latência do conflito entre os indivíduos, em Locke, esse estado de natureza seria bastante diferente. Por mais que ambos considerem as naturais igualdade e liberdade de ação dos homens, elas possuem diferentes consequências. Para Locke, essa igualdade não desemboca no conflito motivado pela discórdia. De modo contrário, a igualdade conduz à sociedade, cooperativa, ainda anterior ao pacto que gera o Estado².

Esse juízo, a que se refere, remonta ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, em que os juízos sobre o bem e o mal são construídos a partir das experimentações sensíveis de felicidade e miséria. “As coisas são, portanto, boas ou más somente em relação ao prazer e à dor. Chamamos bem àquilo que for capaz de causar e aumentar em nós o prazer ou diminuir a dor, ou ao que for capaz de alcançar ou conservar para nós a posse de algum bem” (LOCKE, 1999, p. 299). Dessa forma, há a inclinação natural à busca da felicidade (o que é diferente de verdades inatas na alma,

² “Tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade, assim como o proveu de entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar” (LOCKE, 2005, p. 451).

importante destacar). “Estes, sim, são princípios práticos inatos que, como tais, influenciam constantemente as nossas acções [...]. Mas trata-se de inclinações do nosso desejo para o bem e não de impressões da verdade sobre o conhecimento” (LOCKE, 1999, pp. 55-56). Não são verdades inatas, mas inclinações, pois “aquele que não quiser comer, até que lhe seja demonstrado que os alimentos nutrem; [e] aquele que não se mexer, [...] pouco mais terá a fazer do que ficar quieto e morrer” (LOCKE, 1999, p. 905).

Destarte, a mesma lógica conduz à conclusão de que a experiência sensível, mediada pelo uso da razão, teria levado os indivíduos às relações de cooperação (sejam conjugais, familiares ou profissionais). Existe, em Locke, essa ideia regulativa da razão instrumental no estado de natureza, que justamente estabelece relações recíprocas de justiça e conduz os indivíduos à preservação da vida por meio da propriedade privada³.

Em suma, a razão é a regulamentação do perfeito estado de natureza, que permite a igualdade e que provém liberdade para a preservação da vida com a propriedade e com a punição a quem quer que tente violar essas condições de outrem. Dado esse contexto de estado de natureza, o pacto pelo Estado político não visa a retirar o homem desse estado de auto-regulamentação e perfeição. Ele, contrariamente, busca devolver esse estado de perfeição aos homens que, por causa da ganância e da ação injusta de interesse próprio, viriam a violar a regulação justa por meio da razão. Este é o surgimento da tirania, que transformaria o

³ “No que não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, bem como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que a sociedade entre homem e mulher fosse mais duradoura do que entre os machos e fêmeas de outras criaturas, de modo que seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie comum” (LOCKE, 2005, pp. 453-454).

estado de natureza em estado de guerra (equivalido por Locke à concepção hobbesiana do estado de natureza). Não mais a razão estaria operando nesse cenário, mas a força, a parcialidade e a tirania. Para isso, Locke define o que viria a ser o poder político, na busca de estabelecer mecanismos institucionais que devolvam o equilíbrio racional do estado de natureza⁴.

Logo, para Locke, a solução do Estado político de Hobbes não soluciona o real problema da ausência do Estado, pois o *Leviatã* não devolve aos homens o equilíbrio do estado de natureza; ele tampouco retira o homem do estado de guerra, por mais que ele reivindique tal feito. O absolutismo de Hobbes nada mais seria que a derivação da falha da regulamentação racional do estado de natureza. Com isso, em Hobbes, não se alcançaria o poder político, e sim, o poder despótico, que nada mais seria que a violação de um sobre a liberdade de outro, ou de um (soberano absoluto) sobre a liberdade de todos os outros.

Dessa forma, o estabelecimento do poder político de Locke não visa a modificar o homem que já existia em seu estado de natureza. Ele apenas busca negar parte da liberdade que os indivíduos possuíam (a de punir, ainda que racionalmente, o outro), substituindo-a por leis e juízes imparciais que almejem devolver e garantir a liberdade e igualdade que o homem possuía por natureza. É mister o cuidado que Locke possui em salientar esse princípio, pois, em caso de mal funcionamento dessas instituições políticas no que diz respeito à garantia da liberdade dos homens, poder-se-ia argumentar que elas não mais agem de acordo com o poder político e, sim, despoticamente. Em tais

⁴ “Considero, portanto, que o poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público” (LOCKE, 2005, p. 381).

situações, Locke propunha rebelião, pois novamente os homens se encontrariam em estado de guerra – não mais agindo por meio de instituições racionais, porém na forma da parcialidade, como expressado sob a forma da natureza humana, em Hobbes.

As relações entre as esferas política e privada no liberalismo de Locke

O objetivo da criação de um pacto político na filosofia de Locke pode ser facilmente identificado ao compará-lo com o que Hobbes havia proposto e com o que Rousseau viria a desenhar posteriormente. Dentre os contratualistas, Hobbes via no Estado político a retirada dos homens do estado de instabilidade e de latência de guerra, através de um soberano forte e potencialmente superior à sociedade civil. Já Rousseau veria no Estado político a tentativa de conter a degeneração humana provocada pela sociedade e pelo estabelecimento da propriedade privada, propondo a ação política através da vontade geral, que se consolidaria por meio da participação direta dos indivíduos nos assuntos políticos (ROUSSEAU, livro II, cap. I).

A interpretação que cada um dos filósofos possui acerca da propriedade privada assume a síntese do desígnio de cada modelo de Estado desenvolvido em suas teses. Para Hobbes, se a propriedade é condicionada pela determinação do soberano, ela não é natural, tampouco intocável; pelo contrário, ela pode ser inclusive destituída caso o soberano julgue necessário (HOBBS, cap. XVIII). Em Hobbes, a propriedade nada mais é que uma das ferramentas do soberano para a obtenção da paz entre os homens. Logo, sob os olhos de Locke, não poderia pertencer ao homem o poder de prezar pela autopreservação, já que os recursos para a sobrevivência de cada indivíduo (propriedade) dependeriam da autorização do soberano.

Em Rousseau, por outro lado, a propriedade representa o desengajamento republicano e, portanto, a degeneração do espaço público, contrário à esfera privada. Conforme o filósofo cita, as ocupações particulares se desfariam frente a uma melhor constituição do Estado, pois através da felicidade comum, a felicidade particular não possuiria mais importância (ROUSSEAU, livro I, cap. XV). Locke não atribui à propriedade a sua legitimidade pela determinação do soberano, como em Hobbes, tampouco a contrapõe ao interesse do corpo político, como aparecerá em Rousseau. Conforme demonstrado anteriormente, Locke confere à natureza humana a capacidade de prever o futuro e, portanto, de acumular bens para a sobrevivência e progênie⁵.

O trabalho, enquanto legitimidade da propriedade, não só é anterior ao estabelecimento do Estado político, como também é a fundamentação da justiça empregada pela razão ainda no estado de natureza. Pois, se um indivíduo trabalha a terra, ela, por direito natural, pertence a ele. E, na violação desse direito por outrem, a punição pode ser empregada pelo dono legítimo (estado de guerra), ou por meio de leis e juízes imparciais (quando constituído o Estado político). Destarte, a justiça que o Estado busca restaurar é a supressão da tirania, que se dá pela violação dos direitos naturais alheios, por qualquer indivíduo que seja. Essa tirania não desaparece com a constituição do Estado político em Hobbes (pois o poder tirânico é repousado no soberano), tampouco em Rousseau (pois a vontade geral sobrepõe-se

⁵ “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e a deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade” (LOCKE, 2005, pp. 407-409).

aos interesses individuais). Em Locke, todavia, a manutenção da esfera privada como consequência do direito natural ao trabalho e, consequentemente, em função da possibilidade de propriedade, é a motivação da criação da esfera pública, por meio de um pacto.

Assim, a preservação e o cuidado da vida estão intimamente ligados ao recolhimento dos indivíduos para o espaço privado e, por isso, o sistema representativo de governo é apresentado por Locke: terceiriza-se o compromisso político a representantes, para que cada cidadão possa dar o devido cuidado à sua propriedade – sem mais precisar preocupar-se com a punição de violadores desse direito, agora assegurada pelo Estado.

O espaço privado, contudo, não se restringiria apenas à posse e ao acúmulo de bens, para Locke. Cristão protestante convicto que era, o filósofo sintetizava a preocupação, de sua época, pela salvação da alma no pós-vida. Aliás, o período que seguiu à reforma de Lutero era marcado por diversas guerras religiosas entre católicos e protestantes, em que cada uma das seitas reivindicava a verdade divina sobre a outra. Entretanto, a *Carta a respeito da tolerância*, em que Locke abordava o problema da diversidade religiosa dentro da sociedade europeia do século XVII, transcendeu à problemática da salvação da alma. A obra, mais do que isso, instituía a ideia da neutralidade ética do direito, permitindo que Locke pudesse desenvolver suas outras publicações já discutidas neste artigo.

Isso porque se Locke, nos *Dois tratados sobre o governo*, generalizou seu pensamento político ao abordar a questão do estado de guerra em relação à propriedade privada, na *Carta a respeito da tolerância*, o filósofo abarcou a mesma tirania, porém no que dizia respeito às concepções sobre a salvação da alma individual. O ponto que mostra a coerência entre as duas publicações é que, seja pela cobiça material, ou seja pela intolerância religiosa, em ambos os casos há o fim da regulação da razão no estado de natureza, levando à

injustiça, à destruição, ao conflito e, portanto, à morte⁶. Dessa forma, é permitido a Locke observar que as guerras e a tirania, ainda que religiosas, possam ser compreendidas na concepção do estado de guerra, por tratarem da violação à justiça inerente ao estado de natureza.

Logo, na *Carta a respeito da tolerância*, Locke ineditamente apresenta a separação entre as motivações religiosas e a tirania na vida mundana, mesmo que por consequência da religião. Com isso, Locke sugere que o objeto de preocupação do Estado diga respeito apenas às transgressões humanas nas relações mundanas, não fazendo distinção entre os motivos religiosos ou não religiosos para tal. Em outras palavras, o conteúdo da salvação da alma passa a não ser preocupação do Estado⁷.

Ao que segue, Locke justifica os motivos pelos quais o poder civil não pode contemplar questões sobre a salvação das almas, devendo manter-se neutro em relação às diversas seitas que discordam sobre o assunto. 1) O primeiro motivo remonta o consentimento, central, nas relações políticas: dadas as divergências das seitas e religiões sobre a salvação das almas, não se poderia alcançar o consentimento de todos para a criação de leis em relação ao assunto religioso; dessa forma, não seria legítimo ao Estado contemplar o tema. 2)

⁶ Conforme Locke aponta no parágrafo §27 do *II Tratado sobre o governo*, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo” (LOCKE, 2005, pp. 407-409). O assassinato, portanto, compreende a violação desse princípio, pertencendo ao estado de guerra, onde a razão não mais regula as relações humanas.

⁷ “Chamo interesses civis a vida, a liberdade, a saúde e a ociosidade do corpo; e a posse de objetos exteriores, tais como o dinheiro, terras, casas, móveis e outros semelhantes.[...] Ora como toda a jurisdição do magistrado somente compreende esses interesses civis; e como todo poder civil, direito e domínio limitam-se tão só aos cuidados de promover estes objetivos; e como não se pode nem se deve ampliá-los de qualquer maneira à salvação das almas, as considerações a seguir parecem-me inteiramente demonstradas” (LOCKE, 1964, p. 9).

Em segundo lugar, Locke contraria o fato de o Estado agir a partir da coersão sobre os cidadãos, visando o cumprimento das leis, à ideia de que a religião deva se dar pela persuasão interna do espírito; nesse caso, obrigar alguém a ser católico, protestante ou judeu seria ineficaz espiritualmente. 3) E, por ultimo, Locke apresenta sua tese empirista, de que não há nenhuma verdade impressa na alma no momento do nascimento. Dessa forma, se houvesse uma religião oficial em uma determinada nação, o nascimento em um dado limite geográfico determinaria o pertencimento a tal religião estabelecida por lei no território. Para Locke, tal concepção seria inaceitável, pois, como explicitou o argumento anterior, a salvação é oriunda de uma escolha interna do espírito, não podendo ser imposta nem mesmo pela determinação geográfica. Por tal motivo, “todo o poder do governo civil diz respeito tão-só aos interesses civis dos homens, limitando-se ao cuidado de quanto pertence a este mundo, nada tendo a ver com o mundo a vir” (LOCKE, 1964, p. 12).

A neutralidade ética do direito surge quando Locke, logo no início do texto, já rejeita adoção de princípios sobre a salvação da alma de qualquer religião pelo Estado, dado que esses não dizem respeito aos interesses civis. Portanto, a alma, enquanto preocupação individual do espírito de cada homem, não pode pertencer à esfera pública, devendo ser recolhida ao espaço privado, onde então caberão os interesses individuais de preservação da vida e de salvação da alma. Dessa forma as igrejas e congregações religiosas, em geral, mostram-se análogas à propriedade privada, pois seu conteúdo não diz respeito às preocupações do governo civil.

Essa separação entre Estado e religião, revolucionária na época, mostrou-se de tal forma porque pôde eliminar o poder político das igrejas, bem como o poder ‘espiritual’ do Estado. A neutralidade ética de Locke, em suma, retirou de qualquer igreja o poder de utilizar as ferramentas de coersão do Estado, o que anteriormente era feito por algumas, ao serem reconhecidas como Igreja

oficial. Logo, a pena capital, muito utilizada pela Igreja Católica na inquisição, não poderia mais ser praticada, porque a heresia do espírito não mais compartilharia as razões do pacto pela criação do governo civil (preservação da liberdade, igualdade e propriedade). Estando, então, as igrejas abarcadas pelo âmbito privado, apenas, restou-lhes, somente, a punição em relação à salvação da alma, ou seja, a excomunhão dos fieis que desrespeitassem as leis religiosas da congregação.

Tampouco, simultaneamente, a neutralidade ética proibiu o Estado de utilizar seus meios de coersão para fins que não digam respeito à preservação da liberdade, igualdade e propriedade. Ou seja, perseguições religiosas pelo soberano não mais seriam admitidas. Afinal, elas constituiriam tirania e, por isso, constituiriam o estado de guerra, abandonando a racionalidade do poder político que legitima o Estado.

Dessa forma, o combate ao inatismo no *Ensaio sobre o entendimento humano*, posteriormente, estabeleceria a ideia de tábula rasa, que concebe indivíduos cuja igualdade antecede suas livres escolhas instrumentais sobre, inclusive, a salvação da alma. Portanto, como Locke equipara as igrejas à propriedade, a religião se consolidaria na esfera privada, no que constitui a liberdade anterior (e ulterior) ao Estado político⁸.

⁸ “O resumo de tudo quanto pretendemos é que cada um goze dos mesmos direitos concedidos a todos. É permitido prestar culto a Deus pela forma católica? Seja também permitido fazê-lo pela maneira de Gênova. É permitido falar latim no mercado? Que os que assim quiserem também tenham a permissão para fazê-lo na igreja. É legítimo para qualquer um na própria casa, ajoelhar, ficar de pé, sentar-se ou usar de qualquer outra posição, vestir-se de branco ou de preto, em roupas curtas ou compridas? Que não se torne ilegítimo comer pão ou beber vinho ou lavar-se com água na igreja. Em uma palavra, tudo quando a lei deixa livre em ocasiões comuns da vida, que fique livre para qualquer igreja no culto divino” (LOCKE, 1964, p. 58).

Assim, no que diz respeito às relações políticas, fica evidente, no pensamento liberal de Locke, a supremacia do neutro sobre as diversas concepções religiosas. Contudo, é importante salientar que a religião não deixou de possuir um papel importante na sociedade visada pelo filósofo – ele mesmo mostrou-se rigorosamente religioso no decorrer de seus textos. O que Locke frisou em sua obra, em geral, é precisamente que, apenas no que diz respeito ao Estado político, o neutro se sobreponha ao religioso. Essa afirmação não elimina a religião, tampouco a condena: pelo contrário, o filósofo prega intolerância ao ateísmo. De toda forma, as leis e instituições políticas, no sentido liberal de Locke, devem valer-se neutras às diferentes seitas, respeitando apenas uma motivação: a de devolver aos homens a liberdade e igualdade que eles detinham no estado de natureza.

Conclusão

A importante obra de John Locke determinou o liberalismo como um dos fios condutores da história do pensamento filosófico, bem como o posicionou no centro dos debates sobre justiça ainda nos dias de hoje. Por esse motivo, este artigo buscou explorar a obra do filósofo inglês, a fim de identificar em seus textos a origem filosófica do combate à tirania e do que passou a ser denominada de neutralidade ética do direito.

Dessa forma, é muito relevante destacar a diferenciação de poder político dos poderes paterno e despótico, como Locke atribui ao pensamento de Filmer e Hobbes. A eliminação da concepção natural do poder dos reis assentada na linha de descendência de Adão, junto da deslegitimação do uso da força do soberano sobre os cidadãos, foi crucial para a construção da ideia de neutralidade ética nos moldes lockeanos de liberdade. Derivado dessa distinção, o estado de natureza apresentado

por Locke teve um papel normativo no desenho de um corpo político cuja função seria a de superar o estado de guerra, que Hobbes havia chamado de estado de natureza.

Assim, o perfeito estado de igualdade e liberdade ilustraram a capacidade e a necessidade de se obter a propriedade privada, tanto de bens, quanto do direito sobre si mesmo. O *II Tratado sobre o governo* e *A carta a respeito da tolerância*, dessa maneira, puderam abarcar o mesmo objeto de discussão: a liberdade sobre o desígnio da esfera privada, seja por meio da acumulação material, seja pelo cuidado pela salvação da alma. Com isso, Locke encontrou a igualdade dos cidadãos na condição de proprietários: todos buscavam a preservação da vida, e a acumulação pôde se mostrar racional no que dizia respeito ao comportamento econômico, ao mesmo tempo em que no que dizia respeito à religião.

Por fim, a tolerância dessas diferenças de cuidado em relação à salvação da alma tornou-se a base da neutralidade religiosa (ou ética) do Estado. Neutralidade, pois o corpo político formado por proprietários ‘de suas vidas’ os conservou como tais, podendo eles autodeterminarem a salvação de sua alma e seu ‘pós-vida’. O conteúdo religioso do indivíduo mostrou-se um limite à administração pública e, com o passar dos séculos, o caráter privado da religião, caro à Locke, passou a contemplar genericamente as concepções éticas da vida boa, presente no liberalismo político de John Rawls, por exemplo. A busca pelo fundamento da neutralidade ética na filosofia de Locke, entretanto, não soluciona o impasse que hoje existe sobre os limites do Estado. Pelo contrário, ela apenas enriquece o debate sobre justiça. Todavia, é essencial que seu legado não se perca no mundo político da contemporaneidade; pois, enquanto se falar em Locke, falar-se-á em liberdade.

Referências Bibliográficas

FILMER, R. **Patriarcha**. 1680. Disponível em:

<<http://www.constitution.org/eng/patriarcha.htm>>.

Acesso em: 26 de abril de 2015.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE, J. **Carta a Respeito da Tolerância**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1964, pp. 9, 12, 58.

_____. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**.

Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, pp. 39, 299, 55-56, 905.

_____. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Tradução

de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 381, 407-409, 451, 453-454, 539.

ROUSSEAU, J. J. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Rawls e Habermas: convergências e divergências¹

Jaderson Borges Lessa²

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Gostaria de propor aqui uma modesta contribuição sobre o debate Rawls-Habermas, o qual completa duas décadas neste ano de 2015. Nesse sentido, o tema essencial que aqui interessa pode ser apresentado assim: trata-se, simplesmente, de uma tentativa de evidenciar as principais características que marcaram as posições de Rawls e Habermas. No entanto, ao visitar esse debate se poderia pensar inicialmente que a questão de interesse do presente texto fosse uma análise sistemática de cada um dos argumentos dos autores – em elucubrações intelectuais, por vezes penosas e prolongadas – em cada um de seus pontos de consentimento ou rejeição, no sentido de decorrer disso uma afirmação ou rejeição de alguma das propostas. Porém, trata-se de uma tentativa de chegar perto de uma compreensão das questões suscitadas pelo debate a partir de ambas as perspectivas. Embora muitos outros aspectos sobre o debate pudessem ser ressaltados aqui, debruço-me sobre essa questão, de uma forma muito mais comedida,

¹ Esse texto é resultado de um estudo sobre Habermas realizado na disciplina de Teorias da Justiça, Ética e Filosofia Social IV: Jürgen Habermas, Teoria Crítica & Reconstrução Normativa, dos Profs. Nythamar de Oliveira & Emil Sobottka, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em 2015/1.

² Doutorando em Filosofia pela PUCRS. E-mail: jadersonbl@gmail.com.

afim de procurar deixar claro o desafio comum que está em jogo nos projetos de Rawls e Habermas³.

Assim, é importante deixar claro o sentido geral da leitura aqui proposta. Intento simplesmente oferecer uma primeira aproximação entre o pano de fundo das teorias defendidas e das questões levantadas nesse debate. Embora se ressalte alguns aspectos bem específicos, suponho que a abordagem ainda seja demasiadamente geral, porém, ainda que o texto assuma uma configuração mais sinóptica, sem a pretensão de fazer uma discussão mais extensa, não tenho presunção de resumir o pensamento dos autores. Desse modo, farei um esforço em relacionar a crítica de Habermas a Rawls não apenas na tentativa de compreendê-la como oferecendo uma alternativa a proposta rawlsiana, mas sim em procurar assimilar essa questão com o que está na base do pensamento habermasiano: a teoria do agir comunicativo⁴. Contudo, ficarei satisfeito se conseguir expor as principais questões da disputa.

Sendo assim, na primeira parte do desenvolvimento (I) apresento algumas considerações gerais acerca do contexto no qual esse debate ocorreu, com a intenção de oferecer uma base teórica a fim de compor um critério mais abrangente na interpretação dessa disputa. Em seguida, (II) reconstituo, em parte, alguns argumentos da

³ Em grande medida essa intenção de “esclarecimento” é uma questão pessoal, pois nem sempre estou realmente convencido de que a aproximação entre eles é maior do que o afastamento. E esse é um dos motivos implícitos os quais me levam a visitar o debate. Contudo, não estou dizendo com isso que não haja pontos de convergências, nem tão pouco estou afirmando que as aproximações não sejam edificantes.

⁴ Embora eu irei privilegiar aqui o debate em torno dos textos a partir da discussão no *Journal of Philosophy*, Habermas criticou Rawls em outras ocasiões. Além disso, é notória a pequena referência a Rawls nessa obra de Habermas. Sobre isso e outras questões, cf. DE OLIVEIRA, N. F. “Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n.4, p. 583-606, 2000.

controvérsia. Finalmente, a guisa de conclusão dá sequência à parte anterior, mas ressaltando algumas diferenças do ponto de vista das bases teóricas e contextos apresentados preliminarmente, com o objetivo de oferecer algumas considerações a fim de conectar os pontos aqui ponderados.

I

Provenientes de duas tradições filosóficas diferentes, Rawls e Habermas protagonizaram um intenso debate acerca da filosofia moral, política e social contemporânea (suponho não ser exagero nem me enganar ao incluir Rawls também nessa variante da filosofia⁵) em suas publicações no *Journal of Philosophy* no ano de 1995.

A base comum da teoria de Rawls e Habermas remonta a filosofia de Kant (e sua fundamentação moral dos direitos subjetivos), e embora ambos os projetos se encontrem separados pela “filosofia analítica” e “filosofia continental”, ainda permanecem próximos não apenas em sua base teórica comum, mas também próximos em seus pontos de desacordo. Enquanto Rawls pode ser considerado um filósofo analítico, por seus estudos serem influenciados por essa linha de pensamento contemporâneo americano; Habermas, por sua vez, sofre a influência da Escola de Frankfurt e de sua “sociologia neomarxista”⁶ procede da vertente da filosofia europeia continental. Os problemas que

⁵ Entendida de maneira geral, a filosofia social enquanto se ocupa das relações entre indivíduo e sociedade, se poderia - acredito eu - colocar os nomes de Habermas e Rawls entre os chamados “filósofos sociais”. Se no caso de Habermas isso fica mais evidente, sobretudo, a partir de sua ampla interação com a sociologia; com Rawls, por outro lado, sua relação com temas tratados pela filosofia social, como legitimidade das leis, direitos, propriedade, etc., também poderia ser compreendido a partir desta. Não vejo porque esta conexão não seria possível, ou exagerada.

⁶ Cf. VALLESPÍN, F. “Introdução”. In: HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998.

enfrentam são de alguma maneira semelhante, ainda que a abordagem e linguagem do diálogo nem sempre permitem deixar isso tão evidente. Por vezes, as expressões próprias de cada um dificultam o entendimento da posição de cada um dos autores⁷.

De qualquer modo, os dois autores fizeram questão de manter as divergências dentro dos limites de uma “briga familiar”, tal como Habermas esclareceu no início de suas objeções e como Rawls fez questão de concluir a sua réplica. Habermas reconheceu que a publicação de *A Theory of Justice* é um ponto de ruptura da história recente da filosofia prática, propondo uma renovação da abordagem kantiana, sem assumir os seus pressupostos transcendentais. Ao mesmo tempo em que demonstra a admiração à intenção compartilhada e considera correto o resultado do projeto⁸. Rawls agradeceu a crítica de Habermas que foi fundamental para rever e até mesmo melhor entender a sua própria teoria, e reconheceu ter uma dívida perene devido a isso⁹.

Com um propósito amistosamente provocativo Jürgen Habermas deu início a esse notório debate da filosofia contemporânea ao tecer suas críticas à obra de John Rawls. Em seu artigo *“Reconciliation Through the Public Use of*

⁷ Nesse sentido, é interessante notar que ambos os autores agradecem a Thomas McCarthy, pela ajuda e crítica. McCarthy é, por vezes, considerado pertencendo a terceira geração da teoria crítica, à qual Habermas pertence a segunda geração. A interpretação de McCarthy das ideias de Habermas o permitiu aproximar dessas duas tradições filosóficas diferentes. Além disso, traduziu importantes obras de Habermas para o inglês como, por exemplo, a *Teoria do Agir Comunicativo* (*The Theory of Communicative Action*. Beacon Press). Rawls reconheceu que a orientação dele foi indispensável para poder responder às críticas de Habermas. Nesse sentido, McCarthy foi fundamental para facilitar a compreensão do pensamento tanto de um como de outro.

⁸ Cf. HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 41-43.

⁹ Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 514-515.

Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism”, Habermas fez algumas objeções às intuições normativas, no sentido do seu modo de convencimento, da argumentação oferecida por Rawls. A discussão de Habermas permitiu com que Rawls repensasse e pudesse explicar melhor a sua visão de liberalismo político, não apenas de sua teoria da justiça. Em seu artigo “*Reply to Habermas*”, o autor procurou oferecer uma resposta às críticas mais essenciais ao contrastar a sua visão com a de Habermas. Da resposta oferecida por Rawls as resistências de Habermas, este retomou e ampliou suas objeções no artigo “*Reasonable versus True or The Morality of World Views*”.

No entanto, uma vez que o objetivo deste trabalho não é fazer uma reconstrução pormenorizada de todos os argumentos dos artigos principais desse debate (nos quais se poderiam ainda incluir, de modo geral, as principais obras dos autores), mas simplesmente fazer uma exposição sobre alguns pontos específicos da querela, acredito ser possível a essa brevíssima contextualização deixar as demais conjunturas de lado, e partir em direção ao escopo estabelecido.

II

Quando em 1995 Habermas - após dois anos da publicação de *O Liberalismo Político* de Rawls - publicou seus comentários sobre essa obra disse que suas dúvidas se limitavam a questão das intuições normativas rawlsianas, as quais na própria opinião habermasiana estavam corretas, porém não estava convencido da maneira como Rawls as afirmava.

Essa suspeita analisada por Habermas em “*Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*”, expressa sua divergência em três pontos: (I) o dispositivo de representação rawlsiano da posição original não parece corresponder perfeitamente ao

seu objetivo de explicar e assegurar um ponto de vista de um juízo imparcial. (II) Rawls não separa precisamente questões de fundamentação e aceitação. (III) Os direitos básicos liberais são postos por cima do princípio de legitimação democrática, causando uma dissonância entre a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos¹⁰.

Naturalmente, esses três assuntos poderiam ser amplamente discutidos. Os comentários de Habermas são essenciais e propiciam que muitas outras questões possam ser suscitadas. Não obstante, no que segue, não reconstruirei integralmente a argumentação dos autores, mas sim restringirei a questão aos pontos nos quais acredito que podem ser encontradas algumas raízes fundamentais das convergências e divergências das perspectivas tanto de Rawls como de Habermas.

A resposta de Rawls ao ponto (I) é demonstrar que o seu dispositivo da posição original tem objetivo, característica e finalidade diferente em relação a situação ideal de fala habermasiana. *Original position* é um dispositivo que formula um método de raciocínio que torna possível aos representantes de cidadãos livres e iguais (as “partes racionais”, ou “pessoas artificiais”), quando situados sob as mesmas condições, chegarem a um acordo sobre quais os princípios de justiça política são mais razoáveis¹¹. Não obstante, Rawls está ciente de que essa conjectura pode não estar certa e que os princípios precisam ser confrontados com os juízos aos quais se chega com base em uma reflexão amadurecida¹². Ao se atingir uma estabilidade entre os juízos

¹⁰ Cf. HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998.

¹¹ Para uma visão mais ampla da posição original, cf. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹² Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 451.

ponderados e os princípios se alcança o “equilíbrio reflexivo”¹³.

Essa ideia tem um papel fundamental na resposta de Rawls a Habermas¹⁴. Este último havia dito que as partes racionais que escolhem os princípios fazem a escolha amarrados a uma perspectiva de 1ª pessoa¹⁵. Essa é uma crítica dura. Com isso Habermas está dizendo que unicamente em termos de interesses ou valores é que representam as questões normativas na teoria de Rawls. Essa perspectiva interpretativa particular - a qual é devedora do imperativo categórico kantiano - é que Habermas pensa que Rawls deveria mudar para evitar dificuldades. Assim, o ponto de vista moral deveria ser operacionalizado de outro modo. Isso porque “[...] en la medida en que emprendemos esta exigente prueba de modo monológico, seguimos permaneciendo en perspectivas individuales desde las que cada cual se representa *privatim* lo que todos podrían querer.”¹⁶.

Habermas, obviamente, pensa que a ética discursiva é capaz de superar essa perspectiva monológica. No procedimento de uma argumentação verificada

¹³ “É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem”. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 25.

¹⁴ É verdade que Rawls é um pouco reservado em fazer isso. Mas ele assume essa perspectiva em uma nota-de-rodapé. Mas vale lembrar que essa diferença entre os dispositivos de representação foi muito pouco abordada por Rawls em sua resposta. Rawls considerou como mais importantes as partes II e III do artigo de Habermas, sobre o fato do pluralismo e o consenso sobreposto, respectivamente; dando pouca ênfase na questão I sobre a posição original.

¹⁵ Cf. HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 47.

¹⁶ HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 51.

intersubjetivamente é incorporado o ponto de vista moral, ampliando a perspectiva dos participantes. Nesse sentido, Habermas pretende estabelecer os pressupostos da discussão livre e racional, ao fazer isso, “[...] abarca em si própria todos os elementos das doutrinas metafísicas e religiosas que se apresentam como substanciais.”¹⁷. Para Habermas, a posição original, ao contrário, não deixaria aos cidadãos a tarefa de construir uma concepção de justiça, mas sim ao filósofo, como um *expert*. Todavia, para Rawls, “[n]a justiça como equidade não há especialistas filosóficos. Deus nos livre disso!”¹⁸.

Contudo, Rawls nega que a posição original seja um monólogo, e com isso retorna-se ao equilíbrio reflexivo, uma vez que o debate entre esse ponto de vista dos cidadãos só pode ocorrer na sociedade civil, não no dispositivo de pensamento. Entretanto, Habermas insiste ainda em “Razoável versus Verdadeiro” que Rawls não concebe uma 3º perspectiva aos cidadãos, compartilhada intersubjetivamente¹⁹.

De qualquer modo, e em qualquer estágio, é interessante notar que para Rawls o equilíbrio reflexivo amplo²⁰ é “[...] plenamente intersubjetivo, isto é, cada cidadão levou em consideração a argumentação e as razões de todos os demais”²¹. Com isso, a teoria de Rawls não está

¹⁷ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 452.

¹⁸ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 506.

¹⁹ Cf. HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 158.

²⁰ Rawls faz uma diferença entre equilíbrio reflexivo amplo e restrito. Este último, resumidamente, diz respeito a considerar somente os nossos próprios juízos.

²¹ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 455, nota 16.

amarrada a uma perspectiva exclusivamente em 1º pessoa. Ao considerar o equilíbrio reflexivo, parece até mesmo óbvio que a teoria rawlsiana não deixa de lado a relação entre os sujeitos, concebendo uma perspectiva que leva em consideração a argumentação e as razões dos outros cidadãos.

A resposta ao ponto (II) sobre as questões de Habermas em relação ao questionamento sobre se o consenso sobreposto tem um papel cognitivo ou somente instrumental, e sobre qual o sentido é usado o termo razoável, levará Rawls a esclarecer os dois tipos de consenso e os três tipos de justificação.

No que diz respeito a justificação ele estabelece as seguintes diferenças: “justificação *pro tanto*”, que leva em conta apenas os valores políticos para a justificação de uma concepção política; “a justificação plena da concepção política por um cidadão individual”, que leva o cidadão a inserir a concepção política em sua doutrina abrangente, e o modo como isso é feito fica a cargo e aberto ao cidadão; e a “justificação pública pela sociedade”, é a justificação da concepção política compartilhada por todos os cidadãos razoáveis. “Nesse caso, cidadãos razoáveis levam uns aos outros em conta como pessoas que endossam aquela concepção política, e essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política.”²².

Com isso, Rawls continua a demonstrar como em sua teoria assume que os cidadãos levam em conta a argumentação e as razões dos outros cidadãos em um equilíbrio reflexivo. Completando essa ideia com a diferença entre os dois tipos de consenso - pois não há o terceiro tipo de justificação sem o consenso sobreposto²³ - Rawls

²² RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 458.

²³ Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 459.

considera que uma coisa é consenso da política habitual que se esforça para chegar a um acordo, outra coisa é o que ele denomina “consenso sobreposto razoável” onde a concepção política se sustenta por si própria, não dependendo assim de uma fundamentação em uma doutrina abrangente específica. Essa concepção pode ser justificada *pro tanto*, pois ao se constituir como um terreno comum, a concepção política torna possível que os cidadãos a subscrevam a partir de diferentes pontos de vista.

Sobre o sentido do termo razoável, o qual Habermas indagava se o termo expressava verdade ou validade dos juízos morais, Rawls limita-se a dizer que não utiliza o conceito de verdade moral. Isso não significa que ele rejeite esses conceitos, no entanto, simplesmente deixa a questão em aberto para as doutrinas abrangentes, que podem fazer uso, negar, ou mesmo aplicar outra ideia no lugar do conceito de verdade moral. Com isso, Rawls mantém sua teoria limitada ao campo do político, embora Habermas insista que Rawls não tem como evitar questões de verdade.

A resposta ao ponto (III) é a mais longa, e também a mais densa. Habermas acredita que os dois estágios da teoria - da situação hipotética e a sociedade real - conduz a um rebaixamento do processo democrático, e de que na sociedade concreta os cidadãos não têm como “reavivar as bases democráticas radicais da posição original”.

Naturalmente essa é uma ideia muito cara à Habermas. Mas também é uma ideia valiosa para Rawls, o qual pretende negar essa afirmação. Segundo Habermas, a tradição do liberalismo e do republicanismo, com bases em Kant e Rousseau²⁴, colocaram a ênfase na “liberdade dos

²⁴ Habermas afirma ambas as tradições não conseguiram compreender a relação interna entre autonomia pública e autonomia privada. Rawls, entretanto, nega essa disputa entre as autonomias. No que segue, por uma questão de espaço, vou me eximir da questão sobre a fundamentação da liberdade dos modernos e das liberdades dos antigos com a autonomia privada e a autonomia pública.

modernos” e na “liberdade dos antigos”²⁵, respectivamente. *Grosso modo*, a primeira destaca a liberdade de crença e consciência; a segunda realça os direitos de participação e comunicação política. Desse modo, ao seguir as intuições da liberdade dos modernos, ao iluminar a questão a partir dos direitos básicos liberais a teoria de Rawls faria sombra ao processo democrático²⁶. A proposta habermasiana, no entanto, é “[...] que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral e del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales”²⁷.

Diante disso, Rawls começa por esclarecer a sequência de quatro estágios²⁸ que compõem a teoria como uma estrutura de deliberação²⁹, o resultado disso é um esboço de “[...] quais tipos de normas e de informação

²⁵ Esses conceitos são importante contribuição para o liberalismo. Vale notar que Rawls é profundamente marcado pelas ideias de um dos maiores pensadores liberais do século XX: Isaiah Berlin, em seu “Dois Conceitos de Liberdade”. Não obstante, oportuno lembrar que no século XIX outro texto sublinha algumas questões sobre isso: Benjamin Constant, em *A liberdade dos antigos comparada a dos modernos*.

²⁶ Cf. HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 66.

²⁷ HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 71.

²⁸ O primeiro estágio é a posição original onde são escolhidos os princípios de justiça. O segundo é uma “convenção constitucional” no qual à luz dos princípios de justiça escolhidos, se formula os princípios e as normas da Constituição. O terceiro estágio pode ser chamado de “legislativo”, no qual são feitas leis de acordo com a Constituição, conforme os princípios de justiça exigem e permitem. O quarto estágio seria o “judiciário” onde se interpretam a Constituição e as leis, também à luz dos princípios de justiça.

²⁹ Rawls diz que essa estrutura de deliberação adapta-se a diferentes contextos conforme a exigência dos princípios de justiça, ao estender a ideia de posição original em outros estágios. Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 471.

devem orientar nossos juízos políticos de justiça, de acordo com o objeto e o contexto em que se apliquem”³⁰.

Essa ideia implica duas coisas importantes: (i) embora Rawls suponha que as partes na posição original escolham princípios como se fosse uma característica perpétua, essa ideia não produz como consequência que na sociedade real a concepção de justiça seja ela mesma perene pois, como mostrado anteriormente, a concepção está sempre (isso sim parece ser uma condição perpétua) submetida ao controle dos juízos ponderados de todos os cidadãos; (ii) ao imaginar os princípios como inalterável na posição original implica que posteriormente, na sociedade civil, é inconcebível querer que os interesses ou circunstâncias alterem a ideia de justiça como bem entenderem.

Após esclarecer o que pensa ser apenas um mal-entendido sobre a situação hipotética e sociedade real, Rawls retoma a tentativa de negar que na sociedade civil os cidadãos não têm como se inflamarem com as bases democráticas, tal como na situação hipotética. A discordância de Rawls com a objeção manifesta-se na ideia de que “[...] os cidadãos debatem continuamente questões acerca de princípios políticos e políticas públicas”³¹ na sequência de todos os estágios de sua teoria que são uma estrutura de deliberação.

Nesse sentido, não haveria então um rebaixamento do processo democrático como Habermas sugere, uma vez que na sequência dos estágios “as liberdades dos modernos estão sujeitas à vontade constituinte do povo”³². A teoria da

³⁰ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 470.

³¹ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 474.

³² RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 481.

justiça de Rawls, portanto, parece ser consistente com soberania popular na medida em que esses diferentes estágios realçam os direitos de participação e comunicação política do povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, termino ressaltando a diferença fundamental entre as posições de Habermas e de Rawls. Como é sabido, este último procura construir uma teoria do político, restrita somente a este nível, enquanto concebe a teoria de Habermas como abrangente, pois ultrapassa esse campo do político.

Ao conceber sua teoria sob a chancela do político, Rawls quer dizer que sua concepção política não é uma consequência de alguma doutrina abrangente – deixando intocáveis essas doutrinas, isto é, não critica ou rejeita desde que sejam razoáveis – mas, ao contrário, que sua concepção do político é capaz de se sustentar por si própria. E isso é possível pelas três características do que ele entende como sendo uma concepção política: (i) se aplica para as principais instituições políticas, econômicas e sociais e os seus modos de articulação num sistema de cooperação social; (ii) não é formulada com base em uma doutrina abrangente, ainda que possa ser apoiada e relacionada a elas; e (iii) a ideia de sociedade e de cidadão também pertencem a essa classe do político. “A ideia central é que o liberalismo político move-se dentro da categoria do político e deixa a filosofia tal como está”³³.

Habermas, no entanto, em sua teoria vai muito além dessas características, e desse campo restrito, quando pretende fornecer uma teoria geral do significado, referência e verdade ou validade em sua teoria da ação comunicativa.

³³ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 443.

Habermas, por sua vez, quando critica as doutrinas abrangentes, isto é, as visões metafísicas e religiosas, mesmo quando razoáveis, ultrapassa os limites do político rawlsiano. Rawls mesmo parece reconhecer isso ao dizer: “Que o próprio Habermas assuma uma posição diferente em relação a esse ponto fundamental, esta é uma decorrência de sua visão abrangente”³⁴.

Nesse sentido, uma simples comparação entre as pretensões a partir da perspectiva de uma ética discursiva com a doutrina do liberalismo político não me parece justa, ou ao menos não me parece fazer jus aos objetivos que estão em jogo. Tal como também não parece ser qualquer comparação simplória entre a situação ideal de fala e a posição original. Rawls manifestou que nem sempre isso ficou claro para ele, e deveria se comparar a situação ideal de fala com a posição dos cidadãos na sociedade civil³⁵, isso não somente é mais útil como também, ao menos assim me parece ser, mais coerente com o que se propõe nos dois dispositivos de representação.

Da mesma forma, ao contrastar as duas teorias talvez seja mais adequado relacionar a justiça como equidade como uma doutrina abrangente - tal como apresentada na primeira obra de Rawls - com a ética do discurso e, por outro lado, relacionar ao liberalismo político à teoria da ação comunicativa. Pois, assim como a ética discursiva habermasiana é devedora de sua teoria do agir comunicativo, a justiça como equidade rawlsiana - entendida como uma concepção política - tem dívidas com a formulação de uma doutrina do liberalismo político.

O que quero dizer com isso, em outras palavras, é que se isso pudesse realmente ser feito em grande escala,

³⁴ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 447.

³⁵ Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 450, nota 11.

poderia, então, ficar claro no debate entre a perspectiva de Rawls e a de Habermas que as bases da divergência entre os dois autores não parece se dar somente pela diferença entre os dispositivos de representação, mas, sobretudo, por causa das intuições que fundamentam ambas as teorias.

Disso decorre a resposta essencial de Rawls em afirmar que a sua teoria do político está restrita somente a esse âmbito do político, enquanto a teoria habermasiana é abrangente. Contudo, se essa premissa for aceita o que resultaria disso não seria somente uma falta de justeza em comparar os dispositivos de ambos os autores, uma vez que para aceitar algumas críticas de Habermas, a teoria de Rawls teria que ir para além do político. Nesse caso, as diferenças se tornariam muito mais profundas pois, então, Rawls precisaria assumir um “liberalismo abrangente”, o qual pretende evitar³⁶. Dessa forma, essa diferença de “doutrinas” passaria a ser mais marcante que uma diferença que deriva da utilização de recursos analíticos distintos, isto é, da posição original e da situação ideal do discurso. Em outras palavras, o que isso quer dizer é que essa diferença entre perspectivas é muito mais fundamental do que a diferença dos métodos.

Sendo assim, ao se levar em consideração as bases teóricas diferentes na construção do pensamento desses dois autores, tal como comentado no início desse texto, e a partir da dependência da noção de ética habermasiana à uma teoria do agir comunicativo, e de Rawls com a tradição do liberalismo americano, em sentido amplo, acredito que o debate precisará ser ainda mais uma vez visitado na tentativa

³⁶ Vale notar que muitos autores comentam que o liberalismo tal como defendido na perspectiva de Rawls somente teria a ganhar se deixasse de assumir essa posição “estritamente” política. Talvez algo semelhante com a proposta de Larmore que procura mostrar ambos ocultam os fundamentos morais implícitos às justificações no que se refere ao ideal de neutralidade. Sobre isso, cf. LARMORE, C. “The moral basis of political liberalism”. *The Journal of Philosophy*, 1999.

trazer a luz aos pressupostos e vínculos dos principais argumentos do debate. A implicação disso é que não parece suficiente apenas se contrastar a teoria de Rawls com a ética do discurso - a qual é comumente caracterizada como uma alternativa ao seu projeto - mas, precisamente, ao se identificar essa vinculação da ética discursiva à teoria da ação comunicativa, no debate entre Habermas e Rawls, ficaria mais claro os pontos de convergência e divergência, e em que sentido realmente é possível dizer que se trata mesmo de uma alternativa.

Acredito que somente uma leitura mais sistemática dos pressupostos gerais dos autores poderá permitir encontrar diferenças fundamentais além das perspectivas metodológicas ressaltadas nesse debate. É claro que as diferenças metodológicas são aparentes, mas o que precisa ficar claro³⁷, e que deve ser levado em consideração, é que o terreno dessa discussão não se dá somente nas articulações de procedimentos diferentes. Nesse sentido, também porque ambas as teorias se distinguem ao mesmo tempo em que se identificam por visões remotas de filosofia política e moral, das quais, na minha hipótese, é que ambos os autores não conseguem deixar de se livrar de muitas das raízes de suas influências - Habermas, da sociologia neomarxista; Rawls, do liberalismo norte-americano³⁸ - o que alteraria de modo profundo as questões entre o “político” e o “abrangente”. Ambos estão tentando lidar e dar conta dos problemas da democracia no século XXI, em dar conta da normatividade,

³⁷ Insisto novamente na ideia que esse é ponto pessoal, conforme comentado na nota-de-rodapé n. 3, nas considerações iniciais desse texto.

³⁸ Certamente outra coisa seria mostrar em quais sentidos se poderia opor a tradição do liberalismo americano com uma sociologia neomarxista. Ao fazer acredito que se encontraria divergências fundamentais, mas acredito também que pontos em comum poderiam ser traçados. No entanto, esse não é um objetivo para o presente trabalho.

de uma reconciliação entre o empírico e o transcendental, e tentam superar esses problemas, cada um ao seu modo, Rawls com o liberalismo político e Habermas com a teoria do agir comunicativo, mas, nesse sentido, resgatar as raízes das tradições filosóficas que influenciaram esses autores e a criação dessas obras que têm marcado a história da filosofia contemporânea, não deveria ser entendido como algo a desproteger as tentativas dos próprios autores em ir além desses pontos de vista (nem desproteger as tentativas de se desvincular dessas tradições), mas, ao contrário, é favorecer o debate em torno desses temas e na busca contínua do entendimento próprio das realidades sociais e políticas³⁹.

REFERÊNCIAS

APEL, K.O. *Transformação da Filosofia*. V. 1. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia*. V. 2. São Paulo: Loyola, 2000

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “A Prioridade do Justo sobre o Bem no Liberalismo Político e na Teoria Discursiva”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política*.

³⁹ Naturalmente o que está em jogo não tem uma solução fácil, nem pretendi aqui tentar achar uma solução. Meu objetivo com esse texto foi muito mais modesto, um breve introito, no sentido de me aproximar inicialmente de todas essas questões que estão envolvidas nesse debate, mas certamente ainda é necessário fazer uma passagem a outras questões. Dessa forma, não estou assumindo como uma condição suficiente e necessária perspectivar o debate a partir de suas influências “distintas”, porém, simplesmente ainda acredito que isso teria mais a favorecer do que a desfavorecer. Se isso estaria correto ou não com o problema, essa é uma outra questão.

homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Pluralismo e Justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. “Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998.

BAYNES, Kenneth. “Deliberative Democracy and Public Reason. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 135-163, jan./abr. 2010.

_____. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas*. New York: New York Press, 1992.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UNB, 1981.

BOHMAN, James e REHG, William ", Jürgen Habermas," In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/habermas>. Acessado: em 10/06/15.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. São Paulo: Atlas Editora, 2015.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

GUTIERREZ, Gustavo Luis; ALMEIDA, Marco Antonio Battine de. “Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do

modelo”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Agir Comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Piaget, 1999.

_____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Pensamentos pós-metafísicos: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.1. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LARMORE, Charles. “The moral basis of political liberalism”. *The Journal of Philosophy*. V. 96, p. 599-625, 1999.

MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 1992.

_____. “Reflexión sobre la racionalización en La Teoría de la Acción Comunicativa”. In: *Habermas y la modernidad*. 5ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.

NOBRE, Marcos. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia Filosófica Contemporânea*: Subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. “O Debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998.

DE OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. “Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n.4, p. 583-606, 2000.

_____. “Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998.

_____. “Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas”. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 49-71, 2008.

_____. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. “Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 41, n. 131, p. 393-413, 2014.

_____. *Tractatus ethico-politicus*: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999.

_____. “Rawls’s normative conception of the person: A Kantian reinterpretation”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 52, p. 79-99, 2007.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009

_____. “Teoria crítica e justiça social”. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 88-106, jan./abr. 2012.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Liberalismo Político*: Edição ampliada. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. “Apresentação à Edição Brasileira”, in: HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.1. São Paulo: Martins Fontes, 2012

_____. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

VALLESPÍN, Fernando. “Introdução”. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós: Barcelona, 1998.

Hume: a identidade pessoal e seus fundamentos

*Janessa Pagnussat*¹

*Jerzy André Brzozowski*²

1 Introdução

O problema da identidade pessoal humeana baseia-se no fato de o ser humano construir sua própria identidade pessoal ao longo de sua vida levando em consideração que nem tudo o que pensávamos quando crianças seja da mesma forma que pensamos quando adultos. Com o passar do tempo nossos pensamentos são modificados. As ideias e concepções acerca de objetos e coisas são alteradas na medida que utilizamos experiências para conhecermos melhor o mundo externo a nossa mente.

Afirmar que sou uma pessoa idêntica a quem eu era no passado envolve alguns pressupostos que devem ser explicitados. Como é possível afirmar que a concepção de “eu” existente hoje tenha sido a mesma concepção de “eu” existente há dez anos atrás? Ocorreram muitas mudanças tanto físicas como mentais. Mesmo assim, continuo sendo uma e mesma pessoa desde o meu nascimento. Porém, é preciso levar em conta que minha identidade qualitativa fora

1 Graduanda do 9º semestre do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal Fronteira Sul, Campus de Erechim. E-mail: janessapagnussat@hotmail.com.

2 Professor doutor do curso de Filosofia – LP da Universidade Federal Fronteira Sul – UFFS, campus Erechim/RS e orientador do TCC. E-mail: jerzyab@gmail.com

modificada, enquanto a identidade numérica continua a mesma.

2 *Tratado da natureza humana*

A partir da obra *Tratado da natureza humana*, Hume expõe dois princípios fundamentais, sejam eles: o princípio da cópia e o princípio da separação. Hume como filósofo naturalista³, aproxima as percepções semelhantes, contíguas ou conectadas pela relação de causa e efeito. Portanto, na morte e no sono deixamos de existir, mesmo que momentaneamente, pois essa relação causal deixa de ocorrer.

Não há conexão alguma imposta para associar as percepções existentes em nossa mente e por isso não há uma ordem sequencial determinada necessariamente pela qual devem aparecer. Hume compara isso a um palco, onde as coisas não aparecem de maneira antecipada e sim de forma imediata. Então, o que Hume parece demonstrar é que a identidade é constituída de uma substância assim como os outros objetos existentes são constituídos, e esta substância seria uma ilusão criada pela nossa mente. E isso parece ser evidente tanto para filósofos como para os leigos do assunto. No momento que Hume se dá conta disso, então ele procura explicar a descontinuidade percebida através das percepções e que ocorre em nossas mentes gerando uma certa ilusão.

Segundo Oliveira, 2004, Hume apresenta dois conceitos: identidade e diversidade. Ao utilizar esses dois conceitos para definir um objeto, parece que não há muita utilidade, já que dizer que um objeto é igual a ele mesmo e diferente de outros não nos remete a nada de novo. Porém, se utilizarmos estes conceitos em um discurso, eles são inseparáveis e remetem um ao outro. A diversidade relacionada com a identidade é uma variação no tempo,

3 David Hume é tido como filósofo naturalista pois sua teoria do conhecimento baseia-se na experiência e em crenças naturais.

segundo Hume. Ao observarmos um objeto e este não possuir nenhuma alteração, então pode-se dizer que ele possui identidade. Porém, quando a identidade está relacionada com a diversidade podemos perceber os objetos de maneira “quase igual” por nossa mente. Isso parece causar uma confusão, já que a relação entre os objetos e nossa mente parece nos remeter a objetos invariáveis devido à variação de tempo suposta por Hume. Oliveira aponta que mesmo tentando entender o fluxo que ocorre em nossa mente, não conseguimos fazê-lo e, por isso, logo cedemos ao determinismo da Identidade.

Então, como é possível sentir a diversidade e imaginar a identidade? Hume fornece uma origem para os termos substância, constância e identidade. Para a identidade e substância parte de três processos:

- Reflexão deliberada (filósofos): a mente percebe a identidade no lugar de diversidade;
- Ambiente leigo: a própria mente possui a propensão de atribuir algo de inexplicável para percebermos a identidade.
- E não ocorrendo nenhum dos casos anteriores, há uma confusão entre identidade e diversidade.

A partir disso, Hume procura explicar que o fluxo constante de percepções ao qual atribuímos identidade ocorre através das conexões entre os objetos externos e as relações mentais de semelhança, contiguidade ou causalidade. É a formação e aproximação de ideias simples que resultam em ideias complexas. Então, a identidade é a responsável por essa tendência. Porém, a diversidade também atribui esta conexão entre os objetos relacionados. Volta-se a confusão entre os conceitos anteriormente expostos. Portanto, far-se-á necessário argumentar, agora, em relação aos objetos meramente idênticos. As percepções sucessivas que aparecem a nossa mente nada mais são do que uma confusão que nossa própria mente cria a fim de relacioná-las e atribuir-lhes identidade. Pode-se dizer que o símbolo vai além do simbolizado e é esse problema que

precisa ser explorado.

Da mesma forma que pode-se atribuir à identidade o conceito de “propriedade perceptiva”, fica evidente que a percepção de objetos relacionados entre si são idênticos. Porém, se afirmarmos que não há relação entre os objetos existentes no mundo e as percepções sucessivas de nossa mente, então não há seres idênticos e conseqüentemente, a inexistência de identidade. Então, as impressões que possuímos através dos sentidos são designadas como diversas e não podem formar uma identidade, já que Hume não descreve nenhuma maneira fundamentada para uni-las.

A percepção que ocorre entre objetos relacionados entre si e um objeto idêntico em uma determinada variação de tempo resulta na associação de ideias, e esta relação provoca um equívoco ao definirmos identidade.

Hume passa, então, a explicá-la de que maneira ela está presente nos animais. Segundo ele, basta acrescentar a relação de causa e efeito às alterações sucessivas que ocorrem nos seres, facilitando a transição do pensamento para designar o conceito de identidade. Então, mais uma vez ele a expõe como uma ilusão criada pela mente a partir da semelhança, contigüidade e causalidade, pois produzem um processo ininterrupto do pensamento. Então estas seriam as fontes que geram uma noção de existência invariável e por relações sucessivas.

Levando em consideração a semelhança, utilizamos a memória para lembrar de percepções passadas e associá-las a uma percepção atual semelhante, gerando uma ideia de invariabilidade e continuidade no tempo. Então, a memória seria responsável pela continuidade, extensão das percepções sucessivas e pela causalidade. A causalidade pode ser designada como um conjunto de percepções baseadas na relação de causa e efeito.

Hume aponta que a identidade pessoal possui um âmbito mais gramatical antes de filosófico, pois a quantidade de objetos pode alterar a identidade. Uma mudança em um

objeto pode torná-lo diferente, mas só notamos essa mudança quando as percepções em nossa mente deixam de ser transitivas ou sucessivas com facilidade. Então, podemos dizer que o conceito de identidade é meramente subjetivo.

O problema da identidade pessoal é, talvez, o tópico mais polêmico da filosofia de David Hume (1711 – 1776). Três fatores contribuíram para fomentar tal polêmica: a inovação da explanação humeana ao definir a mente como um feixe de percepções que não possui identidade perfeita; a confissão, no “Apêndice”, de insatisfação com sua própria explicação e, finalmente, o abandono do problema nas obras posteriores. (REIS, 2010, p. 05)

Busca-se uma explicação para a insatisfação humeana em seus próprios argumentos e é difícil chegar a uma conclusão, já que nem Hume tenha tratado disso corretamente e nem abordado essa insatisfação nas obras posteriores ao *Tratado da Natureza Humana*. Hume apesar de naturalista, apela ao ceticismo.

3 A teoria do eu como feixe de percepções

A teoria humeana da identidade pessoal afirma que nosso eu é composto por um feixe de percepções. Na seção *Da identidade pessoal* do livro *Tratado da natureza humana*, é feita uma comparação da mente humana com o teatro, onde as percepções surgem sucessivamente, sem ao menos sabermos de que lugar elas surgem repentinamente. Esta tese epistemológica dá-se a partir das relações de semelhança e causalidade que ocorrem no feixe de percepções.

Na seção *Da imaterialidade da alma*, nossas percepções estariam suportadas por um corpo físico e ao contrário do que foi dito, haveria um lugar pelo qual surgem as percepções que compõem o feixe. Hume trata da mente como algo imaterial: “Não possuímos ideia perfeita de nada

senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância” (T 1.4.5.6).

Então, se nossa mente é algo imaterial, seria necessário uma alma para suportar os eventos mentais que possuímos. Mas esses eventos mentais seriam percepções ou pensamentos? Para a teoria humeana das ideias, as percepções são definidas devido aos graus de suas qualidades e as ideias são aquelas que possuem caráter representativo. “Duas condições devem ser satisfeitas para que uma ideia represente uma impressão: ela deve originar-se causalmente da impressão e deve ser semelhante à impressão que a causou.” (GUZZO, 2011, p.3 *apud* GARRET, 2006, p.309)

A representação de objetos empíricos extensos deve ser extensa para que seja aceita a condição de semelhança. Segue a definição de ideia de extensão humeana: “...a ideia mesma de extensão é copiada tão somente de uma impressão e, conseqüentemente, tem de corresponder perfeitamente a ela. Dizer que a ideia de extensão corresponde a alguma coisa é dizer que ela é extensa.” (T 1.4.5.15).

Então, se há impressões e ideias realmente extensas, como será possível a incorporação entre percepções extensas e um eu indivisível? Como associar percepções extensas a uma alma imaterial? O que ocorre é que disposições de nosso corpo influenciam a mudança de nossos sentimentos e pensamentos. Então, o movimento ocasiona o pensamento e a percepção.

Hume afirma que pensamento e movimento são distintos e a união só ocorre através da experiência. A relação de causa e efeito determina o movimento que constitui a causa do pensamento e das percepções adquiridas. No *Tratado da natureza humana*, Hume destaca que a causa só é eficiente quando observada, ou seja, somente através das percepções; e que as operações entre a matéria são necessárias. Então, pode-se dizer que a relação e conjunção entre matéria e percepções é necessária.

Na seção 2, parte 4 do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, Hume procura responder o que nos faz crer na existência contínua de objetos externos e na distinção entre mente e percepção. Supor a existência de objetos que não percebemos significa supor tais objetos de modo distinto entre a mente e as percepções. Desta mesma forma, pode-se dizer que supor objetos distintos da mente e do corpo significa pressupor sua existência contínua, mesmo não vendo-os.

Hume procura relacionar o fato das percepções distintas serem contínuas, já que ao observar um objeto e logo fechar os olhos, ao abri-los não posso ter certeza se a percepção de agora é a mesma de antes. Ele não poderia dizer que essa continuidade dar-se-ia pelos sentidos, pois isso geraria uma contradição. Porém, posteriormente ele nega que a mente seja responsável por isso. Então, qual a faculdade responsável por levar o ser humano a crer na existência contínua de objetos distintos? Não é a razão, nem os sentidos. Então, seria a imaginação? Hume aponta meios para que isso seja afirmativo: coerência e constância.

A coerência da qual Hume trata é aquela na qual certas experiências nos levam à crença de que os objetos possuem existência contínua e não estão presentes nos sentidos. Para este caso, Reis cita como exemplo o seguinte: 'Todos os dias, às seis horas da tarde, minha irmã chega em casa do serviço, passa por mim que estou na sala assistindo televisão e vai para o quarto. Então, quando ouço o barulho da porta abrindo por volta deste horário, creio que seja minha irmã chegando em casa. Essa inferência torna-se possível somente pelo fato de que pressuponho a existência da porta e ao ouvir sua voz, creio que seja minha irmã, sendo que ela continua existindo mesmo distante de minha percepção. Essa coerência, junto com a constância, introduzem o problema da identidade a partir de nossas percepções.

Então, Hume descreve quatro etapas para a noção de

identidade, sendo a primeira a noção de identidade perfeita, a segunda a noção de identidade das percepções descontínuas é fictícia, a terceira de que forma essa identidade nos leva a uma existência contínua, e, por fim, a quarta que nos leva a uma crença.

4 A identidade pessoal no Apêndice da obra

Descartes afirmava que o pensamento era a essência da mente; não este ou aquele pensamento, mas o pensamento em geral. Isso parece ser absolutamente ininteligível, já que tudo que existe é particular; portanto, nossas diversas percepções particulares é que devem compor nossa mente. **Digo compor a mente, e não pertencer a ela.** A mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes. Essa noção é tão ininteligível quanto a noção *cartesiana* de que o pensamento ou percepção em geral é a essência da mente. (HUME, 2009, p.695, grifo nosso)

Segundo Oliveira, 2004, p.12, percebe-se aqui o ponto de vista no qual Hume refuta inteiramente uma noção de mente na qual haja a necessidade de se falar em substância ou mesmo considerar contínuas e conectadas as percepções sucessivas que nos chegam à mente.

O que nos parece é que há mais percepções separáveis não conectadas do que percepções sucessivas e relacionadas pelos princípios de causalidade e semelhança. Hume utiliza os princípios da cópia e separação que parecem ser estabelecidos de modo correto quando separados, e quando associados ao sujeito existente no mundo remetem a uma conectividade entre as percepções. Então, nossa mente estabelece relações de semelhança e causalidade remetendo a um caráter positivo da identidade. Então, a ideia de *eu* criada por Hume pode ter sua origem a partir desse fluxo constante que nossa mente recebe.

Porém, o que Hume não consegue compatibilizar é o fato das percepções distintas serem de existências distintas com o fato de a mente não perceber a real conexão entre essas existências distintas. No momento que as percepções chegam em nossa mente, elas se transformam em algo a mais e é isso que será necessário desvendar.

Utilizando os dois princípios humeanos: o da cópia e o da separação, e identificando a identidade pessoal criadora dela mesma, Oliveira destaca dois momentos importantes:

1º momento – Fluxo constante de percepções distintas e separáveis de objetos que não possuem vínculos no mundo real.

2º momento – conexão entre percepções sucessivas através dos princípios de semelhança e causalidade. Essa conexão pode ser tida como uma espécie de ilusão que dá continuidade aos objetos distintos. Porém, no momento que essa conexão é estabelecida em nossa mente, atribuímos identidade ao fluxo de percepções distintas e retornamos ao erro humeano.

A ilusão que atribuímos a conexão de percepções distintas parece ser algo inexistente, imaginário. E é desta mesma forma que Hume procura definir a Identidade Pessoal, como uma ilusão que nossa mente cria e é difícil de explicá-la. Supomos a existência de um eu composto por impressões e uma constância de sensações e sentimentos.

Tendo em vista que nossas percepções são distintas e não existe nada no mundo para conectá-las, Hume as associa através da semelhança, causalidade e contiguidade. Uma percepção distinta corresponde a uma existência distinta. Porém, com estes três princípios ocorre uma conexão entre os fatos, que antes passavam despercebidos. Por isso, esta distorção provoca em nós uma imaginação de identidade invariável, mesmo com as percepções distintas recebidas por nossa mente. Desse modo, onde teríamos variedade, a mente reconhece identidade, exatamente por

distorcer as informações recebidas adaptando-as às necessidades próprias.

Essa suposta distorção nos leva novamente a um erro, já que as ideias provêm das percepções e, devido a essa tendência à distorção, não podemos crer na existência dos objetos externos assim como acreditávamos conhecê-los. Hume, quando trata da existência dos objetos externos, aborda dois momentos da percepção:

1 – percepções sucessivas e invariáveis

2 – ilusão de uma identidade invariável

Analisando-as, não seria oportuno dizer que o segundo momento deveria ser o primeiro, e então, o segundo exatamente uma correção do que foi concebido? Então, os princípios de semelhança, causalidade e contiguidade talvez seriam os mesmos presentes nos animais e que os fazem enxergar os erros perceptivos.

De acordo com a distorção que Hume aponta em relação ao conhecimento dos objetos externos, assim também a identidade pessoal pode ser concebida.

Primeiro ocorre que, ao observarmos uma pessoa, a percepção que nos chega é exatamente igual àquela que advém de qualquer outro objeto, pelo menos no que concerne a sensação física de sua aparição. Assim, percebemos essa pessoa como invariável e lhe atribuímos identidade exatamente como o fariamos a qualquer objeto externo. Mas, vendo o outro dotado de uma identidade, logo imagino que partilho desta mesma propriedade, e não encontro os motivos para imaginar que ocorra de forma diferente com o que seria na verdade o meu próprio feixe de percepções. (OLIVEIRA, 2004, p. 16)

Desta forma como aponta Oliveira, 2004, essa ilusão que ocorre em relação a identidade, remete-nos como seres de identidade invariável e ininterrupta próprias de seres idênticos. Isso reforça ainda mais a concepção de ilusão e

crença na formação da identidade pessoal. Hume estabelece como conceito de crença uma ideia vivida que relaciona-se com uma impressão presente.

O conceito de identidade pessoal talvez seja o quanto difícil, pois ninguém procura refletir sobre sua concepção de eu e quando o fazem, o hábito possui a tendência de ser a resposta. Não basta apenas uma mera reflexão, é preciso estabelecer critérios suficientes. Oliveira, então, aborda a impressão presente como segundo fator constituinte da crença, já que a diferença entre a ideia que duvidamos e aquela que cremos, é que esta última está associada a uma impressão presente. Somente através de uma impressão presente teremos a crença, pois para o surgimento de novas ideias far-se-á necessário crer em algo originariamente.

A memória também é responsável pela identidade pessoal, mas não somente a memória como afirmam alguns filósofos. Pois não é preciso, necessariamente, que eu lembre de algo que fiz no passado para dizer que minha identidade pessoal é a mesma. Basta uma ideia de um *eu* ininterrupto e invariável mais uma impressão presente para resultar na identidade pessoal. Por isso, do mesmo modo como o conceito de identidade pressupõe o feixe de percepções definido por Hume, assim também ocorre uma ilusão quanto a identidade dos objetos. Isso, por fim, acaba sendo um ciclo objetivando o conhecimento humano.

A identidade pessoal torna-se confusa, segundo o que Hume apresenta no *Apêndice*, pelo fato de nossa mente atribuir identidade a objetos distintos e ao próprio funcionamento da mente. Porém, Hume não consegue explicar seus próprios argumentos e definir o conceito de *eu*. Parece que se depara com grandes dificuldades em sua própria tentativa de explicação.

5 Considerações Finais

Hume inicia sua argumentação afirmando que toda ideia provém de uma cópia das impressões. Sendo assim, é preciso buscar as impressões que remetem a ideia de *eu*. Mas esta ideia não pode ser uma impressão e sim algo distinto delas. Levando em consideração que a identidade pessoal deve ser invariável e ininterrupta, deve haver impressões que sejam as mesmas ao longo do tempo. Isso é algo totalmente impossível, já que a ideia de *eu* não pode derivar de nenhuma impressão senão tal ideia não existe.

As percepções são distintas e separáveis entre si, então como estão ligadas a ideia de *eu*? Parece contraditório, porém quando me deparo com a ideia de um *eu*, logo me percebo com uma percepção particular. Então, quando estou dormindo tudo me leva a crer que deixo de existir.

A propensão natural que possuímos de atribuir identidade aos objetos gera uma confusão entre identidade e sucessão. Quando a mente reconhece objetos invariáveis e ininterruptos compara-se ao reconhecer objetos relacionados. Hume demonstra que há uma incompatibilidade entre a identidade atribuída aos objetos por nossa mente e a maneira como as percepções se apresentam para nós.

A passagem entre as percepções relacionadas semelhantes acontece de forma contínua para nossa mente que passamos a atribuir-lhes existência invariável e ininterrupta. Sendo assim, a identidade que possuímos acerca dos objetos parece ser fictícia do mesmo modo que ocorre essa ilusão das percepções em nossa mente. As percepções não possuem identidade e possuímos a tendência de imaginar essa identidade. Isso acontece de maneira tão relativa que nem percebemos: a imaginação influencia à atribuição de identidade a objetos diferentes, ignorando a variação entre eles.

Hume atribui a noção de identidade fictícia e afirma

que as percepções em nossa mente também se mostram variáveis. Então, esse *feixe de percepções*, assim chamado por Hume, é fictício. A mente é composta por um conjunto de percepções separáveis entre si que são unidas pela identidade pessoal. Porém, se a racionalidade humana não é capaz de criar uma associação real entre os objetos relacionados, então a identidade não poderia fazer isso. A identidade é a união das ideias das percepções na imaginação, através das relações de contiguidade, semelhança e causalidade. Através destas relações, a noção de identidade flui facilmente.

Na seção *Da identidade pessoal*, Hume reconhece que há dificuldades as quais não conseguiu resolver, e segundo Reis, sempre haverá, pois não podemos ter uma ideia perfeita da identidade. O que podemos ter é apenas percepções sucessivas que se relacionam por meio da semelhança e causalidade.

Hume retrata uma ideia simples da concepção de um *eu* invariável no tempo. Ele considera que toda ideia provém da cópia de uma impressão, e portanto, devido a não existência de um eu invariável, não há como possuímos a ideia do mesmo. A outra tentativa de Hume para chegar a ideia de identidade pessoal parte da separabilidade das percepções. Porém, sendo elas distintas entre si, não se faz necessário a submissão da identidade. Por fim, termina a seção *Da identidade pessoal* demonstrando a aplicação de uma identidade perfeita aos objetos e, desta forma, compara-a com a mente humana quando relaciona percepções distintas através de uma espécie de conexão que atribuímos para chegar a uma concepção de *eu*. E é justamente nesta parte da seção que Hume encontra dificuldade, pois não consegue explicar de que maneira as percepções se unem na mente humana.

A identidade pessoal exposta por Hume parece ser apenas fictícia, algo que nossa mente atribui as percepções de forma imaginária. Após uma análise acerca da teoria humeana, verifica-se que se trata apenas de um feixe de

percepções que se unem através da semelhança e causalidade.

Referências Bibliográficas

GUZZO, Fábio Augusto. A teoria humeana da identidade pessoal. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v.5, n.1, junho/2012.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad.: Déborah Danowski. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 2009.

MASLIN, K.T. **Introdução a filosofia da mente**. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 247-284.

OLIVEIRA, Paulo Roberto. **A Identidade Pessoal na obra de David Hume**. São Carlos: UFSC, 2004.

REIS, Matheus Batista dos. **Sobre o problema da identidade pessoal: David Hume e seus críticos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

A Natureza da Simpatia na Filosofia Moral de David Hume.

Jean Pedro Malavolta e Silva'

Na primeira parte do terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, Hume introduz o tema da moral a partir de uma questão acerca do fundamento das distinções morais (como distinguimos entre vício e virtude), onde, referindo-se a um grande debate contextual protagonizado por Anthony A. Cooper, Bernard Mandeville, Francis Hutcheson e Samuel Clarke (como aponta o comentador David F. Norton)² considera se essas distinções morais se fundam em "princípios naturais e originais" ou se "nascem do interesse e da educação". A respeito desta última posição, diz que dela poder-se-ia concluir que a moralidade é algo artificial e que não se funda na natureza, ao contrário da primeira posição que considera a moralidade como algo "real, essencial e fundado na natureza". Este debate (como Norton propõem) engendra tanto uma questão de cunho ontológico (a quais características ou aspectos do mundo nossos juízos morais se referem) quanto uma questão de cunho epistemológico (quais das nossas faculdades, razão ou sentidos, nos permite formar distinções morais). Esta questão, a partir da qual o tema da moral é introduzido, é mencionada pela primeira vez por Hume logo no na primeira

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: jean.malavolta@hotmail.com.

² Norton, D. F. *The Cambridge Companion to HUME*, The Foundations of Morality in Hume's Treatise, 2 Ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 270.

parte do livro dois do *Tratado*, durante seu tratamento das causas e dos objetos das paixões:

Comecemos com o VÍCIO e a VIRTUDE, que são as causas mais óbvias dessas paixões (orgulho e humildade, amor e ódio, n. a.). Seria inteiramente alheio a meu propósito presente entrar na controvérsia, que nos últimos anos vem despertando tanto a curiosidade do público, *se essas distinções morais se fundam em princípios naturais e originais ou se nascem do interesse e da educação*. Reservo o exame desta questão para o próximo livro; por ora, tentarei mostrar que meu sistema se sustenta em qualquer das duas hipóteses - o que constitui uma forte prova de sua solidez.³

Embora esta questão seja apresentada no livro dois, durante sua exposição do sistema das paixões, seu tratamento é oferecido no livro três, dedicado à moral, onde Hume defende que as distinções morais não são derivadas da razão, mas sim de um sentido moral. Hume não acreditava que a mera discussão sobre o fundamento das distinções morais pudesse ser simplesmente pautada por uma investigação afim de determinar o status natural ou artificial da virtude (como podemos ver na segunda seção da primeira parte do terceiro livro do *Tratado*). Em primeiro lugar porque para ele algumas virtudes são artificiais (como a justiça) enquanto outras são naturais (como a benevolência). Em segundo lugar, porque ele reconhece que em nenhum sentido a distinção entre natural e artificial consegue compreender e explicar a distinção entre vício e virtude, seja qual for a noção de "natural" que se considere (tal como ele também apresenta na segunda seção da primeira parte do terceiro livro do *Tratado*). Dessa forma, Hume, ao mesmo tempo em que ataca a posição racionalista

³ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p.329.

sobre a moral, introduz sua posição naturalista, defendendo que os sentimentos morais são comuns a todos os homens, e tem por base a natureza humana, de onde a virtude e o vício são distinguidos por sentimentos particulares de prazer e dor, especificamente quando produzidos pela contemplação de uma ação, sentimento ou caráter. Adicionalmente, como a passagem acima sugere, o sistema Humeano funciona em ambas as alternativas, de modo que esta forma de tratamento é considerada inadequada por Hume. A questão referente à origem das distinções morais recebe, assim, uma nova formulação: "*por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?*"⁴.

Antes de dar continuidade ao tratamento desta questão, algumas observações se fazem necessárias. A posição humeana defende que a contemplação de uma ação produz no observador certos "sentimentos morais", que são reconhecidos sob a forma de certos prazeres e desprazeres peculiares e que constituem nossa atitude de aprovação ou desaprovação frente à ação. Também sustenta que ações jamais podem ser objeto de juízos morais (de aprovação ou desaprovação). Apenas o caráter do agente (nunca suas ações ou os efeitos delas) pode ser o objeto próprio de uma avaliação moral, e portanto apenas o caráter do agente pode causar em nós juízos morais de aprovação ou desaprovação⁵. É claro que só podemos conhecer o caráter do agente por inferência, através de suas ações, e supondo alguns elementos de intencionalidade, constância e durabilidade neste (conforme é apresentado na *Investigação Acerca dos Princípios da Moral*)⁵.

⁴ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p.515.

⁵ Hume, D. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: ed. Selby-Bigge, 1894, p.173.

Para Hume, um filósofo empirista, naturalista e sentimentalista moral, as avaliações morais que fazemos de um indivíduo (ou, mais propriamente, de seu caráter) derivam de nossos sentimentos. Um caráter virtuoso e um caráter vicioso são aqueles que, respectivamente, despertam sentimentos de aprovação ou de desaprovação em qualquer observador que o contemple (de forma judiciosa e desinteressada)⁶, seja ele próprio o possuidor desse caráter ou não. Estes "sentimentos morais" são impressões (sentimentos, em sentido cotidiano) dotadas de uma qualidade fenomenológica peculiar e de um conjunto específico de causas, como veremos agora. Esta qualidade fenomenológica peculiar consiste no caráter hedônico da impressão, que é agradável ou desagradável. Entretanto, isto não quer dizer que qualquer impressão agradável é considerada como signo de virtude, apenas que a contemplação de qualquer virtude produz uma impressão agradável, de um tipo peculiar, como veremos⁷. Em sua argumentação sobre as causas do vício e da virtude, Hume destaca que em todos os exemplos de caráter que aprovamos moralmente existe algum elemento imediatamente agradável ou potencialmente útil e vantajoso, seja para quem o possui ou para os demais. Paralelamente, todos os exemplos de caráter que desaprovamos moralmente se mostram sempre imediatamente desagradáveis ou potencialmente desvantajosos, seja para quem os possui ou para os demais. Ainda assim, essas constatações não compreendem em si

⁶ Essa "forma judiciosa e desinteressada" constitui o elemento de correção da simpatia, e que não será mais detalhadamente abordado aqui, tratando-se de um ponto adicional a ser desenvolvido posteriormente.

⁷ Aqui a argumentação consiste em observar que existem muitos tipos distintos de prazer e desprazer, provenientes de diversas fontes ou causas. O prazer e desprazer que correspondem aos sentimentos morais, entretanto, somente é produzido durante a contemplação de uma ação, com referência ao motivo que produziu a ação e ao caráter de um agente enquanto causas da ação, e não de qualquer outro modo.

mesmas definições de vício ou de virtude, e são apresentadas apenas como generalizações empíricas de exemplos de caráter tal como estes inicialmente se apresentam, através de seus efeitos nos sentimentos morais.

Ora, como as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem e o mal morais, não são senão dores e prazeres particulares, segue-se que, em todas as investigações acerca dessas distinções morais, bastará mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer por que esse caráter é louvável ou censurável. Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Por que sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo. Portanto, ao dar a razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício ou a virtude. Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso por que nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo o tipo de beleza, gostos e sensações⁸. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem⁹.

Apesar de todo o longo empreendimento onde Hume explica como e por que os tipos de caráter que são

⁸ Convém aqui observar a comparação. Para Hume, esses juízos acerca da beleza e do belo só podem ser explicados através do mecanismo da simpatia (como é apresentado na quinta seção da segunda parte do livro dois do Tratado da Natureza Humana).

⁹ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p.510.

agradáveis ou vantajosos de fato sempre correspondem aos que causam sentimentos morais, ele alerta que embora tudo o que chamamos de virtuoso produza em quem o contempla uma impressão ou um sentimento de prazer, não devemos considerar que tudo aquilo que produz prazer constitui um bem moral, assim como nem tudo o que produz desprazer é moralmente mal. As distinções morais estão relacionadas apenas com um tipo particular de prazer ou desprazer. Esse tipo particular de prazer e desprazer é o que Hume, Hutcheson e Norton geralmente referem-se por aprovação e desaprovação, entendidos deste modo como o efeito do caráter do agente sobre o observador da ação (considerada enquanto signo ou evidência do motivo e do caráter do agente). Portanto, é evidente haver uma correlação entre estas três coisas: (1) as causas das distinções ou juízos morais, (2) certos sentimentos particulares de prazer e desprazer, e (3) aprovação e desaprovação. Mas em que consiste exatamente esta correlação? Na passagem acima, Hume afirma que é suficiente compreender a natureza destes sentimentos particulares de prazer e desprazer para compreender nossas distinções morais. Mas porque? Parece seguro dizer que é por que esses mesmos sentimentos de prazer e desprazer são eles mesmos os mesmo sentimentos de aprovação e desaprovação a partir dos quais percebemos e identificamos imediatamente a virtude em um caráter. Porém, como veremos mais à frente, esta posição pode abrir espaço para algumas ambiguidades ou más interpretações da teoria moral Humeana. Podemos encontrar evidências objetivas no *Tratado* (como por exemplo a citação acima mencionada), sustentando que essa correlação seja de identidade lógica, e que essas três coisas são todas elas a mesma: Se Hume afirma que a natureza do vício e da virtude pode ser explicada pelo exame dos princípios responsáveis pela produção desses sentimentos particulares de prazer e desprazer, e que constituem eles mesmos a nossa aprovação e desaprovação morais, cabe agora então passarmos ao

exame destes princípios, e do que se trata exatamente a particularidade dessas impressões morais, pois todo o peso do argumento repousa sobre o que esses prazeres tem de particular, em que consiste essa particularidade e quais determinadas circunstâncias tornam possível essa correspondência. Isto é o que está por trás da reformulação da questão inicial por Hume, e que o compele a tratar a questão da natureza da moralidade e do fundamento das distinções morais em termos de princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerarmos um certo caráter. Este princípio é o que explica o elemento moral destas impressões, e segundo Hume, é o responsável por não sermos indiferentes à felicidade e sofrimento alheios - a *simpatia*.

Por "simpatia", Hume se refere à nossa capacidade de "receber por comunicação" as inclinações e sentimentos alheios, independentemente de quão diferentes ou contrários estes sejam dos nossos próprios. Essa capacidade, Hume propõem, pode ser facilmente observada no comportamento das crianças e até mesmo homens adultos, que à despeito de seu discernimento, encontram dificuldade em manter uma posição oposta à de seus amigos por causa de sua simpatia com eles. Tendemos a ficar mais bem humorados na companhia de pessoas bem humoradas, e melancólicos na companhia de pessoas melancólicas. Hume afirma que os sentimentos de prazer e desprazer particulares (ou de aprovação e desaprovação) que estão relacionados com vício e virtude são causados por relações de simpatia. A simpatia é introduzida no final da primeira parte do segundo livro do *Tratado*, ainda durante a apresentação do sistema das paixões. Nesta passagem, seu papel ainda não diz respeito à produção de sentimentos morais, sendo apresentada no contexto da seção que trata do "amor à boa reputação" como uma causa secundária das paixões do orgulho e humildade. Aqui, Hume trata do fenômeno da influência da opinião alheia em nossas paixões, e faz uso do mecanismo da

simpatia como recurso para explicar este fenômeno. Apesar de ser apresentada apenas como um mecanismo psicológico de funcionamento da mente, a simpatia possui um papel central na filosofia moral Humeana. Ela possui enorme influência sobre nossa sensibilidade e a extensão de seus efeitos pode, além de comunicar sentimentos, afetar nosso comportamento e até mesmo produzir paixões. Entretanto, é importante ressaltar que a simpatia não pode ser considerada como sendo ela mesma propriamente um sentimento, mas antes como se tratando meramente de um mecanismo psicológico de comunicação de sentimentos, que permite que uma pessoa receba por comunicação (via simpatia) os sentimentos de outra. A razão disto (da simpatia não poder corresponder a um sentimento) é que a simpatia não possui conteúdo próprio determinado, e refere-se apenas ao mecanismo pelo qual transmitimos e recebemos sentimentos por comunicação:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (...) É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século. (...) Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia - todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve

ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios¹⁰.

Inicialmente, uma observação da fisionomia, expressão e comportamento de alguém produz na mente do observador uma ideia do sentimento ou paixão que está sendo experienciado por esta pessoa. Isso acontece devido ao princípio de associação de ideias (um mecanismo de funcionamento da mente que opera a partir de ideias, fazendo nossa atenção passar de um objeto a outro, por relações de semelhança, contiguidade e causalidade)¹¹. Neste caso, como a fisionomia, expressão e comportamento de uma pessoa são geralmente efeito de seus sentimentos ou paixões, e estes, por sua vez, são geralmente causa dos primeiros, a relação em questão é a de causalidade. Entretanto, as relações mais relevantes no contexto do funcionamento da simpatia são as de semelhança e contiguidade, visto que podemos estabelecer relações de semelhança entre todos os homens, e que a própria observação implica alguma contiguidade. Paralelamente, todos nós possuímos constantemente uma impressão de "eu" [*self*] ou de nós mesmos, com máximo grau de força e vivacidade. Deste modo, a explicação Humeana da simpatia e da origem das paixões procede através do "sistema da dupla relação", e que consiste no estabelecimento de relações entre duas impressões (a impressão hedônica gerada pelo objeto da paixão e a impressão hedônica gerada pela própria paixão) e entre duas ideias (a ideia do objeto próprio da paixão e a ideia do objeto que causa a paixão - ou seja, aquele que sente orgulho e aquilo de que se orgulha, por exemplo). Ocorre que, umas vez relacionadas estas ideias e impressões, a relação de ideias extrai força e vivacidade (através do

¹⁰ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p. 351.

¹¹ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p.353.

princípio de associação de ideias) da relação de impressões, e como a impressão de si mesmo ("*self*") possui sempre força e vivacidade máximas, o mecanismo confere (por associação) força e vivacidade às ideias. Como para Hume tudo o que distingue ideias de impressões são os graus de força e vivacidade, o mecanismo é capaz de converter ideias em impressões: quando percebemos os efeitos de uma paixão na expressão, semblante e comportamento de um indivíduo, nossa mente imediatamente passa desses efeitos para suas causas, e formamos uma ideia tão viva da paixão que esta logo se converte na própria paixão (e, portanto, em uma impressão)¹². Neste sentido, Hume explica através do mecanismo da dupla relação e do princípio de associação de ideias como (via simpatia) podemos receber por comunicação os sentimentos alheios e como as ideias destes sentimentos são convertidas em impressões (tratando-se assim de um mecanismo de comunicação de sentimentos). Note-se então que o contexto das causas e origens das paixões é similar ao contexto das causas e origens dos sentimentos morais: assim como as paixões, estes possuem sempre um objeto próprio (a si próprio ou a outra pessoa) e são sempre acompanhados de uma impressão hedônica agradável ou desagradável. Com efeito, tal como a explicação sobre as causas das paixões, a explicação da origem dos sentimentos morais faz referência ao mesmo mecanismo da simpatia e do sistema da dupla relação. Do mesmo modo como a simpatia opera na comunicação de sentimentos ou paixões, este mecanismo pode comunicar sentimentos morais de aprovação ou desaprovação.

Temos certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana. Também temos certeza de que exerce grande influência sobre nosso sentido do belo, seja quando consideramos os

¹²Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p. 615.

objetos externos, seja quando fazemos juízos morais. Constatamos que a simpatia tem força suficiente para nos proporcionar os mais fortes sentimentos de aprovação, quando age sozinha, sem a concorrência de outros princípios, como no caso da justiça, da obediência civil, da castidade e das boas maneiras. Podemos observar que todas as circunstâncias necessárias para sua operação se encontram na maior parte das virtudes, que têm, em sua maioria, uma tendência para promover o bem da sociedade ou da pessoa que a possui. Se compararmos todas essas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a principal fonte das distinções morais, sobretudo se pensarmos que qualquer objeção que se levantar contra esta hipótese em um caso deverá se estender a todos os outros¹³.

Como podemos ver, está claro que a simpatia é um princípio muito influente na natureza humana, e apesar de ser apresentada como meramente um mecanismo de comunicação de sentimentos e como uma causa secundária das paixões, é a principal fonte das distinções morais e seus efeitos se estendem desde nossa apreciação estética até quando fazemos distinções morais. Algumas considerações fazem-se agora necessárias. Se considerarmos o papel da simpatia na produção dos sentimentos morais, como isso afetaria o status da simpatia enquanto produtora de conteúdo moral? Ao ser apresentada no contexto da explicação do sistema das paixões, a simpatia possui apenas o papel de um mecanismo psicológico de comunicação, mas no livro três do *Tratado* Hume é claro sobre seu papel como principal fonte das distinções morais. Isso abre espaço para algumas ambiguidades. Devemos entender que a simpatia é causa das distinções morais? Em que sentido? Devemos considerar a simpatia como sendo produtora de conteúdo

¹³ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p. 657.

moral? Se, como vimos, ela apenas comunica sentimentos e não possui conteúdo próprio, como poderia produzir efetivamente conteúdo, ou bastaria ela ser capaz de comunicar conteúdo moral para então não poder possuir um status moral neutro? Agora, se apenas o caráter do indivíduo (ou o motivo da ação) podem ser objeto próprio de avaliações morais, e se a simpatia opera apenas transmitindo por comunicação os sentimentos morais, o cenário pode ficar um pouco confuso. Pois considerando uma ordem causal, o caráter e o motivo produzem a ação, a ação (ao ser contemplada ou considerada) produz as impressões morais, que são comunicadas via simpatia. Mas então por que não podemos simplesmente dizer que as impressões morais (aprovação e desaprovação) é que são o objeto de nossas avaliações morais? Se considerarmos a aprovação e a desaprovação enquanto efeito dos juízos morais, e se considerarmos a primeira passagem citada em que Hume afirma que nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes (sentimentos morais) nos transmitem, então não podemos mais considerar os sentimentos morais como causa dos juízos morais, pois se estes sentimentos de aprovação e desaprovação fossem eles mesmos os sentimentos morais, então a causa e o efeito dos juízos morais seriam o mesmo, o que é contraditório. Esta ambiguidade é reconhecida pelo comentador Bernard Wand, embora ele não apresente uma solução nem ofereça nenhum tratamento para o problema. Em uma extensa nota acerca do papel da simpatia na teoria moral Humeana, Wand refere-se a este ponto do seguinte modo:

Only the agent's motive or character can be the object of moral valuation. At the same time, however, Hume also establishes a relation between our sympathy with the feelings of pleasure and pain which an action, or its motive, produces and our moral sentiments. Here it is not the agent's motive but its consequences which constitute the object of

our moral appraisals. There is, then, an ambiguity in Hume's moral theory concerning the proper object of moral approval and disapproval. And this ambiguity has been reflected in the history of Humean criticism¹⁴.

Seguindo na direção desta nota de Wand convém verificar se e porque essas posições são necessárias para o sistema moral humeano. Tendo em vista a insistência de Hume de que somente o motivo determina o valor moral de uma ação, bem como seu consentimento de que o escopo da simpatia não está restrito à nenhum tipo específico de paixão, seria de se esperar que Hume apresentasse a origem dos sentimentos morais por referência à simpatia com o motivo do agente. E esta expectativa se reforça à medida em que Hume reafirma que podemos de fato ter a experiência (impressão) de uma paixão de outra pessoa contemplando seus efeitos. E como paixões podem afetar nossa vontade (e produzir ações), neste caso a paixão seria o motivo, e a ação o efeito. Entretanto, não é pela nossa simpatia com o motivo do agente que Hume explica a origem de nossos sentimentos morais. É pela nossa simpatia com os sentimentos de prazer e dor que uma ação (ou o motivo que a gerou) produzem no próprio agente ou nos outros. Assim a posição de que apenas o motivo determina o valor moral de uma ação dá lugar a posição de que apenas seus efeitos (prazer e desprazer, aprovação e desaprovação) o fazem.

Wand propõem que a direção particular que a explicação de Hume segue pode ser entendida em termos dos propósitos gerais de sua teoria moral. Se Hume tivesse sustentado que tanto apenas o motivo ou caráter do agente pode ser objeto de avaliação moral, e também que a simpatia com o motivo produz os sentimentos morais, ele ainda

¹⁴ Wand, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory". In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr. 1995, pp. 275-279, p 275.

precisaria dar conta da nossa avaliação do motivo. Pois a relação de simpatia com o motivo do agente permite conhecer (e até mesmo ter a experiência) este motivo, mas não nos diz nada sobre este motivo ser moralmente bom ou não. Não é o bastante saber qual é o motivo, é preciso também aprová-lo ou reprová-lo. A questão permanece: Que explicação pode ser oferecida para nossa resposta emocional de aprovação ou desaprovação frente ao motivo do agente? O próprio Hume argumenta que as esferas das questões de fato e das questões de valor são distintas. A simpatia com o motivo do agente aborda apenas uma questão de fato, e este trata de um fato psicológico, não físico. Fica faltando explicar nossa atitude de aprovação e desaprovação frente ao fato psicológico (o motivo). Não podemos apelar para uma reação original, natural e instintiva frente a cada motivo particular porque isto iria contra o propósito Humeano de explicar a aprovação ou desaprovação de qualquer motivo através de um princípio geral, além de entrar diretamente em conflito com o que exposto no *Tratado*.¹⁵ Consequentemente o objeto da simpatia que produz os sentimentos morais não pode ser o motivo, considerado por si mesmo - apenas os sentimentos de prazer e dor que um motivo (ou a ação que ele preconiza) tem ou produz nos outros, pode. Adicionalmente, não basta esclarecer que não devemos confundir o mecanismo de comunicação (simpatia) com o que é comunicado (sentimentos): para tratar da ambiguidade entre a causa e o efeito dos juízos morais, não podemos meramente identificar os sentimentos hedônicos (impressões peculiares) distintivos com a aprovação ou desaprovação, sendo necessário interpretar a segunda citação que fiz aqui do *Tratado* de maneira cuidadosa. Hume diz (nesta mesma passagem) que a aprovação e desaprovação estão implícitos

¹⁵ Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p. 513.

no caráter hedônico (isto é, nas impressões de prazer ou desprazer) das impressões morais distintivas, mas isso não quer dizer que estas sejam o mesmo, apenas que os sentimentos morais (impressões distintivas) sempre e com efeito produzem aprovação e desaprovação. Assim, me parece que "O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração", mas isso não implica circularidade entre causa e efeito dos juízos morais no contexto da teoria moral Humeana e do sistema da dupla relação por que embora o objeto da simpatia (a impressão distintiva, causa da aprovação) constitua o efeito da avaliação moral (aprovação e desaprovação), estes não o mesmo. Por fim, no que se refere ao status da simpatia, acredito que de acordo que o que vimos a simpatia mantém seu status neutro. A razão disso é a que apresentei: a simpatia não é propriamente formadora ou produtora de conteúdo moral, apenas comunicadora. Entretanto, ainda assim é fonte de conteúdo moral na medida em que pode comunicar sentimentos morais. Se este ponto for aceito, podemos identificar as razões pelas quais Hume precisou sustentar, simultaneamente, que a simpatia com os sentimentos alheios produzem nossos sentimentos morais e que apenas o motivo, considerado por si mesmo, pode ser objeto de avaliação moral.

Referências Bibliográficas:

- BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- CLARKE, S. *The Works of Samuel Clarke*, 4 vols. 2 ed. London: 1978.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: ed. Selby-Bigge, 1894. _____. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Deborah Danowski, 2.ed. rev. São Paulo: Unesp, 2009.

NORTON, David F. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

STROUD, B. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

TAYLOR, J. "Virtue and the Evaluation of Character". In: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006.

_____. "Hume's Later Moral Philosophy" (In: *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd rev. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WAND, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory". In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr. 1995, pp. 275-279.

Volksgeist e Constituição em Hegel

João Gilberto Engelmann¹

Pablo Gilnei Simor²

1 Introdução

A constituição é, para Hegel, um produto da cultura, da ação do espírito no mundo, o qual conduz ao estado moderno. Tal instituição, em relação às demais formas de sociabilidade política passadas no tempo, é capaz de transcender a dicotomia entre autoridade e liberdade e possibilitar ao sujeito uma vida ética efetiva, ou seja, depurada dos instintos particularistas e do formalismo. O estado germânico moderno produz, a partir de suas estruturas, a unidade entre a subjetividade e a vontade racional em si e para si (§ 260 da Filosofia do Direito)³.

No estado ético, portanto, estão presentes as categorias que sintetizam o momento moderno e a forma especulativa de pensar a organização política. A eticidade, nesse sentido, compreende todas as formas de sociabilidade que ainda têm relevância no século XIX: família, sociedade civil e estado. Este, por sua vez, constitui-se internamente a

¹ Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (bolsista da CAPES/PROEX). Endereço eletrônico: razengel@gmail.com.

² Mestrando em Direito na Faculdade Meridional – IMED. Endereço eletrônico: pablosimor@yahoo.com.br.

³ “La idea do estado de la época moderna [...] no es la realización de la libertad de acuerdo con el arbitrio subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 326.

partir da noção de poderes (Montesquieu) que, juntos, formam a unidade do estado. Não está aí presente, portanto, a autonomia absoluta dos poderes do estado (§ 272 da Filosofia do Direito).

Assim, “la *constituición interna por sí*” divide o estado político em três poderes: do príncipe, governamental e legislativo⁴. É justamente esse último o responsável por dar ao estado a lei universal. Contudo, pode ser na forma de legislação, ou seja, de documento escrito? Se, por um lado, a constituição em si, não formal, não pode ser criada em um ato político específico, a constituição formal de um país e suas demais normas pode ser produto de um processo legislativo e resultar em legislação formal? A virtude política (democrática) é compatível como a *necessidade* de leis positivas?

A partir dessas ideias, a primeira parte do texto exporá a origem da constituição do estado no espírito do povo, enquanto assimilação dos elementos fundamentais dos costumes em sentido geral e, em termos filosóficos, do processo pelo qual o espírito dá a si o seu mundo: o estado. Na sequência analisaremos o processo pelo qual a substancialidade ética se transforma em regra universalmente válida, em direito positivo.

2 *Volksgeist* e constituição na Filosofia do Direito

O conceito de *Volksgeist* é fundamental para a compreensão de toda a Filosofia do Direito de Hegel e, sobretudo, para a noção de estado e constituição. O *espírito do povo* guarda íntima relação com a Lógica⁵ e a Filosofia do

⁴ HEGEL, G. W. F. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 350.

⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): I - a ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 337.

Espírito, mormente se considerarmos que toda a Filosofia do Direito é um desdobramento, uma explicação mais detalhada, do desenvolvimento lógico do espírito objetivo. A subjetividade do espírito se expressa, nesse sentido, no mundo concreto, objetivo, e se constitui progressivamente nas instituições, atingindo seu ponto culminante – no tocante à sua objetividade – no estado e na história universal.

Em relação ao desdobramento do conceito de estado, o aspecto histórico conduz Hegel à análise das formações do mesmo no tempo. Os estados imediatamente anteriores ao estado moderno não expressaram, diz Hegel, com precisão e totalidade a racionalidade, ou seja, não puderam conhecer os verdadeiros fundamentos da organização política⁶. O poder e a vontade, bases constitutivas do estado, ora conduziu a concepções substancialistas cuja base da lei era o temor (mundo oriental, por exemplo) ora descambou em formalismos (mundo romano). O mundo germânico-moderno, contudo, é capaz de basear o estado, sobretudo porque está em condições de dissipar um binômio recorrente na história política mundial: subjetividade (a vontade particular) e substancialidade ética (a vontade em si e para si)⁷.

Por outro lado, o aspecto filosófico detalha justamente o processo pelo qual o estado (e também a história) é a expressão mais concreta do espírito quando se objetiva. Ambas as concepções, histórica e filosófica, concretizam o argumento de Hegel segundo o qual a realidade efetiva é um conjunto de elementos ligados à vida de um povo no tempo. Esses elementos, contudo, não são

⁶ Cf. WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011, p. 65.

⁷ “El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad”, sublinha o comentário do § 273 da *Filosofia do Direito*. Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 357.

meramente factuais ou isolados – o presente factual não justifica, por si só, nada -, mas precisam ser buscados pela razão especulativa⁸.

Os fundamentos do estado, nesse sentido, são constituídos pela cultura política, social, econômica, etc., e que se formam progressivamente: esse conteúdo produzido pela ação do espírito no mundo é, justamente, o *Volksgeist*.⁹ É a partir dele que tem sentido conhecer o conceito de estado e é ele o fundamento do próprio estado moderno.

Vale mencionar, ademais, dois elementos fundamentais acerca desse estado moderno sustentado por Hegel: (i) os poderes não são autônomos e (ii) ele não será, necessariamente, democrático. Em relação ao primeiro aspecto está aludida, como cediço, a clássica divisão dos poderes de Montesquieu (§ 272 da Filosofia do Direito). Para Hegel, a independência dos poderes significa a “desintegración del estado”¹⁰. A compreensão do estado moderno em sua totalidade é incompatível como uma atuação setorializada dos poderes. Do ponto de vista da formação da constituição formal e das leis, isso vai significar: todos os poderes, e não apenas o legislativo, estão presentes da elaboração das mesmas.

Quanto ao aspecto democrático - Hegel dialoga com Rousseau - é a tese contra o atomismo que faz com que Hegel afirme: com uma concepção democrática do conceito de *todos*, “a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso e caprichoso” (§ 258

⁸ HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 83.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 352.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 352.

da Filosofia do Direito)¹¹. Uma democracia que se baseia na vaga existência de uma vontade de todos¹² ou mesmo de uma vontade geral não faz senão conceber o estado da mesma forma como é concebida a sociedade civil: baseando-se na vontade particular¹³.

O estado moderno, nesse sentido, só pode ser conhecido especulativamente (a ideia de “forma especulativa” já está presente no escrito de 1802-1803¹⁴) como totalidade no qual (i) a constituição, seu aspecto não formal, deriva do *Volksgeist* e (ii) e no qual a constituição

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 318.

¹² Nos parágrafos 302 e 303 da Filosofia do Direito Hegel chama um povo formado pela soma dos indivíduos de “amontoado” (*Haufen*), mera aglomeração ou multidão (*Menge*). Sobre isso, Taylor conclui: “nessa situação, o governo só poderá sobreviver na condição de despotismo sobre os indivíduos, vergando as vontades privadas sob o jugo de uma lei com a qual ninguém se identifica” (TAYLOR, C. Hegel. Trad. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 484). No fundo, o argumento do atomismo (§ 303 da Filosofia do Direito) fundamenta, também, a não adesão de Hegel ao sufrágio universal direito.

¹³ Ainda assim, o § 273 da Filosofia do Direito admite, com excesso de reserva, que qualquer das formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia) poderia estar relacionada, sem irracionalismo, ao estado moderno, ainda que não isoladamente. Ambas as três, se consideradas unicamente a partir de suas características específicas, são “igualmente inadecuadas al desarrollo de la idea”, mas uma vez dispostas em um mesmo conceito de estado podem perfeitamente serem tomadas como igualmente modernas, ou seja, passam a ser adequadas como formas de expressar, no nível da objetividade, o espírito. Aliás, é o próprio Hegel quem refere: ao conceito de poder do príncipe se liga uma matriz monárquica; ao conceito de poder governamental, uma matriz aristocrática e, finalmente, ao poder legislativo uma noção democrática. Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, 353-356.

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 83ss.

formal e demais leis universais são produtos da atuação conjunta dos poderes. Contudo, sua característica fundamental é a de conciliar a subjetividade e a autoridade do estado. No respeito às regras universais, ou seja, que uma vez produzidas são válidas para todos, o sujeito reconhece a normatividade aí presente, sabe que é produto do seu tempo e do amadurecimento progressivo da estrutura normativa.

A constituição de um estado¹⁵, nesse sentido, é a expressão dependente “do modo e da cultura da autoconsciência¹⁶” de um povo determinado (seu espírito) e, sendo assim, não pode ser criada. Desejar que a constituição de um país dependa de um momento constituinte, ou seja, de uma assembleia que se reúna para definir o que pertence e o que está fora do conceito de estado é, novamente, um recurso ao atomismo que, pela vontade particular, pretende estabelecer o universal¹⁷. Nenhum governante ou assembleia pode, portanto, dar uma constituição a seu povo (como Napoleão à Espanha)¹⁸. E, nesse mesmo sentido, conceber a constituição à moda do contrato é pretender que seja

¹⁵ Hegel trata da constituição nos parágrafos 272-274 da Filosofia do Direito. A constituição, que é, como visto, a racionalidade traduzida em fundamento do bem comum e do Estado, vai ser considerada no processo legislativo (Poder Legislativo, §§ 298-320), onde a normatividade em si é produzida dentro de uma dinâmica de participação dos sujeitos. Os estamentos (*Stände*) reúnem indivíduos a partir de interesses coletivos ainda de ordem privada (interesse de uma classe, por exemplo) e constituem a formação do ordenamento jurídico. Se esse processo funciona bem, diz Hegel, então ao príncipe (Poder do Príncipe) só cabe assinar as ordens oriundas do povo.

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 357.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 357.

¹⁸ WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011, p. 74.

estabelecida sobre a base de um “acordo *arbitrário* de diferentes pessoas sobre uma coisa *arbitrária* e acidental”¹⁹.

Em tal concepção, o conteúdo lógico do conceito de estado é abandonado porque a movimento dialético dos momentos do conceito (S-P-U) é substituído por uma universalização do vazio, da indeterminação, da vontade cujo objeto permanece ensimesmado²⁰. Para Hegel, tanto a opção do contrato (Hobbes, Rousseau) quanto a autolegislação universal (Kant) carecem da efetiva representação da vontade: a vontade que funda o estado não é somatório do interesse particular e tampouco puro dever (volição formal).

Em ambas o conceito de vontade, sustenta Hegel, fundamental no estado moderno, é concebido em oposição ao espírito, como se a razão na história fosse incompatível com a liberdade do indivíduo. O estado ético, propõe Hegel, deve conciliar liberdade e estado, ou seja, a vontade subjetiva, particular e a vontade racional, o espírito cujo produto autoconstituído é o estado. Por outro lado, lembra Weil: é um erro para Hegel conceber uma oposição inerente à relação entre sociedade civil e estado, ou mesmo compreender a este como um defensor daquela²¹.

Sendo assim, se o estado está conciliado com a sociedade civil e com os indivíduos, as determinações legais devem derivar de uma participação de todos. No poder legislativo devem estar integradas todas as *opiniões* cujo fim não seja meramente particular²². E o produto da atuação

¹⁹ Apud LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998, p. 86, grifos do autor.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Ciência de la lógica*. Trad. Augusta Algranati e Rodolfo Mandolfo. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013, p. 753ss.

²¹ WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011, p. 75.

²² Diz Hegel: “Al cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo de alguna manera su propio interés, su satisfacción y provecho [...]”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o*

legislativa, que se liga aos demais poderes, será uma constituição formal que manifesta a transformação dos elementos culturais no tempo e, nesse sentido, será não mais que a modificação daquela constituição que não é dada ou feita (§ 273 da Filosofia do Direito).

A constituição formal, o documento escrito que sistematiza a organização do estado, a divisão dos poderes, o grupo dos direitos e deveres elementares é, nesse sentido, uma atualização dos elementos que, ao longo do tempo, se vão transmutando como manifestação da própria mudança da autoconsciência do povo. Ela não é, contudo, um corpo completo de todas as normas que devem figurar no estado, ou seja, não está inflacionada de minúcias normativas, objetos de legislação específica.

3 Constituição formal e poder legislativo

O tema da positivação das leis levou Hegel a uma controvérsia com Von Savigny (Escola Histórica), segundo o qual, em termos curtos, o elemento consuetudinário, histórico e, portanto, não fixado por escrituras é a forma adequada de expressar o direito.²³ A ideia de que a positivação não representa um engessamento do conteúdo normativo do direito (e da própria constituição como produto do espírito do povo) conduz, em Hegel, ao argumento da arbitrariedade no julgamento (o juiz precisa de

derecho natural y ciencia política. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 328.

²³ Sobre a controvérsia entre Hegel e Savigny, cf. KLETZER, C. Custom and positivity: an examination of the philosophic ground of the Hegel–Savigny controversy. THE NATURE OF CUSTOMARY LAW: PHILOSOPHICAL, HISTORICAL AND LEGAL PERSPECTIVES, Amanda Perreau-Saussine, James Murphy, eds., Cambridge: CUP, 2007. Disponível em: < <http://ssrn.com/abstract=1328535> >. Acesso em: 27 jul 2015.

parâmetros objetivos), mas, sobretudo à relação entre virtude e lei positiva²⁴.

A noção de que a base da democracia é a virtude é, de Aristóteles a Montesquieu, fundamental à compreensão da participação no sujeito nos assuntos do governo. A compreensão hegeliana se fixa no seguinte: a virtude democrática não é ilidida pela existência da lei positiva. Além disso, também na monarquia constitucional²⁵ a virtude segue sendo importante. Ambas, virtude e lei, não são incompatíveis: “la virtud y la actividad *legalmente determinada*” permanecem como expressões modernas de condução da vida política²⁶.

Quanto à lei positiva, Hegel assim fundamenta a necessidade de sua existência: “se requiere otra forma de la ley racional, que vaya más allá de la disposición de ánimo”²⁷. A disposição de ânimo (subjetivismo jurisprudencial), nesse sentido, é inadequada como fundamento de um julgado porque não se estabelece com vista à universalidade, de modo a produzir uma unidade hermenêutica, já que atua sem qualquer forma objetiva de subsunção (caso-norma).

²⁴ Hegel trata do patriotismo no § 268 da Filosofia do Direito, no qual está expresso: a disposição política efetiva concebe a relação entre sujeito e estado a partir da “consciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de outro aquí el estado”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 332.

²⁵ Sobre a monarquia constitucional, cf. WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: Realizações, 2011, p. 71. Uma importante análise quanto à relação monarquia-república é também encontrada em LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998, p. 171-173, cuja tese central pode ser assim resumida: república não é sinônimo de liberdade real.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 356.

²⁷ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 356.

Aliás, a ação que é julgada sem o parâmetro objetivo dificulta, até mesmo, o conhecimento prévio de que um determinado agir é criminoso: para Hegel o *saber o que se faz*, no sentido de estar motivado a realizar a ação conhecendo suas consequências legais é imprescindível, inclusive, para determinar a culpabilidade do agente²⁸. A normatividade informal, não “*legalmente determinada*”, deixa vazar privilégios de indivíduos e corporações: a positivação das leis atua, nesse sentido, em atenção a uma forma de segurança jurídica. Esse elemento final é fundamental no estado moderno, lugar da “liberdade da subjetividade”, porque parte do pressuposto de que todos são iguais enquanto personalidades jurídicas: “sé una persona y respeta a los demás como persona” (§ 36 da Filosofia do Direito)²⁹.

Todavia, a justificação da existência e pertinência de uma constituição formal – a própria noção de monarquia constitucional enseja tal interpretação – tem razões históricas, de substrato filosófico: pertencem ao mundo moderno as constituições americana (1787) e francesa (1791/1793), de modo que a positivação da ordem do estado e das prerrogativas da subjetividade identifica a forma racional de estabelecer o político. A consciência, o consuetudinário baseado nos extratos privilegiados não é adequado à proteção da subjetividade livre. A Revolução Francesa (mas também as guerras civis inglesas e a própria Revolução Gloriosa) atentou justamente contra os privilégios nobiliárquicos e estabeleceu uma declaração de direitos e, mais tarde, uma constituição³⁰. Como seria

²⁸ Cf. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 37.

²⁹ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 103.

³⁰ A relação de Hegel com a Revolução Francesa de 1789 é ambígua, sobretudo porque o caráter (ou os meios) da mesma é contestável. Sobre isso, cf. GÉRARD, A. *A Revolução Francesa: mitos e interpretações*. Trad. Sérgio J. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, s/d., e também

possível conhecer adequadamente o estado moderno prescindindo dessa nova característica?

Assim, o estabelecimento determinado das leis, ou seja, a legislação, pertence ao estado moderno, i.e., caracteriza a organização política do século XIX. Não é, como visto, um fomentador do desleixo político, da dissipação da virtude, sobretudo porque a participação dos cidadãos no processo legislativo é mantinha por Hegel. A dependência recíproca dos poderes fará, nesse sentido, que advenham substratos, conteúdos, de todos os segmentos da sociedade civil e estado até o poder legislativo, ao qual “conciernen las leyes en cuanto tales”, ou ainda, “una parte da constitución misma y la presupone”³¹.

Afora isso, há algo importante no conceito de poder legislativo: (i) ele determina e estabelece o universal (§ 273 da Filosofia do Direito) e pressupõe e depende da constituição (o recém-aludido § 298 da Filosofia do Direito)³². Deve-se recordar que não há, para Hegel, independência entre os poderes, de modo que a atuação dos mesmos parte de uma compreensão orgânica do estado e dos fins que o mesmo persegue. Contudo, isso não significa que as tarefas não estejam distribuídas: a tarefa do poder legislativo está aludida na alínea *a* do parágrafo 273 da Filosofia do Direito: “el poder de determinar y establecer o universal”³³.

E, nesse sentido, diz Hegel: “o Estado, enquanto espírito de um povo, é, ao mesmo tempo, a lei que penetra

VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa e seu eco. Estud. av. [online]. 1989, vol.3, n.6, pp. 25-45. ISSN 0103-4014.

³¹ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 382.

³² HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 353.

³³ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 353.

todas as situações da vida desse povo, os costumes e a consciência dos seus membros” (§ 274 da Filosofia do Direito)³⁴. A universalidade, nesse sentido, compreende tanto o “penetra todas as situações” quanto à validade universal das leis. As prerrogativas que vigem no estado não são do tipo que impedem, em situação de igualdade, que a lei deixe de ser aplicada por conta de privilégios de ordem nobiliárquica, por exemplo³⁵. Aliás, a manutenção de privilégios dessa ordem provaria justamente que o estado não é moderno, mas pré-constitucional e feudal, apesar de Hegel manter a figura do príncipe³⁶.

A legislação que dimana da constituição expressa, assim, o que convém e corresponde a determinado povo (§ 274 da Filosofia do Direito). Não há espaço, nesse sentido, para uma normatividade *a priori*, cuja determinação prescindia da história que liga o passado de um povo a seu presente. Toda a legislação é como a constituição interna do estado para si, ou seja, permeada pela cultura e autoconsciência de seu povo. Não se justifica a compreensão – novamente vale a lembrança de Eric Weil – da normatividade que é produzida pelo legislativo como originada por um ato político ou uma benesse de um governante³⁷.

Por fim: não fica claro, todavia, no texto da Filosofia do Direito, a forma como é produzida a constituição formal: há um processo legislativo constitucional, uma assembleia

³⁴ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 357.

³⁵ Cf. LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998, p. 64.

³⁶ Cf. BAVARESCO, A.; SCHIMIDT, E.; CHRISTINO, S. B. “Metamorfoses do estado constitucional e a teoria hegeliana da constituição”. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*. N. 10. Jul-dez de 2007, p. 79.

³⁷ WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011, p. 75.

constituente? Quem são os partícipes constituintes? Qual é a atuação do príncipe em relação à formação da constituição formal? Pode-se pressupor um processo legislativo distinto para a constituição em relação à legislação *universal* em geral? O fato é que mesmo o conceito de uma constituição formal deve ser apenas deduzido de toda a Filosofia do Direito. Hegel não o trata topicamente, exaustiva ou claramente. É um produto da interpretação das formas hegelianas do estado moderno³⁸. Mesmo assim, sustentar a existência de uma constituição formal em Hegel parece ser compatível com a Filosofia do Direito.

4 Considerações finais

A relação entre os conceitos de *Volksgeist* e constituição é patente na Filosofia do Direito de Hegel, sobretudo para a consolidação da eticidade. A substancialidade ética que forma o estado hegeliano é justamente produzida no âmbito da cultura e da história, por um lado, e da maturidade moderna que torna, enfim, possível a identidade entre o sujeito, suas pretensões e a vontade do estado.

Além disso, em torno do espírito do povo e da constituição interna para si orbitam vários conceitos fundamentais, tais como a divisão dos poderes, democracia e monarquia constitucional. Hegel reúne na Filosofia do Direito as categorias que julga pertencerem à conjuntura política da modernidade germânica, cuja gestação é história e filosoficamente produzida conjuntamente à dinâmica do espírito. Aliás, o mundo germânico está em condições de manifestar com propriedade o espírito objetivo à medida que

³⁸ Tampouco em sua conferência sobre a constituição em Hegel Eric Weil esclarece algo acerca de uma constituição formal. Cf. WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nogue. São Paulo: Realizações, 2011, p. 65-84.

pode ser conhecido através dos conceitos que formam o estado e a história.

Referências

BAVARESCO, A.; SCHIMIDT, E.; CHRISTINO, S. B.
“Metamorfoses do estado constitucional e a teoria
hegeliana da constituição”. *Revista Brasileira de Direito
Constitucional*. n. 10. Jul-dez de 2007.

GÉRARD, A. *A Revolução Francesa: mitos e interpretações*.
Trad. Sérgio J. de Almeida. São Paulo: Perspectiva,
s/d.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho
natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal.
Barcelona: Edhasa, 1988.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): I
- a ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo:
Loyola, 1995.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*.
Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo:
Edições Loyola, 2007.

_____. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta Algranati e Rodolfo
Mandolfo. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral
dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo:
Editora 34, 2003.

KLETZER, C. Custom and positivity: an examination of the
philosophic ground of the Hegel–Savigny
controversy. THE NATURE OF CUSTOMARY

LAW: PHILSOPHICAL, HISTORICAL AND LEGAL PERSPECTIVES, Amanda Perreau-Saussine, James Murphy, eds., Cambridge: CUP, 2007. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1328535>>. Acesso em: 27 jul 2015.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998.

TAYLOR, C. *Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa e seu eco. *Estud. av.* [online]. 1989, vol.3, n.6, pp. 25-45. ISSN 0103-4014.

WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: Realizações, 2011.

Redescobrimo a equidade na gramática dos direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito

Leandro Cordioli¹.

Introdução

Não há duas expressões mais relevantes para uma comunidade e ao mesmo tempo mais mal compreendidas na atualidade do que *justiça* e *equidade*. Estes conceitos fundamentais vêm sendo empregados com as mais diferentes acepções nos dias atuais. A justiça, por exemplo, é considerada uma virtude de instituições sociais e estudada eminentemente sob seu aspecto político para o maior expoente em seu estudo no século XX, John Rawls². Da mesma forma, uma expressão muito usual em seu trabalho, *fairness*, que literalmente quer dizer: imparcialidade,

¹ Leandro Cordioli. Doutorando em Filosofia pela PUC/RS. Mestre em Direito pela UFRGS com ênfase em Filosofia do Direito. Especialista em Direito Civil (UFRGS) e Empresarial (FGV). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (PUC/RS). Professor de graduação em Direito e pós-graduação *lato sensu* na Ulbra Campi Canoas e Torres. Advogado. E-mail: LeandroCordioli@me.com.

² RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 3: “[a] justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento.”

probidade, jogo limpo, etc. como qualidades institucionais políticas desejáveis é traduzida por equidade. Contudo, os clássicos sustentavam acertadamente que as expressões *justiça* [dikaíosýne: iustitia] e *equidade* [epieikeías: aequitas] tratavam, em seu caso central, de questões éticas e ditas primariamente das pessoas.

Neste contexto, o objetivo do presente ensaio é estudar comparativamente a *equidade* em Aristóteles e Tomás de Aquino, e a *derrotabilidade* [*defeasibility*] dos direitos subjetivos que apareceu no século passado nos horizontes da teoria da argumentação jurídica nos estudos de Herbert Hart e Neil MacCormick, buscando demonstrar que os dois temas estão relacionados. Em que se pese os desenvolvimentos alcançados pela teoria mais recente proposta em Oxford, tenho uma forte convicção de que o tratamento dado pelos antigos, enquanto um tema ético e personalista, é ainda capaz de trazer contribuições para a compreensão e a resolução dos casos difíceis no Direito e na moral. Neste sentido, sustento também que a teoria da equidade tomada como uma virtude ética é mais capaz de dar conta de um campo significativo do raciocínio prático que envolve os casos excepcionáveis, e parte do qual implica valores morais. De modo que, o presente estudo se justifica tanto pelos avanços no que diz respeito à argumentação jurídica e as limitações de suas condições em termos institucionais ou personalistas, quanto à resolução de seus próprios problemas no que tange ao valor de se procurar uma conceituação da justiça enquanto algo ético e personalista.

Assim, para alcançarmos o conceito originário na tradição aristotélico-tomista de equidade que era visto sob o prisma ético e dito a partir do caráter das pessoas, é relevante conceituarmos brevemente o que seja justiça para os clássicos, e em seguida a equidade como parte da virtude da justiça. Depois, temos o bastante para apresentarmos o que seja a *defeasibility* dos direitos para Herbert Hart e Neil

MacCormick, e compará-las destacando vantagens e desvantagens práticas de tratar o fenómeno em questão como algo ético ou institucional. Creio, assim, contribuir para que os seguintes questionamentos sejam respondidos: O que é justiça, equidade e *defeasibility*? Por que devemos nos preocupar com o carácter dos juízes? Por que o Direito e os direitos não são completamente dissociáveis de valores morais? Por que o Direito deve preocupar-se em formar moralmente os cidadãos?

1 Justiça e equidade em Aristóteles e Tomás de Aquino

O que é justiça para Aristóteles? Diferentemente de Platão, cujos diálogos terminavam em aporia e não apresentavam uma resposta conclusiva para a pergunta "O que é?" a obra aristotélica que chegou aos nossos dias traz fórmulas bem delimitadas, inclusive no que diz respeito à justiça [he dikaiosýne]. O mais famoso conceito de justiça proposto por Aristóteles é exposto em suas *Éticas* que compartilham o mesmo livro para tratar do tema³. Nelas o estagirita afirma que justiça é "[...] a disposição em virtude da qual os homens praticam o que é justo, agem justamente e querem as coisas justas [tà díkaia]; e da mesma maneira a respeito da injustiça: a disposição em virtude da qual agem injustamente e querem as coisas injustas⁴." Já em sua *Retórica*, Aristóteles afirma que: "[a] justiça é a virtude pela qual cada um tem o que lhe é próprio [hautôn], e segundo a lei [ho nómos], e a injustiça quando tem o alheio, não segundo a lei⁵." Enfim, merece também menção o conceito de Tomás de Aquino esboçado no século XIII a partir das

³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Ética Eudemia*, Livro IV.

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 4-10.

⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 9 1366b 10-2.

categorias romanas de *iustitia* e *ius*⁶ que são conciliadas com o aristotelismo: “[...] a justiça [iustitia] é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu *direito* [ius]⁷.”

Aristóteles traz alguns exemplos de ações nas quais a virtude da justiça está envolvida. Um primeiro caso é o de que a lei ordena as ações entre as pessoas em relação aos bens ou aos males levando em consideração o que é prescrito como devido para o bem da comunidade mesmo que isso seja matéria de outras virtudes. Como ocorre na situação de não se poder abandonar a formação ou baixar o escudo em uma guerra que são ações próprias da virtude da coragem e são devidas à comunidade⁸. Em outra hipótese, o Filósofo sustenta que também é de uma parte da justiça as ações nas relações intersubjetivas, mas que digam respeito ao que é específico da justiça (o próprio e o alheio) e que tomem o outro em particular levando em consideração as igualdades nas distribuições e nas correções das trocas de bens ou males em uma sociedade política. Neste caso, um exemplo contemporâneo de ação enquanto fruto da virtude da justiça tomada em sua acepção distributiva poderia ser dado com a boa distribuição de encargos de uma sociedade como os impostos ou de bens como o ensino superior. Se em sua alocação tais bens e encargos fossem distribuídos levando em consideração a igualdade proporcional geométrica e o critério escolhido pela lei, e desde que tal critério esteja em conformidade com o regime político e o encarregado de distribuí-los trate iguais de modo igual e desiguais de modo desigual, haverá justiça. Caso contrário, sendo o critério equivocado em relação ao que se há de distribuir (p.ex.,

⁶ ULPiano. *DIGESTO*, I, I, 10: “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi: 1) iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere; [...]”

⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* II-II, q. 58, a. 1, r.. FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 55.

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129b 11-33.

distribuir vagas em universidades de acordo com a estatura das pessoas) ou se faça aceção de pessoas, age-se injustamente. Já enquanto corrigindo eventuais desigualdades nas trocas de bens ou encargos de uma comunidade, o que se busca é a igualdade proporcional aritmética em que os bens e os encargos devem ser igualados sem se olhar para as qualidades específicas das pessoas ou dos grupos de pessoas. É o caso de um acidente de carro, cujo culpado é condenado a pagar o prejuízo efetivamente causado não importando a sua educação ou classe social. Ou ainda, o que ocorre quando a pessoa justa paga, por exemplo, o preço acordado e devido em razão de uma compra e venda de automóvel.

Como os exemplos deixam claro, conceituar a justiça nestes moldes é tratá-la diferentemente dos contemporâneos, pois é considerada uma qualidade ética desejável e dita do caráter das pessoas. Aliás, a justiça era entendida como a primeira virtude ética, cujo objeto consistia no próprio bem do outro⁹ tomando como o devido a ele em (i) razão da lei¹⁰ e em (ii) razão da igualdade entendida nas duas modalidades vistas no exemplo: (ii.a) igualdade geométrica que opera nas distribuições de honras, dinheiro, entre outros bens, ou encargos de um regime político; (ii.b) a igualdade aritmética que deve prevalecer nas trocas ou nos intercâmbios voluntários ou involuntários¹¹. Assim, a justiça é dita no primeiro caso (i) como virtude total [hòlen aretèn [...] dikaiosýne] em Aristóteles, ou justiça geral e legal [iustitia generalis/legalis] em Tomás de Aquino. Isso porque, nesta aceção, a virtude da justiça é tomada na medida em que exige o que está positivado na lei e é matéria

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1129b 25-27 e 1130a 3-5.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129b 14-17.

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 2 1130b 30 - 1131a.

de todas as outras virtudes¹². Já no segundo caso que diz respeito às igualdades distributiva e corretiva (*comutativa* [commutativa] para Tomás), a justiça é vista apenas (ii) como parte da virtude [méros dikaiosýnes] ou como a justiça particular [iustitia particularis]¹³. Em resumo, podemos destacar três binômios que distinguem a justiça tomada enquanto toda a virtude (justiça geral ou justiça legal) ou parte da virtude (justiça particular): (1) legalidade/igualdade, (2) matéria de todas as virtudes (coragem, moderação, etc.)/matéria própria da justiça (cobiça [*pleonétikees*: exigir mais do que é devido a si mesmo]: nossa relação com o próprio e o alheio), (3) bem comum/bem particular. Todos os três âmbitos estão envolvidos na equidade como veremos¹⁴, apesar do primeiro (legalidade/igualdade) ser o mais evidente.

Bem, e o que a equidade tem a ver com justiça? Tal resposta será da mesma forma mais facilmente compreendida se iniciarmos com alguns exemplos de equidade. O primeiro caso conhecido na filosofia, apesar de ainda não ter sido apresentado dentro de uma teoria abrangente a respeito, pode ser atribuído ao Sócrates platônico da República. Trata-se da hipótese em que alguém recebe armas emprestadas, e por justiça deve devolvê-las. Entretanto, posteriormente, quem emprestou as armas retorna para reavê-las, mas agora está fora de seu juízo perfeito e pode cometer uma atrocidade se retomar a sua posse. Neste caso, não seria justo devolver as armas,

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 2 1129b 11-30, 1130b 6-7 e 18 – 20. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* I-II, q. 58, a. 5, r..

¹³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 2 1130a 15 e 1130b 30. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* I-II, q. 58, a. 7 e q. 61, a. 1.

¹⁴ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* II-II Q. 120 a. 2 sol. 3: Aqui, Tomás vê outro emprego de *Epieikeia* entre os gregos, que a consideravam secundariamente como uma moderação ou temperança da vida exterior no que se refere ao andar, ao vestir e etc.. O *epieikés* (o sujeito equânime) é um cidadão notável da cidade.

concluem os interlocutores. Uma fala de Sócrates no Diálogo em questão é muito esclarecedora:

- Belas palavras as tuas, Céfaló, disse eu. E, assim, afirmaremos que em si a justiça é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se tiver recebido de outrem? Ou que é possível, às vezes, agir com justiça e, às vezes, contra ela? Por exemplo, quando alguém, de um amigo que estivesse em seu juízo perfeito, recebesse armas, se, estando fora de si, ele as pedisse de volta, todo mundo diria que não deve devolver tais armas e que não agiria com justiça quem as devolvesse, nem se quisesse dizer toda a verdade a alguém nesse estado.

- Está certo, disse.

-A definição de justiça, portanto, não é dizer a verdade e devolver o que se recebeu¹⁵.

No caso apresentado por Platão, a objeção é sugerida enquanto investigavam "O que é justiça?". Contudo, a discussão não se desenvolve com a elaboração de um conceito e justificação da equidade. Neste sentido, seu estudo sofreu significativa evolução em Aristóteles que trata do tema principalmente no livro V da *Ética a Nicômaco* e no livro I da *Retórica*¹⁶. Neste último escrito, Aristóteles nos fornece igualmente outro caso iluminador. Diz ele que, na hipótese de uma lei que proíba atacar alguém com um "ferro", levando em consideração o contexto grego antigo desta lei no qual se pressupõe que a intenção do agente seria letal, poderia ser justa uma pena severa para tal agressão. Mas, o Filósofo sustentava que em razão da infinitude de situações em que "ferro" pode figurar distintamente (p.ex., "[...] o ferir com o ferro, e com que tamanho e com que

¹⁵ PLATÃO. *A República*, I 331 c.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10. *Retórica*, I 13. *Política*, III 16.

classe de ferro, se passaria uma vida se enumerando¹⁷.) não se consegue abranger todas as possibilidades na letra escrita da lei. Não que isso fosse uma deficiência da lei ou do legislador, já que é uma característica de sua própria natureza. O que ocorre na medida em que a lei deve regular ações humanas que se dão de infinitos modos e em incontáveis contextos. Assim, as leis são apenas generalizações para o que ocorre na maior parte das vezes, de modo que em umas poucas situações podem falhar com prévia ciência do legislador¹⁸. Por isso, se alguém usando um anel de ferro levantar a mão ou golpear outrem sem intenção letal, não será o caso da lei. De forma que, “[...] segundo a lei escrita é culpável e comete delito, porém segundo a verdade não comete delito, e isto é a equidade¹⁹.”

Tomás de Aquino, por seu turno, no que diz respeito à justiça comutativa repetiu os exemplos apresentados por Platão substituindo algumas vezes o genérico “arma” por “espada” e referindo que o louco furioso atacaria a pátria ou a própria família²⁰, mas em sua substância querendo transmitir o mesmo. Já quanto à justiça corretiva, o Aquinate traz novas luzes ao tema com o caso do juiz que pode usar a pena como um mal e não como um bem. O que é ilustrado nos seguintes termos:

[...] [E]m certa cidade foi estabelecido que os viajantes não subissem até os muros sob pena capital para que não pudessem usurpar seu domínio. Porém, a cidade tendo sido invadida por inimigos, eles tiveram que escalá-los para defendê-la. No entanto, nesse caso não merecem pena capital. Iria

¹⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 a 30.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 a 27 - 1374b 2.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 b.

²⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* I-II q. 94 a. 4 r.; II-II q. 57 a. 2 sol. 1; II-II q. 62 a. 5 sol. 1; II-II q. 120 a. 1 r.. *Comentario a la Ética a Nicómaco...*, Libro V, Lección XVI, 776.

contra o Direito natural que aos benfeitores se os recompensasse com uma pena²¹.

Assim, um juiz que condenasse tais viajantes à pena capital seria alguém perverso e desviado da justiça, pois emprega a pena não como um remédio para a falta praticada. Aqui, aliás, os viajantes deveriam ser honrados na medida em que enfrentaram perigos e salvaram a cidade, e isso é o devido a um benfeitor. Uma vez que a vontade razoável do legislador era proteger a cidade, e naquelas circunstâncias proteger a cidade seria exatamente permitir que os mesmos subissem em suas muralhas, fizeram o prescrito pela verdade da lei e não apenas pela letra da lei. De modo que, a equidade [epieikeías: aequitas]²² que é uma espécie de justiça e opera como uma virtude retificadora do justo legal mesmo nas exceções imprevistas pelo legislador em razão da natureza geral da lei é também, por isso mesmo, uma virtude ética dita do caráter das pessoas. Opera racionalmente, portanto, nas inclinações emocionais e sensíveis das pessoas buscando um meio-termo mais excelente a partir da prudência. Aquele que desenvolve esta qualidade desejável de caráter é designado de equânime [ho epieikés]. Por sua vez, o vicioso é chamado em português genericamente de iníquo, enquanto Aristóteles o designava mais precisamente de [ho] “*akribodíkaios*”; ou seja, aquele que é minudente [akribos] em um sentido pejorativo nas coisas de justiça [díkaios], e não abre mão das vantagens ou das prerrogativas conferidas a ele pela lei (os direitos subjetivos) mesmo que pequenas quando isso acarreta em desigualdade ou fere a moralidade²³.

Ao lado destes exemplos clássicos, gostaria de agregar um outro contemporâneo. Não seria um vício ético

²¹ AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco...*, V, Lição VI, 777.

²² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 10 1137b 33 – 1138a 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* II-II, q. 120.

²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 10 1137b 35 -1138a 4.

e reprovável, em que se pese juridicamente permitido, receber um favor de um amigo, sofrer algum pequeno prejuízo em função disso, e propor uma ação judicial para reaver tal prejuízo com base na lei (CCB, Arts. 186 e 927)? - Digo, os casos de benefícios desinteressados praticados por amigos, ou mesmo aqueles casos de caridade em que alguém tenta ajudar por pura bondade mas acaba gerando um prejuízo (p.ex., dar uma carona e sofrer um pequeno acidente com danos morais, ou doar alimentos para alguém que não se sabe ser alérgico). - Quem age assim, retribui um ato de amizade, que consistiu em uma liberalidade do amigo, com a propositura de uma ação para pleitear direitos subjetivos baseados na lei. Por isso, a sua demanda judicial gera uma desigualdade entre os sujeitos, apesar de justa no sentido literal da lei. Pois, enquanto o amigo age por amizade e não egoisticamente, o outro age apenas por justiça legal²⁴. E a equidade retifica o justo legal para elevá-lo ao bem comum que contempla também valores éticos e amizade. Não se pode premiar o ingrato e o ardiloso que responde a um favor desinteressado com a procedência de uma ação judicial muitas vezes buscando algumas formas juridicamente toleradas de enriquecimento sem causa através de danos morais excessivamente dimensionados.

Em resumo, a equidade é uma virtude ética que é uma das modalidades da justiça, enquanto retificação do justo legal. Ela é um atributo desejável de caráter que leva a pessoa a querer o justo não apenas no sentido da lei, mas que o ultrapassa quando o último se mostra contra a igualdade e o bem comum²⁵. A pessoa que é equitativa busca não apenas se contentar com a obediência estrita da lei, mas observar mais a intenção do legislador do que o mero texto legal. O

²⁴ CORDIOLI, Leandro. *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*, p. 125-126.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10 1137b 20-26. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* II-II, q. 120 a. 1 r.; a. 2 r..

que ocorre com bondade de caráter, em um sentido em que se está disposto a abrir mão de direitos, cumprir a lei para além dos deveres, e mesmo atenuar a pena ou perdoar um ofensor eventual se for este o caso. Leva em consideração, diz Aristóteles, muito mais os favores recebidos que os feitos, e a vida pregressa do outro do que um único ato praticado²⁶. Como opera nos casos mais incomuns que escapam da generalização feita pelo legislador em razão da própria natureza da lei, não adianta tentarmos elencar todas as possibilidades em que algum juiz deveria decidir por equidade. Pois, desta forma, apenas obscureceríamos o sentido principal da lei, na medida em que tais exceções seriam uma nova regra que, por sua vez, seria sujeita às novas exceções. Este, portanto, é um espaço em que a justiça e o Direito enquanto instituições não conseguem preencher de maneira satisfatória em sua plenitude. Restando ao indivíduo, agente jurídico-moral ou juiz da causa, a sua própria prudência formada pela lei²⁷. Entretanto, como a razão é sujeita a ser desviada pelas inclinações não racionais, é imprescindível também a presença de outras virtudes éticas para apontar-lhe o que é devido ao outro ou às partes. Especialmente, é interessante o desenvolvimento da excelência da equidade, que é uma forma sobre-excelsa da virtude ética da justiça.

Há um porém, contudo! Nos dias atuais, as teorias da justiça afastaram-se da ética e das pessoas passando a ocupar um lugar na política e nas instituições sociais. Além disso, a moderna retórica do Direito exige previsibilidade e certeza jurídica, a universalidade das regras jurídicas, a universabilidade das decisões nos tribunais e a institucionalização das condições de julgamento para que mesmo um juiz sem a sabedoria salomônica possa decidir

²⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 b 12-22.

²⁷ ARISTÓTELES. *Política*, III 16 1287a 24-32 e 1287b 20-29.

justamente a questão²⁸. Afinal, desconfiamos dos possíveis déspotas e apostamos nas instituições e no Estado de Direito como uma garantia da razão engessada na lei de que o Estado através de seus agentes públicos não irá nos tyrannizar. A equidade teria algum eco nestes novos Direito e justiça contemporâneos frutos do Iluminismo e da Revolução Francesa? Vejamos em que consiste a *defeasibility*.

2 A derrotabilidade (*defeasibility*) dos direitos subjetivos

O idioma inglês possui palavras diferentes para designar duas realidades distintas mas conexas, para as quais nós, falantes dos idiomas latinos, empregamos apenas uma única palavra (direito): "law" e "rights". A expressão "law" poderia ser normalmente traduzida por Direito objetivo, ou seja, as normas de Direito. Enquanto, os "rights" são os direitos conferidos pelas normas de Direito aos indivíduos, também conhecidos como direitos subjetivos. Desta forma, um país tem soberania para produzir o seu Direito objetivo (*law*), enquanto as pessoas têm direitos subjetivos ou podemos até mesmo fazer listas de direitos (*bill of rights*). A fim de evitar confusão, vou grafar "law" como Direito com "D" maiúsculo e "rights" como direitos com "d" minúsculo. Pois bem, a derrotabilidade ou *defeasibility* como já é conhecida no Brasil²⁹ é uma característica dos direitos das pessoas, ou seja, dos direitos subjetivos (*rights*).

Tal atributo dos direitos foi primeiramente sustentado por H. L. A. Hart em seu ensaio "The Ascription of Responsibility and Rights" (1948-49), o qual buscava demonstrar a partir do uso ordinário da linguagem a existência de sentenças que não seriam meramente

²⁸ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 7-9.

²⁹ MENDES, Conrado Hübner. VERÍSSIMO, Marcos Paulo. *Glossário*. In MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. XXX.

descritivas, mas que teriam uma função *atributiva* [ascriptive] de direitos e responsabilidades³⁰. Hart aduzia que uma das características dos conceitos jurídicos é a de que seus enunciados podem sempre ser desafiados de duas formas perante os tribunais em razão de sua função atributiva. A primeira, é pela simples negação dos fatos aduzidos na corte. A segunda, e mais interessante, dizia respeito ao

[...] apelo que embora todas as circunstâncias nas quais a exigência [de um direito] poderiam estar presentes para ser bem sucedida, ainda no caso em particular, a exigência ou a acusação deveria não ser bem sucedida, porque outras circunstâncias estão presentes às quais trazem o caso sob alguma reconhecida hipótese de exceção, o efeito das quais é tanto derrotar [defeat] o pleito de direito ou a acusação completamente, ou "reduzi-la" tanto que apenas uma exigência fraca pode ser sustentada. Assim, um apelo de "provocação" nos casos de assassinato, se bem sucedido, "reduz" o que poderia de outra forma ser assassinato para homicídio não intencional. [...] Pois todo o conjunto de condições pode ser adequado em alguns casos mas não em outros, e tais conceitos podem apenas ser explicados com o acréscimo de uma lista de exceções ou exemplos negativos mostrando aonde o conceito não pode ser aplicado ou pode apenas ser aplicado em uma forma fraca³¹.

Assim, Hart sustentava que tanto a atribuição de direitos quanto de deveres poderiam ser prejudicadas em razão do caráter *derrotável* [defeasible] dos conceitos jurídicos. Os direitos, mais especificamente, dependeriam sempre da presença de certas condições pressupostas para o seu

³⁰ HART, Herbert L. A.. *The Ascription of Responsibility and Rights*. In FLEW, Antony. G. N. *Logic and Language: first series*, p. 145.

³¹ HART, Herbert L. A.. *The Ascription of Responsibility and Rights*. In FLEW, Antony. G. N. *Logic and Language: first series*, p. 147-8.

exercício. Em sua ausência, mesmo no silêncio do Direito, os direitos poderiam ser derrotados [defeated] não importando se tal condição suspensiva estivesse expressa ou implícita na lei. Contudo, em que se pese a elegância e a genialidade da argumentação aduzida, Hart acabou por rejeitar a sua tese em 1967 alegando simplesmente não ser mais defensável diante das críticas recebidas³². Contudo, um de seus orientandos mais promissores, Neil MacCormick, começou a estudar melhor a hipótese hartiana de *defeasibility* dos direitos. Divulgando em 1973 um trabalho intitulado "Law as Institutional Fact" em que revigora tal tese. A partir de então outros se interessaram pelo tema, tais como Fernando Atria. Porém, foi de fato em 2005 com a publicação de "Rhetoric and the Rule of Law" também de MacCormick que a tese da *defeasibility* se tornou mais sólida.

Neste último trabalho³³, MacCormick sustenta que o Estado de Direito com suas características fundamentais (existência de regras pré-anunciadas, claras, inteligíveis, consistentes e coerentes³⁴) são um valor para a sociedade contemporânea, na medida em que oportunizam paz social e previsibilidade das relações humanas, e assim são uma condição para que se produza justiça em sociedade³⁵. Para a perseguição de tal desiderato, é necessário que apelemos à institucionalização do Direito, e que distingamos os modos apropriados de argumentar e raciocinar juridicamente. Aí entra a retórica como o estudo da qualidade argumentativa e prática específicas do Direito. Entretanto, MacCormick se depara no desenvolver de seu estudo com o caráter excepcionável dos conceitos jurídicos no curso de

³² HART, Herbert L. A.. *Prefácio*. In *Punishment and Responsibility: essays in the philosophy of law*.

³³ MACCORMICK, Neil. *Rhetoric and the Rule of Law* (Oxford, 2005). *Retórica e o Estado de Direito* (Rio de Janeiro, 2008).

³⁴ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 317.

³⁵ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 8-9.

argumentações forenses, especialmente no que diz respeito ao caráter derrotável [*defeasible*] dos direitos.

O cerne de sua constatação na esteira de Hart é que o Direito e os direitos são instituições que dependem de condições circunstanciais incomuns sempre capazes de modificarem ou desaparecerem em razão de algum princípio jurídico, por exemplo: "[...] ninguém deve ser capaz de fundamentar um pleito jurídico em um fato que é resultado da própria torpeza, ou beneficiar-se da sua própria infração³⁶." O que é explicado com um caso verídico a respeito da lei sobre testamentos que categoricamente conferia a herança ao herdeiro. Porém, "[...] uma corte interpretou como inaplicável ao beneficiário indicado após este ter atirado no testador, seu avô, para impedi-lo de alterar o testamento³⁷." Um outro caso trazido também segue esta linha, mas diz respeito ao pedido de aposentadoria formulado por uma viúva perante o Seguro Nacional em razão do falecimento do marido. Mesmo não havendo exceção legal e a solicitante estando a pleitear um direito legalmente reconhecido, constatou-se que ela era responsável pela óbito do cônjuge. Por isso, teve o pedido denegado administrativa e judicialmente.³⁸ O que é admirável em termos de argumentação e raciocínio jurídicos nestes exemplos é o fato de que o direito da herdeira categoricamente garantido pela lei foi excepcionado diante do princípio evocado pela corte. Por isso, a *defeasibility* passa a ser explicada nestes termos:

O que é relevante sobre a *defeasibility* é que um arranjo construído com base em regras jurídicas, ou em algum estado de coisas jurídico que emerge a partir de um conjunto de regras e eventos, pode ter

³⁶ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 311.

³⁷ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 311: *Riggs v Palmer* 115 N.Y. 506; 22 N.E. 188 (1889).

³⁸ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 313.

uma aparência de validade e, no entanto, este arranjo ou “fato institucional” pode ainda estar sujeito a algum tipo de intervenção que o invalide. Aquilo que inicialmente era reconhecida ou aparentemente válido, torna-se aberto à contestação e passível de perder sua validade, ou mesmo revelar-se como inválido desde sempre, apesar de todas as aparências. Em outras palavras, o arranjo (ou seja lá o que for) em questão é excepcionável (*defeasible*), e os eventos invalidantes provocam a exceção (*defeasance*)³⁹.

Neil MacCormick assinala em consonância com Aristóteles e Tomás de Aquino que o “Direito (law) precisa ser formulado em termos gerais, mas as condições genericamente formuladas são sempre capazes de omitir referência a algum elemento que pode se tornar fato operativo-chave num dado caso⁴⁰.” Nesse horizonte, a dificuldade ou impossibilidade de prever todas as circunstâncias nas quais o arranjo jurídico deve operar é evidente. O autor, entretanto, enriquece o debate apontando que a tentativa obsessiva de perseguir esse objetivo poderia inclusive obscurecer a clareza e a inteligibilidade do Direito. Se pudesse ser humanamente buscada, não valeria a pena o fazer. Esta é, portanto, uma característica do próprio Direito e temos que aprender a conviver com ela.

Ademais, Neil MacCormick sustenta que não é a regra que é excepcionada nos casos de *defeasibility*, mas “[...] o que é excepcionado (*defeated*) à luz do princípio é um pleito de direitos baseado numa formulação mais cautelosa da regra, ou exposições doutrinárias que chamem a atenção para exceções estabelecidas pelo Direito jurisprudencial⁴¹.” A sua justificativa parte do fato de que os direitos são realidades institucionais que dependem de condições fáticas e estados de coisas. Havendo alguma mudança nestas

³⁹ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 311.

⁴⁰ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 315-6.

⁴¹ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 327.

circunstâncias, os direitos daí decorrentes são excepcionados. Diz ele:

O “direito” (*right*) é, afinal, um objeto teórico, um fato institucional. Tais fatos existem apenas onde haja satisfação perfeita e não-excepcionada (*undefeated*) de todas as condições (tanto implícitas quanto explícitas) efetivamente exigidas num dado caso. O que pode ser excepcionado (*defeated*) é a atribuição de um direito, ou a afirmação de um pleito a alguém (ou daquilo que alguém busca receber por meio do direito, por exemplo, o pagamento do auxílio para viúvas), situação em que não há direito em absoluto, e não um direito excepcionado (*defeated*). Portanto, não é o conceito que é excepcionável (*defeasible*), mas alguma afirmação, atribuição ou pleito baseado num certo entendimento de tais condições⁴².

Assim, *defeasibility* ou derrotabilidade dos direitos diz respeito à condição de seu pleito estar sempre sujeita a ser excepcionada caso as circunstâncias que serviram de base para que fossem atribuídos modifiquem revelando algum princípio que justifique tal medida pelo tribunal. Tal característica decorre, segundo MacCormick, de sua natureza institucional e da formulação jurídica sempre geral e incapaz de dar conta de todas as infinitas possibilidades de mudanças de circunstâncias. Até aqui Aristóteles, Tomás de Aquino, Herbert Hart e Neil MacCormick poderiam concordar, pois a equidade pode ocorrer tanto com o Direito objetivo quanto com os direitos subjetivos. Na medida em que ambos guardam uma relação entre o que mede (Direito) e o medido (direitos). É o caso, por exemplo, do *akribodikaïos* que não abre mão de seus direitos (do justo) quando tem a lei de seu lado. Mas, e a questão de a equidade ser uma virtude ética e uma modalidade de justiça não seria diferente

⁴² MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 315.

da *defeasibility* que aparenta ser um esforço do positivismo jurídico para dar conta deste fenômeno ético no Direito sem afirmar uma aproximação das duas áreas? Bem, realmente a coisa fica um pouco diferente neste ponto.

Ambos os autores contemporâneos são considerados tradicionalmente juspositivistas. Por isso, é verdade que MacCormick limitava muito a interferência da moral perante a argumentação jurídica especialmente no que tange à *defeasibility*. Porém, é igualmente verdade que em termos de argumentação prática sustentava haver um campo em que não estamos adstritos à ambivalência entre verdade/falsidade. Então, há muito em que se avançar em termos de acordo e desacordo a respeito do que seja melhor ou pior. Neste caso, sustenta que "[...] esse tipo de argumentação exercita e demanda virtudes como sabedoria, humanidade e bom senso⁴³." A própria virtude da *prudência* e a noção de meio-termo são evocados no que diz respeito à argumentação com base na razoabilidade⁴⁴. Nestes termos, MacCormick estava um pouco interessado em seus últimos escritos nesta área nebulosa em que o mero silogismo jurídico ou as técnicas de argumentação jurídica buscando a interpretação das normas, e a consistência e a coerência do ordenamento jurídico não eram capazes de decidir justamente um caso judicializado. Aceitava a interferência de uma virtude *dianoética* (da razão) nos juízos jurídicos, mas o emprego das virtudes éticas era praticamente nulo nos mesmos casos.

Ademais, é da fundação de sua teoria da *defeasibility* a alegação de que o direito acaba sendo derrotado caso um princípio “jurídico” mais amplo [the broad legal principle] seja posto em relevo mudadas as circunstâncias. Como vimos no caso do testamento e da viúva pensionista, é inadmissível que alguém venha a se beneficiar juridicamente da própria

⁴³ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 102.

⁴⁴ MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*, p. 218-9.

torpeza. Os princípios jurídicos, como sabemos, são as finalidades do Direito. Quando são revelados, o que se encontra muitas vezes é a vontade do legislador. Por exemplo, no caso das muralhas da cidade e da proibição de viajantes proposto por Tomás de Aquino, os princípios que razoavelmente poderiam justificar mesmo que não explícitos tal pena severa seriam a segurança e a vida dos habitantes da cidade murada. De modo que, alcançar segurança naquelas circunstâncias excepcionais era permitir a sua subida para combater os invasores. Neste caso, um juiz que condene à morte os seus benfeitores falha com a razoabilidade de seu juízo, e se ainda não desenvolvesse os sentimentos e as emoções apropriadas de revolta com uma grave injustiça ao ser partícipe da punição dos heróis responsáveis por seu próprio salvamento certamente seria alguém com alguma patologia para além de um mero vício.

Enfim, em que pese MacCormick referir-se ao princípio de fundo como jurídico e princípios jurídicos poderem ser base para a *defeasibility*, a meu juízo a sua força é mesmo moral com fundamento na honestidade no caso em concreto, pois independe da sua validade jurídica. Mesmo em um país em que tal princípio não existisse, seria razoável (um apelo à prudência) que assim fosse decidido se iguais fatos e circunstâncias se repetissem, sem que outros mais imprevisíveis ainda os derrotassem, pois o bem comum demanda de nós exigências éticas tais como sermos honestos. De modo que os julgamentos em questão não podem ser tão somente resultado de argumentos jurídicos, mas de preceitos formulados com base na razão prática e, por isso, na moralidade. Nada mais e nada menos do que aquilo que Tomás de Aquino e John Finnis chamam de lei natural [*lex naturalis*, *natural law*], ou seja, a lei formulável pela razão para o âmbito do agir humano e que dita, em última análise, a medida das ações (inclusive as intersubjetivas) e o apropriado em relação aos sentimentos e às emoções humanas para a justiça e a equidade. Por seu turno, o Direito

positivo cumpre um papel central na promoção destas exigências éticas do bem comum, que não seria atendido caso um assassino se beneficiasse dos frutos materiais de sua ação com a anuência jurídica. Desta forma, o que aconteceria é que o assassinato e a torpeza seriam estimulados e não dissuadidos. Em um tal Direito, seria mais vantajoso não respeitar os seus ditames do que atender às suas exigências. Assim, não basta que o Direito seja um acordo de não agressão, proibindo o homicídio intencional. Ele deve promover igualmente os valores éticos integrantes do bem comum, dentre outros a virtude da honestidade. Uma função *formativa moral* que vai mais além da mera garantia ou atribuição de direitos, e acarreta na limitação dos mesmos.

Considerações finais

Ao longo do presente ensaio busquei demonstrar o que são justiça e equidade no entendimentos dos clássicos. Principalmente, apontando as suas características como conceitos éticos ditos a partir das pessoas. A proposta não é negar que em estudos históricos ou nos dias de hoje haja um espaço para a política e as instituições, mas fazer jus a dimensão ética da justiça e do Direito que foi tão relevante na antiguidade, e vem se mostrando completamente obscurecida atualmente. Uma vez que, falar sobre justiça se tornou fundamentalmente sustentar uma teoria institucional a respeito de critérios de distribuição de bens ou encargos no justo político. Ao mesmo tempo, na conceituação do Direito, buscar a influência, as ligações, as interferências ou as contribuições que podem ocorrer com a ética e a moral é um assunto tabu para muitos autores, como os juspositivistas estudados. De modo que, é usual que tais temas sejam negligenciados em seus estudos. Ainda assim, os desafios práticos que antigos e contemporâneos se defrontaram diante da problemática da justiça são muito próximos, senão os mesmos fenômenos ético-jurídicos. A

diferença fundamental surge a partir do prisma em que estes passam a ser encarados.

Mais especificamente, tentei demonstrar que a questão da equidade e da *defeasibility* tocam nos mesmos limites impostos pelo caráter geral do Direito e dos direitos. Apesar de tudo, a resposta clássica em termos éticos parece ser mais abrangente e vantajosa na medida em que além da problemática das circunstâncias excepcionadoras internas do Direito alcança também atos que mesmo sendo jurídicos se mostram imorais ou contrariam a ética. Mais ainda, em um caso excepcional e imprevisível, não nos basta socorrermos da lei como uma instituição cristalizadora das medidas da prudência e da justiça, pois o legislador sequer teria como prevê-lo. Aliás, na presente hipótese, a obediência cega à letra da lei não se mostra mais suficiente para a aplicação da vontade do legislador e a persecução dos fins por ele propostos gerando resultados imprevisíveis, muitas vezes injustos e dramáticos na vida das pessoas. Uma tragédia fruto da tirania do acaso com a qual não devemos nos conformar. Nestas circunstâncias, o melhor que podemos extrair dela é a intenção do legislador nos termos de Aristóteles, ou os princípios jurídicos nos de MacCormick. O que deve certamente pautar os horizontes da decisão que resolverá a questão. Entretanto, a instituição Direito encontra aqui um limite em sua função para a justiça e o bem comum, e se torna necessário apelarmo-nos ao juiz enquanto ser humano tomando-o como a própria justiça animada para o caso em concreto, a fim de que complete a regra em sua exceção como se o legislador estivesse ali ao seu lado ditando as formas de corrigir o desvio e readequar o seu curso para alcançar novamente o fim almejado. Inclusive, se fizessem pesar as razões de cunho ético e moral integrantes do bem comum.

Logo, o presente estudo busca sugerir acima de tudo que (i) não há como não buscar qualidades boas nos julgadores mesmos e não apenas na lei, a fim de

enfrentarmos os temas da justiça. Estas, portanto, são qualidades desejáveis morais e racionais, dentre as quais as virtudes da justiça e da equidade têm notória relevância para o objeto do presente ensaio. Sem esquecer, evidentemente, das demais virtudes morais, na medida em que são conexas à virtude da justiça. Da mesma forma, (ii) o Direito e os direitos não conseguem ver-se completamente livres de argumentos morais e éticos, como nos casos do Direito natural evocado por Tomás de Aquino em favor dos viajantes heroicos que subiram nas muralhas do castelo ou do princípio de "não se beneficiar da própria torpeza" acima mencionados. Tais argumentos podem sempre se mostrar relevantes para a resolução de um caso jurídico em situações dramáticas, acabando por alterar os arranjos institucionais que levaram à concessão de algum direito pela lei. Enfim, (iii) o Direito não pode negligenciar a sua tarefa suplementar à educação no que diz respeito à formação ética e moral dos cidadãos, pois os laços entre eles são estreitos nas esferas do agir e do regular as ações humanas. O que era tanto para Aristóteles quanto para Tomás de Aquino a sua função principal⁴⁵. Aliás, um Direito que não cumprisse fielmente este papel não passaria de um mero tratado de não agressão e garantia de cumprimento dos pactos; algo muito aquém de seu âmbito próprio⁴⁶. Nestes três sentidos, esclarecendo o dito na introdução do ensaio, nunca depois do advento da filosofia, "justiça" e "equidade" foram tão negligenciadas como conceitos éticos. Ao mesmo tempo, provavelmente nunca antes tenham sido igualmente tão necessárias e úteis assim compreendidas como em nossa era.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* (edição bilíngue).

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103b 1-5.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280a 31 - 1280b 13.

-
- Tradução de Maria Araújo e Julián Marías. 7ª ed.. Madrid: 1999.
- , *Ética Endemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- , *Política* (edição bilingue). Tradução de Antônio Campleo Amaral e Carlos Gomes. Portugal: Vega, 1998.
- , *Retórica* (edição bilingue). Madrid: CEPC, 1999.
- ATRIA, Fernando. *On Law and Legal Reasoning*. Oxford: Hart Publishing, 2002.
- CORDIOLI, Leandro. *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.
- , *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980 (1ª ed.); Oxford: Oxford Press, 2011 (2ª ed.). Citações numeradas até a página 413 são referenciadas na primeira e na segunda edição, mas após a página 414 pertencem ao Pós-escrito que integrou a segunda edição.
- HART, Herbert L. A.. *Prefácio*. In *Punishment and Responsibility: essays in the philosophy of law*. New York: Oxford, 2008.
- , *The Ascription of Responsibility and Rights*. In FLEW,

Antony. G. N. *Logic and Language: first series*. Oxford: Basil Blackwell, 1955.

MAcCORMICK, Neil. *Argumentação Jurídica e Teoria do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

-----, *Law as Institutional Fact*. In -----, WEINBERGER, Ota. *An Institutional Teor of Law: New Approaches to Legal Positivism*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1986.

-----, *Rhetoric and the Rule of Law: a theory of legal reasoning*. New York: Oxford, 2005.

-----, *Retórica e o Estado de Direito*. Tradução de Conrado Hübner Mendes e Marcos Paulo Veríssimo. Revisão de Cláudio Michelin Jr.. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TOMÁS DE AQUINO, São. *Suma Teológica IV* (edição bilíngue). Tradução de Aldo Vannucchi et al.. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

-----, *Suma Teológica V* (edição bilíngue). Tradução de Aldo Vannucchi et al.. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

-----, *Suma Teológica VI* (edição bilíngue). Tradução de Aldo Vannucchi et al.. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

-----, *Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2ª ed..

Tradução de Ana Mallea. Pamplona: Editora Eunsa, 2001.

Concepção de justiça em Chaïm Perelman

Lourdes Pasa Albrecht¹

1 O QUE É JUSTIÇA, AFINAL?

A ideia de justiça engloba valores inerentes ao ser humano, tais como a dignidade, a liberdade, equidade, moralidade, enfim, é um dos valores de maior reconhecimento universal e tem sido objeto de estudo e de debate desde a Antiguidade. Em sua obra *Ética e Direito*, mais precisamente na *Ética*, o primeiro capítulo consagrado à Justiça, o filósofo e jurista Chaïm Perelman² debruçou-se sobre a análise do conceito de justiça, tecendo ainda considerações de ordem moral, sempre interligadas com a ciência jurídica, o Direito. Abordou a importância dos procedimentos argumentativos no raciocínio dos juízes no

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Bolsista

CNPq. E-mail: lourdes.pasa@gmail.com

² Nascido em Varsóvia e professor em Bruxelas, Chaïm Perelman é considerado um dos mais importantes teóricos da Argumentação do século XX, tendo emprestado importante contributo no campo filosófico com seus estudos da Retórica. Sua obra principal é *Traité de l'argumentation - la nouvelle rhétorique*, escrita em 1958 juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca, estudo base de sua Teoria da Argumentação. Entre outras obras de destaque de Perelman estão catalogados os títulos “Ética e direito” e “Lógica jurídica”. Nos escritos em *Da Justiça* da obra “Ética e Direito”, teoria base que se fundamenta o presente trabalho, Perelman se preocupou especialmente com as questões relacionadas ao direito, sobretudo com a eliminação do conceito de justiça no pós-segunda guerra mundial onde vai levá-lo a buscar novos conceitos, como nos de Aristóteles, objetivando uma solução para se tratar racionalmente os juízos de valor e devolver ao direito o seu fim último: a justiça.

desempenho de seu mister que representa a aplicação da lei aos casos concretos levados a sua apreciação.

Em seus estudos, Perelman refere que a justiça é considerada por muitos a principal virtude, ressaltando que é uma das virtudes mais elevadas em razão da forte carga emocional que traz consigo, pois cada um defenderá uma concepção de justiça que lhe dá razão e contrapõe a ambição do adversário. Num sentido amplo, justiça é sinônimo de virtude³. A justiça é “a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. [...] Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis”⁴. Quer dizer, cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Valendo-se da concepção de E. Dupréel, para quem ‘a justiça que, de um lado, é uma virtude entre as outras, envolve, do outro, toda a moralidade’, Perelman sublinha que é neste último sentido, isto é - da moralidade - que a justiça “contrabalança com todos os outros valores. *Pereat mundus, fiat justitia*”⁵ (Que o mundo pereça, mas faça-se a justiça). Por isso, raciocina o autor, que numa sociedade ideal tanto juízes como advogados seriam dispensáveis porque as leis estariam inscritas na consciência e na razão dos homens⁶. “A lei, em geral, é a razão humana, uma vez que ela governa todos os povos da terra”⁷. Mas somente quando se coloca para o

³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 103.

⁴ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 3-4.

⁵ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 7.

⁶ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes,

2002, p. 373-374.

⁷ MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Tradução Jean Melville. São Paulo:

homem - que vive numa sociedade real - o desafio de responder à indagação de como agir quando há um conflito de interesses é que ganha relevo a questão da justiça.

A justiça se alicerça na racionalidade e aparece como uma necessidade advinda do contrato originário que funda o Estado. Conforme Hobbes, para que “justo” e injusto” possam fazer sentido é necessário algum poder coercitivo que obrigue os homens ao cumprimento dos pactos. “A natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos”⁸. A propósito, as leis são objeto de acordos com o escopo de viabilizar a convivência harmoniosa dos cidadãos. Entretanto, a evolução do direito no tempo e no espaço em face das transformações sociais faz com que se tenha cada vez mais um conjunto variado de leis e essa “diversidade das leis é prova de nossa ignorância da verdadeira justiça”⁹. Isso porque, segundo Perelman, o que é justo com razão deve sê-lo universalmente, pois todo desacordo, além de ser sinal de imperfeição, caracteriza falta de racionalidade¹⁰.

Editora Martin

Claret, 2005, p. 22.

⁸ HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 111.

⁹ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes,

2002, p. 374.

¹⁰ Essa legislação agigantada em quase todos os sistemas jurídicos do mundo representa, segundo Bruno

Leoni, um asfixiamento da liberdade individual. A formulação de leis “é muito mais um processo

Teórico do que um ato de determinação e, enquanto um processo teórico, não pode ser resultado de

decisões emitidas por grupos de poder, às custas de minorias dissidentes”, cf. LEONI, B. *Liberdade e a*

lei. Tradução Rosélis Maria Pereira e Diana Nogueira. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil,

2010, p. 188.

Com efeito, a racionalidade se faz sentir na interpretação das leis, não havendo possibilidade de duas interpretações de um mesmo texto serem razoavelmente possíveis, porque, do contrário, a lei seria ambígua, por conseguinte, imperfeita. Ou, se a lei é clara, diz Perelman, pelo menos um dos dois intérpretes é de má-fé. De qualquer modo, “o senso inato de justiça, de que certamente provido todo juiz equitativo, deveria poder trazer de volta a ordem correta”¹¹. Embora o equitativo não seja superior à justiça absoluta, o equitativo é justo e superior ao erro decorrente do caráter absoluto da disposição legal, avalia o autor. Assim, o equitativo seria uma correção da lei quando esta se mostra deficiente em razão de sua universalidade¹². Sob o prisma de correção que fala Perelman, revela anotar observação de Hans Kelsen, para quem todos os métodos da interpretação levam sempre a um resultado possível, “nunca a um resultado que seja o único correto”, assim também da Constituição, por meio da interpretação, “não podemos extrair as únicas leis corretas, tampouco podemos, a partir da lei, por interpretação, obter as únicas sentenças corretas”¹³. No que concerne à justiça, Kelsen aplica à teoria dos valores o mesmo método usado ao construir uma teoria do direito. No estudo da justiça como no direito ele identifica cientificidade como não-valorização. Significa dizer que, “ao tratar de modo não-valorativo uma teoria da justiça, ele se propõe descrever todos os possíveis valores de justiça, sem

¹¹ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 374.

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 125.

¹³ KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado, 7. ed. São Paulo: Martins

Fontes, 2006, p. 392-393.

propor um preferível aos outros”¹⁴.

Faz-se necessário também conhecer que a justiça se dirige sempre a singularidades, “à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade”¹⁵. Ou: cada decisão requerer uma interpretação inteiramente única em face justamente das particularidades de cada caso como exigência de justiça. Na expressão de Jacques Derrida: “cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve garantir. Pelo menos se ela garante de modo seguro, então o juiz é uma máquina de calcular”¹⁶.

A par dos apontamentos aduzidos acima, por certo a justiça ocupa um lugar central no discurso jurídico. A partir dessa premissa, analisa-se agora a noção de justiça na teoria de Chaïm Perelman, cuja densidade filosófica ancora-se na justificação de regras, princípios e valores, tendo como substrato o auditório universal.

2 PRINCÍPIOS, REGRAS, VALORES E AUDITÓRIO UNIVERSAL

Ao defrontar-se com a questão da justiça, Perelman parte por analisar as inúmeras ideias de justiça tratadas pelos mais diferentes ramos da filosofia e do direito, examina as concepções que julga mais correntes, buscando encontrar

¹⁴ LOSANO, M. G. In: KELSEN, H. *O problema da justiça*. Tradução Joao Baptista Machado, 3. ed. São

Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XXV.

¹⁵ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés, 2.

ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 37.

¹⁶ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés, 2.

ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 44-45.

um ponto comum entre elas que o levasse ao conceito de justiça formal capaz de ser aceito por qualquer um, apresentando, para tanto, seis fórmulas de concepção da justiça concreta. São elas: 1. A cada qual a mesma coisa; 2. A cada qual segundo seus méritos; 3. A cada qual segundo suas obras; 4. A cada qual segundo suas necessidades; 5. A cada qual segundo sua posição; 6. A cada qual segundo o que a lei lhe atribui¹⁷.

Segundo Perelman, todavia, nenhuma dessas concepções atenderia na prática ao almejado ideal de justiça. Diante disso, o autor se propôs a encontrar elementos comuns entre as seis noções de justiça acima delineadas, mostrando os pontos em que diferem. Isso permitiria determinar uma fórmula de justiça sobre a qual seria possível realizar um acordo unânime, isto é, possibilitaria identificar algum critério de aplicação universal da noção de justiça que fosse aceito por todos. Essa fórmula denominada justiça formal ou abstrata é definida por Perelman como sendo “um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma”¹⁸. A exigência de um tratamento igual se justificaria pelo fato de que qualquer membro de uma determinada categoria seria obrigado a sujeitar-se à regra e que ao aplicá-la seria levado a tratar todos de igual modo. Agir segundo a regra seria, portanto, aplicar um tratamento igual a todos os que a regra não distingue, sendo assim satisfeito o sentimento de justiça

¹⁷ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 9. Importa esclarecer que não serão aqui expostos todos os pontos concernentes a cada concepção de

justiça, mas sim examinar o que há em comum entre elas, à luz do pensamento perelmaniano.

¹⁸ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 19.

formal.

Desse modo, a análise de Perelman mostra que não é a noção de igualdade que constitui o fundamento de justiça, mesmo formal, e sim o fato de aplicar uma regra a todos os membros de uma categoria essencial. A igualdade de tratamento seria uma consequência lógica do fato de se ater à regra. Assim, o que o autor designa justiça formal é a chamada igualdade perante a lei, isto é, a aplicação logicamente correta de uma norma geral. Porém, a justiça formal não pode limitar-se à aplicação correta de uma regra, porque ser justo não é aplicar corretamente uma regra qualquer, mas aplicar uma regra justa. O difícil, todavia, é instituir o critério que vai dizer qual regra é justa. A resposta, diz Weber, está no princípio que fundamenta a regra. Anota também não ser outro o objetivo da teoria de justiça desenvolvida por John Rawls, senão “indicar os princípios orientadores para a estrutura básica da sociedade, isto é, as principais instituições sociais. Portanto, são princípios regulados por todas as tomadas de decisão. São os critérios de justiça”¹⁹.

Com efeito, se a justiça formal é um princípio de ação que permite distinguir atos justos dos injustos, faz-se necessário encontrar um critério que possibilite distinguir regras justas daquelas injustas, pois dizer que um ato é formalmente justo é diferente de enunciar que a regra é justa, a qual adquire essa qualidade se estiver de acordo com o princípio que a fundamenta. No entanto, se a regra for injusta Perelman aponta um caminho que assegura ser sempre possível escapar à injustiça formal por meio da

¹⁹ WEBER, T. Justiça e poder discricionário. In: *Direitos fundamentais & justiça*, n. 2, Jan./Mar., 2008, p.

modificação da regra, nos casos em que a própria regra não é imposta. Nessa diretriz, é indispensável eliminar a “arbitrariedade” das regras que a justiça formal deve aplicar, exigência esta que se refere ao seu conteúdo. De acordo com Perelman, uma regra é arbitrária quando não for passível de justificação. “Justificar é sempre mostrar como uma determinada categoria se integra numa categoria mais vasta, como uma regra particular se deduz de uma regra mais geral”²⁰. Justificar a decisão tomada é fornecer uma argumentação convincente das escolhas feitas pelo juiz. É esta justificação específica do raciocínio jurídico que, explicitando as razões do dispositivo da sentença, “deve convencer as partes de que a sentença não resulta uma tomada de posição arbitrária”²¹.

Nessa lógica, a concepção de justiça não pode ser reduzida à justiça formal. Se a lei é injusta aplica-se o princípio da justificação dos valores que a fundamenta. Assim, com alicerce de que um sistema de justiça é um sistema normativo, uma regra normativa é justificada demonstrando-se como está fundamentada em princípios mais gerais, os quais determinam o que vale, estabelecem o valor mais geral do qual são deduzidas as normas, os imperativos, as ordens. Trata-se, pois, da justificação de uma regra com princípios orientadores e fundamentadores. Esses princípios, que revelam valores tradicionais na consciência jurídica de uma civilização dada, formulam eles teses que, segundo Perelman,

os membros educados da sociedade são tentados a

²⁰ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 56-57.

²¹ PERELMAN, C. *Lógica jurídica*. Tradução Vergínia K. Pupi. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004,

p. 222.

admitir espontaneamente, por isso, aproximam-se mais de princípios evidentes que não necessitam muito de uma autoridade particular para serem admitidos. Não obstante, essa autoridade é indispensável na medida em que tais princípios necessitam de uma interpretação e de uma determinação de seu campo de aplicação, que podem ser muito mais controversas do que os próprios princípios, pois o acordo se realiza nos equívocos e na imprecisão²².

Nesse contexto, o respeito pela dignidade da pessoa humana é considerado hoje princípio geral do direito comum a todos os povos civilizados²³. É o princípio que fundamenta uma doutrina de direitos humanos. Contudo, observa Perelman, os textos que enunciam os direitos humanos não são precisos e exigem um grande esforço de interpretação dos tribunais para sua aplicação, uma vez que em matéria de direitos humanos, segundo ele, não existe critério objetivo que defina o limite de equilíbrio entre os direitos de uns e de outros.

A par disso, como fundamentar então os princípios gerais do direito e da justiça? No particular, Perelman admite que valores são sempre arbitrários e que dado esse seu caráter arbitrário, sua pluralidade e oposição torna difícil um consenso sobre os princípios numa contenda. Para que um acordo seja possível sobre as regras de justiça é fundamental justificar todas as regras que se atacam, “e que não se ataquem todas aquelas que se podem justificar, a saber: as que concedem a certos valores o primeiro lugar na condução

²² PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 380.

²³ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 401.

de nossa ação”²⁴. Assim, no momento que se formulam princípios de ação exclui-se qualquer arbitrariedade da conduta, pois sendo esta regulada independe do capricho do sujeito. Na linha de argumentação de Perelman há exigência de se fazer escolhas entre valores visando eliminar a arbitrariedade. Ou seja, se a lei é injusta aplica-se o princípio da justificação desses valores.

Para Perleman, a justiça é uma virtude racional, e são as decisões justas que se apresentam como racionalmente fundamentadas. A ação justa deve, pois, dar provas de uma racionalidade. A regra de justiça prescreve que é justo tratar da mesma forma o que é considerado essencialmente semelhante e a aplicação dessa regra mostra a importância do “precedente”, ou seja, é preciso levar em conta o tratamento dado anteriormente a uma situação semelhante da qual somente será afastado mediante razões satisfatórias. Quando as situações comparadas não são iguais, mas apenas semelhantes, a aplicação da regra precisa de uma justificação por meio de recursos da argumentação.

Essa argumentação será qualificada de racional quando se achar que ela é válida para um auditório universal, constituído pelo conjunto das mentes razoáveis. Mas a ideia que se pode fazer desse auditório não é inteiramente fundamentada, nem na experiência, nem numa intuição evidente ou numa revelação transcendente, mas é, ela mesma, condicionada histórica e socialmente. É por isso que, na medida em que o ideal da razão prática é explicitado pelo recurso à regra da justiça, é possível precisar-lhe o alcance e circunscrever-lhe os

²⁴ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 59.

limites²⁵.

A justificação, portanto, implica apelo à razão que nos termos de Perelman se funda no discurso da argumentação na tentativa de convencer os membros do auditório universal por meio de argumentos racionais, sendo a concordância da parte da audiência universal o critério de racionalidade e objetividade da argumentação. A regra de justiça exige que sejam tratados da mesma forma seres considerados essencialmente semelhantes e, por isso, essa regra atende a concepção formal de justiça. Isso porque a regra não diz quando diferenças devem ser levadas ou não ser consideradas essenciais, tampouco não indica como é preciso tratar os seres essencialmente semelhantes, ou que determinada diferença que importa num caso, não importa no outro. Dito de outra maneira: a regra de justiça assim definida é uma regra formal porque não explicita “quando” dois seres são essencialmente semelhantes nem “como” se deve tratá-los para ser justo.

Desse modo, em situações concretas, é imprescindível especificar esses dois elementos. De acordo com Perelman, quando é a lei positiva que fornece os critérios de sua aplicação a regra de justiça se torna regra de direito, exigindo sejam tratados de uma forma determinada pela lei todos os que são semelhantes perante a lei. “A regra de direito é a regra de justiça acompanhada de modalidades determinadas pela vontade do legislador. A ação conforme à regra de direito é justa porque aplica corretamente a lei”²⁶. Esse modo de tratamento também pode ser fixado pelo

²⁵ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes,

2002, p. 94-95.

²⁶ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes,

2002, p. 160.

recurso aos precedentes, pois afigura-se justo e conforme à razão tratar da mesma forma um caso essencialmente semelhante. Com efeito, a instauração de uma ordem social razoável “pressupõe naturalmente a conformidade aos precedentes (*stare decisis*). A regra de justiça nos convida, de fato, a transformar em precedente, ou seja, em caso de aplicação de uma regra implícita, toda decisão anterior emanante de uma autoridade reconhecida”²⁷.

Na análise de Weber, a invocação ao precedente assegura a continuidade e a coerência, mas não realiza a mudança, que exige boas razões para tal. Assim, segundo ele, se unicamente a mudança deve ser justificada ela deve ser feita quando há boas razões para evitar resultados absurdos com a aplicação do precedente. “É nas boas razões, no recurso ao razoável, na argumentação e justificação de acordo com o auditório universal que é possível realizar a verdadeira justiça”²⁸. No entanto, se o precedente trazer consequências irracionais, o juiz tem a alternativa do recurso à equidade, que seria o complemento indispensável da justiça formal, um mecanismo do juiz quando a aplicação da lei for impossível nos casos concretos. Nesse particular, Perelman retoma a concepção de justiça de Aristóteles, aduzindo ser o recurso à equidade essencial à aplicação da justiça concreta, especialmente onde a legislação é iníqua e até mesmo

²⁷ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 103.

²⁸ WEBER, T. Justiça e poder discricionário. In: *Direitos fundamentais & justiça*, n. 2, Jan./Mar., 2008, p.

criminosa²⁹. Isso pode ocorrer, por exemplo, quando da aplicação da lei a um caso singular não pensado pelo legislador. Por isso a equidade seria um meio fundamental no sistema da argumentação, pois atribui à justiça um estatuto não meramente formal dado que a própria regra aplicada à situação particular deverá ser justa. Assim, a equidade seria uma forma de correção da aplicação de uma lei, seja ela em razão da obscuridade ou da incompletude³⁰, ou por impossibilidade de realização da justiça.

Com efeito, a ideia de equidade é determinante uma vez que toda teoria de Chaïm Perelman vai direcionar o foco no decidir, ou seja, nas razões empregadas pelo julgador quando, nos casos concretos que lhe são submetidos, aplica a lei, interpreta com a finalidade de proferir uma sentença coerente e aceitável. Daí afirmar Perelman ser dialético o raciocínio do juiz e não analítico como é o dos matemáticos, sendo sua função, assim, similar à do filósofo e, consequentemente, as soluções dadas a problemas concretos “só poderiam pretender-se razoáveis na medida em que são submetidas à aprovação do auditório universal, constituído pelo conjunto dos homens normais e competentes para julgá-las”³¹. O razoável é valorizado pelo próprio fato de ser critério de conduta e das normas práticas. Segundo Perelman, porém, o razoável se forma “mercê do concurso de todos os seres humanos suscetíveis de se integrarem no auditório universal e necessita do confronto de suas ideias,

²⁹ PERELMAN, C. *Lógica jurídica*. Tradução Vergínia K. Pupi. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004,

p. 184.

³⁰ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 73.

³¹ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 399.

do conhecimento de suas reações efetivas”³². Para J. Rawls, o razoável, que é público, é fixado em dois aspectos básicos: o primeiro é “a disposição de propor termos equitativos de cooperação e cumpri-los, desde que os outros também o façam”. O segundo aspecto é “a disposição de reconhecer os limites do juízo e aceitar suas consequências para o uso da razão pública na condução do exercício legítimo do poder político num regime constitucional”³³, citando o Tribunal Constitucional como exemplo de razão pública. Por se tratar de uma concepção política de justiça, ao interpretar a Constituição os juízes devem “apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública”³⁴.

Por ser uma disposição, a razoabilidade está sendo tomada como uma virtude necessária ao agente moral para sua tomada de decisão, pois exigirá dele uma disposição moral de agir a partir do critério de reciprocidade. O razoável não remete a uma razão “invariável e perfeita, mas a uma situação puramente humana, à adesão presumida de todos aqueles que consideramos interlocutores válidos no que tange às questões debatidas”³⁵. Daí que uma interpretação bem sucedida não deve apenas limitar-se à prática que interpreta, mas deve também justificá-la. Isso porque as decisões só podem ser justificadas devolvendo-se algum sistema geral de responsabilidade moral a fim de poder considerá-lo como um atributo dos membros de uma

³² PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 399.

³³ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000a, p. 98.

³⁴ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000a, p. 287.

³⁵ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 399.

comunidade, no sentido de não prejudicar os outros ou de assumir a responsabilidade por seus atos³⁶. A par disso, Perelman concebe a razão como um espaço em que os argumentos necessitam ser examinados e debatidos dentro de uma comunidade. Nesse sentido, a argumentação privilegia o múltiplo, acata o pluralismo de valores morais e opiniões e, nessa medida, ela se apresenta como diretriz para a discussão e contextualização de argumentos baseados em racionalidade.

A par das conclusões aduzidas nesse estudo resulta um sistema calcado em regras, princípios e valores. Regras são justificadas pelos princípios. Estes são fundamentados pelos valores que os sustentam e os valores, por sua vez, são justificados “pelos argumentos que podem receber o acordo do auditório universal, isto é, por valores que sejam universalizáveis”³⁷. Por outro lado, ainda que tenha o dever de aplicar a lei o juiz dispõe de técnicas do raciocínio jurídico que lhe permitem, na maioria das vezes, ajustar as regras ao resultado buscado. “A intervenção do juiz possibilita introduzir no sistema jurídico considerações relativas à oportunidade, à justiça e ao interesse geral”³⁸. À evidência, a distância que separa o texto e intérprete não são obstáculos a serem superados, mas aliados destes na empreitada

³⁶ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins

Fontes, 2003, p. 344.

³⁷ WEBER, T. Justiça e poder discricionário. In: *Direitos fundamentais & justiça*, n. 2, Jan./Mar., 2008, p.

228.

Disponível

em:

<http://www.djf.inf.br/Arquivos/PDF_Livre/2_Doutrina_12.>.

Acesso em: 20 jul.

2015.

³⁸ PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

p. 426.

interpretativa, buscando por meio da argumentação racional uma decisão justa ao caso concreto, conforme o fim do Direito. O direito não tem sentido senão em razão da justiça.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés, 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. 145p.

DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (ver se mantém)

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 519p.

LEONI, Bruno. *Liberdade e a lei*. Tradução Rosélis Maria Pereira e Diana Nogueira. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado, 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 427p.

LOSANO, Mario G. In: KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Tradução Joao Baptista Machado, 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Tradução Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie.

Tratado da argumentação: a nova retórica. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica.* Tradução Vergínia K. Pupi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004,

_____. *Ética e Direito.* Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 722p.

RAWLS, John. *O liberalismo político.* São Paulo: Ática, 2000a. 430p.

_____. *Uma teoria da justiça.* 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

WEBER, Thadeu. Justiça e poder discricionário. In: *Direitos fundamentais & justiça*, n. 2, Jan./Mar., 2008. Disponível em:
<http://www.dfj.inf.br/Arquivos/PDF_Livre/2_Doutrina_12.>. Acesso em: 20 jul. 2015.

O liberalismo político de Ronald Dworkin: uma introdução.

Luã Nogueira Jung¹

1 Introdução

Nas suas consagradas publicações na área de teoria do direito, tais como *Levando os Direitos a Sério* (*Taking rights seriously*, 1977), “Uma questão de princípio” (*A matter of principle*, 1985) e “O império do direito” (*Laws empire*, 1986), Dworkin já tratava, talvez não de maneira tão discreta quanto essa introdução possa sugerir, de questões morais e políticas controversas, tais quais a desobediência civil, as cotas raciais, a censura, a liberdade de imprensa e, em sentido mais genérico, o conceito de liberalismo político. Em seus escritos posteriores aos aqui já referidos, no entanto, o debate com pensadores de maior tradição na filosofia moral e política ocupou um grande espaço em suas publicações. Veja-se, a título exemplificativo, obras como “O domínio da vida” (*Life’s Dominion*, 1993), “A virtude soberana: teoria e prática da igualdade” (*Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*, 2000), “*Is democracy possible here? Principles for a new political debate*” (2008) e, mais recentemente, “A raposa e o porco-espinho: justiça e valor” (nova tradução brasileira de *Justice for hedgehogs*, de 2011) e “*Religion without god*” (2013, ainda não traduzido para o português).

Esse holismo teórico não só lhe proporcionou notoriedade acadêmica mas, negativamente, incompreensão.

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; bolsista CAPES. E-mail de contato: lnogueirajung@gmail.com.

Uma leitura global indica que a intenção do autor era de que cada um dos departamentos por ele trabalhados se apoiassem mutuamente de maneira a construir uma teoria abrangente e integradora. Aqui, será feito o esforço de selecionar alguns pontos relevantes da obra em questão e sintetizá-los de maneira a expor, resumidamente, os pressupostos teóricos do liberalismo político de Dworkin.

2 A unidade do valor e objetividade moral

Como se referiu acima, a teoria de Ronald Dworkin partiu de discussões tradicionais em teoria do direito e se expandiu para diversos campos filosóficos, alguns deles ainda mais obscuros do que o direito, como, por exemplo, a temática do conhecimento ou da verdade. Tais questões foram explicitadas de maneira mais completa em seu artigo *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*, de 1996. As diversas posturas teóricas que são alvo da crítica de Dworkin não serão aqui detalhadas, mas o argumento central destas, *grasso modo*, é de que seria possível emitir juízos *sobre* a veracidade dos discursos morais sem necessariamente emitir um juízo que seja em si mesmo moral. Trata-se, de maneira geral, das correntes intelectuais que integram o departamento filosófico denominado de metaética.

O argumento do filósofo é de que toda a negação/afirmação da objetividade de juízos morais traz consigo um juízo moral, não existindo assim um ponto arquimediano. Uma vez que não há um lado de fora da moral, ou, na sábia expressão de Thomas Nagel, uma “visão a partir de lugar nenhum”², o ceticismo externo, como se refere Dworkin, não é logicamente viável:

Qualquer argumento bem-sucedido – na verdade, qualquer um que seja inteligível – de que

² NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

proposições valorativas não são nem verdadeiras nem falsas precisa ser interno ao domínio valorativo ao invés de ser arquimediano em relação a ele. Assim, por exemplo, a tese de que não há resposta correta para a questão de se o aborto é mau é ela mesma uma reivindicação moral substantiva, a qual precisa ser julgada e avaliada do mesmo jeito que qualquer outra reivindicação moral substantiva³.

A única forma de ceticismo aceita pelo autor é o ceticismo interno, quer dizer, o ceticismo que nega juízos morais específicos através de afirmações morais mais genéricas: “A opinião de que a moral é vazia porque Deus não existe pressupõe a visão substantiva de que uma vontade sobrenatural é uma base plausível e a única para a moral”⁴.

A defesa da verdade moral frente ao ceticismo arquimediano decorre de uma concepção epistemológica global, a qual é explicada de maneira mais detalhada na

³ “*Any successful – really, any intelligible – argument that evaluative propositions are neither true or false must be internal to the evaluative domain rather than Archimedean about it. So, for example, the thesis that there is no right answer to the question whether abortion is wicked is itself a substantive moral claim, which must be judged and evaluated in the same way as any other substantive moral claim*” (DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 89.

Disponível em <http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/11/dworkin-objectivity-and-truth.pdf>>. Acessado em 30 de Agosto de 2015. Tradução minha)

⁴ “*The opinion that morality is empty because there is no God presupposes the substantive view that a supernatural will is a plausible and the only plausible basis for morality*” (DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 91.

Disponível em <http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/11/dworkin-objectivity-and-truth.pdf>>. Acessado em 30 de agosto de 2015. Tradução minha.)

recente publicação intitulada *Justice for hedgehogs*, qual seja, a independência dos juízos de valor diante de juízos descritivos que versem sobre ontologia, estados psicológicos, linguagem etc. A tese da independência do valor é extraída da interpretação que Dworkin realiza da “falácia naturalista”, difundida na filosofia ético-analítica e que tem origem em David Hume⁵:

Segundo o entendimento mais comum, o grande filósofo escocês David Hume declarou que nenhuma descoberta empírica sobre a realidade do mundo, ou seja, sobre como o mundo *é* – nenhuma revelação sobre o curso da história, a natureza última da matéria ou a verdade da natureza humana –, pode fundamentar qualquer conclusão sobre como ele *deve ser*, a menos que se acrescente uma nova premissa ou pressuposto sobre como ele deve ser. [...] [esse princípio] solapa o ceticismo filosófico, pois a proposição de que não é verdade que o genocídio é errado é em si mesma uma proposição moral; e, sendo sólido o princípio de Hume, essa proposição não pode ser provada por nenhuma descoberta da lógica ou de fatos acerca da estrutura básica do universo. O princípio de Hume, quando bem entendido, não apoia o ceticismo perante a verdade moral, mas sim a independência da moral como

⁵ “Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* ou *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, estas precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. P. 509.” (HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 509.)

departamento autônomo do conhecimento, dotado de seus próprios critérios de investigação e justificação⁶.

De maneira geral, o princípio de Hume, na perspectiva de Dworkin, implica que os juízos manifestados a respeito de determinado campo do valor levam sempre a conclusões valorativas, ainda que se tenha a pretensão de realizar um julgamento neutro. Faz-se importante notar que o autor não descarta a possibilidade de que haja incerteza quanto a uma proposição moral ser verdadeira ou falsa. É possível estarmos inseguros quanto a saber se o aborto é permitido ou proibido. Isso, entretanto, é diferente de afirmar que a proposição “o aborto é permitido” não pode ser nem verdadeira nem falsa. A incerteza pode ser nossa posição padrão, mas não a indeterminação.

Considere a seguinte conversa:

A: O aborto é moralmente mau; sempre, e em todas as circunstâncias, temos uma razão categórica – uma razão que não depende do que qualquer pessoa possa querer ou pensar – para impedi-lo e condená-lo.

B: De jeito nenhum. Em certas circunstâncias, o aborto é moralmente obrigatório. As mães solteiras adolescentes pobres têm uma razão categórica para abortar.

C: Vocês dois estão errados. O aborto não é jamais moralmente obrigatório nem moralmente proibido. Não há razões categóricas nem para uma coisa nem para outra. Ele é como o ato de cortar as unhas: sempre permitido e jamais obrigatório.

⁶ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 28/29.

D: Vocês três estão errados. O aborto não é jamais moralmente proibido, nem moralmente obrigatório, *nem* moralmente permitido⁷.

Para os fins da discussão que aqui se expõe, o importante não são os argumentos que o trio apresenta, mas as conclusões a que eles chegam a partir desses argumentos. Cada um deles declarou uma proposição sobre as razões categóricas que as pessoas têm ou não têm em relação ao aborto. A conclusão dos vários argumentos de D, sejam eles quais forem, é uma proposição do mesmo tipo. Ele pensa que essas razões não existem e, logo, discorda de A e B e concorda com C. Faz uma proposição muito mais geral que a de C, mas essa proposição inclui a de C. D tomou posição sobre uma questão moral: assumiu uma postura moral substantiva, de primeira ordem: [...] Se ele acha que as razões categóricas são impossíveis, está pensando de novo que ninguém tem uma razão categórica para fazer seja o que for. Ainda está tomando uma posição moral⁸.

Na tentativa de refutar o ceticismo externo (metaética), Dworkin busca demonstrar que nossas proposições acerca do valor, como no caso das proposições morais, estão sempre no plano da verdade/objetividade. Mesmo os juízos *sobre* a moral se dão *dentro* do horizonte moral: para Dworkin, não se pode justificar uma proposição moral (uma vez que a justificativa se distingue da explicação de por que se crê em tal juízo) sem se basear em outras convicções ou pressupostos morais, “e a ideia de que estaríamos de certo modo presos dentro das esferas do valor, como se escapar delas fosse algo maravilhoso mas

⁷ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 64.

⁸ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 66.

impossível, é tão tola quanto dizer que não podemos escapar da esfera da descrição quando descrevemos a química de combustão”⁹.

Uma vez que o universo normativo perde totalmente sua raiz ontológica, a afirmação de que proposições morais têm caráter objetivo ganha um conteúdo diferente daquele presente nas teorias cognitivistas como a do direito natural. É a partir dessa maneira de ver o problema moral que Dworkin afirma a objetividade de seu princípio fundamental, qual seja, o de que o Estado deve tratar seus cidadãos com *igual consideração e respeito*. Habermas comenta, nesse sentido, que “em Dworkin, a norma fundamental goza do *status* – não fundamento – de um direito natural”¹⁰. O fato de que, nessa concepção, a objetividade de um argumento valorativo só se justifica através de outro argumento valorativo, por sua vez, proporciona a Dworkin a possibilidade de reaproximar, a maneira de Platão e Aristóteles, o bem-viver (ética) e o justo (moral), objetos de estudo da filosofia prática que foram cindidos e, em um certo sentido, até mesmo colocados em oposição pelo pensamento político de tradição kantiana. O princípio da igual consideração e respeito e a continuidade entre a ética e a moral serão os temas dos próximos parágrafos.

3 O liberalismo político

O liberalismo é um conceito político controverso. Não obstante possuir correntes políticas claramente opostas a ele, o liberalismo também enfrenta problemas internos dada a concorrência de um número considerável de teorias que tentam se definir como portadoras dos verdadeiros

⁹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 102.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012, p. 252.

fundamentos liberais, não havendo, portanto, um consenso mesmo entre os próprios adeptos da teoria política liberal.

Pode-se afirmar, dentro desse universo, que o liberalismo defendido por Dworkin se enquadra no que se costuma chamar de liberalismo igualitário. Quer dizer, o seguimento liberal que, *grosso modo*, dá mais importância à igualdade do que à liberdade enquanto princípios constitutivos que direcionam as ações do Estado: “O conceito central da minha argumentação será o conceito não de liberdade, mas de igualdade”¹¹.

Em Dworkin, no entanto, a disputa entre os direitos igualdade e liberdade, que em outros casos são tensionados como se opostos entre si fossem, perde espaço. Isso se dá através do esvaziamento teórico do suposto direito geral à liberdade entendida no sentido mecânico. Quer dizer, Dworkin nega que haja o direito à “liberdade negativa” a qual se refere Isaiah Berlin quando afirma que ser livre “significa não sofrer interferência de outros. Quanto maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade”¹². Afirmando-se a liberdade nesses termos e como um direito político, resta que “a liberdade e a igualdade muitas vezes entram em conflito: às vezes, o único meio eficaz de promover a igualdade exige certa limitação da liberdade, e, às vezes, as consequências de promover a liberdade são prejudiciais à igualdade”¹³.

Para Dworkin, entretanto, os cidadãos não têm o direito de agir livremente no sentido de liberdade negativa acima destacada, pelo menos não *a priori* ou de forma absoluta. Esclareça-se que se emprega o termo direito no

¹¹ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 419.

¹² BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 230.

¹³ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 281.

sentido forte atribuído por Dworkin, ou seja, “uma reivindicação bem-sucedida a um direito tem a seguinte consequência. Se uma pessoa tem um direito a alguma coisa, então é errado que o governo a prive desse direito, mesmo que seja do interesse geral proceder assim”¹⁴.

Nesse sentido, pode-se observar que a) o Estado limita de infinitas maneiras a possibilidade das pessoas de satisfazerem suas vontades, p. ex. através de regras de trânsito e até mesmo de legislação penal; b) a liberdade, nos termos propostos por Berlin, não pode ser quantificada no sentido de se verificar quais proibições ou regulações estatais limitam mais ou menos a liberdade individual porque não há um critério positivo para que estabeleça tal medida. O conflito entre liberdade e igualdade seria, nesse sentido, uma ilusão. Dworkin sintetiza assim sua crítica à tese defendida pelos libertários acerca da tensão entre liberdade e igualdade:

há uma falha muito mais importante nessa explicação. Ela supõe que a liberdade é mensurável, de modo que, se duas decisões políticas tolhem a liberdade de um cidadão, podemos dizer sensatamente que uma decisão toma-lhe mais liberdade que outra. [mas será preciso ser] capaz de demonstrar que, por alguma razão, perde-se menos liberdade com a regulamentação do tráfico que com as restrições, por exemplo, à livre expressão, à liberdade de vender por preços que outros estão dispostos a pagar ou a qualquer outra liberdade que ele considera fundamental.

É justamente isso que ele não pode demonstrar, porque não temos um conceito de liberdade que seja quantificável da maneira que a demonstração exigiria. [...] Não quero dizer que não podemos entender a ideia de liberdades fundamentais, como a liberdade de expressão. Mas não podemos

¹⁴ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 414.

argumentar a seu favor demonstrando que elas protegem mais a liberdade, considerada como um bem mensurável, ainda que toscamente, do que faz o direito de dirigir como se bem entende; as liberdades fundamentais são importantes porque valorizamos mais algo que elas protegem¹⁵.

As liberdades fundamentais são meios de efetivação do princípio de que as pessoas devem ser tratadas com igual consideração e respeito pelo Estado. O princípio da igual consideração e respeito sustenta toda a teoria de Dworkin e, nesse sentido, se apresenta como fundamental nas diversas áreas temáticas exploradas pelo autor. A igual consideração e respeito é determinante para as conclusões de Dworkin sobre o livre mercado e o papel do Estado na efetivação da justiça social a partir de sua interferência na iniciativa privada e na distribuição de bens, ou seja, na igualdade de recursos que o autor defende em oposição à igualdade de bem-estar. Embora a face político-econômica represente uma parte robusta da teoria da igualdade de Dworkin, ela é antes reflexo da moralidade política constitutiva do liberalismo que representa o referido princípio. O que se procura delinear, aqui, é o que representa, fundamentalmente, tratar as pessoas com igual consideração e respeito:

Pode-se responder de duas maneiras fundamentalmente diferentes. A primeira considera que **o governo deve ser neutro sobre o que se poderia chamar de questão do viver bem**. A segunda supõe que o governo não pode ser neutro em tal questão porque não pode tratar os cidadãos como seres humanos iguais sem uma teoria do que os seres humanos devem ser.

¹⁵ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 283.

Argumentei que o liberalismo considera, como sua moralidade política constitutiva, a primeira concepção de igualdade.

[...]O liberal, portanto, atraído pela economia de mercado e pela democracia política por razões claramente igualitárias, descobre que essas instituições produzirão resultados igualitários se ele acrescentar a esse esquema tipos diferentes de direitos individuais. Esses direitos funcionarão como trunfos nas mãos dos indivíduos; capacitarão os indivíduos a resistir a determinadas decisões, mesmo que essas decisões tenham sido alcançadas mediante os mecanismos normais das instituições gerais que não são questionadas. A justificativa final desses direitos é que eles são necessários para proteger o igual interesse e respeito; mas não devem ser compreendidos como representando a igualdade, em oposição a algum outro objetivo ou princípio atendido pela democracia ou pela economia de mercado¹⁶.

A busca pela igualdade faz com que o Estado assuma a posição moral substantiva de que se deve tratar de maneira neutra as diferentes concepções (éticas) de viver bem. Percebe-se, assim, a distinção entre moral e ética em Dworkin: “Os padrões morais prescrevem como devemos tratar os outros; os padrões éticos, como nós mesmos devemos viver”¹⁷.

O princípio moral da neutralidade ética, que guia o Estado para que esse ofereça igual consideração e respeito aos seus cidadãos, legitima a ação positiva do Estado na promoção de políticas que garantam a autonomia ética. No sentido inverso, limita decisões que restrinjam a participação

¹⁶ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285-296.

¹⁷ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 291.

ativa dos cidadãos nos rumos de sua comunidade em razão de preferências religiosas, sexuais, preconceitos raciais etc.

A cisão entre a ética, juízos particulares acerca da boa vida, ou, em termos modernos, do prazer ou da felicidade individual, e a moral, princípios categóricos e universais acerca do que eu devo dar ou exigir dos outros, marcante na teoria liberal de Kant e Rawls, no entanto, foi abandonada por Dworkin, que passou a defender a tese da continuidade entre ambas nos seus trabalhos mais recentes. Os parâmetros políticos que ora limitam, ora justificam a intervenção do Estado na vida dos cidadãos passaram a ser compreendidos numa conexão com valores éticos sobre o bem viver: “Dworkin procura encontrar os ‘fundamentos éticos para o liberalismo’, isto é, mostrar que os princípios liberais podem ser vinculados como uma ‘simpática’ teoria da vida boa”¹⁸.

4 O bem e o justo

Os textos tardios de Dworkin reconstroem e modificam suas posições teóricas sobre a conexão entre ética e moral a partir de algumas premissas em parte analisadas acima. A independência do valor pressupõe uma integração plena dos valores morais, políticos e éticos. O princípio de Hume faz com que as conclusões acerca do valor se deem sempre na esfera do próprio valor, através de juízos normativos, o que, por sua vez, faz com que aquilo que sustenta um argumento moral, por exemplo, seja outro argumento valorativo. Nesse sentido, a proposta de Dworkin é de que a interpretação é sempre holística. Vem daí, em parte, a integração que o autor defende entre moral e ética: “Procuramos uma concepção do bem viver que possa orientar nossa interpretação dos conceitos morais.

¹⁸ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 77.

Mas queremos, como parte do mesmo projeto, uma concepção da moral que possa orientar nossa interpretação do bem viver”¹⁹.

Sintetizando, a justificação ética da moral e a justificação moral da ética derivam do holismo interpretativo assumido por Dworkin. Quando se fala em bem, entretanto, não se refere a conotações psicológicas, hedonistas ou de qualquer maneira empíricas, ao que as pessoas querem de maneira geral, mas ao que elas *devem querer*. Essa visão crítica da ética como o que as pessoas *devem* perseguir, e não simplesmente daquilo que elas contingencialmente querem, não é fruto de uma postura paternalista, mas é decorrência do princípio de Hume, da independência do valor e da objetividade interpretativa:

Proponho, assim, um entendimento diferente da ideia irresistível de que a moral é categórica. Para justificarmos um princípio moral, não basta demonstrar que a observância desse princípio atenderia aos desejos de uma pessoa, ou de todas, quer no curto prazo, quer no longo. O *fato* do desejo – até um desejo esclarecido ou de um desejo universal supostamente embutido na própria natureza humana – não pode justificar um dever moral. Assim entendida, nossa noção de que a moral não precisa atender aos nossos interesses é só mais uma aplicação do princípio de Hume. Ela não exclui a união da ética e da moral à maneira de Platão e Aristóteles, ou de acordo com a proposta do nosso projeto, pois esse projeto não entende a ética como um fato psicológico – uma descrição daquilo que as pessoas, por acaso ou mesmo inevitavelmente,

¹⁹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 295.

querem ou entendam que atenda aos seus próprios interesses -, mas como uma questão ideal²⁰.

Veja-se que quando Dworkin liga o dever moral à aspiração ética, ele não nega o caráter categórico da moral, tampouco a torna refém de contingências culturais, religiosas etc. Não obstante, deve-se notar que a ética para Dworkin passa a ter uma conotação deontológica, categórica, à medida em que o bem viver está condicionado à uma posição crítica, de observância aos deveres morais. Ainda que possua um aspecto deontológico, entretanto, a ética liberal assume apenas contornos formais.

A ética de Dworkin diferencia a boa vida e o bem viver. Por boa vida, o autor se refere ao “valor de produto” que as escolhas individuais atingem. Ou seja, a boa vida é definida materialmente, de acordo com o alcance por parte do indivíduo dos bens necessários para a sua satisfação, bem como pelo impacto que suas ações causam na vida de outros indivíduos. Ter riqueza, satisfazer desejos físicos e psicológicos, bem como, por exemplo, dar prazer, impulsionar o progresso científico e salvar vidas, são eventos que contribuem para a conclusão de que alguém teve uma boa vida.

Mas a ética, entendida como o bem viver, não se coordena pelo valor de produto, mas pelo “valor de execução”. A vida ética, nesse sentido, não se refere tanto aos objetivos alcançados ou ao impacto causado no mundo em suas variadas dimensões, mas ao modo pelo qual o indivíduo responde às suas contingências visando tais objetivos: “o que importa não é o valor de produto, mas o valor de execução desses modos de viver”²¹. O autor faz referência à analogia romântica entre a vida e a arte,

²⁰ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 294

²¹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 302.

atentando para a relação “entre o valor daquilo que é criado e o valor dos atos que o criam”²²: “No nível mais fundamental, não valorizamos a grande arte porque a obra enquanto produto melhora a nossa vida, mas porque ela incorpora uma boa execução, a vitória sobre um desafio artístico”²³.

Dworkin tenta integrar dois campos distintos, o da moral e o da ética, e não fazer com que a moral derive da ética ou vice-versa. Para tanto, o autor propõe dois princípios éticos que não sejam dependentes dos deveres para com os outros, “mas que afete esses deveres e seja por eles afetado”²⁴. São os princípios do respeito por si mesmo e da autenticidade.

O princípio do respeito implica que devo reconhecer a importância objetiva do meu bem viver. Dworkin formula esse princípio reconhecendo que as diferentes convicções individuais acerca de como viver bem, sejam elas religiosas ou hedonistas, por exemplo, apenas fazem confirmar a crença de cada um de que se deve dar um sentido para a vida e que, em cada indivíduo, cada escolha representa uma convicção particular sobre o bem viver.

A autenticidade, por sua vez, determina que “por levar-se a sério, você conclui que viver bem significa expressar-se em sua vida, buscar um modo de viver que lhe pareça irresistivelmente correto para você e para suas circunstâncias”²⁵. Ou seja, reconhecendo a importância objetiva de nosso bem viver, devemos escolher os objetivos

²² DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

²³ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

²⁴ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 311.

²⁵ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 320.

e meios que nos satisfaçam eticamente. Ser autêntico, nesse sentido, significa que, apesar dos obstáculos sociais, culturais etc. ainda assim devemos fazer nossas próprias escolhas que, apesar das influências, resistam à dominação completa.

O respeito e a autenticidade, para Dworkin, são os dois princípios integrantes da dignidade. A dignidade é uma qualidade ética a qual os indivíduos devem buscar aprimorar, reconhecendo a importância de viver bem e o seu dever de buscarem por si mesmos o que o viver bem exige, ao contrário de serem forçados a adotar convicções de outros. Ações externas que ignoram o respeito por si mesmo e a autenticidade, nesse sentido, violam a dignidade humana. A ética entendida nessa forma abstrata torna-se ao mesmo tempo influente no agir moral. A dignidade, enquanto atributo ético, é o padrão que guia o tratamento para com os outros, influenciando o conteúdo do agir moral. O princípio do respeito por si mesmo acarreta consequências no plano moral no sentido de que “a razão que você tem para pensar que o desenrolar de sua vida é objetivamente importante também é uma razão para pensar que o desenrolar da vida de qualquer pessoa é importante: a importância objetiva da sua vida se reflete na importância objetiva de qualquer um”²⁶. Dworkin chama esse princípio de “princípio de Kant”.

O segundo princípio da dignidade, o princípio da autenticidade, atribui a cada um de nós “a responsabilidade pessoal de agir de modo compatível com o caráter e os projetos que identificamos para nós mesmos”²⁷. Seria plausível pensar, portanto, que os dois princípios colidam entre si, uma vez que a tarefa de conciliar a importância objetiva de cada vida humana com as pretensões individuais exigidas pela autenticidade se mostra difícil e de improvável

²⁶ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 397.

²⁷ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 398.

execução mútua. Dworkin nega a alternativa de conciliação entre ambos princípios, algo como sacrifício bilateral, ou uma ponderação que vise pôr em prática dois princípios opostos: “Precisamos tratar nossos princípios como se fossem equações simultâneas a serem resolvidas conjuntamente”²⁸.

O autor aplica o critério kantiano da universalidade, no sentido de que temos de agir de modo tal que nos permita querer que o princípio da nossa ação seja seguido por todos, quer dizer, é exatamente a capacidade de suas máximas serem leis universais que o assinala como um fim em si mesmo. O norte-americano vai interpretá-lo no seguinte sentido:

para tratar as pessoas com o respeito que dedicamos a nós mesmos, precisamos no mínimo não reclamar para nós um direito que não concedemos aos outros e não supor para eles nenhum dever que não aceitemos para nós. (...) esse requisito não exige, nem por si mesmo nem por suas consequências mais prováveis, que cada um de nós sempre aja como se não tivesse mais zelo pela própria vida do que pela vida de qualquer outra pessoa²⁹.

Os princípios éticos da dignidade se integram aos princípios de moralidade política. A ética liberal que associa o bem viver ao valor de execução, e não ao valor de produto, afirma que uma vida bem vivida além de dar uma boa resposta aos desafios contingenciais e ser justa, deve ser escolhida por cada indivíduo, e não imposta. Caso contrário, não existirá responsabilidade pela execução, e mesmo que a pessoa, a partir de proibições e coerções, atinja bons

²⁸ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 401.

²⁹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 407.

resultados, estes só interessariam para a ética do valor de produto.

Por isso que, conforme o autor, “nos tornamos ao mesmo tempo liberais éticos e políticos”³⁰. O Estado apenas pode negar a liberdade ética por questões de justiça, e não por motivações éticas substantivas, concepções particulares sobre o que faz a vida ser boa. A partir da ética liberal de Dworkin, o Estado não deve interferir nas liberdades de crença porque “os liberais éticos sabem que não podem melhorar a vida do próximo por meios coercitivos que a tolerância proíbe, pois sabem que não se pode melhorar a vida de ninguém contra a firme convicção de que não melhorou”³¹. Da mesma maneira que a justiça integra o valor de execução para avaliarmos se uma vida foi bem vivida, o bem viver crítico, ético, integra o princípio moral de neutralidade ética substantiva do Estado, pois a vida individual não pode se tornar melhor com a obediência forçada presente num Estado paternalista.

5 Considerações finais

A teoria de Dworkin abrange um grande raio filosófico. Problemas antigos e contemporâneos, tais quais a teoria do direito, a legitimidade do Estado, a justificação de normas e a teoria da interpretação, foram trazidos simultaneamente para o debate com grandes nomes da filosofia atual em cada artigo ou livro publicado pelo autor. Não obstante, a proposta interdisciplinar de Dworkin pode ser caracterizada como um movimento centrípeto, em favor da unidade, de maneira que cada um dos temas abordados se apoie mutuamente.

³⁰ Dworkin, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 386.

³¹ Dworkin, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 395/396.

No presente artigo, apresentou-se uma breve introdução ao liberalismo de Dworkin. O esforço foi o de estabelecer a interconexão entre sua posição epistemológica e sua concepção política, de maneira a explicar como que, em decorrência disso, o autor sustenta a tese da continuidade entre ética e moral e como essa última, aos olhos do autor, se mantém categórica.

Muitos trabalhos acadêmicos sobre a obra do norte-americano foram realizados nos últimos anos. É provável que, no Brasil, devido a sua forte recepção pela teoria do direito, o número de trabalhos sobre Dworkin continue a aumentar. Nenhum deles, entretanto, fará jus ao autor se não der a devida importância ao princípio que constitui o cerne da referida busca pela unidade, a saber, o princípio da igual consideração e respeito.

Referências:

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *A virtude soberana: a teoria e a prática sobre a igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139. Disponível em <<http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/11/dworkin-objectivity-and-truth.pdf>>. Acessado em 30 de agosto de 2015.

_____. *O império do direito*. São Paulo: Martins
Fontes, 2003.

_____. *Uma questão de princípio*. 2. ed. São Paulo:
Martins Fontes, 2005.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de
liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre
facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo
Brasileiro, 2012.

HUME, D. HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São
Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

Rousseau e a ética da autenticidade

*Luciana Vanuza Gobi*¹

Introdução

Através deste artigo nos propomos a investigar o conceito de autenticidade. Essa investigação tem como ponto de partida a contemporaneidade aonde encontramos o filósofo Charles Taylor criticando a forma como os contemporâneos, bem como, os modernos compreendem e utilizam tal termo. Nota-se que em sua obra “As fontes do Self” (1997) o autor inicia através da modernidade o resgate dos elementos constitutivos da identidade tentando assim desconstruir o conceito de autenticidade vigente. A partir do livro “A Ética da Autenticidade” (1992) observaremos um novo conceito proposto por Taylor. De acordo com o autor precisamos analisar as relações que ocorrem entre os homens para então compreender a construção da identidade.

Ainda que Taylor realize fortes críticas a modernidade é nela como veremos adiante que ele encontra o filósofo Jean-Jacques Rousseau como uma forte influência para esse novo conceito de autenticidade. Portanto, analisaremos o “Discurso sobre as artes e as ciências” (1750) e o “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens” (1755) a fim de compreender conceitos como: estado de natureza, homem natural, assim analisando a possibilidade uma aproximação entre esses dois autores.

1. Charles Taylor e a Ética da Autenticidade

¹ Mestranda do programa de pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. lucianavg16@gmail.com

Para o filósofo Charles Taylor discussões éticas pressupõem um ‘Eu’ ou, de acordo com os termos utilizados pelo autor, um “Self”; além disso, essas discussões pressupõem o outro. Segundo Taylor: “Saber quem se é equivale a estar orientado no espaço moral, um espaço em que surgem questões acerca do que é bom ou ruim, do que vale e do que não vale a pena fazer, do que tem sentido e importância para o indivíduo e do que é trivial e secundário.”². Ou seja, conhecer a identidade do sujeito significa conhecê-lo moralmente, nesse sentido os nossos esforços se direcionarão em compreender a identidade deste “self”, como essa identidade se constrói e como ela se relaciona com o outro.

A formação da identidade do sujeito moral ocorre através de inúmeras influências culturais, ideológicas, espirituais. Taylor afirma que:

As pessoas podem ter sua identidade definida em parte por algum compromisso moral ou espiritual, como católico ou como anarquista, por assim dizer. Ou podem defini-la em parte pela nação ou tradição a que pertencem, digamos, como um armênico ou um nativo do Quebec. O que as pessoas estão dizendo com isso é apenas que estão fortemente ligadas a essa concepção espiritual ou antecedentes, mas que isso oferece a estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor. Em termo contra factuais, estão dizendo que, caso viessem a perder esse compromisso ou identificação, estariam, por assim dizer, como naufragas; não mais saberiam, com respeito a uma

² TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.44.

importante gama de questões, qual seria para elas a significação das coisas³.

Como podemos perceber o autor acredita que a identidade é construída de acordo com as relações que as pessoas estabelecem ao longo de suas vidas, bem como, as influências culturais que lhe foram fornecidas. Deste modo, Taylor não aceita o conceito de autenticidade como inicialmente foi compreendido, isto é, como uma busca individual do “self”. Assim sendo, a partir de Taylor teremos um conceito de autenticidade dialógico, em outras palavras, Taylor defende a ideia de que a autenticidade é o movimento em que a identidade do indivíduo se constitui a partir de sua relação com a sociedade.

Em “A Ética da Autenticidade” Charles Taylor afirma que: “As pessoas não possuem mais a sensação de um propósito maior, de algo que vale a pena morrer.”⁴ Segundo o autor, essa sensação deriva da busca individual do self. Taylor atribui ao individualismo e a razão instrumental a responsabilidade pela elaboração deste self, isto é, de um self monológico, portanto um self desengajado desprovido de significado.

As críticas que dizem respeito ao individualismo e a razão instrumental são chamadas em “A Ética da Autenticidade” como “Três Mal-estares”, pois a associação destes dois pontos gera um terceiro que diz respeito à liberdade. A primeira crítica trata-se sobre o individualismo, Taylor reconhece “que muita gente considera a maior conquista da civilização moderna.”⁵ Essa conquista

³ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.44.

⁴ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.13.

⁵ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.12.

significa o poder que as pessoas adquiriram de escolher seus valores, suas crenças, bem como, os seus governantes. Sendo assim, “em princípio, as pessoas não são mais sacrificadas às demandas de ordem supostamente sagradas que as transcendem”⁶.

A segunda crítica realizada por Taylor ao conceito contemporâneo de autenticidade diz respeito à razão instrumental. Conforme o autor por razão instrumental compreende-se “o tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício é a sua medida de sucesso”⁷. Em termos tecnológicos e científicos a importância da razão instrumental é inquestionável, porém, quando se utiliza desse conceito para determinar e estabelecer questões éticas isso se torna um problema, pois, a razão instrumental como um cálculo frio não conseguiria compreender ideias como justiça e felicidade.

Essas questões encontram-se relacionadas com o terceiro problema na medida em que o individualismo e a razão instrumental se inserem na esfera política aos poucos restringem o interesse e até mesmo a participação. Como afirmamos anteriormente, na modernidade acreditava-se que a individualidade era uma das maiores conquistas, conforme o homem adquiriu o direito de escolher suas preferências políticas, religiosas, afetivas e assim por diante. Deste modo, foi na modernidade que tivemos o abandono da liberdade dos antigos em troca da liberdade dos modernos. Acredita-se que o individualismo motivou essa busca por uma liberdade dos modernos e foi o responsável segundo Taylor pela corrupção do conceito de autenticidade. Pois, “[...] o

⁶ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.12.

⁷ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.14.

lado sombrio do individualismo é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade.”⁸. Como podemos observar Taylor reafirma a defesa dos gregos antigos e do filósofo Rousseau que acreditam que o homem se realiza em sociedade, sendo assim, o centrar-se em si negativo, é prejudicial, pois, o homem, deste modo, ao poucos perderia o seu sentido, seu significado.

Para o autor, o individualismo é vivido por muito como uma liberdade conquistada pelo homem moderno. Poucos desejam um abandono de tal conquista e um retorno aos tempos anteriores a ela. Defende-se que muitos padrões sociais e morais de conduta ainda restringem a liberdade de ‘sermos nós mesmos’. Contudo a liberdade à luz dos valores individualistas gera consequências, tais como a perda da dimensão heroica da vida, por não haver uma grande causa pela qual lutar ou morrer. Um estreitamento e empobrecimento de sentimento da vida e uma despreocupação com os outros e com os acontecimentos políticos e sociais⁹.

Como vimos existem duas perspectivas quanto ao conceito de autenticidade, uma em que se constrói a identidade de um sujeito tentando compreendê-lo por sua individualidade, e outra em que acredita-se que o conceito de autenticidade compreende os sentidos e os significados do sujeito através de suas relações com os outros. De acordo com o que já foi exposto nota-se que o conceito de

⁸ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.14.

⁹ VASCONCELLOS, Tatiana Borba de. *Um Diálogo sobre a noção de autenticidade*. 2012. 102 f. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, p.38.

autenticidade apresentado por Taylor é um conceito decorrente das relações dialógicas. Conforme Taylor esse conceito individualista de autenticidade sofre fortes influências da modernidade mais especificamente da teoria cartesiana, na medida em que, ela contribui com a valorização do pensamento livre e independente, isto é, a partir da modernidade defendeu-se “[...] o individualismo da racionalidade desengajado, iniciado por Descartes, no qual a exigência é de que cada pessoa pense de maneira autoresponsável por si.”¹⁰. Ainda houve a contribuição em termos políticos de John Locke, ao desenvolver a teoria liberal. Locke contribui com a ideia da cultura da autenticidade, pois, “[...] pretendia tornar a pessoa e sua vontade anteriores às obrigações sociais.”¹¹.

Em oposição a estas influências, Taylor apresenta o Romantismo como movimento, “[...] crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconhecia os laços de comunidade.”¹². O Romantismo pretende superar essa valorização da razão pela valorização dos sentimentos. “A noção era de que compreender certo e errado não era uma questão de puro cálculo, mas estava fincada em nossos sentimentos.”¹³. Afinal de contas acreditava-se que a moralidade possuía uma voz interna. Porém, deve-se cuidar para que o Romantismo não caia no erro de um individualismo autocentrado. Será na tentativa de evitar esse erro cometido pelos contemporâneos que Taylor apela para

¹⁰ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.35.

¹¹ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.35.

¹² TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.35.

¹³ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.35.

um Romantismo defendido por Jean-Jacques Rousseau.
Segundo Taylor

Penso que Rousseau é importante não porque ele inaugurou a mudança; eu argumentaria que essa grande popularidade é oriunda em parte por ele articular algo que já estava ocorrendo na cultura. Rousseau frequentemente apresenta o problema da moralidade como aquele em que nós seguimos uma voz da natureza dentro de nós. Essa voz costuma ser abafada pelas paixões induzidas por nossa dependência das demais, das quais a paixão-chave é o “amor-próprio¹⁴” ou orgulho. Nossa salvação moral advém da recuperação do contrato moral autêntico com nós mesmos¹⁵.

Rousseau torna-se figura fundamental para a ideia de autenticidade não apenas por inaugurar essa forma de pensamento, mas, por associar problemas éticos com a essência do homem, isto é, Rousseau procurou compreender quais são os sentimentos que compõem o homem. Além, de investigar quais são essas paixões o autor tenta explicar o desenvolvimento e a influencia destes sentimentos nas relações entre os indivíduos.

2. A busca pela essência da natureza humana

Jean-Jacques Rousseau tornou-se grande filósofo não apenas pela diversidade de assuntos aos quais se propôs a debater, mas, pela profundidade que suas discussões alcançaram, para exemplificar isso podemos citar a obra “Do contrato Social” que se tornou um clássico da ciência

¹⁴ Adiante aprofundada o debate sobre o significado do conceito de amor-próprio na teoria rousseauiana

¹⁵ TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações editora, 2011, p.37.

política, o livro “Emílio ou da Educação” obra importante na pedagogia. Mas, foi por meio do “Discurso sobre as artes e as ciências”¹⁶ também conhecido como “Primeiro Discurso” que Rousseau ganhou notoriedade. Essa obra foi escrita com o intuito de responder uma questão proposta pela academia de Dijon que na ocasião questionava os concorrentes se as artes e as ciências contribuiriam para o aprimoramento dos costumes. Inúmeros pensadores saíram em defesa dessa tese, entretanto, Rousseau argumentou em oposição a essa ideia. De acordo com o autor as artes, assim como as ciências seriam as responsáveis pela corrupção do homem, na medida em que, os desnaturalizam, em outras palavras, as artes e as ciências são consideradas prejudiciais por distanciarem os homens de sua verdadeira natureza. Sendo assim, nosso esforço se construirá em compreender a concepção de homem natural, isto é, tentaremos compreender o que Rousseau acredita ser a verdadeira natureza humana, para isso utilizaremos também o “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”¹⁷. Nessa obra, Rousseau ao iniciar o debate sobre o problema da desigualdade entre os homens com o propósito de compreender originalmente quais seriam os fundamentos que a ocasionariam o autor descreve as características que acredita serem naturais ao homem. Esse movimento de analisar o interior do homem que nos interessa.

Conhecer o homem, não se pode esquecer, é conhecer sua natureza – ou seja, no sentido em que Rousseau entende isso, vê-lo ‘tal como o formou a natureza’. Mas, justamente, onde está a natureza? Certamente, não mais no atual estado de coisas. E como se não bastasse essa distância que esconde de

¹⁶ Doravante Primeiro Discurso

¹⁷ Doravante Segundo Discurso.

nós o objeto que mais nos interessaria conhecer, há ainda um outro ponto mais grave. O mais grave, diz Rousseau, é que nada parece transformar mais o homem do que o conhecimento, de tal maneira que parecemos nos afastar cada vez mais da natureza na medida em que fazemos avançar nossa ciência¹⁸.

Como podemos notar Rousseau terá de enfrentar um paradoxo a fim de compreender a verdadeira natureza humana. Pois, se por um lado o conhecimento é o responsável pela corrupção do homem na medida em que o distancia de seu verdadeiro “Eu”, por outro, sem o conhecimento não será possível conhecermos tal natural.

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente se seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo¹⁹.

Diante deste cenário a saída encontrada pelo autor se dá pela possibilidade de encontrar tais respostas, no coração, pois, “A natureza, desaparecida de toda parte, está, no entanto ainda escondida no fundo do coração”²⁰.

Para que possamos compreender melhor a tese rousseauiana sobre a natureza humana analisaremos como indicamos anteriormente o “Segundo Discurso” obra em

¹⁸ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 36.

¹⁹ ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2005a, p. 43-44.

²⁰ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997.p.37.

que Rousseau trata das paixões simples e complexas. As paixões simples, também conhecidas como primitivas, as compreenderá sendo os sentimentos que dizem respeito aos desejos de nutrição, reprodução e descanso, que além desses desejos abrigam o temor. Quando Rousseau fala sobre o medo, compreende-se o medo da dor, pois, neste estágio o homem não é capaz de compreender a morte, logo, nessa fase ela não é temida. De acordo com o autor essas paixões

[...] encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias de que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos as suas necessidades físicas²¹.

As paixões complexas o autor as divide entre as que são e as que não são naturais aos homens. Entre as paixões naturais teremos o amor-de-si e entre as artificiais o amor-próprio. Rousseau chama a atenção de seus leitores para que não confundam esses dois sentimentos, nos dois casos o objeto em questão é o homem. Porém, esses dois conceitos descrevem indivíduos em diferentes estágios. Enquanto, o amor-de-si é um sentimento que inspira bondade e compaixão o amor-próprio significa disputa e rivalidade.

O amor-de-si que será descrito pelo autor como um sentimento inato ao homem pode ser visto nos indivíduos ainda quanto se encontram no estado de natureza. Esse sentimento encontra-se ligado a uma ideia de autopreservação e é desse sentimento que nascem às ações realizadas pelos homens com a finalidade de defender-se e

²¹ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2005a, p. 66.

de preservar-se. Segundo Dent a partir do conceito amor-de-si pode-se concluir:

[...] primeiro, que as criaturas vivas se esforcem por suas próprias conservações não é errado nem perverso – acreditar nisso seria condenar a própria existência de tais criaturas. Segundo, que o amor de si mesmo orienta uma criatura para o seu próprio bem e é, portanto, uma disposição naturalmente saudável, bem ordenada e benigna na criatura. Rousseau inclina-se a dizer que a substancia do bem-estar que o amor de si mesmo leva qualquer criatura (incluindo os seres humanos) a buscar compreender sua saúde básica e o completo funcionamento físico. Em terceiro lugar, Rousseau argumentava que as disposições e condutas que o amor de si mesmo dirige não são, em sua natureza, cruéis ou malévolas. Mesmo se, como pode acontecer especialmente no reino animal, o amor de si mesmo de uma criatura a coloca em conflito com uma outra, esse conflito é breve e não serve a fins de retaliação²².

Como podemos notar a partir do que foi exposto mesmo que os indivíduos se encontrem em um contexto conflituoso, se eles estiverem guiados pelo conceito do amor-de-si não há motivos para preocupações, pois esse conceito não leva os homens a uma disputa a fim de saber quem é o maior ou quem é o melhor. Os homens que estiverem em conflito, mas, que apresentarem apenas o sentimento do amor-de-si estão em um conflito referente apenas às questões de sobrevivência.

Contrapondo ao amor-de-si, Rousseau coloca o amor-próprio. Esse sentimento não é natural ao homem, pois diz respeito a sua relação com os outros, refere-se em específico à relação de dominação: “[...] Rousseau sustenta

²² DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996, p. 37.

que, logo que se formam os vínculos ou associações estáveis com outros, isso suscita nele um desejo que rapidamente se torna dominante e absorvente, de estabelecer-se como superior ao outro, de adquirir um poder arbitrário e despótico [...]”²³.

Todavia, para combater os excessos provocados pelo amor-próprio, o homem é dotado de sentimentos como a piedade ou a compaixão que nada mais é do que o ato de compartilhar o sofrimento alheio. Isso acontece porque “a noção de piedade envolve necessariamente a de identidade.”²⁴. Sendo assim, a compaixão já no estado civil “[...] se transformará na consciência ou no instinto moral.”²⁵. A partir da ampliação da consciência é que surge a piedade, sentimento que representa uma expansão do sentimento de amor-de-si. Se tal sentimento antes significava um “cuidado de si” ele se expande tornando-se um cuidado de si e dos outros. Sendo assim, “a piedade implica um movimento ‘para fora’, um transporte para fora de nós mesmo.” (REIS, p.1997, 168). Um exercício realizado através da imaginação que se esforça em identificar um eu fora de si, um eu em nossos semelhantes. Essa atividade:

Funciona através do reconhecimento. Inicialmente, não mais do que o reconhecimento da identidade de natureza, que vai em seguida aprofundando-se na medida em que o indivíduo vê em funcionamento no outro aquelas mesmas forças que moldam seus afetos e dão forma à vida interior – memória e imaginação. O outro é visto como sendo ele próprio

²³ DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996, p. 40.

²⁴ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 168.

²⁵ FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. P.57

dotado de consciência, do sentimento de si mesmo e, por extensão, da capacidade de reagir a intenções e à maneira como ele é representado.²⁶

Enfim, ao investigarmos a natureza humana nos deparamos com o sentimento de amor-de-si. A partir desse sentimento podemos afirmar que o homem é naturalmente bom, entretanto, a sociedade o corrompe. Isso acontece porque os indivíduos além do amor-de-si são dotados de razão, ou ainda, de acordo como os termos utilizado pelo autor, os homens são dotados de perfectibilidade. Porém, essa habilidade só é desenvolvida quando ocorre o processo de sociabilidade. Ao nascer o homem já possui amor-de-si esse sentimento é o que predomina quando o homem encontra-se no estado de natureza. Mas, quando ele passa para o estado social tal sentimento serve como base para outros dois sendo eles: o amor-próprio e a piedade. A razão nesse sentido é decisória na orientação ao homem seguir um ou outro.

Ainda sobre o conceito de perfectibilidade, esse é avaliado ora de forma positiva, ora de forma negativa: “Por um lado devemos-lhe a nossa capacidade para a agricultura, a construção, a ciência, as letras, a manufatura”²⁷. Atividades importantes que podem garantir a nossa sobrevivência. Por outro lado, a perfectibilidade é definida como a responsável pela inveja, vaidade, cobiça sentimentos que surgem quando o homem sai de sua zona de conforto, isto é, do estado de natureza e passa a viver em sociedade. Como podemos notar aparentemente a perfectibilidade nos apresenta um paradoxo, pois, é ela uma das responsáveis pela corrupção

²⁶ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 173.

²⁷ DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996, p. 181.

do homem, entretanto, Rousseau acredita que somente com a ajuda da razão podemos solucionar esse problema. Sendo assim, observa-se que:

A razão condenada por Rousseau não é a razão tomada em si mesma, assim como ele não tem por meta detratar as ciências e as artes em si mesmas. Essa faculdade, aprendida como algo saído das mãos da natureza, constitui-se também num dom divino, numa força absolutamente sã e irrepreensível. Em virtude disso, ela é eleita por Rousseau, associada à consciência, como o guia do homem no quadro da vida civilizada.²⁸.

Agora com o desenvolver da tese rousseauiana nota-se que o autor não é categórico em suas críticas. Como afirmamos anteriormente a sua teoria precisa ser cuidadosamente analisada para que não se caia em interpretações equivocadas. Rousseau realmente inicia sua tese criticando a razão, por consequência as artes e as ciências. Entretanto, ele flexibiliza tais críticas, na medida em que, afirma que o problema não é a razão em si, mas, na forma a qual ela é empregada, ou seja, a razão não é má e nem boa em si. Rousseau ainda acredita que ela é uma das principais responsáveis pela corrupção do homem na medida em que o conduz a sair de seu estado de natureza para o estado social. O homem sociável:

[...] tira o sentimento de sua existência do juízo que os outros têm dele próprio. Ele precisa da mediação do juízo dos demais. Isso, em certa medida, é inevitável na situação social. As várias formas que podem ser assumidas pela sociabilidade modificam

²⁸ ESPÍNDOLA, Arlei de. O Lugar dos Sentimentos na Ética de Jean-Jacques Rousseau. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007, p.13.

inevitavelmente a relação do indivíduo consigo mesmo e com a existência²⁹.

Tendo em vista a impossibilidade de retornar ao estado de natureza, a única saída é utilizar a razão para que o homem reflita sobre si e de um salto para fora conseguindo visualizar seus semelhantes enquanto iguais. Portanto, o problema que queremos demonstrar é que: o homem quando vivia isolado em seu estado de natureza era guiado pelo sentimento de amor-de-si, possui a ideia de perfectibilidade, mas, essa só se desenvolveria em sociedade. Para entendermos essa transição é preciso levar em consideração alguns aspectos externos como terremotos, inundações; enfim, a ocorrência de catástrofes naturais impõe aos homens as primeiras dificuldades. A partir da soma e da combinação desses fatores, os indivíduos vão aos poucos se aproximar uns dos outros, assim criando as primeiras associações. Nessas associações pode surgir tanto a piedade quanto o amor-próprio.

Deste modo, percebemos que é preciso refletir sobre o amor de si por meio da perfectibilidade. Pois, será a partir desta reflexão que encontraremos o “sentimento de existência” tal sentimento significa o relacionar-se consigo mesmo. De acordo, com Reis “O sentimento da existência aparece como a forma primitiva de o indivíduo relacionar-se a si mesmo, anterior à consciência de si”³⁰. Ou seja, o sentimento de existência é anterior à consciência de si.

No entanto, contrariamente a esta última, o sentimento da existência não particulariza o

²⁹ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 175.

³⁰ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 105.

indivíduo: a noção de sentimento da existência, portanto, permite pensar um modo de autoreferência “não-singularizante” (por assim dizer), o que a torna um par perfeito para a noção central do amor-de-si.³¹

Além do “sentimento de existência” ser anterior à consciência de si, nota-se que esse sentimento dá espaço para o sentimento de piedade. Pois, será a partir da reflexão sobre esse ser que notaremos a inexistência de um indivíduo particularizado, e a existência de outro por meio de autorreferência. Logo, “conhecer a si mesmo é reconhecer o que o próprio Rousseau chama de princípio fundamental da moral, isto é, que o homem é naturalmente bom.”³² É preciso que o homem conheça a si mesmo, e principalmente que ele conheça sua natureza enquanto boa para que consiga reconhecer os outros como bons e iguais a si. E é justamente quando Rousseau nos leva a pensar sobre o homem e a refletir sobre seus sentimentos que podemos pensar em um conceito de autenticidade. “O filósofo repete que os sentimentos e os atos da consciência se antecipam ao trabalho racional no íntimo dos homens.”³³, em outras palavras, antes do homem desenvolver a habilidade de racionalizar ele sente e muitas vezes o homem apenas utiliza da razão para justificar as ações que tomou levado pelos sentimentos.

Rousseau acredita ainda que “[...] seguir a voz interior não significa um convite ao homem para se deixar

³¹ REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 105.

³² REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 36.

³³ ESPÍNDOLA, Arlei de. O Lugar dos Sentimentos na Ética de Jean-Jacques Rousseau. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007, p.11.

levar pelas inclinações, pelos desejos efêmeros, e pelos erros, que são coisas com o poder de lhe atordoar, fazendo florescer o desespero, a culpa e o remorso em seu íntimo”.³⁴. Pois, diferente da maioria dos filósofos modernos Rousseau atribui aos sentimentos como vimos uma grande importância.

Considerações Finais

A partir do que foi exposto nota-se que o conceito de autenticidade sofreu diversas mudanças ao longo do tempo, inicialmente compreendido como um “eu” puro resultado da construção de uma identidade monológica acaba ganha nova interpretação a partir das investigações de Charles Taylor. Como pode ser visto em sua obra “A Ética da Autenticidade” Taylor defende a ideia de um “eu” dialógico, isto é, propõe que o indivíduo seja entendido como a construção de uma relação, isto é, sua identidade é construída de acordo com as influências sofridas e as relações vivenciadas.

Taylor critica à modernidade, pois acredita que ela influenciou a busca por esse self monológico, entretanto, ainda na modernidade ele se encontra com a teoria rousseauiana e percebe que há uma preocupação com o indivíduo, mas, essa preocupação ocorre pela relação que esse indivíduo vivencia com os outros. Nota-se em Rousseau uma grande preocupação com a natureza do homem e em suas obras fica claro o elogio ao estado originário, porém, composto por qualidades que direcionam o homem para fora desse estado, isto é, o direcionam para a vida em sociedade é preciso pensar como as relações devem se organizar nesse cenário. Assim, é importante compreender os sentimentos

³⁴ ESPÍNDOLA, Arlei de. O Lugar dos Sentimentos na Ética de Jean-Jacques Rousseau. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007, p.11 - 12.

tais como o amor-de-si, o amor-próprio, a piedade, pois, eles são os responsáveis pela forma como os indivíduos se relacionam no estado de natureza e ainda influenciam as relações posteriormente, isto é, quando o homem passa para o estado civil. Na obra “Do Contrato Social” Rousseau encontra-se preocupado em criar um ambiente propício para as relações sociais. É possível ainda ver em outras obras deste autor uma preocupação com a educação, isto é, em educar os indivíduos para a vida em sociedade, pois, todos os elementos necessários para as relações sociais e éticas se encontram no homem, sendo assim, necessário desenvolvê-los.

Referências Bibliográficas

- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. O Lugar dos Sentimentos na Ética de Jean-Jacques Rousseau. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007
- FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- _____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.
- REIS, Claudio Araújo. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Tradução Maria Constança Peres Pissarra. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Cronologia e Tradução Maria Ermantina Galvão. Introdução Jacques Roger. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a. (Clássicos).

_____. *Do contrato social ou princípio do direito político*. Tradução Lourdes Santo Machados. Introdução e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005b. (Coleção Os Pensadores, v. 1).

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

TAYLOR, Charles. *Ética da Autenticidade*. Tradução Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações editora, 2011.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VASCONCELLOS, Tatiana Borba de. *Um Diálogo sobre a noção de autenticidade*. 2012. 102 f. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia) Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/pdf/Similares>. Acesso em: 20 de agosto de 2015.

Kant, o direito dos povos e a guerra: notas sobre a fundamentação filosófica da intervenção humanitária

*Luciano de Faria Brasil **

1. Intervenção humanitária e ordem internacional

O tema da denominada *intervenção humanitária* é absolutamente contemporâneo. Levando-se em conta apenas o momento posterior ao fim do socialismo no leste europeu, algumas intervenções vêm imediatamente à lembrança: Iraque, Somália, Haiti, Kosovo, Líbia, para ficar apenas naqueles casos de maior repercussão. Embora a ideia de intervir nos assuntos internos de outra nação por razões humanitários não seja nova, remontando ao século XIX, é no mundo multipolar que emerge do fim da Guerra Fria que o tema adquire enorme relevância. A existência de uma ordem internacional marcada pela multilateralidade. i.e., pela existência de uma pluralidade de Estados soberanos em que nenhum tem uma superioridade decisiva em face dos demais, no âmbito tecnológico, militar ou econômico (ao contrário do que acontecia no mundo bipolar da Guerra Fria, marcado pela superioridade bélica das superpotências antagonistas), faz com que a temática da intervenção humanitária adquira dimensão renovada.

* Doutorando em Filosofia (PUCRS). E-mail: fariabrasil@yahoo.com.

A intervenção humanitária pode ser compreendida como o uso (ou a ameaça de uso) além-fronteiras de força militar por um Estado ou grupo de Estados, com o objetivo de prevenir ou impedir violações aos direitos humanos (de indivíduos não vinculados aos ao Estado interveniente), sem a permissão do Estado possuidor da área onde ocorre a intervenção¹. Como tal, deve constituir uma ação autorizada pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (embora existam vários casos recentes de intervenções realizadas sem a referida autorização). Uma derivação mais recente da noção de intervenção humanitária é a chamada *Responsibility to Protect* (R2P), um aperfeiçoamento teórico desenvolvido inicialmente pela *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS), estabelecida pelo governo canadense. Trata-se de um refinamento conceitual elaborado com a finalidade de tornar mais claros os fundamentos para uma eventual intervenção, deixando o uso da força militar como o último recurso².

É decisivo destacar que o tema da intervenção humanitária se desenvolveu no âmbito de uma ordem jurídica internacional que tem como marco fundador a Carta da Organização das Nações Unidas. É nesse contexto que o exame da reflexão filosófica de Kant retoma importância

¹ Nesse sentido: “What is humanitarian intervention? For the purpose of this volume, it is the threat or the use of force across state borders by a state (or a group of states) aimed at preventing or ending widespread and grave violations of the fundamental human rights of individuals other than its own citizens, without the permission of the state within whose territory force is applied.” (HOLZGREFE, J. L. “The Humanitarian Intervention Debate”. In: HOLZGREFE, J. L., KEOHANE, R.O. (Ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 18).

² Além da noção de intervenção humanitária, existem outros conceitos assemelhados, como o de assistência humanitária ou o de ingerência humanitária, exercidos frequentemente por organizações internacionais não-governamentais (sobre isso, consultar: MELLO, C. D. de A. *Direitos humanos e conflitos armados*. Rio de Janeiro: Renovar, 1997, p. 44-51).

decisiva, na medida em que o debate que levou à constituição da Organização das Nações Unidas recebeu forte influência de suas formulações³. Além disso, uma parcela substancial dos debates relativos à atuação dos Estados no sistema internacional contemporâneo tem estreita relação com temas abordados por Kant. Nessa linha, o pensador é apontado como um dos pilares da vertente *liberal* da teoria das relações internacionais⁴. Por isso mesmo, a análise de sua obra é indispensável para elucidar a fundamentação filosófica dos grandes temas das relações internacionais e do direito internacional público.

2. Kant e a filosofia do direito

Kant desenvolveu uma aprofundada reflexão sobre o fenômeno jurídico, culminando na redação da Doutrina do Direito [Rechtslehre], parte integrante da Metafísica dos Costumes [Metaphysik der Sitten], obra que veio a lume em 1797. Trata-se, portanto, de escrito que faz parte do acervo filosófico tardio de Kant, embora o filósofo tenha se ocupado desde longa data com temas relativos ao direito. Conforme noticiado pela fortuna crítica, Kant ministrou lições sobre direito natural (*jus naturae*), tendo usado como livro-texto, a partir de 1785, o compêndio de Gottfried Achenwall (*Jus naturae in usum auditorum*, publicado em 1763)⁵. A abordagem deste assunto ocorreu em paralelo com o esforço de reflexão sobre a filosofia moral, e é exatamente

³ KENNEDY, P. *The parliament of man: the United Nations and the quest for world government*. London: Allen Lane, 2006, p. 3-4 e 31.

⁴ JACKSON, R.H.; SORENSEN, G. *Introdução às relações internacionais*. Trad. Bárbara Duarte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 152-155 e 171-172.

⁵ KUEHN, M. "Kant's *Metaphysics of Morals*: the history and significance of its deferral". In: DENIS, L. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 19.

da preocupação com o entrelaçamento entre os temas jurídicos e as questões da filosofia prática que nasce o texto sobre os Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito.

É claro que a abordagem dos temas jurídicos não se deu sem dúvidas ou percalços. Parcela importante dos comentadores da obra de Kant afirma que a sua filosofia jurídica teria permanecido pré-crítica ou, na melhor das hipóteses, apresentaria resíduos pré-críticos. O tema comporta extenso debate e demandaria uma abordagem em texto próprio; no entanto, cabe apenas ressaltar que, conforme assinala Massimo Mori, a maior parte dos intérpretes da obra de Kant reconheceu o seu esforço para “retornar à sua concepção analítico-formal do direito (o direito como sistema das liberdades), que seguramente afunda suas raízes no período pré-crítico, à luz do novo quadro categorial, que emergiu da reflexão crítica madura”⁶. O que importa para as finalidades deste artigo é exatamente destacar a persistência dos temas presentes na tradição do direito natural, bem como a sua recepção segundo as categorias advindas do programa crítico iniciado com a Crítica da Razão Pura.

Na recepção do direito natural, um tema sobressai como decisivo: a superação do estado natural (*status naturalis*) e o ingresso em um *estado jurídico*. Embora o estado de natureza não receba um tratamento tão extenso na obra de Kant quanto na obra de Hobbes, a sua substituição por uma condição jurídica é um passo estruturalmente necessário para o estabelecimento da coexistência ordenada sob regras de direito e, por conseguinte, para a obtenção da paz. A exposição do postulado do direito público, no § 42 da Doutrina do Direito [Rechtslehre] indica com precisão o

⁶ MORI, M. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. Trad. Fernando Soares Madeira. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 70, nota n. 16.

fundamento dessa transição⁷:

Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva”. – A razão para isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de direito na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*).

Como ressalta Wolfgang Kersting, a permanência no estado natural já constituiria uma violação jurídica (*laesio per statum*). Por essa razão, “(...) o único caminho de evitar essa violação jurídica estrutural, esse antijurídico estrutural é o caminho em um estado jurídico, é a fundação de um sistema estatal de asseguramento do direito”⁸. A superação ou ultrapassagem do estado natural é condição para a fundação do Estado e da ordem jurídica. Resta, porém, a questão relativa ao estado ou situação das relações internacionais, essencialmente desprovidas de elementos análogos a uma ordem jurídica dotada de coercibilidade.

3. O direito dos povos e a guerra

⁷ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 113. Observação: as eventuais referências aos textos originais em idioma alemão provêm da edição da Academia (Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–).

⁸ KERSTING, W. *Liberdade bem-ordenada: filosofia do direito e do estado de Immanuel Kant*. Trad. Luís Afonso Heck. 3. ed., ampl. e trabalhada. Porto Alegre, Sérgio Antonio Fabris Ed., 2012, p. 301.

Kant divide o direito público [öffentliches Recht] em três ramos: o direito do Estado (ou direito público interno) [Staatsrecht], o direito dos povos [Völkerrecht] e o direito cosmopolita [Weltbürgerrecht]⁹. Para a finalidade do presente texto, importa examinar mais detidamente o *direito dos povos*, considerado por Kant como o direito dos Estados em sua relação recíproca (pelo que deveria ser chamado direito dos Estados [Staatenrecht] ou *ius publicum civitatum*), tendo em vista a natureza do Estado como pessoa moral [eine moralische Person] no âmbito desta relação. A essas definições iniciais, Kant acrescenta o dado central das relações internacionais, destacando que a relação interestatal se desenvolve no estado de *liberdade natural* [im Zustande der natürlichen Freiheit], ou seja, em estado de guerra contínua [beständigen Kriegen]¹⁰.

A partir dessa exposição inicial, o texto da Doutrina do Direito [Rechtslehre], em seu § 54, passa à elucidação dos elementos do direito dos povos: 1. Os Estados, que se encontram em uma condição não-jurídica nas relações entre si, como selvagens sem lei [wie gesetzlose Wilde]. 2. Essa condição não-jurídica é um estado de guerra, pautado pelo direito do mais forte, ainda que não esteja presente uma situação de guerra efetiva ou de hostilidade real entre os Estados. 3. Uma liga ou federação de nações [Völkerbund] é necessária, a partir da ideia de um contrato social originário [Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages], não para intromissão em assuntos internos, mas para defesa

⁹ No presente texto será utilizada a expressão “direito dos povos” ao invés da tradicional locução “direito das gentes”, exatamente para assinalar a novidade de tratamento da matéria por Kant em relação à abordagem que os adeptos do direito natural praticavam sobre o tema do *jus gentium*.

¹⁰ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 148-149.

contra agressões externas. 4. Essa coligação ou união [Verbindung] não deve ter um poder soberano, como em uma constituição civil, mas deve ser uma associação de cunho federal, que deve poder ser dissolvida ou renovada a qualquer tempo. É um direito *in subsidium* de outro direito originário, para evitar o estado de guerra real¹¹.

Qual o papel da guerra nesse contexto¹²? A posição de Kant é fundamentalmente pacifista, estando ajustada ao marco teórico por ele preestabelecido¹³. A defesa de uma organização internacional de cunho federal, explicitada na *Metafísica dos Costumes* [Metaphysik der Sitten], e também no “segundo artigo definitivo para a paz perpétua”, em *À Paz Perpétua* [Zum ewigen Frieden], insere-se nesse comando da razão prática: os Estados devem constituir um modo de relacionamento entre si que esteja baseado no direito¹⁴. A guerra ocorre exatamente porque não é possível

¹¹ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 149-150.

¹² Para uma maior clareza sobre o fenômeno, pode-se definir a guerra nos seguintes termos: “Guerra é a interação hostil entre dois ou mais Estados, seja num sentido técnico ou material. A guerra no sentido técnico é o status formal produzido por uma declaração de guerra. A guerra no sentido material é gerada pelo uso de força armada, que deve ser extensiva e realizada por pelo menos uma das partes do conflito” (DINSTEIN, Y. *Guerra, agressão e legítima defesa*. Trad. Mauro Raposo de Mello. 3ª edição. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 21).

¹³ Georg Cavallar contesta o rótulo de *pacifista* atribuído a Kant, destacando a sua recusa à realização da paz por meio do sacrifício do direito e da liberdade. Nesse sentido, uma melhor caracterização seria a de um militante ou advogado da paz [Friedensadvokat], empenhado na defesa das relações jurídicas. Nesse sentido: CAVALLAR, G. *Pax Kantiana: systematisch-historisch Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1992, p. 392.

¹⁴ KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989, p. 40-42.

resolver o litígio por um *processo*, único modo pelo qual os conflitos são resolvidos em um estado jurídico¹⁵. Conforme Kant, a razão moralmente prática [die moralisch-praktische Vernunft] declara seu veto irresistível: *não deve haver guerra alguma* [Es soll kein Krieg sein], pois a guerra não é o modo pelo qual cada nação deveria buscar seus direitos. A luta pela paz perpétua constitui um projeto ou esquema filosófico [ein philosophischer Entwurf], uma tarefa da razão que se traduz em um imperativo ditado pela lei moral¹⁶:

Já não se coloca, portanto, a questão de saber se a paz perpétua é uma coisa real ou uma quimera e, se nos enganamos em nosso juízo teórico ao admitir a primeira possibilidade, nós temos de agir como se ela fosse o que talvez não seja [als ob das Ding sei], trabalhar pelo seu estabelecimento e lutar por aquela constituição que nos parece a mais conforme a isso (talvez o republicanismo de todos os Estados, tomados conjunta e separadamente), a mais conforme a assim realizar a paz perpétua e pôr um fim à desastrosa prática de guerra que até hoje serviu de fim supremo a todos os Estados, que, sem exceção, a isso conformaram as suas instituições internas. E ainda que este último ponto, que diz respeito ao cumprimento desse propósito, permaneça um desejo piedoso, ainda assim não nos enganamos por certo com a admissão da máxima de trabalhar incansavelmente por isso, pois esta última é um dever. Tomar a lei moral em nós mesmos como

¹⁵ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 151.

¹⁶ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 159.

enganosa, porém, produziria o repulsivo desejo de preferir dispensar-se de toda razão e ver-se lançado, segundo seus próprios princípios, num mesmo mecanismo da natureza [Mechanism der Natur] com as demais classes de animais.

A razão moral prática ordena a busca pela paz perpétua. No entanto, enquanto ela não se realiza, há o reconhecimento da existência do fenômeno. A guerra ainda existe como modo de resolução de contendas entre as nações, tendo em conta a persistência do estado de natureza no direito dos povos. A partir da constatação da permanência da guerra como um resíduo incivilizado, é necessário perguntar se há algum direito à guerra [jus ad bellum] no estado de natureza e se há condicionantes ou limitadores [jus in bello] para o exercício desse modo de resolução das questões internacionais (de forma a não destruir definitivamente a *possibilidade* de instauração da paz perpétua). É claro que, na medida em que vige um estado de liberdade natural nas relações entre os Estados, não se pode falar propriamente em *direito*, pois não há um ordenamento jurídico que o assegure. Apesar disso, os diferentes governos frequentemente lançam mão do *argumento do direito* para justificar a agressão armada e o uso indiscriminado da força. Mesmo esse uso argumentativo pode trazer consequências, pois, como destaca Volker Gerhardt, essa *invocação retórica do direito* é determinante para o discurso prático-político, pois mesmo os déspotas são pressionados à legitimação pública de suas ações, deixando clara a *força demonstrativa* da reivindicação argumentativa do direito¹⁷.

É nesse contexto de reivindicação retórica de um “direito” (que não o é verdadeiramente, pois não fundado na

¹⁷ GERHARDT, V. “Uma teoria crítica da política: sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*”. In: ROHDEN, V. (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Trad. Peter Naumann. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 48.

ordem jurídica), que Kant reconhece o direito originário à guerra [ursprüngliches Recht zum Krieg] por parte dos Estados contra outros Estados¹⁸. A partir desse reconhecimento do fenômeno no campo da experiência, alguns condicionantes e limitadores do direito à guerra podem ser discernidos, segundo o uso da razão. Nessa linha, são exploradas no texto as situações das violações ativas, dos atos de hostilidade, da *potentia tremenda* (causadora do desequilíbrio de poder nas relações internacionais, gerando assimetrias perigosas) e do caráter contratual da aceitação da declaração de guerra. Trata-se de interpretar o aludido direito [jus as bellum] de forma a minimizar o seu impacto negativo na realização progressiva da paz perpétua.

O tratamento que Kant dá ao modo de condução dos conflitos bélicos [jus in bello] segue a mesma linha. O “sexto artigo preliminar” de À Paz Perpétua veta os meios que levem à impossibilidade de estabelecer posteriores relações de confiança e boa-fé entre os Estados, impedindo a paz futura e duradoura¹⁹. Assim, meios torpes como a instigação à traição, emprego de assassinos e envenenadores e a ruptura das capitulações são condenados. O princípio subjacente constitui uma linha fundamental do direito dos povos, segundo a qual a guerra envolve apenas o conceito de antagonismo em conformidade com princípios de liberdade externa. Cada um é capaz de preservar o que lhe pertence, não sendo a guerra uma maneira lícita de crescer, nem de ensinar o aumento de poder para ameaçar outros Estados²⁰.

¹⁸ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 150.

¹⁹ KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989, p. 30-31.

²⁰ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora

4. É possível justificar a intervenção humanitária?

Estando delimitadas as linhas essenciais do tratamento do direito dos povos, é necessário perguntar: a ideia de uma intervenção humanitária, como antes delineada, seria passível de justificação no contexto do pensamento de Kant? Os textos tardios do filósofo [1795/1797] sugerem algumas pistas sobre o tema.

Assim, por exemplo, na Doutrina do Direito [Rechtslehre], afirma-se que, do ponto de vista do direito dos povos, permeado por um estado de liberdade natural, em que cada Estado é juiz da situação, um inimigo injusto [ein ungerechter Feind] é aquele cuja vontade publicamente expressa (por palavras ou atos) revela uma máxima [eine Maxime] que, se fosse constituída em regra universal, qualquer estado de paz entre as nações seria impossível, perpetuando-se o estado de natureza. Contra isso, as nações que têm sua liberdade ameaçada podem se unir, para privar o agressor do poder de causar tais condutas. No entanto, não poderiam dividir seu território e extinguir aquele Estado, porque seria uma injustiça contra seu povo. Nesse ponto, na sequência da exposição, Kant faz a seguinte observação²¹:

Tal é o caso da violação dos contratos públicos, que se pode pressupor como concernente a todos os povos cuja liberdade é com isso ameaçada e que se sentem por isso provocados a unir-se contra tal abuso e tomar do inimigo o poder para isso – *não dividindo o seu país*, contudo, para, por assim dizer, fazer um Estado desaparecer da Terra, pois isto seria

Universitária São Francisco, 2013, p. 152-153.

²¹ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 155.

injustiça contra o povo, que não pode perder o direito originário de unir-se em uma república, mas sim para fazê-lo admitir uma nova constituição que seja, segundo sua natureza, de inclinação contrária à guerra [sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist].

Se a obtenção da paz perpétua ocorre por meio da instauração da ordem jurídica (e de uma constituição republicana, na forma do “primeiro artigo definitivo para a paz perpétua”), o argumento é consistente: justifica-se a intervenção, na forma de defesa armada (ou mesmo de ataque preventivo), para garantir que a fonte de agressão perca esse caráter, por meio da adoção de uma constituição de índole contrária à guerra (vale dizer: de uma *constituição republicana*). Essa leitura não contradiz o teor do “quinto artigo preliminar” do texto de 1795, segundo o qual: “Nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado” [Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalthätig einmischen]²². Repudia-se a agressão espontânea, com propósitos imperialistas, ou o uso indiscriminado da guerra como meio de solução de problemas internacionais, mas admite-se o manejo da força para trazer uma determinada nação para a esfera do direito, por meio da adoção de uma constituição republicana e pacífica.

É claro que as pegadas esparsas deixadas sobre o tema, bem como a diversidade de interpretações sobre a obra de Kant (muitas delas ditadas por problemas de

²² KANT, I. *A paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989, p. 29-30. Observa-se que Kant ressalva apenas a hipótese de um *breakup* (pode-se pensar na antiga Iugoslávia), em que uma nação separa-se em duas ou mais partes; nessa hipótese, não haveria propriamente intromissão.

compatibilização de sua filosofia jurídica com as linhas fundamentais do programa crítico), levaram a uma multiplicidade de leituras. A necessidade de aplicar o referencial teórico kantiano ao mundo multipolar contemporâneo gerou questionamentos e inquietudes sobre os textos do filósofo, manejados e relidos na busca de suporte para novas reflexões. Assim, optou-se aqui por trazer aqui uma breve notícia de alguns autores que meditaram sobre o tema da intervenção humanitária a partir da obra de Kant: Howard Williams, Heather M. Roff e Wilfried Hinsch. Com essa pequena amostragem, não se pretende evidentemente esgotar a exposição sobre o “estado de arte” do tema, mas apenas ilustrar a diversidade de pontos de vista sobre o assunto.

4.1. Howard Williams e o intervencionismo não-ativista

Howard Williams é professor de teoria política na Aberystwyth University (antigamente denominada University of Wales), no Reino Unido. O fato de não estar ligado diretamente ao departamento de filosofia bem demonstra a inserção do tema da paz perpétua na fronteira disciplinar entre diversos saberes. Entre outros temas, Williams ocupa-se da teoria da guerra justa como campo de pesquisa. Nessa condição, produziu um interessante estudo sobre a relação entre o pensamento de Kant e a teoria da guerra justa, com um olhar dirigido para o debate contemporâneo. Quanto ao tema da intervenção humanitária, Williams examina os argumentos de Roger Scruton, Fernando Tesón e Jürgen Habermas, deles divergindo quanto às possibilidades e alcance da mencionada intervenção. Em uma abordagem cautelosa, realizada à luz das premissas do pensamento de Kant, Williams alinha três condições para uma possível intervenção: (a) a emergência de uma situação de guerra civil, (b) a existência de uma autorização por parte de uma federação pacífica de Estados,

(c) a intervenção deve ser realizada de acordo com o direito, tendo como premissa assegurar a liberdade no território sob intervenção. Além dessas condições, Williams anota que a intervenção humanitária permanece sempre uma possibilidade, não um dever. Nessa aproximação cautelosa ao tema, Williams ressalta, enfim, que uma atitude militante e pró-intervenção estaria em conflito com o objetivo de minimização e erradicação da guerra²³.

4.2. Heather M. Roff e o dever de proteção

Em outra latitude do espectro interpretativo encontra-se Heather M. Roff, professora na Josef Korbel School of International Studies (University of Denver). Roff faz uma interpretação da obra de Kant a partir de uma taxonomia dos deveres nos campos do direito e da virtude, para ao fim identificar o dever de proteção como um dever provisório. Em sua perspectiva, a intervenção humanitária não é mais uma simples possibilidade, mas um dever associado à responsabilidade moral. Nessa linha, Roff desenvolve sua análise para identificar em que contexto um determinado agente possui a capacidade ou habilidade para levar adiante o encargo confiado pelo dever provisório de proteção. Para tanto, revisita o debate entre os que consideram a intervenção humanitária como um dever imperfeito (Kok-Char Tan) e os que a consideram uma hipótese de dever perfeito (Carla Bagnoli). Roff põe no centro de sua análise a doutrina conhecida como *Responsibility to Protect* (R2P), concebida como uma tentativa teórica de dotar a prática da intervenção humanitária com uma fundamentação mais segura, definindo limites mais precisos e estritos para o eventual uso da força militar. A autora destaca que a simples argumentação empírica não é capaz de

²³ WILLIAMS, H. *Kant and the end of war: a critique of just war theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 134-136.

dar sustentação à teoria, sendo necessária uma teoria da justiça para fundamentá-la²⁴.

4.3. Wilfried Hinsch e a crítica do excepcionalismo moral

Wilfried Hinsch, professor na Universidade de Colônia (Universität zu Köln), empreende uma vigorosa crítica do excepcionalismo moral muitas vezes associado à defesa da intervenção armada. O autor retoma o conceito da “paz pelo direito” [Frieden durch Recht], assinalando a necessidade de reforma da Organização das Nações Unidas e de um desenvolvimento do conceito de intervenção humanitária para torná-lo conforme ao direito. Da mesma forma, Hinsch assinala a amplitude do conceito de intervenção, que não se esgota na ação armada, mas abrange outras medidas de caráter preventivo, econômico ou social. Apesar da recusa inequívoca à intervenção no “quinto artigo preliminar” do texto de 1795, Hinsch admite a hipótese no caso de grave violação de direitos humanos. Ao cabo, o autor propõe o abandono do excepcionalismo moral na política externa em prol da ideia kantiana da “paz pelo direito”, para, assim, contribuir para o aperfeiçoamento da prática decisória [Entscheidungspraxis] do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas²⁵.

5. Conclusão

Os dados coligidos neste texto permitem concluir, de maneira provisória, sujeita a posteriores desenvolvimentos,

²⁴ ROFF, H. M. *Global justice, Kant and the responsibility to protect: a provisional duty*. London: Routledge, 2013, p. 10-31, 42-49 e 127.

²⁵ HINSCH, W. “Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzeptionalismus”. In: GERHARDT, V. (Ed.). *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, p. 205-228.

que a obra de Kant contém elementos que tornariam admissível a ideia de intervenção humanitária. Como destacado ao longo do texto, o mote central na filosofia do direito de Kant é a instauração da ordem jurídica para a superação do estado de liberdade natural. Nesse contexto de argumentação, a guerra mostra-se um expediente moralmente condenável: um resíduo incivilizado de uma época em que a resolução das contendas ocorria mediante o uso da força. Entretanto, diante da realidade existente na ordem internacional, em que as nações estão, total ou parcialmente, em estado de liberdade natural em relação às demais, a guerra é um fenômeno atual, merecendo análise e crítica. A exposição sobre o direito à guerra, sobre o direito na guerra e sobre a vedação de determinados meios segue justamente essa linha: reconhecer o fenômeno, mas introduzir regras que não afetem a possibilidade de alcançar a paz perpétua. Da mesma forma, a possibilidade de defender-se de uma ofensiva e derrotar o agressor, dando ao povo derrotado uma constituição voltada para a preservação da paz, entreabre uma possibilidade teórica para a admissão da intervenção humanitária. Em alguns momentos históricos, promover a “paz pelo direito” pode significar a promoção/instauração do direito por meio da derrota da tirania e do belicismo, ainda que isso aconteça, de forma excepcional e autolimitada, pela força das armas.

Bibliografia

CAVALLAR, G. *Pax Kantiana: systematisch-historisch Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1992.

DINSTEIN, Y. *Guerra, agressão e legítima defesa*. Trad. Mauro Raposo de Mello. 3ª edição. Barueri, SP: Manole, 2004.

GERHARDT, V. “Uma teoria crítica da política: sobre o

projeto kantiano *À paz perpétua*”. In: ROHDEN, V. (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Trad. Peter Naumann. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 39-57.

HINSCH, W. “Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzeptionalismus”. In: GERHARDT, V. (Ed.). *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, p. 205-228.

HOLZGREFE, J. L. “The Humanitarian Intervention Debate”. In: HOLZGREFE, J. L., KEOHANE, R.O. (Ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 15-52.

JACKSON, R.H.; SORENSEN, G. *Introdução às relações internacionais*. Trad. Bárbara Duarte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadei, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KERSTING, W. *Liberdade bem-ordenada: filosofia do direito e do estado de Immanuel Kant*. Trad. Luís Afonso Heck. 3. ed., ampl. e trabalhada. Porto Alegre, Sérgio Antonio Fabris Ed., 2012.

KUEHN, M. “Kant's *Metaphysics of Morals*: the history and

significance of its deferral”. In: DENIS, L. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 9-27.

KENNEDY, P. *The parliament of man: the United Nations and the quest for world government*. London: Allen Lane, 2006.

MELLO, C. D. de A. *Direitos humanos e conflitos armados*. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

MORI, M. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. Trad. Fernando Soares Madeira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ROFF, H. M. *Global justice, Kant and the responsibility to protect: a provisional duty*. London: Routledge, 2013.

WILLIAMS, H. *Kant and the end of war: a critique of just war theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Rebatendo a *plain fact view*: uma defesa do Positivismo Jurídico.

Luíza Kitzmann Krug¹

Introdução

Este trabalho visa rebater uma das críticas de Dworkin ao Positivismo Jurídico, a qual consiste na afirmação de que esta teoria vê o Direito como simples questão de fato (*plain fact view*). Por meio da análise da possibilidade de desacordos teóricos em Direito, busca mostrar que os positivistas não são capazes de explicar os desacordos a respeito do método apropriado de interpretação do Direito. Para Dworkin, esses desacordos são morais, sendo que o Direito não se funda apenas em fatos sociais (como supostamente defende o Positivismo Jurídico), mas também em considerações de moralidade política e de legitimidade institucional.

Em *Law's Empire*², Ronald Dworkin defende que a prática jurídica é argumentativa, consistindo, de maneira geral, em participantes apresentando diversas reivindicações sobre o que o Direito exige e as defendendo por meio da apresentação de razões. Busca compreender o que são os desacordos teóricos em Direito para então construir e defender uma teoria sobre os fundamentos do Direito. Para tanto, opta por adotar o ponto de vista interno, do

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. E-mail: luizakrug@outlook.com.

² DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 11-14.

participante da prática jurídica, uma vez que o ponto de vista externo, aquele do sociólogo ou historiador, não é suficiente para compreender-se o caráter argumentativo dessa prática. O presente trabalho tem por objetivo demonstrar, por meio da abordagem do Direito como fato institucional de Neil MacCormick, que a teoria positivista é capaz de explicar os desacordos teóricos em Direito, uma vez que, ao contrário do que afirma Dworkin, o Positivismo Jurídico não está comprometido com uma visão do Direito como simples questão de fato.

1 O direito como simples questão de fato

Segundo Dworkin, um processo judicial pode levantar três tipos de questões³. O primeiro tipo são as questões de fato, que dizem respeito aos eventos históricos que realmente ocorreram no caso. Quando os juízes discordam acerca desses fatos, é fácil saber qual evidência, se disponível, resolveria a questão. Outro tipo diz respeito a questões de moralidade e fidelidade ao Direito. Isto é, se o Direito aplicável ao caso oferece uma solução justa ou injusta e, caso seja injusta, se o juiz deve ignorar o Direito naquele caso. Divergências desse tipo costumam surgir nas cortes, mas, sob a ótica de Dworkin, não levantam maiores problemas. O jusfilósofo está interessado em discutir sobre um terceiro tipo de divergência, a qual ocorre quando os advogados e juízes discordam sobre qual Direito governa um determinado caso, discordando inclusive sobre quais são os testes de verificação que devem ser usados para solucionar a dúvida.

Para averiguar se esse é realmente um tipo de discussão diferente, Dworkin destaca que “proposições sobre o Direito” (*propositions of law*), como a de que “ninguém tem permissão de dirigir acima de 55 milhas por hora na

³ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 3-6.

Califórnia”, consistem em afirmações que as pessoas fazem sobre o que o Direito lhes permite, lhes proíbe ou lhes intitula a ter. São proposições acerca do conteúdo do Direito de um sistema jurídico em particular, podendo ser verdadeiras ou falsas. Essa verificação de veracidade depende de testes que são fornecidos por outro tipo de proposição, denominadas proposições sobre os “fundamentos do Direito” (*grounds of law*). A proposição anteriormente referida será considerada verdadeira se a maioria dos legisladores do Estado da Califórnia votou favoravelmente a uma proposta contendo um texto naquele sentido, e não o será se isto não ocorreu.

Esses dois tipos de proposições acarretam, por sua vez, a possibilidade de dois tipos de desacordos a respeito da verdade das proposições jurídicas. O desacordo será empírico quando, concordando sobre os fundamentos do Direito – sobre as proposições acerca dos testes de verificação da verdade ou falsidade das proposições sobre o Direito – discorda-se sobre se esses fundamentos foram satisfeitos no caso concreto. O que está em discussão é se os fundamentos do Direito estão presentes, se os requisitos para a veracidade da proposição foram respeitados, como ocorre na discussão sobre se uma determinada lei foi aprovada da maneira correta. Esse tipo de desacordo é bastante simples, pois pessoas podem discordar sobre se os requisitos de validade foram ou não respeitados da mesma maneira que discordam sobre qualquer outra questão de fato.

O segundo tipo consiste nos desacordos teóricos sobre o Direito e ocorre quando, havendo um acordo empírico sobre o que dizem o texto da lei e as decisões judiciais anteriores, o desacordo for sobre o que o Direito realmente exige, por discordarem sobre se os estatutos e as decisões anteriores exaurem os fundamentos do Direito. Trata-se de reivindicações sobre quais são os fundamentos do Direito, isto é, quais testes de verificação são necessários

para que se possa dizer que uma proposição sobre o Direito possa ser considerada verdadeira ou falsa.

Dworkin sustenta que não existe uma teoria plausível sobre os desacordos teóricos em Direito no âmbito da teoria jurídica⁴, pois ela é comprometida com a visão do Direito como simples questão de fato (*plain-fact view of law*), segundo a qual os desacordos teóricos seriam apenas uma ilusão. Essa forma de ver o Direito suporia que seus fundamentos são fixados por meio de um consenso entre os oficiais do sistema jurídico, bem como sustentaria que o único tipo de fatos que podem ser fundamentos do Direito seriam os fatos puramente históricos (*plain historical facts*):

Anteriormente neste capítulo eu descrevi o que chamei de visão do Direito como simples questão de fato (*plain-fact view of law*). Essa visão sustenta que o único desacordo plausível sobre o Direito é um desacordo empírico sobre o que as instituições jurídicas realmente decidiram no passado, que o que eu chamei de desacordo teórico é ilusório e melhor compreendido como um argumento não sobre o que o Direito é, mas sobre o que ele deveria ser.⁵

Assim, para os positivistas, conforme assevera Dworkin, o Direito é apenas uma questão do que as instituições jurídicas decidiram no passado. Isto é, questões sobre o Direito poderiam ser sempre resolvidas olhando nos livros que guardam os registros institucionais das decisões. Os desacordos teóricos seriam incompatíveis com o Direito visto como simples questão de fato, pois o desacordo contrariaria o pressuposto de que os oficiais do sistema concordem sobre os fundamentos do Direito. Portanto, consoante a visão de Dworkin sobre o Positivismo, uma vez

⁴ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 6-11.

⁵ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 31. (Todas as citações foram traduzidas pela autora desse artigo.)

que fundamentos do Direito são fruto de um acordo, as decisões devem observar aquelas já exaradas no passado, de modo que as divergências restrinjam-se apenas à questão factual, isto é, qual entendimento já fixado é aplicável àquele caso. A única forma possível de desacordo seriam os desacordos empíricos, que se preocupam com fatos puramente históricos. Em suma, a discordância não seria jurídica, mas factual – conforme se compreende o caso, se aplica o Direito sobre este. Um representante da *plain-fact view* afirmaria o seguinte:

O Direito existe como um simples fato, em outras palavras, e o que o Direito é de forma alguma depende do que ele deveria ser. Por que então os advogados e juízes parecem algumas vezes estarem tendo desacordos teóricos sobre o Direito? Porque quando eles parecem estar discordando de maneira teórica sobre o que o Direito é, eles estão na verdade discordando sobre o que ele deveria ser. O desacordo deles é, na realidade, sobre questões de moralidade e fidelidade, não Direito.⁶

Dworkin complementa que a versão acadêmica da tese do Direito como simples questão de fato admite que nem sempre os livros que contém as leis e as decisões passadas fornecerão a resposta, dado que pode não existir nenhuma decisão institucional anterior em qualquer sentido, restando o Direito silente com relação à questão. Nesse caso, o juiz não teria outra opção senão exercer sua discricionariedade em sentido forte⁷ para criar um direito novo ao preencher suas lacunas ou torná-lo mais preciso onde for vago. Isso levanta uma nova questão, a da reparação do Direito, questionando o que devem fazer os juízes na sua ausência. A resposta a essa pergunta é política,

⁶ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 7.

⁷ DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. With a new appendix, a response to critics. Cambridge: Harvard University Press, 1978, 32.

podendo os juízes decidirem fazer isso de forma cautelosa, preservando o espírito do Direito existente, de forma democrática, buscando decidir conforme a vontade popular, ou ainda de forma aventureira, tentando ocasionar que o Direito resultante seja o mais justo possível.

Todavia, Dworkin considera que o Direito não fica adstrito apenas a questões factuais. Haveria casos em que se faria necessário verificar qual é o Direito, não apenas seguir ou reparar um Direito já existente. Constituiria, assim, uma análise de cunho moral, por meio da interpretação jurídica moralmente fundamentada que melhor se enquadrasse àquele fato. Nessa linha, em *Law's Empire*, Dworkin cita o caso *Riggs v. Palmer*, já utilizado como exemplo na obra *Taking Rights Seriously*. Neste caso, apelidado de “o caso Elmer”⁸, um herdeiro, que assassinou o testador, pleiteia na justiça de Nova Iorque o direito de receber a herança. Uma vez que o Direito respeita o princípio de que ninguém deve se beneficiar de sua própria torpeza, Dworkin defende que a interpretação correta do estatuto sobre testamentos deve a negar a herança a quem matou o testador com o objetivo de recebê-la. Dworkin conclui que a disputa no caso em análise não foi sobre se os juízes deveriam seguir o Direito ou repará-lo, mas sobre o que o Direito era, sobre o que o estatuto realmente prescrevia.

Isto posto, Dworkin sustenta que a interpretação jurídica é, em última análise, construtiva (*constructive interpretation*)⁹. De acordo com essa visão, quando um participante interpreta uma prática social imputa a ela um valor, sendo que a escolha de cada intérprete deve refletir sua visão sobre qual interpretação atribui o máximo de valor à

⁸ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 15-20.

DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986, p. 52-53.

prática – qual delas, tudo considerado, a mostra sob sua melhor luz. Essa forma de interpretação serve para o intérprete determinar quais fatos são fundamentos do Direito. Apresentar uma prática sob sua melhor luz significa impor a ela uma interpretação que melhor se encaixar à prática e, então, justificá-la moralmente. À medida que o conteúdo do Direito for dependente de quais princípios representam a prática jurídica na sua melhor luz moral, desacordos morais genuínos irão induzir desacordos jurídicos genuínos.

2 A tese dos fatos institucionais

Até este ponto, apresentou-se o argumento de que o Positivismo Jurídico é incapaz de explicar os desacordos teóricos em Direito por estar comprometido com uma visão do Direito como simples questão de fato. Contudo, tal visão é totalmente distorcida, não compreendendo o que o Positivismo Jurídico efetivamente é. Destarte, como forma de rebater a equivocada compreensão de Dworkin, passa-se a expor a tese de Neil MacCormick sobre os fatos institucionais. Pretende-se, dessa forma, demonstrar que a teoria positivista não está restrita a uma visão do direito como “simples fatos” (*plain facts*), uma vez que é compatível com a leitura dos fatos institucionais (*institutional facts*). Esta nova interpretação possibilita, por sua vez, a existência de desacordos teóricos genuínos em Direito no âmbito da teoria positivista.

Dito isto, para MacCormick¹⁰ o mundo dos seres humanos inclui não apenas fatos e realidades puramente físicos, mas também fatos institucionais, possuindo, portanto, um conteúdo normativo. Esses são fatos que

¹⁰ MACCORMICK, N. *Institutions of Law: an Essay in Legal Theory*. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 11-13.

dependem da interpretação de coisas, eventos e comportamentos com referência a alguma moldura normativa (*normative framework*). Trata-se de realidades sociais completamente institucionais. Para interpretar-se um pedaço de plástico colorido e brilhante como um cartão de crédito, são necessárias informações que vão além desses fatos físicos, pressupondo-se um corpo formidável de regras jurídicas. Sem essas informações adicionais, o objeto físico não possuiria seu significado corrente. Para o autor, é a interpretação das coisas e o seu uso à luz das regras relevantes que fazem com que objetos físicos (como o pedaço colorido de plástico) possuam o significado que possuem.

A noção filosófica de fatos institucionais está presente no Direito positivo, o qual é repleto de instituições, tais como o contrato, a propriedade, o casamento, o fideicomisso, as fundações e assim por diante. Além disso, o Direito também é institucional em um sentido sociológico, pois é administrado por instituições, quais sejam as cortes, as legislaturas, os ministérios públicos, as forças policiais e etc. No artigo “Law as Institutional Fact”, publicado na obra *An Institutional Theory of Law* (1986)¹¹, MacCormick afirma que, para cada ônibus cheio de passageiros, além do objeto físico ônibus e dos passageiros palpáveis, há tantos contratos de transporte quanto for o número de passageiros. Essa não é uma questão de fato físico, fisiológico ou mesmo psicológico, uma vez que não é sequer necessário que o passageiro tenha consciência de estar realizando um contrato. No entanto, tal fato institucional (o contrato de transporte) ganhará relevância na hipótese de um acidente, e a verdade juridicamente banal e comumente desimportante e desconsiderada de que entrar em um ônibus e pagar as

¹¹ MACCORMICK, N. “Law as Institutional Fact”. In. MACCORMICK, Neil; WEINBERGER, O. *An Institutional Theory of Law*. Oxford: Reidel Publishing Company, 1986, pp. 49-76.

tarifa conclui um contrato se torna um fato central e significativo.

MacCormick adota a noção de fato institucional de Searle¹², o qual por sua vez afirma que uma proposição cuja verdade dependa não apenas da ocorrência no mundo de atos ou eventos, mas também da aplicação de regras a esses atos e eventos, constitui uma proposição sobre um fato institucional. Tais instituições possuem relação com, mas não são idênticas, às regras jurídicas. MacCormick critica que instituições como os contratos, a propriedade, o testamento, a personalidade jurídica, a responsabilidade civil e o casamento sejam relegadas pelos filósofos jurídicos à vala comum dos “conceitos jurídicos”, sendo retirados de tempos e tempos para análise. Defende que conceitos desse tipo são essenciais para a análise de sistemas jurídicos como conjuntos coerentes de regras jurídicas inter-relacionadas.

Por conseguinte, trata-se de uma discussão sobre como o Direito deve ser compreendido, a partir de uma análise sistêmica. Nessa linha, verifica-se, desde logo, que, a partir da concepção de MacCormick, há uma discussão sobre o que o Direito realmente é. Logo, resta cristalino que o Positivismo, diferente do que afirma Dworkin, pode compreender sim desacordos teóricos. A própria textura aberta do Direito¹³, presente na tese de Hart, por meio da qual são possíveis diferentes interpretações dentro do sistema jurídico, é indicativa da possibilidade de desacordos teóricos. MacCormick, na esteira de Hart, inclusive, ressalta que a argumentação jurídica compreende diferentes

¹² SEARLE, J. apud MACCORMICK, N. “Law as Institutional Fact”. In. MACCORMICK, Neil; WEINBERGER, O. *An Institutional Theory of Law*. Oxford: Reidel Publishing Company, 1986, p. 51.

¹³ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Third Edition. With a Postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseth Raz and with an Introduction and Notes by Leslie Green. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 124-136.

possibilidades, ressaltando apenas que esta deve observar a moldura normativa, os institutos e a sistemática do Direito.

Outrossim, MacCormick estabelece que, para que ocorra um caso de um instituto em um sistema jurídico, a prévia existência dessa instituição naquele sistema (por meio da criação de uma regra instituinte) é logicamente necessária. A expressão “institutos de Direito” deve ser compreendida como aqueles conceitos jurídicos que são regulados por conjuntos de regras instituintes, consequenciais e terminativas, com o efeito de que seus casos (por exemplo, a existência de um contrato) sejam considerados como existindo em um período de tempo, a partir da ocorrência de um evento ou ato instituinte e até a ocorrência de um ato ou evento terminativo, gerando as consequências estabelecidas pelas regras consequenciais. Nesse sentido, o autor considera importante esclarecer que o instituto em si (contrato ou casamento) é diferente da concretização (*instance*) desse instituto (*um* contrato ou *um* casamento), isto é, há prévia existência desse instituto no sistema jurídico, que poderá ser materializada no mundo dos fatos.

Para possibilitar uma melhor compreensão de sua teoria institucional, MacCormick busca esclarecer as noções de “normativo”, de “ordem” e de “institucionalidade”, por considerar que o Direito pertence ao gênero de “ordem normativa”, dentro do qual se encontra a espécie “ordem normativa institucional”. Para tanto, utiliza como exemplo uma instituição bastante simples, a de formar uma fila¹⁴. Filas são formadas cotidianamente e fazem parte da experiência comum do ser humano contemporâneo, podendo ocorrer de forma espontânea ou de forma mais organizada, por meio de uma intervenção oficial. A prática de “esperar a sua vez” gera um movimento organizado em que indivíduos mais

¹⁴ MACCORMICK, N. *Institutions of Law: an Essay in Legal Theory*. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 14-20.

fracos não são excluídos ou preteridos até que ninguém mais esteja tentando passar ou receber um serviço. A percepção geral é de que prevalecem a justiça (*fairness*) e a eficiência.

Não é necessário que a fila funcione perfeitamente para que ela funcione satisfatoriamente, sendo possível que exista uma prática bem-sucedida de formar filas, que pode até mesmo se constituir em um tipo de instituição social e moral, mesmo diante da ausência de uma conformidade perfeita a essa prática. No entanto, um patamar mínimo de obediência se faz necessário, abaixo do qual a prática se tornaria insustentável. Quando a maioria substancial de competidores potenciais a alguma oportunidade falham em reconhecer a necessidade de esperar a sua vez, a atitude de uma ou algumas pessoas em respeitar a prática se torna um ato sem sentido de abnegação.

Diante disso, formar uma fila é um ato normativo, uma vez que as pessoas tomam essa atitude por acreditarem ser o que elas *devem* (*ought*) fazer naquele contexto. A noção de dever denuncia a presença de um tipo de norma, que gera opiniões de caráter normativo, mesmo quando não existe uma formulação canônica da regra que todos possam citar como a regra sobre formar filas, uma vez que as pessoas sabem, de forma geral, formá-las, bem como apontar e protestar contra casos em que a fila é furada. A viabilidade da prática não depende da precisão de uma tentativa de formular em termos explícitos a norma de conduta implícita de formar filas.

A formação de uma fila também fornece um exemplo de “ordem”, pois o posicionamento das pessoas em fila é organizado, não aleatório. Além disso, é uma ordem normativa, no sentido de que pode ser explicada apontando-se o fato de que seus atores guiam suas ações tomando como referência uma opinião sobre o que elas e os outros devem fazer, assumindo que os demais se orientam mais ou menos da mesma forma. Por ser uma prática interpretativa, a noção de “crença mútua” se torna relevante, pois cada um lê a

situação como imagina que os outros a estejam lendo, formando uma opinião com relação a essa leitura presumida, apesar de não ser necessário que essa opinião derive de uma deliberação reflexiva sobre a opinião dos demais.

Mesmo que a prática de formar filas seja viável quando ausente um acordo explícito sobre o significado das normas que governam a prática, é ainda necessário que uma profunda comunhão de ideias subjacentes, ou ao menos uma ideia norteadora, esteja presente para tornar a prática inteligível. Na sociedade contemporânea, por exemplo, é possível que esse fundamento seja a noção de igualdade. A regra geral de que “o primeiro a chegar é primeiramente atendido” pode variar em nuance e detalhe em cada lugar ou situação, bem como possuir exceções, como a de que as crianças devem ser atendidas primeiro, ou as pessoas muito idosas, ou os veteranos de guerra deficientes, e assim por diante.

Tais variações ocasionam que pessoas diferentes, ao tentarem articular essa ideia de maneira mais concreta em uma dada situação, cheguem a formulações diferentes, todas razoáveis. Isso porque não se supõe necessário que haja uma formulação normativa única que atraia um acordo universal, nem que uma entre várias formulações razoáveis seja a única correta. A razão disso é que para uma prática como a da fila funcionar satisfatoriamente se necessita apenas de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*)¹⁵ entre os participantes. O mesmo é válido no caso dos fundamentos do Direito, não sendo necessário que exista um acordo perfeito entre os oficiais do sistema jurídico a respeito da regra de reconhecimento, sendo suficiente a existência de um consenso sobreposto, o qual é, por conseguinte, compatível

¹⁵ Para uma melhor exposição do significado da expressão “consenso sobreposto”, ver RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, Lecture IV, p. 133-172.

com a existência de desacordos teóricos sobre os fundamentos do Direito.

A partir do momento que uma norma não explícita passa a ser objeto de uma formulação institucional impositiva por parte de uma autoridade, o ato de formulação possui um efeito transformador, sendo concedido um caráter institucional à prática. Filas podem ser organizadas sob uma autoridade¹⁶, como em aeroportos, bancos, escolas, por meio de distribuição de tíquetes ou sob a supervisão de algum funcionário. Quando isso ocorre, as normas que regulam a formação da fila deixam de ser implícitas, passando a ser expostas explicitamente por aqueles que fornecem o serviço. Ao contrário das normas ou convenções informais, as regras explícitas possuem um texto expressamente promulgado e sua interpretação envolve necessariamente atentar para as palavras utilizadas pelo criador da norma. Assim, enquanto as normas informais emergem da prática e sua interpretação precede a formulação da norma, no caso das regras expressamente emitidas, a interpretação sucede a formulação.

Uma vez que se está diante de uma articulação explícita realizada por uma pessoa em posição de autoridade, passa a estar presente a ideia de regra. Essa formulação mais formal acaba gerando a necessidade de estabelecer, além das normas para formação da fila, normas sobre como devem ser decididos os impasses gerados por essas normas. Trata-se do que Hart denomina de passo do mundo pré-jurídico para o mundo jurídico¹⁷, por meio da criação de regras

¹⁶ MACCORMICK, N. *Institutions of Law: an Essay in Legal Theory*. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 21-28.

¹⁷ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Third Edition. With a Postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz and with an Introduction and Notes by Leslie Green. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 94.

secundárias. No caso de uma fila organizada por tíquetes, havendo uma regra explícita sobre quantas vezes o número deve ser chamado antes de se passar para o próximo, surge a necessidade do supervisor da fila decidir o que fazer quando uma pessoa aparecer depois de seu número já ter passado. Cada vez que se tenta reduzir a complexidade por meio de uma articulação explícita, acaba-se gerando novas complexidades com relação à nova regra.

Nesse sentido, quando uma autoridade decide um caso com base nas regras existentes, acrescentando uma explicação que interpreta um ponto da regra que gerava dúvida, acaba derivando uma norma de sua decisão, que pode ser denominada de regra implícita. Para evitar um regresso ao infinito, MacCormick supõe que, em última análise, algumas normas que conferem autoridade devem ser convencionais antes que institucionais¹⁸. Esse entendimento é totalmente compatível com a tese positivista de Hart, que sustenta que a regra de reconhecimento é convencional. Essa convenção deve ser compreendida, como aqui já exposto, como formada por um consenso sobreposto entre os oficiais do sistema jurídico.

Para retomar o exemplo de MacCormick, filas são frequentemente uma questão de ordem normativa informal, o que tem uma implicação interessante no tipo de informação que pode ser derivada da observação. Quando se enxerga um conjunto de pessoas em pé na margem de um lago, não se vê apenas isso. O que se observa pode ser inferido como uma fila de pessoas esperando uma lancha que as transportará para o outro lado. A informação factual é, pois, complementada por uma compreensão normativa:

¹⁸ MACCORMICK, N. *Institutions of Law: an Essay in Legal Theory*. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 31-37.

De acordo com o emprego institucionalista (de qualquer maneira, o uso aqui proposto), nós podemos dizer que a existência de uma fila é uma questão de “fato institucional”, não meramente de um “fato bruto”. Nosso julgamento sobre o estado do mundo não se dá simplesmente em termos de fatos e relações puramente físicos, mas em termos de uma compreensão de tais fatos e relações como humanamente significativos porque imputáveis a normas de conduta humanas compartilhadas.¹⁹

Portanto, para MacCormick, sempre haverá uma compreensão normativa, seja de origem explícita ou implícita, que acarreta escolhas e julgamentos a partir de visões humanas compartilhadas. Além disso, sempre que se formulam essas regras, sobretudo as explícitas, apresentam-se novas complexidades, que podem implicar na formulação de novas regras. Nesse sentido, são realizadas escolhas e construções teóricas que visam solucionar problemas fáticos, não sendo a interpretação restrita a fatos brutos ou puramente físicos. Destarte, eventuais desacordos existentes ocorrem também no campo teórico.

Considerações finais

A noção de fatos institucionais oferece uma maneira de enxergar o Positivismo Jurídico que é compatível com a possibilidade de desacordos teóricos genuínos. Apesar de MacCormick autodenominar-se, no prefácio da obra *Institutions of Law*, um pós-positivista, isso por si só não impossibilita o aproveitamento de sua tese na elaboração de uma defesa do Positivismo Jurídico, pois, como restou demonstrado, sua tese dos fatos institucionais é compatível

¹⁹ MACCORMICK, N. *Institutions of Law: an Essay in Legal Theory*. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 31.

com a teoria positivista de Hart, podendo ser utilizada como chave de leitura para a obra *The Concept of Law*.

Claudio Michelon²⁰ entende que a melhor maneira de compreender a visão específica de MacCormick do Direito como razão prática seria vê-la como uma tentativa de fornecer um meio termo entre o ultrarracionalismo de Dworkin e o voluntarismo exagerado da maioria dos positivistas epistêmicos. Enquanto a visão de Dworkin tornaria obscuro o fato de que o Direito é uma instituição criada por decisões sociais contingentes de atores sociais e da comunidade como um todo, o Positivismo seria incapaz de enxergar o fato de que o Direito só possui sentido a partir de uma concepção ampla de razão prática, isto é, que o processo de tomada de decisão no âmbito jurídico deve ser visto como parte de uma tomada de decisão racional.

Dizer que o Direito é institucional significa aceitar a realidade de suas fontes jurídicas como objetos que devem sua existência à incidência de regras institutivas e terminativas, as quais são por sua vez criadas por uma comunidade em particular com a intenção de influenciar a razão prática de seus membros. Desta forma, os fatos institucionais são objetos que podem ser descritos com um nível apropriado tanto de detalhe quanto de abstração, e que, além disso, devem ser incorporados no raciocínio prático dos atores sociais relevantes. Segundo Michelon²¹, é desta forma que MacCormick busca explicar como o Direito pode ser entendido de maneira descritiva, como Hart propôs realizar no prefácio de *The Concept of Law*, e de maneira e prescritiva, como parte integral de uma razão prática,

²⁰ MICHELON, Claudio. "MacCormick's Institutionalism between Theoretical and Practical Reason". (2010) *Diritto & Questioni Pubbliche* Vol 9, p. 53-62.

²¹ MICHELON, Claudio. "MacCormick's Institutionalism between Theoretical and Practical Reason". (2010) *Diritto & Questioni Pubbliche* Vol 9, p. 61-62.

portanto, compatível com a possibilidade de desacordos teóricos genuínos em Direito.

Isto posto, apesar de o espaço ora disponível ser limitado, foi possível esboçar a razão do equívoco da crítica de Dworkin contra o Positivismo Jurídico. Dworkin, com efeito, não compreendeu adequadamente o significado da regra de reconhecimento de Hart, imputando à teoria positivista a ideia equivocada de que os fundamentos do Direito devem ser objetos de um consenso perfeito, o que impossibilitaria a possibilidade de desacordos teóricos genuínos dentro da teoria do Positivismo Jurídico. No entanto, como demonstrado por meio da tese dos fatos institucionais de MacCormick, um consenso sobreposto é suficiente para que se forme uma instituição, como ocorre com a prática social da fila.

Referências

DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press, 1986.

DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. With a new appendix, a response to critics. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Third Edition. With a Postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseth Raz and with an Introduction and Notes by Leslie Green. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MACCORMICK, N. "Law as Institutional Fact". In. MACCORMICK, Neil; WEINBERGER, O. *An Institutional Theory of Law*. Oxford: Reidel Publishing Company, 1986, pp. 49-76.

MACCORMICK, N. *Institutions of Law*: an Essay in Legal Theory. Law, State, and Practical Reason. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MACCORMICK, N. *H.L.A. Hart*. Juristis: Profiles in Legal Theory. 2ed. Stanford: Stanford University Press, 2008.

MICHELON, C. “MacCormick's Institutionalism between Theoretical and Practical Reason”. (2010) *Diritto & Questioni Pubbliche* Vol 9 p53

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

SHAPIRO, S. J. “The Hart-Dworkin Debate: a short guide for the perplexed.”

A transmutação do homem a partir da crítica à moral em friedrich nietzsche

*Olmaro Paulo Mass¹
Renan Anderson de Oliveira²*

*Não existem fenômenos morais, mas somente
uma interpretação moral dos fenômenos
(NIETZSCHE)*

1. PRINCÍPIOS DA MORAL EM NIETZSCHE

A crítica à moral é um dos núcleos centrais da filosofia de Nietzsche. Por isso, a tomamos como ponto de partida para a nossa investigação, reconstruindo-a no que tange à sua justificação, questionando as tentativas de fundamentação da verdade moral no Ocidente.

Em *Além do bem e do mal*, obra elementar para investigar o tema da verdade, aduz Nietzsche:

Nossas mentes rechaçam a ideia do nascimento de uma coisa que pode nascer de uma contrária, por exemplo: a verdade do erro; a vontade do verdadeiro da vontade do erro; o ato desinteressado do egoísmo ou a contemplação pura do sábio, da cobiça. Tal

¹ Doutorando em Filosofia – UNISINOS, Professor no IFIBE – Passo Fundo RS.

² Graduado em Filosofia – IFIBE – Passo Fundo RS.

origem parece impossível: pensar nisso parece próprio de loucos. As realidades mais sublimes devem ter outra origem, que lhes seja peculiar. Não pode ser sua mãe esse mundo efêmero, falaz, ilusório e miserável, esta emaranhada cadeia de ilusões, desejos e frustrações. No seio do ser, no qual não morrerá nunca, num Deus oculto, na “coisa em si” é onde deve se lobrigar seu princípio, ali e em nenhuma outra parte³.

Existe, para Nietzsche, uma vontade de verdade que perpassa muitos discursos filosóficos, não sendo uma vontade desinteressada, caracterizando a inexistência de verdades livres de influências humanas. Portanto, “[...] não existe verdade que já não seja produção, interpretação, avaliação e, por isso, não se pode sequer pensar em uma filosofia e nem uma ciência que para além da postulação, atinja a imparcialidade e o desinteresse como constitutivo do real”⁴. Surge a ideia de que toda tese filosófica e científica não passa de uma tentativa de tornar universal uma perspectiva de um determinado filósofo ou cientista⁵. Porém, mesmo as suas supostas verdades sendo consideradas estratégias, ou seja, uma crença no erro, este erro é necessário para a sobrevivência da sociedade. Não há como imaginarmos a sociedade sem uma tábua de valores, pois tudo se tornaria um caos. Em outras palavras, esta segunda mitologia é uma necessidade vital.

³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal, ou, Prelúdio de uma filosofia do futuro*, 1977, p. 17.

⁴ AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2003, p. 204.

⁵ Sobre o filósofo, Nietzsche afirma: “[...] no filósofo nada há que possa ser considerado impessoal. Quanto à sua moral, oferece particular e muito especialmente um testemunho claro e decisivo do que é, quer dizer, da hierarquia que segue nele os instintos mais íntimos de sua natureza” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal, ou, Prelúdio de uma filosofia do futuro*, 1977, p. 22).

Com sua crítica Nietzsche pretende adicionar um novo valor à verdade. Antes, a vantagem, a felicidade e a bondade eram razões para afirmar que algo é verdadeiro. Nietzsche quer definir todo o emaranhado das relações humanas como produto de uma vontade, a saber, a vontade de potência. Essa sintetiza tudo o que foi criado para tentar explicar a vida. Toda a investigação de Nietzsche sobre a verdade pressupõe uma compreensão própria do autor sobre a mesma, e que explicitada na obra *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo, sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas⁶.

Em suma, Nietzsche acentua que a verdade é uma forma encontrada para ordenar a vida, fugir da realidade, construída ao longo da história, que aos poucos se desgastou, recolocando o homem em um estado de incerteza. Com isso, o fundamento da verdade é encontrado na história.

1.1 A GENEALOGIA

Nietzsche olha a história da filosofia e, por sua vez, os seus companheiros filósofos, de maneira apática, por isso,

⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*, 1983, p. 48. (Os Pensadores)

imprime uma mudança transformando a filosofia de sua época. Conhecer, para o filósofo de Röcken, é uma tentativa de esquematizações e interpretações mais ou menos úteis de nossa experiência cotidiana, buscando imprimir certa regularidade em um mundo em constante devir marcado por sua fluidez e descontinuidade. Como os fenômenos podem ter diversas interpretações, Nietzsche propõe a genealogia, para encontrar a origem dos valores e o valor de origem, ou seja, encontrar o que está por trás da moral tradicional. Segundo Giacóia Junior, a genealogia diz respeito a:

[...] empreender uma história efetiva da moral, com o propósito de reconstruir a gênese de seu vir a ser. Nietzsche procura reconstruir a gênese das supremas referências morais de valor, ao mesmo tempo em que coloca em questão o problema do valor desses valores. Não se trata, pois, somente de resgatar a historicidade das categorias morais, mas também de avaliar o seu valor. Ora, isso implica não admitir como dado inquestionável o valor desses valores, ou seja, em determinar o valor dos mesmos, o que só pode ser levado a efeito a partir de uma perspectiva crítica em relação a eles⁷.

Fazendo isso, Nietzsche questiona a natural susceptibilidade humana aos valores morais, sempre afirmados pela racionalidade e sociabilidade. Ademais, questiona o valor absoluto da moral. Numa palavra, a genealogia é uma investigação que busca na história a identificação das relações de poder que deram origem à moral. A verdade a partir de Nietzsche perde o seu carácter epistemológico, adquirindo uma dimensão prática atravessada e definida por forças ou poderes concretos, em permanente tensão. Para Deleuze:

[...] vemos que a arte de interpretar deve ser também uma arte de penetrar nas máscaras, e descobrir quem

⁷ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Folha Explica Nietzsche*, 2000, p. 88-89.

se mascara e porquê, e com que fins se conserva uma máscara remodelando-a. Quer dizer que a genealogia aparece ao princípio, e que se arriscam muitos contrassensos ao procurar, desde a nascença, qual é o pai da criança.⁸

De acordo com o olhar genealógico, o que motiva, em última instância, o conhecimento é a vontade de poder: é o poder que institui a verdade, o valor e o sentido. A crítica à razão em Nietzsche torna-se uma crítica ao logocentrismo que busca apontar o poder e a autoridade como fundamento de tudo o que vale, tanto na esfera moral como cognitiva⁹. Segundo Nietzsche, é necessário buscar uma forma de vida que questione para além da divisão entre o bem e mal, ou seja, que transpasse a moral vigente. Quando o homem não aceita a vida, ou seja, não é capaz de suportar o seu sofrimento, cria um mundo perfeito amparado pela moral para dar sentido à existência.

Conforme afirma Both: “Nietzsche, enquanto genealogista, procura dar ouvidos à história e não acreditar na metafísica. É somente desta maneira que descobre que as essências das coisas não existem; melhor, que foram fabricadas peça por peça”¹⁰. Portanto, a questão da origem remete ao vir a ser no mundo, às condições sob as quais o homem inventou seus valores. Ademais, há que ressaltar a existência de diversas morais, emanadas das diferentes

⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, 1987, p. 11.

⁹ Todo conhecimento humano pressupõe interesses, relações de poder e formas de valorar e moralizar o mundo, a vida e, portanto, o conhecimento contém a potencialidade de afetar afetivamente a vida, contribuindo para que a mesma se mantenha na existência ou o seu contrário, degenerando-lhe as forças, conduzindo-a ao enfraquecimento e, em sentido último, ao desfalecimento (BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, p. 59).

¹⁰ BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudo a partir de Michael Foucault*, 2009, p. 50.

culturas. Por isso, é problemático afirmar a existência de uma moral absoluta.

2. POR UMA CRÍTICA À MORAL

Para uma crítica à moral consistente é necessário colocá-la como um problema. A filosofia dos valores que o filósofo de Röcken instaura e concebe é a única forma de realizar a crítica total, ou seja, filosofar a “golpes de martelo”¹¹. A partir disso, busca a gênese da moralidade na história, em vez da fundamentação metafísica em outro mundo, como os moralistas ingleses. Nesse sentido, Nietzsche aduz:

Necessitamos de uma ‘crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se ‘o valor desses valores’, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e o meio ambiente em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (a moral como consequência, como máscara, como hipocrisia, como enfermidade ou como equívoco, e também a moral como causa, remédio estimulante, freio ou veneno), um conhecimento de tal espécie nunca teve outro semelhante, nem é possível que não o tenha nunca desejado.¹²

Como afirma Vattimo, “tudo aquilo que se faz passar por alto e transcendente, em suma, aquilo a que chamamos valor, não é mais do que o produto, por sublimação, de fatores ‘humano demasiado humano’”¹³. O que Nietzsche procura fazer é uma releitura do passado da moral, através da filologia e da história para descobrir de que forma se estabeleceu o valor dos valores. Como

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, 1987, P. 5-6.

¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*, Vozes, 2009, p. 28.

¹³ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, 1990, p. 43.

consequência, há uma desmistificação da moral, da religião e da filosofia tomadas como universais.

Nietzsche postula, através da genealogia, que o juízo bom proveio daqueles que se sentiam como bons, os nobres, os superiores, que diferenciavam o seu ser muito mais do que o seu fazer em oposição àquilo que era baixo e vulgar. Os nobres possuíam o sentimento de superioridade perante os demais, e essa distância diante dos outros é que lhes permitia julgar, avaliar e, portanto, criar valores. Nas palavras de Azeredo, “a criação jamais está vinculada à utilidade, à relação com outro ou outros, à compaixão, etc., mas a superioridade do nobre e ao sentimento da distância que faz dele um soberano um legislador e, portanto, um criador”¹⁴. Analisando, por exemplo, a origem do conceito bom nas mais diversas línguas Nietzsche diz:

[...] descobri que esta palavra em todas as línguas deriva de uma mesma transformação de ideias; descobri que, em toda a parte a ideia de “distinção” de “nobreza”, no sentido de ordem social, é a ideia mãe donde nasce e se desenvolve necessariamente a ideia do “bom” no sentido de “distinto quanto à alma”, e a ideia de “nobre” no sentido de “privilegiado quanto à alma”. E este desenvolvimento é sempre paralelo à transformação das noções “vulgar”, “plebeu”, “baixo”, finalmente, na noção de “mau”¹⁵.

Dentre as várias morais, com diferentes objetivos, é visível a batalha entre duas, intituladas por Nietzsche, de moral dos senhores e moral dos escravos. A primeira a aristocracia julga a partir de si mesmo, possui uma forma de viver voltada para a terra, buscando sempre o aumento da força, aceita a sua forma humana e encara suas doenças e

¹⁴ AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2003, p. 45.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*, 2009, p. 34.

fraquezas como algo natural, não como castigo e pecado. Ao contrário desta, a moral dos escravos julga a partir da exterioridade, toma a vida como pecado dor e sofrimento. Numa palavra, a argumentação de Nietzsche procura obter os elementos disjuntivos que demonstram a desigualdade e a diferença como inerentes à realidade, entendendo sempre tal realidade como um campo de forças enquanto relação de dominação e subjugação.

Para Nietzsche, o homem moderno está tomado pela moral dos escravos. Contudo, o homem que possui a moral aristocrática não é o melhor exemplo a ser seguido, ele não deve ser considerado um representante da cultura. Segundo Nietzsche, estes homens, se tomados como exemplos, nos conduziriam a um retrocesso.

2.1 O HOMEM FRENTE À MORAL

O esquecimento possibilita a criatividade, a ação e a dominação. Entretanto, nesse ser que possui o esquecimento como força ativa, desenvolveu-se uma faculdade contrária, a memória. Ela não se refere à fixação da marca indelével, mas a uma “memória da vontade”, o que o imprime a agir de tal maneira devido à atenção à sua palavra. Surge o que podemos chamar de eticidade dos costumes. Em outras palavras, qualquer costume é melhor do que a ausência de costume¹⁶.

Sobre a criação da memória Nietzsche diz:

[...] quando o homem julgava necessário criar uma memória, uma recordação, não era sem suplícios,

¹⁶ Segundo Azeredo, “há que se observar que, nesta perspectiva, o fundamental não está no que é prescrito, mas na prescrição e na submissão a ela. Pode-se, assim, compreender melhor a importância exacerbada ao costume e, inclusive, a impossibilidade de sua não existência” (AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2003, p. 118).

sem martírios e sacrifícios cruentos; os mais espantosos holocaustos e os compromissos mais horríveis (como o sacrifício do primogênito), as mutilações mais repugnantes (como a castração), os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos (porque todas as religiões foram em última análise sistemas de crueldade), tudo isto tem a sua origem naquele instinto que soube descobrir na dor o auxílio mais poderoso da mnemotécnica. Em certo sentido, todo o asceticismo pertence a este domínio: certas ideias devem fixar-se indelévels na memória, a fim de hipnotizar o sistema nervoso e intelectual, suprimindo a concorrência das outras ideias para torná-las inesquecíveis¹⁷.

Existe um axioma da velha pedagogia que nos permite ter uma ideia dos fatos: “imprime-se por meio do fogo para que fique na memória só o que dói”¹⁸. Para criar uma memória foram necessários vários atos de violência contra o homem. Nietzsche defende que o esquecimento é uma forma de fazer com que a vida se desenvolva, ou seja, o esquecimento é condição de desenvolvimento da vida, sem ele a vida ficaria presa ao passado.

Ao contrário de Nietzsche, acreditamos que a memória quebra a relação com o presente e a abre com o passado, rompendo com o suposto impulso natural da vida: “esquecer para viver”. A memória, portanto, é fundamental para dar significado, valor, aos fatos que ocorreram no passado, e torna-se um meio de impedir que eles ocorram novamente devido ao seu valor negativo, que deve ser impregnado por uma memória justa. Neste patamar encontra-se a potência de significar a natureza como alteridade.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*, 2009, p. 60.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*, 2009, p. 60

O homem ao desenvolver a preocupação em fixar preços, criar valores, imaginar equivalências, o que causou, devido à enorme utilização destes mecanismos, o início do pensar e, por conseguinte, o sentimento de superioridade sobre os demais animais. O homem designa a si mesmo como o ser que aprecia e avalia por excelência.

Na base da avaliação, como ponto de sentido e de valor está a vontade de potência, o que a torna responsável pela produção, organização e hierarquização. A vida, portanto, está ligada ao devir, como uma necessidade de movimentação e transformação, pois não existe um reino de conceitos morais, mas as interpretações e avaliações introduzidas no mundo.

Uma das criações humanas mais importantes e que molda a história é, segundo Nietzsche, a invenção do Deus do cristianismo. Este responde a humanidade de acordo com os sacrifícios oferecidos. A comunidade quando avança tem uma dívida com Deus e, quando sofre, é pela falta de observações de normas. Em outras palavras, um Deus que se relaciona com a humanidade de forma econômica. Os gregos, ao contrário, tomam os deuses para justificar suas atitudes, pois os deuses tomam sobre si a culpa pelas atitudes dos seres humanos.

Enfim, o homem caracteriza-se por constantemente usar criações para justificar a existência. Cabe a nossa pesquisa apontar uma possível solução à crise moderna do homem, a partir da proposta do super-homem abordada em seguida.

3. A VIDA COMO VONTADE DE POTÊNCIA

Tomando a vida como ponto de partida para a transmutação proposta pelo filósofo de Röcken recorreremos às palavras de Márcia Tiburi, no prefácio de *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, de Bazzanella e Assmann:

A palavra vida tem sido usada nas diversas formas de discurso com os quais nos deparamos no dia a dia, nos meios de comunicação de massa, na esfera religiosa, no mundo jurídico e acadêmico. Todos os que pronunciam discursos disputam a verdade sobre a “vida”, usando-a como uma espécie de resposta definitiva sobre qualquer dúvida ou questionamento que se possa ter justamente sobre algo como a “vida”¹⁹.

Nietzsche reconhece os sintomas da decadência, ou seja, da perda de sentido com relação aos referenciais norteadores da existência, e apropria-se do tempo como condição de denúncia do esgotamento e da falta de finalidades vitais na tentativa de transvalorar os valores para uma nova cosmovisão²⁰. O filósofo de Röcken propõe uma postura estética diante da vida, baseada na sua capacidade e possibilidade de criação e destruição de mundos constituídos.

No âmbito do debate sobre a vida, a filosofia de Nietzsche apresenta-se como um intenso questionamento à moral e aos valores ocidentais. Segundo Nietzsche todas estas criações são uma forma de conforto ao desespero diante da morte. Além disso, seu pensamento diferencia-se da concepção ocidental de história como unidade e do

¹⁹ TIBURI, Márcia apud, BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, 11.

²⁰ Segundo Agamben: “Nietzsche situa, isto é, a sua pretensão de “atualidade”, sua “contemporaneidade” a respeito do presente, em uma desconexão, e em uma discrepância. Realmente pertence ao seu tempo, é realmente contemporâneo quem não coincide perfeitamente com ele nem se adequa as suas reivindicações e, portanto, nesse sentido, inatual; mas, por isso mesmo, e através desta mesma separação e deste anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros de perceber e captar o seu tempo” (AGAMBEN apud BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, p. 37).

pensar o progresso como grande utopia da humanidade. Ao afirmar esta nova forma de encarar a existência, Nietzsche pretende superar aquilo que rebaixa as capacidades humanas à moralidade de rebanho, à necessidade de consumo, à necessidade de segurança e sobrevivência.

A vida assim concebida dispensa a existência de um mundo verdadeiro. Afasta-se da vontade de verdade e necessidade de princípios universais que regem a totalidade da existência em seu afã na busca de certezas, de segurança, de ânsia por longevidade e conservação vital, de valores morais que reprimem a vida em função de demandas teleológicas a se realizarem num futuro próximo e/ou noutra vida, na vida além-túmulo²¹ (BAZZANELA; ASSMANN, 2013, p. 70-71).

Assegurando a vida como vontade de potência, Nietzsche reafirma o perspectivismo como forma de conceber o mundo e a vida, reafirmando o caráter relativo, interpretativo do conhecimento e das relações humanas. Destarte, a vida realiza-se a cada instante em meio à diversidade de forças caóticas. A vida é, portanto, multiplicidades de forças, ascendentes e descendentes, que buscam efetivação.

Quanto a essa proposta nietzschiana, é pertinente observar que a vontade de potência não se refere ao domínio sobre os outros, o que fundamentaria experiências totalitárias da modernidade. O que o filósofo de Röcken propõe é tomar a vida como um fenômeno artístico, possibilitando ao homem estar em contato com a “verdade” que demonstra sua fragilidade e finitude. O conceito de vida de Nietzsche permanece muito atual para a nossa sociedade na medida em que denuncia a fraqueza do ser humano, a sua transformação em massa, sem reflexão, ou seja, o homem

²¹ BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, p. 70-71.

transformado em mero consumidor. Ao mesmo tempo, impulsiona o ser humano a uma cultura mais elevada. Em suma, como afirmam Bazzanela e Assmann:

Nietzsche ao situar a vida como vontade de poder, como manifestação do constante combate de forças que superarem-se a si mesmas, elevarem-se a uma condição cada vez mais desejável, procura preservar a vida num âmbito de inapreensibilidade em constante vir-a-ser, em seu caráter artístico e lúdico, frente às imposições morais e metafísicas que conformam e reprimem a vida em seus instintos vitais²².

Trata-se de afirmar a existência humana livre das transcendências modernas que prometem ao homem a felicidade, o afastamento da dor e da morte, demonstrando, assim, que o ser humano pode ser forte ainda que com sua fragilidade.

3.1 A TRANSMUTAÇÃO ATRAVÉS DO SUPER-HOMEM

No prefácio de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche enuncia: “o homem é corda distendida entre o animal e o super-homem: uma corda sobre um abismo; travessia perigosa, temerário caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar”²³. O homem precisa continuar a sua evolução. Esta é a sua maior capacidade, não se conformar com sua situação, buscar novos fins mais elevados. Frederick Copleston, em *Nietzsche filósofo da cultura*, diz: “o fim da cultura, de acordo com Nietzsche, é a produção do gênio; é

²² BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, p. 88.

²³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*, 1979, p. 11.

o gênio, o grande homem, que dá sentido à vida”²⁴. A sociedade deve produzir homens excepcionais, superiores aos demais, que marcam épocas e determinam o nível de cultura. Esta proposta de desenvolvimento da natureza humana é extremamente importante, porém, é possível perceber em Nietzsche certa prioridade elitista, de minoria ao afirmar que os demais homens podem ser meios para o super-homem.

A vontade de potência está presente em qualquer parte onde exista vida. O fato de existir poder não é motivo para justificar a dominação de um sujeito ou de um grupo. Este deve pertencer somente àqueles que possuem características próprias que se adaptem ao poder. Certamente o tipo ideal que possui tais características é o super-homem, porém, este não se realizou plenamente na história, por isso a dificuldade em dizer suas características. O super-homem se diferenciará dos demais homens por apresentar a vontade de potência de forma mais elevada. Para Nietzsche o homem superior é um

Homem forte, de elevada cultura, hábil em todas as realizações corporais, capaz de se conservar sempre em guarda, possuído de respeito para consigo próprio e constituído de tal maneira que seja capaz de sacrificar todo o gozo das suas tendências naturais em toda a rica profusão que estas possam apresentar e ser suficientemente forte para tal isenção, um homem de tolerância, não por fraqueza, mas por força, visto que sabe como há de tirar proveito de tudo àquilo que arruinaria uma natureza medíocre, um homem para quem nada é proibido, a não ser a fraqueza, quer como defeito quer como virtude²⁵.

²⁴ COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: o filósofo da cultura*, 1958, p. 119.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm apud, COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: o filósofo da cultura*, 1958, 129-130.

O super-homem é aquele que afirma a vida tanto no corpo como no espírito. Não precisa negar a vida em nome de outra, e muito menos em nome de um futuro, de uma mercadoria ou algum prazer, como é comum ao homem moderno. Pois, “cada ser humano é convidado a fazer da vida uma obra de arte”²⁶. O homem pode ir além, reconhecendo-se como ser artístico e lúdico com capacidade de construir e destruir o mundo em curso, retomando a opção pela vida.

Uma das maneiras de o homem superar-se é entender a vida através do eterno retorno. Esta concepção de tempo pode ser compreendida como justificação estética da existência, uma vez que o homem deve agir de tal modo que desejasse que cada ação o realizasse plenamente.

E, se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira! – não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “tu és um deus e nunca ouvi nada mais divino!” Se este pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “quero isto

²⁶ BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, 2013, p. 28.

ainda uma vez e inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confiança e chancela?²⁷.

O eterno retorno significa um imperativo que apregoa que o ser humano deve aceitar a vida como ela é, nas grandes e pequenas coisas. Não significa um conformismo, mas uma maneira de afirmação do sujeito. O eterno retorno é uma resposta ao niilismo e por meio dele o homem consegue suportar e lutar pela sua autonomia. Trata-se, portanto, de um niilista ativo que luta para emancipar-se da tradição. Este amor à realidade é que dá sentido à vida, ou seja, não é necessário buscar justificação em outro mundo.

O super-homem, para Nietzsche, é aquele que consegue superar os valores morais que a sociedade impôs ao homem. Este novo modo de viver tem a terra como valor primordial. Não coloca a razão como governadora de suas atitudes, uma vez que percebe que não é ela que guia o homem. A tentativa de organizar o mundo em “caixinhas”, torná-lo previsível, resulta em insatisfação. Nesse sentido, o homem é colocado incluso do devir, retirado da compreensão ocidental. Da mesma forma, a fábula da felicidade é retirada, ou melhor, direcionada para baixo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na presente pesquisa, concluímos que o pensamento de Nietzsche ajuda-nos a traçar elementos de uma crítica ao homem moderno no que diz respeito à moral. O primeiro ponto importante que destacamos é a desconstrução da verdade moral, uma espécie de

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*, 1983, p. 208-209. (Os Pensadores)

dessacralização da moral, na história, nas relações humanas de poder, onde o mais forte impõe sua moral aos demais. Com isso, não se tem mais uma verdade que fundamenta a moral, pois esta passa a ser caracterizada como uma construção operada ao longo da história, usando-se da força e da falsificação de fatos demasiado humanos. É sensato afirmar que os conhecimentos produzidos pela ciência e pela filosofia não são imparciais, surgem da vontade de verdade presente dos cientistas e filósofos.

Partindo do pressuposto de que a moral não é absoluta é possível fazer a genealogia dos valores. Buscar, o valor de origem dos valores, e o autor de tais criações. Porém, é necessário ressaltar que existem diversas morais, que servem aos mais diversos fins. Dentre todas é possível observar o embate entre a moral dos senhores e a moral dos escravos. A primeira é uma criação a partir de si; já a segunda, uma criação através do outro, que é criando a partir da negação(?) O senhor consegue ser feliz afirmando a sua existência, enquanto que o escravo somente é feliz através da negação da existência, elevando a felicidade para outro mundo. São diversas as invenções do homem para conseguir sobreviver ao sofrimento da existência, desde a necessidade de segurança até o consumo, culminando na invenção do Deus cristão.

A investigação da moral remete-nos ao questionamento sobre a vida. Em Nietzsche, a vida é vontade de poder, de dominação, de aumento de força. Tudo aquilo que possui vida luta para o aumento de seu domínio. Por consequência, o mundo pode ser traduzido como um jogo de forças em constante luta. Dentro desse jogo de forças o homem deve usar a sua liberdade, ou seja, sua criatividade para construir um novo mundo, tendo como base a vontade de poder. Esta criação tem como pano de fundo a superação de um mundo que não responde às exigências modernas. É preciso transpassar valores em busca de uma nova forma de vida. Para isso, é necessária uma nova

compreensão do tempo, diferente daquela ocidental, chamada por Nietzsche de eterno retorno, uma forma de afirmar a vida, a alegria e o sofrimento que retornam ao homem. Essa proposta de superação tem como ápice o super-homem, um ser voltado para a terra, que é livre para redescobrir a sua capacidade de evoluir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Maria José. Nietzsche e o pensamento Pós-Metafísico. In: *Nietzsche, Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*/ Gustavo B. N. Costa, José Maria Arruda, Ruy de Carvalho (Orgs.). Fortaleza: EdUECE, 2012.

AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2003.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSAMANN, José Assmann. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos*: estudo a partir de Michael Foucault. Passo Fundo: Ifibe, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. R. J. Dias e E. F. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1987.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: o filósofo da cultura*. Trad. E. Pinheiro. 2. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Folha Explica Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*. Trad. M. F. Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *Além do bem e do mal, ou, Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. M. Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1977.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. E. N. Fonseca. Rio de Janeiro: Hemus, 1979.

_____. *Obras incompletas*. Trad. R. R. T. Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Os Pensadores.

PASCHOAL, Antônio Edmilson, FREZZATTI JR, Wilson Antônio (Orgs.). *120 anos de “Para uma Genealogia da Moral”*. Ijuí: Unijuí, 2008. Coleção Nietzsche em perspectiva.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editora Presença, 1990.

Cognitivismo Moral Sem Crenças Morais

Rafael Graebin Vogelmann¹

1. Dois Problemas para o Cognitivismo Moral Naturalista

Cognitivismo Moral Naturalista é uma tese a respeito da caracterização do juízo moral. Segundo esta tese juízos morais descrevem a realidade (atribuindo a seu objeto certa propriedade redutível a propriedades naturais) e, portanto, têm valor de verdade. É natural representar esta tese como sustentando que atribuições de valor consistem na expressão de uma crença sobre o objeto do juízo. Esta tese incorre imediatamente em alguns problemas.

Em primeiro lugar, um modo de compreender a ideia de que juízos morais *expressam crenças* é como afirmando que episódios particulares de enunciação de juízos morais são bem compreendidos como *dando vazão* a alguma crença. Esta, contudo, é uma tese empírica e há evidência que coloca em dúvida sua solidez. Haidt, em um artigo que compila dados coletados em uma série de estudos em psicologia moral empírica, relata o seguinte experimento:

Highly hypnotizable participants were given the suggestion, under hypnosis, that they would feel a pang of disgust when they saw either the word 'take' or the word 'often'. Participants were then asked to read and make moral judgments about six stories that were designed to elicit mild to moderate disgust, each of which contained either the word 'take' or the

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: rafael.vog@gmail.com.

word 'often'. Participants made higher ratings of both disgust and moral condemnation about the stories containing their hypnotic disgust word. This study [...] demonstrates that artificially increasing the strength of a gut feeling increases the strength of the resulting moral judgment. (Haidt, 2001, p.825)

O que este experimento mostra é que manipulando artificialmente apenas as atitudes proposicionais *conativas* (no caso, produzindo uma atitude da forma “nojo de *p*”) de uma pessoa e deixando intactas suas atitudes cognitivas (da forma “crê que *p*”), podemos manipular os juízos morais que enuncia. Isto sugere que aquilo a que *damos vazão* em episódios de enunciação de juízos morais são atitudes ou sentimentos; o que, por sua vez, sugere que a convicção moral é melhor compreendida como um 'sentimento visceral' (como uma atitude proposicional conativa) do que como uma crença (como uma atitude proposicional cognitiva).² Isto parece fornecer evidência em favor do Não-cognitivismo, segundo o qual juízos de valor não consistem na descrição do objeto do juízo e não têm valor de verdade, mas desempenham outra função, como expressão de sentimentos, prescrição de regras etc.

Outro problema mais grave para o cognitivista naturalista decorre de um importante aspecto do juízo moral: se alguém julga que certa ação é a ação correta nas circunstâncias em que se encontra, então reconhece que tem um *motivo* para realizá-la³. Pode muito bem ser o caso que

2 Esta conclusão é disputada por Railton (2014). O que me interessa aqui não é demonstrar definitivamente que há evidência empírica que mina o cognitivismo moral, mas indicar que, fosse o caso que o cognitivismo estivesse comprometido com teses empíricas sobre os estados mentais que resultam na enunciação de juízos morais, então incorreria em dificuldades. Nas próximas seções argumento que o cognitivismo não se compromete necessariamente com tais teses.

3 Isto é, “porque era o certo a se fazer” fornece uma resposta completa à questão “porque você agiu assim?”. É suficiente para ver a

este motivo possa ser suplantado por outras considerações morais ou por considerações de outra ordem, ou que por egoísmo, medo, displicência ou por outra falha de caráter (ou mesmo alguma condição clínica, como depressão) nos vejamos incapazes de agir em conformidade com ele. Porém, se nos limitamos a afirmar que, apesar de reconhecer que certa ação é o certo a se fazer, não vemos nenhum motivo para realizá-la, deixaremos nosso interlocutor confuso e ele terá todo o direito de duvidar da sinceridade de nosso juízo moral ou questionar nossa compreensão da atribuição de valor e nossa capacidade de realizar juízos morais.

Agora, segundo o cognitivista naturalista, o juízo moral para efeito de que certa ação é correta em certas circunstâncias consiste na atribuição à ação de certa propriedade natural. Estar convicto de que a propriedade em questão é instanciada por certa ação deve, portanto, implicar que temos motivo para realizar a ação. Como isto pode ser assegurado? Suponha que o cognitivista naturalista possa determinar que a propriedade em questão é esta: a ação, nas circunstâncias atuais, promove certo conjunto de bens humanos (como bem-estar, desenvolvimento de capacidades etc). Ele pode então sustentar que, como questão de fato empírico, reagimos à constatação de que algo contribui para a promoção deste conjunto de bens desenvolvendo uma atitude favorável a este algo (não necessariamente por interesse pessoal em sua promoção, mas porque simplesmente ocorre, talvez por ser uma vantagem evolutiva, que reagimos assim a este aspecto natural de ações, mesmo que não reconheçamos conscientemente que é a isto que reagimos)⁴ de maneira que constatar que uma ação tem esta

ação do sujeito como deliberadamente dirigida (em contraste com mero impulso, acidente etc) no mesmo sentido em que mencionar a combinação de certa crença e certo desejo revela a racionalidade de nosso comportamento.

4 Eu não estou aqui me comprometendo com a teoria segunda a qual só temos motivo para agir de forma *x* se desejamos *y* e fazer *x* leva

propriedade nos fornece um motivo para realizá-la (e para exigir que outros também a realizem quando se encontrarem nas mesmas circunstâncias).

Mas a adoção desta estratégia tem uma consequência desconfortável. Dado que o componente descritivo do juízo moral é plenamente separável da resposta afetiva particular que faz com que atribuições de valor nos forneçam motivo para agir, alguém poderia aprender a usar o termo moral adequadamente sem partilhar da resposta em questão. Isto é, alguém poderia ser plenamente capaz de fazer juízos morais sem ter motivo algum para agir conforme seu juízo. Brink, um proeminente defensor do cognitivismo naturalista, de fato admite a possibilidade de existir tal sujeito, a quem ele chama de 'amoralista'⁵.

A defesa de Brink consiste em negar o *Internalismo Moral*, isto é, a tese segundo a qual a proposição “se alguém julga que certa ação é a ação correta nas circunstâncias atuais, então reconhece que tem motivo para realizá-la” expressa um traço conceitual da noção de juízo moral e que, como tal, formula uma restrição à qual qualquer teoria sobre o juízo moral deve se conformar. Se o Internalismo é correto, a constatação de que alguém não reconhece motivo para realizar certa ação permite concluir, por *modus tollens*, que este alguém não julga a ação correta. Se for o caso de que esta pessoa *enunciou* a combinação de palavras que reconhecemos como um juízo moral, diríamos

a y. Posso admitir que a crença de que algo instancia certa propriedade natural acarreta diretamente uma atitude favorável a este algo que é ela mesma o estado motivacional, não algo que se combina com outro estado mental para produzir o estado motivacional. O motivo pelo qual a constatação de certa propriedade produz esta atitude pode muito bem ser que temos um desejo por ou interesse na promoção desta propriedade, mas não há razão para excluir de partida a tese de que a crença produz imediatamente a atitude favorável.

5 Brink, D. “Externalist Moral Realism”. In: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, Suplemento, pp.23-41, 1986

que ela, apesar disto, falhou em realizar um juízo moral (talvez porque mentiu, talvez porque não satisfaz as condições de domínio de conceitos morais). Brink adota, em contraste, o *Externalismo Moral*, segundo o qual a capacidade do juízo moral de fornecer motivos para ação é condicionada à existência de certa atitude por parte do agente (e que, portanto, o amoralista pode ser perfeitamente capaz de realizar juízos morais). Se o Cognitivismo Naturalista Externalista é correto, a constatação de que alguém não reconhece motivo para realizar certa ação somente permite concluir que este alguém não julga a ação correta se acrescentamos a premissa de que a constatação da propriedade atribuída pelo juízo produz nele, como questão de fato empírico, uma atitude favorável à ação.

Na seção seguinte sustentarei que o cognitivista naturalista pode partir, assim como o não-cognitivista e de acordo com a sugestão do experimento de Hayd, da ideia de que somos sensíveis a aspectos naturais da realidade aos quais reagimos afetivamente e que damos vazão a estas respostas afetivas na forma da enunciação de juízos morais. O não-cognitivista gostaria de concluir daí que nossos juízos morais são expressivos, em contraste com juízos descritivos dotados de valor de verdade, mas isto simplesmente não se segue. A função *semântica* desempenhada pelo juízo moral (se expressiva ou descritiva) não é determinada por considerações sobre o que se passa na cabeça da pessoa que faz o juízo mas por considerações sobre a natureza do ato de realizar um juízo moral. Pode ser o caso que juízos de valor expressem atitudes, no sentido em que qualquer episódio particular de enunciação sincera de um juízo de valor pode ser explicado como um episódio no qual a pessoa dá vazão a certa atitude. Isto, entretanto, não equivale a sustentar que o juízo *é* expressivo, que esta seja sua função e que o ato de avaliar algo se reduza ao ato de expressar uma atitude. Sustentarei que, longe de minar a proposta cognitivista, reconhecer o juízo moral como produto de nossas respostas

afetivas à realidade natural permite caracterizar o juízo como descritivo de aspectos naturais da realidade, inclusive de maneira a tornar disponível ao cognitivista a estratégia do não-cognitivista para dar conta do Internalismo: apelando à ideia de que a atitude necessária para motivar o agente a agir de acordo com seu juízo moral não é consequência do juízo, mas condição necessária para este, o que afasta a possibilidade de que alguém possa dominar conceitos morais e, portanto, ser capaz de realizar juízos morais, sem partilhar de nossas reações afetivas particulares – isto é, afasta a possibilidade de que existam amoralistas.

2. Uma Semântica para Termos Morais

O cognitivista naturalista, se não deve especificar a propriedade natural à qual cada termo moral se refere, deve pelo menos fornecer uma explicação de como esta propriedade pode ser especificada. Isto é, deve fornecer um procedimento de identificação de propriedades morais com propriedades naturais. Um modo de fazer isto é apresentando definições de termos morais em termos de propriedades naturais.

O famoso *Argumento da Questão em Aberto* de Moore⁶ visa justamente oferecer um dispositivo para testar pretensas definições de expressões morais em termos de expressões analiticamente equivalentes. Um defensor de um utilitarismo antiquado poderia sustentar que uma expressão como “o curso de ação *A* é melhor que o curso de ação *B*” é sinônima de “o curso de ação *A* promove maior bem-estar do que o curso de ação *B*”. Constatamos que propostas desse tipo são descabidas, contudo, atentando ao fato de que, se assumimos sua verdade, perguntas que colocam dilemas morais sérios são reduzidas a expressões de confusão que

6 MOORE, G.E. *Principia Ethica*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, em especial §§12-13.

não colocam dúvida alguma. Por exemplo, a expressão “eu sei que punir esta pessoa inocente irá promover o maior bem-estar possível porque desencorajará muitos outros de cometer o crime do qual ela é acusada, mas este é o melhor curso de ação?” pode ser usada para expressar uma dúvida moral (que em algum contexto pode ser uma dúvida urgente e grave), mas se aceitamos que “*A* é o melhor curso de ação” é analiticamente equivalente a “*A* é o curso de ação que promove o maior bem-estar possível” então essa expressão não pode ser usada para apresentar nenhuma dúvida moral porque seria equivalente a “eu sei que este é o melhor curso de ação, mas é o melhor curso de ação?”. O mesmo processo pode ser repetido para qualquer proposta de definição de termos morais.

Mas porque admitir que o único modo de identificar propriedades morais e propriedades não-morais é por meio de definições analíticas? Porque admitir que se dois termos fazem referência à mesma propriedade ou relação, então são sinônimos?

Há contra-exemplos evidentes a esta suposição. “O maior filósofo de todos os tempos” e “o mais ilustre habitante de Königsberg” podem muito bem ter o mesmo referente, embora difiram em significado (o que é evidenciado pelo fato de que posso formular uma questão em aberto com as duas expressões). Moore provavelmente resistiria a este contra-exemplo sustentando o que permite a identificação dos referentes de ambas as expressões é o fato de que elas são descrições definidas e que, como questão de fato *contingente*, a mesma pessoa pode ser identificada por ambas as descrições. Não diríamos, contudo, que ambas as expressões atribuem a mesma propriedade à pessoa que identificam. Se atribuíssem a mesma propriedade, o fato de as expressões terem a mesma extensão não seria *contingente* mas *necessário*. Somente proposições analíticas, conhecidas *a priori*, diria Moore, expressam verdades necessárias; e para que a proposição “para todo *x*, *x* é bom se, e somente se, *x*

é N” seja analítica “bom” e “N” devem ser sinônimos. Então, embora não seja verdade que, em geral, se duas expressões tem a mesma extensão ou referência então são sinônimas, seria o caso que dois termos designam a mesma *propriedade* apenas se forem sinônimos.

Mas porque admitir que somente proposições conhecidas *a priori* podem expressar verdades necessárias? O que nos levaria a admitir isto? Uma razão pode ser supor (como Moore) que o significado de um termo é dado por uma noção ligada a ele pelos falantes, que pode ser expressa na forma de uma descrição tal que aquilo que a satisfaz cai sob a extensão do termo ou é seu referente. Neste cenário, um enunciado de identidade, como “bom é N” só é necessário se as descrições que dão o significado de cada um dos termos forem satisfeitas pelas mesmas coisas em qualquer mundo possível. Que ambas as descrições sejam satisfeitas pelas mesmas coisas deve ser então independente das circunstâncias particulares que constituem cada mundo possível. Se este é o caso, então que ambas as descrições são satisfeitas pelas mesmas coisas pode ser determinado considerando apenas as descrições elas mesmas, e não as circunstâncias particulares de qualquer mundo possível (incluído aí o mundo atual). O enunciado de identidade é, portanto, analítico e, como tal, conhecido *a priori*.⁷

Kripke⁸ objeta à tese de que o significado de

7 Identidades que articulam descrições que (se designam algum objeto) necessariamente designam o mesmo objeto em todo mundo possível, como “o único número primo par é o primeiro múltiplo de dois maior que zero”, certamente são necessárias mas um kantiano sustentaria que são, não obstante, proposições *sintéticas*. Isto, contudo, não é um problema para a argumentação que atribuímos a Moore porque o kantiano sustentaria que se tratam de proposições sintéticas *a priori* e que é justamente o fato de serem necessárias que requer que sejam conhecidas *a priori*.

8 KRIPKE, S.A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980

nomes e termos de tipos naturais sejam dados por descrições que *determinem* o referente dos termos desta maneira. Se uma descrição *D* determina a extensão de um termo *T*, então a proposição expressa por “Se *T* existe, então *T* é *D*” é analítica e, portanto, uma verdade necessária conhecida *a priori*. Mas em geral, proposições desta forma não são necessárias. Suponha que “o líquido incolor e inodoro que corre nos rios, cai na chuva, congela a 0°C, ferve a 100°C etc” determine a extensão de “água”. É necessário que água seja um líquido incolor e inodoro etc? Isto é, existe algum mundo possível no qual há água mas água não é satisfaz esta descrição? Kripke nos lembra (1980, p.44) que mundos possíveis são situações contrafactuais que *estipulamos*, não mundos longínquos que exploramos mentalmente. A questão é sobre a possibilidade *desta* substância que chamamos “água” (não qualquer coisa que satisfaça certa descrição) não ser um líquido incolor, inodoro etc. Podemos estipular situações contrafactuais nas quais *este* mesmo líquido, para o qual podemos apontar, tem cor ou cheiro (porque os seres que habitam este mundo tem aparelhos visuais e olfativos diferentes dos nossos), onde não corre em rios nem cai na chuva (talvez porque toda a água esteja presa em algum parte alta da atmosfera), onde não congela a 0°C nem ferve a 100°C (função de condições de pressão muito diferentes). A questão “como sabemos que se trata de água?” não se aplica porque estipulamos tratar-se de água. Ao estipular situações contrafactuais como estas apresentamos mundos possíveis nos quais água não satisfaz a descrição que ligamos ao termo “água”, portanto, estabelecemos que é um fato contingente que água seja um líquido inodoro, incolor etc. Logo, a descrição em questão não determina a extensão de “água”.

Quando estipulamos uma situação contrafactual usando um termo de tipo natural, estipulamos uma situação contrafactual envolvendo o tipo que o termo de fato designa, aqui e agora. Em todo mundo possível (em toda situação que

possamos estipular) o termo designa, portanto, este mesmo tipo. É neste sentido que nomes são *designadores rígidos*.⁹ Descrições, de outro lado, em geral não designam rigidamente porque se referem ao que quer que seja que em cada mundo possível as satisfaz. Agora, se termos de tipos naturais designam o mesmo objeto em qualquer mundo possível, então enunciados de identidade composto por dois termos de tipos naturais, se verdadeiros de todo, são necessariamente verdadeiros (pois se o tipo designado pelos termos é o mesmo no mundo atual é o mesmo também em todo mundo possível) mesmo que a identidade tenha sido descoberta *a posteriori*.

Dada a descoberta científica *a posteriori* de que o líquido em questão é composto de moléculas de H₂O, sabemos que “água” se refere rigidamente a amostras de H₂O. Fica estabelecido, portanto, que “água é H₂O” expressa uma identidade (se verdadeira de todo) necessária, pois em qualquer mundo possível no qual água existe ela é a substância que de fato é, isto é, H₂O. O fato de que a proposição “água é H₂O” não seja analítica e que a identidade seja descoberta *a posteriori* não faz nada para afastar seu caráter de necessidade. Contra Moore, portanto, este é um exemplo de proposição necessária *a posteriori*.

Inspirado nestas considerações o defensor do cognitivismo pode propor que termos avaliativos sejam tratados como designadores rígidos de espécies naturais. Caberia à ética normativa determinar que tipo natural é este ao qual nos referimos usando o termo moral.

Esta estratégia geral de defesa do cognitivismo moral naturalista pode ser elaborada de diferentes formas. Boyd, por exemplo, sustenta que nosso uso de termos de

9 KRIPKE, S.A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, p.48

tipos naturais é *causalmente* regulado pelo tipo designado¹⁰:

[...] the sorts of causal connections which are relevant to reference are just those which are involved in the reliable regulation of belief. Roughly, and for nondegenerate cases, a term *t* refers to a kind (property, relation, etc.) *k* just in case there exist causal mechanisms whose tendency is to bring it about, over time, that what is predicated of the term *t* will be approximately true of *k* (excuse the blurring of the use-mention distinction). Such mechanisms will typically include the existence of procedures which are approximately accurate for recognizing members or instances of *k* (at least for easy cases) and which relevantly govern the use of *t*, the social transmission of certain relevantly approximately true beliefs regarding *k*, formulated as claims about *t* (again excuse the slight to the use-mention distinction), a pattern of deference to experts on *k* with respect to the use of *t*, etc. [...] When relations of this sort obtain, we may think of the properties of *k* as regulating the use of *t* (via such causal relations) [...]

Agora estamos em condição de retornar ao nosso ponto de partida: a ideia de que o fato fundamental sobre nossa prática avaliativa é que reagimos afetivamente a aspectos naturais da realidade e que damos vazão a estas respostas na forma da enunciação de juízos de valor.

Se pretendemos aplicar o mesmo tratamento a termos morais nos comprometemos com a tese empírica segundo a qual o uso de cada termo moral (“bom”, “correto”, “justo”, “corajoso”, “honesto”, “vil”, “egoísta” etc) é causalmente regulado por uma propriedade natural.

10 BOYD, R. “How to be a Moral Realist”. In Sayre-McCord, G. (ed.). *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988, p. 321

Boyd concorda com Brink¹¹ em que o uso de “bom” é causalmente regulado pela propensão de ações, traços de caráter, políticas etc de contribuir para a promoção de um conjunto de bens humanos.

A relação causal relevante é compreendida em termos da existência de mecanismo cuja tendência é fazer com que façamos afirmações usando “bom” que são aproximadamente verdadeiras sobre aquilo que tem a propensão em questão. Para admitir isto, contudo, não é necessário supor nada sobre qual é o estado mental que resulta da interação causal com o tipo natural em questão. Em especial, não é necessário supor que a interação causal com instancias particulares do tipo natural que regula nosso uso do termo moral provoque em nós certas crenças.

Podemos muito bem admitir que a interação causal com o tipo natural em questão provoca antes algo como as reações afetivas viscerais que Hayd identifica e que damos vazão a estas reações na forma de enunciação de juízos morais. Se nossas reações afetivas são reguladas por propriedades naturais e nossos juízos são reflexo dessas reações, então é verdade que nossos juízos morais (e, portanto, nosso uso de termos morais particulares) são regulados por certa propriedade natural.

Isto não conflita com a tese de que um termo t designa o tipo natural k se, e somente se, há mecanismo causais que fazem com que o que dizemos de t seja aproximadamente verdadeiro de k ? Não. Admita que a interação causal com k provoca apenas respostas afetivas que resultam na enunciação de juízos morais. Neste caso, ainda é verdade (i) que há procedimentos para reconhecimento de instâncias de k que governam nosso uso de t (tendemos a usar o termo moral quando, e somente quando,

11 BRINK, D. "Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness". In: *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 62, No.2, pp.111-125, 1984, p. 121-2

identificamos certos traços que provocam em nós as respostas afetivas adequadas) e (ii) que transmitimos socialmente *crenças* (num certo sentido) sobre *k* formuladas em termos de *t*, neste sentido: transmitimos princípios gerais da forma “é errado mentir” e temos plena *convicção* neles, muito embora esta convicção seja melhor entendida como possuir certa atitude; que a convicção seja função de certa atitude não afasta o fato de que “é errado mentir” possa ser aproximadamente verdadeiro, na medida em que “errado” se refira a certa propriedade e que seja aproximadamente verdadeiro que todo ato de mentir tem esta propriedade.

Nada mais é necessário, segundo a semântica de termos morais proposta, para admitir que termos morais se referem à propriedade em questão. O estado mental causado pela interação com a propriedade em questão e que resulta no juízo moral é, portanto, completamente irrelevante para determinar qual a função semântica do juízo.

3. Cognitivismo Naturalista Internalista

Se o argumento da seção anterior está correto, então o cognitivista naturalista pode muito bem aceitar que a convicção moral é bem compreendida como ter certa atitude (em contraste com ter certa crença). Nesta seção, será investigado o modo pelo qual o cognitivismo naturalista delineado acima pode dar conta do problema suscitado pelo Internalismo.

Suponha, conforme a proposta da seção anterior, que nosso uso de “correto” é regulado por certa atitude favorável à ação que avaliamos e que geralmente esta atitude é provocada em nós pela interação causal com a propriedade da ação de contribuir para a promoção de certo conjunto de bens humanos. O termo então se refere a esta propriedade e o juízo descreve a ação como instanciando esta propriedade (e é verdadeiro se este é o caso). De

ordinário, quando fazemos o juízo estamos respondendo à propriedade em questão e, portanto, desenvolvemos uma atitude favorável à ação. De ordinário, portanto, quando alguém julga que uma ação é a ação correta nas circunstâncias atuais tem um motivo para agir conforme seu juízo.

Pareceria, contudo, que alguém que não partilha da nossa propensão a certas reações e respostas poderia identificar a propriedade a qual reagimos e aprender a usar nossos conceitos morais. Este sujeito seria capaz de realizar juízos morais (na medida em que segundo o cognitivista o juízo consiste simplesmente na atribuição da propriedade em questão) sem ser movido por isto a agir conforme o juízo (porque a constatação de que a propriedade é instanciada não provocaria nele a atitude favorável ou desfavorável que provoca em nós). O cognitivismo naturalista violaria assim o Internalismo.

Não-cognitivistas podem lidar facilmente com este problema. Segundo eles a função do juízo moral é expressar atitudes, de maneira que o amoralista (dado que não partilha das atitudes em questão para poder expressá-las) não está fazendo juízos morais mas apenas repetindo as combinações de palavras que usamos para fazer juízos morais.

Mas o cognitivista pode ser mais refinado. Ele pode sustentar que o fazer um juízo moral não consiste simplesmente em descrever a realidade sem mais, mas em descrever a realidade aplicando conceitos morais. Para admitirmos que alguém é capaz de realizar juízos morais devemos lhe atribuir domínio sobre conceitos morais e uma condição para isto é que este sujeito seja capaz de projetar conceitos morais adequadamente, isto é, ele deve ser capaz de aplicar o conceito a novos casos.

Agora, de acordo com a versão de cognitivismo naturalista que viemos explorando, nosso juízo moral é guiado por nossas respostas afetivas, não por um

procedimento de identificação da propriedade em questão que dominaríamos ao dominar o termo. Ao realizar juízos morais não estamos rastreando uma propriedade, mas respondendo afetivamente a aspectos naturais da realidade (aspectos que talvez não identifiquemos conscientemente). Para a própria comunidade não é transparente que propriedade regula o uso dos termos morais. Dado que não partilha de nossa sensibilidade, o amoralista deveria dominar nossos conceitos morais de outra forma. Mas como?

Uma opção é a seguinte: ele pode se apropriar do *significado* de nossos termos morais; este significado determinaria a aplicação do termo moral. Mas neste caso estaríamos recaindo na semântica segundo a qual a aplicação de um termo é guiada por uma descrição ou conceito que ligamos ao termo. E o naturalista nega explicitamente esta semântica.

Outra opção é a seguinte: o amoralista poderia fazer uma grande lista de tudo aquilo a que aplicamos determinado termo moral. Ele então determinaria o que há de comum entre todos os itens desta lista e passaria a aplicar o termo moral a tudo aquilo que partilhasse do aspecto em questão. Parece, a primeira vista, que neste cenário o amoralista está fazendo exatamente aquilo que, segundo o naturalista, seria necessário para determinar o referente de certo termo moral: o esforço de Teoria Ética Normativa para determinar o que faz de algo bom, correto, justo, corajoso etc. Se mostrarmos que esta tarefa de ética normativa não pode ser desempenhada por alguém que não partilha minimamente de nossa sensibilidade moral, então mostraremos que o amoralista não pode dominar nossos conceitos morais e que, portanto, o cognitivismo naturalista que exploramos acomoda o Internalismo.

Como, segundo o naturalista, a investigação em ética normativa procederia? Nossas teorias morais devem sistematizar nossos juízos identificando princípios morais que deem conta deles, mas estes princípios não são

meramente testados contra nossos juízos. Tanto Brink como Boyd¹² aceitam que o modelo de 'equilíbrio reflexivo' é adequado à investigação moral. Segundo este modelo, nós partimos do nosso conjunto de juízos e propomos princípios para dar conta dele. Se um princípio é intuitivamente atrativo e dá conta de vários juízos dos quais não estamos dispostos a abrir mão, outros juízos dos quais estamos menos convictos e que não se conformam ao princípio podem ser revisados ou descartados. Novos juízos podem passar a ser considerados porque novos casos são levados em conta. O conjunto revisado de juízos pode ainda incluir juízos que não se conformam ao princípio e que não estamos dispostos a descartar, caso no qual o princípio geral poderá ser revisado à luz destes juízos. Os novos princípios podem então ser usados para revisar ou descartar certos juízos e assim por diante, até que nosso conjunto de juízos morais particulares e princípios gerais atinja um ponto de equilíbrio.

À luz dessa concepção da investigação moral, podemos refinar a imagem do juízo moral oferecida pelo cognitivista naturalista. Não há necessidade de supor que, como questão de fato empírico, há uma perfeita regularidade nas reações afetivas humanas, de maneira que para que o cognitivismo naturalista que viemos investigando seja bem sucedido devemos, de partida, reagir todos da mesma maneira à mesma propriedade natural. Podemos admitir que diferentes pessoas podem reagir a diferentes propriedades desenvolvendo os sentimentos morais que regulam o uso de termos morais. Ao menos de início, portanto, a lista de coisas a qual aplicamos termos morais pode conter itens que não partilham nenhuma propriedade natural. Por meio do processo de equilíbrio reflexivo, contudo, diversos juízos desta lista seriam descartados como desviantes. Por meio de

12 Ver BRINK, D. "Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness", p.116 & BOYD, R. "How to be a Moral Realist", p. 311

correções pontuais como estas, nossa sensibilidade poderia ser moldada até que, quando o ponto de equilíbrio fosse alcançado, reagíssemos uniformemente a apenas uma propriedade, que governaria o uso do termo moral em questão. O processo de equilíbrio reflexivo seria, portanto, um processo de regulação de nossa sensibilidade.

Este não seria, contudo, um mero procedimento de *construção social* da moralidade. Segundo o cognitivista naturalista, o processo de equilíbrio reflexivo é o processo pelo qual *descobrimos* a verdadeira natureza de uma propriedade moral. O resultado do processo de equilíbrio reflexivo não é a *fixação* de uma extensão para termos morais, mas a *descoberta* da real extensão dos termos morais. Para que possamos ver desta forma o processo, basta que possamos admitir que o conjunto de juízos e princípios morais do qual partimos seja *aproximadamente* verdadeiro. Suponha que ao final do processo de equilíbrio reflexivo fique estabelecido que “correto” designa, digamos, a propriedade de uma ação de contribuir para a promoção de certo conjunto de bens humanos. Para que este processo seja visto como o processo de descoberta de verdades morais, basta que o conjunto de juízos do qual partimos correspondesse de maneira suficientemente próxima a juízos sobre a capacidade de ações de promover o conjunto de bens em jogo. Basta que haja algum acordo no conjunto de juízos do qual partimos (que seja conservado no processo) e que este acordo forneça as bases para o desenvolvimento da teoria moral. A extensão do termo foi sempre a mesma, diria o cognitivista; os juízos descartados no processo são mero erro (assim como a extensão de “ouro” foi sempre a mesma, muito embora muitos juízos particulares tenham caracterizado pirita de ferro como ouro). Segundo o cognitivismo naturalista que viemos considerando, portanto, o processo de descoberta moral seria inseparável do processo de desenvolvimento da sensibilidade humana.

Suponha então que o amoralista tenha acesso à

lista de tudo aquilo a que aplicamos certo termo moral. De maneira a determinar, partindo desta lista, a extensão do termo em questão, o amoralista deveria realizar o processo todo de equilíbrio reflexivo. Mas como ele poderia fazer isto? Como de fato ocorre, o processo de equilíbrio reflexivo é um processo histórico, movido por debates e disputas públicas e intimamente atrelado ao desenvolvimento de nossa sensibilidade moral. A princípio é uma comunidade e não um indivíduo que realiza o processo. Mas vamos admitir, para fins de argumento, que fosse possível para um indivíduo (talvez um indivíduo dotado de extraordinária inteligência, memória e capacidade de crítica) realizar este processo.

Suponha, então, que o amoralista fosse capaz de emular de alguma forma o processo de equilíbrio reflexivo. Mesmo que ele pudesse assim, ou de forma parecida, realizar um análogo do processo de equilíbrio reflexivo um elemento central estaria ainda ausente. Um dos principais motores do processo é a introdução de novos juízos na lista à medida em que nos confrontamos com novas situações. Um princípio aparentemente estável pode ser abalado por um novo juízo do qual estamos plenamente convictos. Qualquer lista que o amoralista possa formular (e qualquer princípio que ele possa derivar daí) é provisória. O único modo pelo qual ele poderia escapar a esta dificuldade é determinando, nestas novas situações, qual o juízo adequado. Mas isto é dizer: o amoralista só poderia contornar esta dificuldade se fosse capaz de projetar nossos conceitos morais. E o único modo pelo qual o amoralista poderia aprender a projetar nossos conceitos morais é concluindo o processo de equilíbrio reflexivo. Logo, o único modo pelo qual o amoralista poderia concluir o processo de equilíbrio reflexivo seria já tendo concluído o processo de antemão.

Logo, o amoralista não pode determinar que propriedade regula nossos juízos morais. Logo, não pode aprender a projetar nossos conceitos morais. Logo, é incapaz

de fazer juízos morais. Logo, a forma de cognitivismo naturalista que apresentamos não viola o Internalismo.

Mas e quando *nós* terminarmos o processo de equilíbrio reflexivo? Quando nós determinarmos que propriedade (se alguma) regula nossos juízos morais, não pode o amoralista então se apropriar desta informação e aprender assim a projetar nossos conceitos morais? Parece ser uma possibilidade conceitual que o amoralista então aprenda de *nós* (não descubra) que propriedade regula nossos juízos morais. Pode ser, então, que “se alguém julga que certa ação é a ação correta nas circunstâncias em que se encontra, então reconhece que tem motivo para realizá-la” não expresse, assim formulada, uma verdade perfeitamente geral e que em casos totalmente excepcionais como o do amoralista seja possível fazer o juízo sem reconhecer nenhum motivo para agir. Mas o cognitivismo naturalista ainda pode fazer justiça ao espírito do Internalismo Moral na medida em que implica que a conexão entre o juízo moral e o reconhecimento de motivos para agir não é absolutamente contingente e que casos que violam o Internalismo são *necessariamente* marginais e excepcionais. O amoralista, se de todo uma possibilidade, é, e sempre será, uma personagem à margem de uma comunidade na qual reconhecimento de valor e de motivos para ação estão intimamente conectados; para a qual, portanto, o Internalismo é, como questão de fato conceitual, uma verdade perfeitamente geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLACKBURN, S. "Rule-Following and Moral Realism". In: S. Holtzman & Christopher M. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*. Routledge, pp.163-87, 1981
- BRINK, D. "Externalist Moral Realism". In: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, Suplemento, pp.23-41,

1986

_____. "Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness". In: *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 62, No.2, pp.111-125, 1984

62:2, 111-125

BOYD, R. "How to be a Moral Realist". In Sayre-McCord, G. (ed.). *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988, p.181-228

DREIER, J. "Dispositions and Fetishes: Externalist Models of Moral Motivation". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, No. 3, pp. 619-638, nov. 2000

HAIDT, J. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment". In: *Psychological Review*, Vol. 108, No. 4, pp.814-834, 2001

KRIPKE, S.A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980

MCDOWELL, J. "Non-Cognitivism and Rule-Following". In: MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, pp.199-218, 2002

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1903

RAILTON, P. "Moral Realism". In: *Philosophical Review*, n.95, 1986, p.163-207.

SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing,

1994

A teoria da justiça de John Rawls e o financiamento público de campanhas eleitorais

Renivaldo Oliveira Fortes¹

Introdução

Verifica-se que na conjuntura atual as contribuições financeiras ilimitadas de pessoas físicas e de grupos empresariais a partidos políticos têm tido uma influência negativa no processo político, pois acabam por comprometer a qualidade e a institucionalidade democrática. Na contramão desse sistema há muito desgastado, em que comumente o dinheiro desestabiliza a democracia, urge pensar um novo modelo de financiamento de partidos políticos e campanhas eleitorais, ou seja, um modelo que possa se dar por meio de um processo mais justo. É adequado pensar um modelo razoavelmente transparente, livre de corrupção e, conseqüentemente, que preserve o valor equitativo das liberdades políticas. Do contrário, como vamos alcançar um sistema equitativo de representação no qual todos os cidadãos brasileiros possam ter uma voz mais plena e efetiva? Como a teoria da justiça de Rawls pode garantir legitimidade ético-política do financiamento público

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. Email: renivaldo.fortes@ifro.edu.br

de campanhas eleitorais para que se mantenha o valor equitativo das liberdades políticas?

Na democracia deliberativa, há um elemento a ser preservado que é a vontade do cidadão em geral de seguir a razão pública. Uma implicação imediata desse elemento é o financiamento público de campanhas eleitorais. Com efeito, Rawls afirma que a deliberação pública deve ser possível, reconhecida como característica básica da democracia e, portanto, imune à influência do dinheiro. Do contrário, “a política é dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que através de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem, quando não excluem, a discussão e a deliberação pública”.² Consequentemente, o sistema político fica paralisado, pois “na busca constante de dinheiro para financiar campanhas, o sistema político é simplesmente incapaz de funcionar”.³

1 Breve arquitetura conceitual da justiça em Rawls

Rawls explicita na obra *Uma teoria da justiça* que “a estrutura básica da sociedade é o objeto principal da justiça”.⁴ Sua concepção de sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos. Um dos pressupostos de sua teoria é a de que a estrutura básica é “a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuem direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos mediante a cooperação social”.⁵ A ênfase dada pelo autor à ideia de estrutura básica se baseia ainda no pressuposto de que “os cidadãos nascem em sociedade: é ali que viverão

² *Ibidem*, p. 184.

³ *Ibidem*, p. 185.

⁴ Idem. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 102.

⁵ Idem. *O liberalismo político*. *Op. cit.* p. 305.

toda a sua vida”.⁶ Nesse sentido, a estrutura básica “contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais”.⁷ Portanto, a função da estrutura básica é estabelecer a justiça entre os atores em diferentes contextos sociais de uma sociedade democrática bem-ordenada.

Rawls vai procurar ao longo da sua obra tratar do seguinte problema: Considerando-se a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicas, bem como para regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos?⁸

Em vista disso, Rawls buscar responder a essa questão demonstrando ter como propósito pensar um ideal de justiça para uma sociedade democrática em que a natureza social dos indivíduos seja levada em conta, possibilitando, assim, aos sujeitos uma consciência de si mesmo. A sua concepção de justiça é denominada de justiça como equidade, pois os princípios de justiça mais razoáveis seriam aqueles que fossem objeto de acordo mútuo entre as pessoas em condições equitativas. A justiça como equidade é, portanto, uma teoria da justiça que parte da ideia de um acordo entre as partes, no dizer de Rawls, de um contrato social. Logo, o que se propõe em sua obra é uma concepção liberal ampla de direitos e liberdades básicos, que admitiriam apenas desigualdades de renda e riqueza que fossem vantajosas para os menos favorecidos da sociedade.

⁶ Idem. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 77.

⁷ Idem. *Uma teoria da justiça*. Op. cit. p. 8.

⁸ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 58.

De acordo com Rawls, na obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, a teoria da justiça como equidade deve ser entendida como uma concepção política de justiça, e não como parte de doutrinas abrangentes. A seu modo de ver, essas doutrinas costumam ter suas próprias concepções de razão e justificação. O mesmo acontece com a teoria da justiça como equidade enquanto concepção política, ou seja, com suas ideias de razão pública e de um fundamento público de justificação para acordos políticos sobre questões políticas que dizem respeito a direitos e deveres de todos os cidadãos.

2 A ideia da posição original

A situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Segundo Rawls, essa situação original não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar à determinada concepção de justiça. De acordo com Rawls, a ideia central é que a posição original conecta a concepção de pessoa e sua concepção afim de cooperação social com certos princípios específicos de justiça. A conexão entre essas duas concepções filosóficas e os princípios específicos de justiça estabelece-se mediante a posição original. Entretanto, como essa situação puramente hipotética pode levar à determinada concepção de justiça? Segundo Rawls, a posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos. Isso explica a adequação da expressão “justiça como equidade”: ela expressa a ideia de que os princípios da

justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa.⁹

O que Rawls quer com a posição original é “mostrar como essas concepções podem ser entendidas e descrever a maneira como a noção de posição original poder ser empregada para conectá-las com princípios definidos de justiça que se encontram na tradição da filosofia moral”.¹⁰ Esses princípios nos possibilitam compreender as nossas liberdades constitucionais e “oferecem uma maneira de resolver as questões remanescentes de justiça no estágio legislativo”.¹¹ Consequentemente, a justiça como equidade começa com a ideia de que, quando há necessidade de princípios comuns, eles devem ser formulados do ponto de vista de uma posição inicial de igualdade. Por último, é preciso transferir a ideia de posição original para o plano constitucional, viabilizando o pleno exercício da liberdade e da igualdade.

Podemos resumir as seções precedentes da forma que o procedimento da posição original situa as partes de maneira simétrica e as sujeitas às restrições que expressam o razoável. Por conseguinte, elas são representantes racionalmente autônomas, pois cada cidadão encontra-se de modo equitativo representado nesse procedimento, mediante o qual são selecionados os princípios de justiça que deverão regular a estrutura básica da sociedade. Considerando-se que a justiça como equidade é forjada racionalmente pelas partes na posição original e daí resultam os princípios primeiros de justiça, acreditamos dispor de um possível tribunal comum de recursos para legitimar o financiamento público de campanhas eleitorais.

⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 15.

¹⁰ Idem. *O liberalismo político*. Op. cit. p. 402.

¹¹ *Ibidem*, p. 402.

3 Os princípios da justiça como equidade

A construção da posição original conduz a que todas as pessoas se encontrem numa situação igual e escolham princípios de igualdade. Os princípios da justiça como equidade são pensados por Rawls como a melhor justificação possível para uma concepção de justiça. Assim, o filósofo entendia que os princípios da justiça “devem reger a atribuição de direitos e deveres das instituições e definir a distribuição apropriada dos benefícios e dos encargos da vida social”.¹² Por instituição ele concebe que “é um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc.”.¹³ Logo, “os princípios de justiça devem aplicar-se a arranjos sociais entendidos como públicos nesse sentido”.¹⁴ Ademais, ele afirma, “em uma sociedade bem-ordenada, que é regulada de forma eficaz por uma concepção compartilhada de justiça, também há um entendimento público no tocante ao que é justo e ao que é injusto”.¹⁵ Rawls apresenta dois princípios da justiça sobre os quais haveria um consenso na posição original e que melhor se aproximam de nossos juízos bem ponderados. São eles:

- a. Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos,

¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 66.

¹³ RAWLS, *loc. cit.*

¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

em condição de igualdade equitativa de oportunidades; a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.¹⁶

O primeiro princípio define-se como o princípio da igual liberdade, ou seja, distingue e garante direitos e liberdades fundamentais iguais para todos. Ele abarca os elementos constitucionais essenciais. O segundo princípio define-se como o princípio de diferença, que especifica e estabelece as desigualdades sociais e econômicas. A tentativa de Rawls é pensar “um princípio de distribuição que vigore no contexto de instituições de fundo que garantam as liberdades básicas iguais, entre as quais o valor equitativo das liberdades políticas, bem como a igualdade equitativa de oportunidades”.¹⁷ Os direitos e as liberdades fundamentais a que se refere o primeiro princípio são definidos pelas normas públicas da estrutura básica da sociedade.

Segundo Rawls, “o primeiro princípio requer simplesmente que certos tipos de leis, aquelas que definem liberdades fundamentais, se apliquem a todos e permitam a mais abrangente liberdade compatível com uma liberdade semelhante para todos”.¹⁸ Note-se que as liberdades fundamentais iguais do primeiro princípio são especificadas mediante a seguinte lista: a liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade individual, que compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal e a proteção contra prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito de

¹⁶ Idem. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 344.

¹⁷ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 61.

¹⁸ Idem. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 77.

Estado de Direito.¹⁹ Esses direitos e liberdades garantem o exercício das duas faculdades morais do sujeito, portanto ele pode julgar a justiça das instituições básicas e das políticas sociais, assim como o exercício dessas faculdades na tentativa de realizar sua concepção do bem.

O segundo princípio assume o significado da igualdade equitativa de oportunidades. A principal razão pela qual o mesmo é idealizado por Rawls “para corrigir os defeitos da igualdade formal de oportunidades – carreiras abertas a talentos – no sistema da chamada liberdade natural”.²⁰ Os princípios devem estar organizados em uma ordem serial, priorizando-se o primeiro princípio em relação ao segundo. Segundo Rawls, tal ordem “significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas”.²¹ Para marcar bem a prioridade do primeiro princípio sobre o segundo, o filósofo afirma: “essa prioridade exclui compromissos entre os direitos e liberdades básicos abarcados pelo primeiro princípio e as vantagens sociais e econômicas reguladas pelo primeiro de diferença”.²² Assim, é importante demarcar aqui a ideia de que Rawls pressupõe condições históricas, econômicas e sociais adequadas para que se criem instituições políticas eficientes que forneçam o campo de ação adequado para o exercício dessas liberdades.

A primeira parte do segundo princípio é entendida como princípio de eficiência adaptado para aplicar-se às instituições ou, nesse caso, à estrutura básica da sociedade. De acordo com Rawls, o princípio de eficiência significa que

¹⁹ Idem. *Uma teoria da justiça*. Op. cit. p. 74.

²⁰ Idem. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Op. cit. p. 61.

²¹ RAWLS, *loc. cit.*

²² Idem. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 66.

“determinada configuração é eficiente sempre que é impossível modificá-la para melhorar a situação de algumas pessoas (pelo menos uma) sem, ao mesmo tempo, piorar a situação de outras pessoas (pelo menos uma)”.²³ Então, o princípio de eficiência pode ser aplicado à estrutura básica em referência às expectativas dos indivíduos representativos.

O que Rawls chama de interpretação liberal tenta corrigir a igualdade formal. Nesse sentido, ele acrescenta ao requisito das carreiras abertas aos talentos a condição adicional do princípio de igualdade equitativa de oportunidades. A ideia do filósofo é que as posições não estejam acessíveis no sentido formal, mas que todos tenham oportunidades equitativas de alcançá-las, logo, aqueles que têm capacidades e habilidades similares devem ter oportunidades similares de vida. Constata-se que a interpretação liberal dos dois princípios procura, então, atenuar a influência das contingências sociais e do acaso natural sobre as parcelas distributivas. É bom lembrar que as reflexões rawlsianas partem do pressuposto de que não merecemos nosso lugar na distribuição de aptidões inatas, assim como não merecemos nosso lugar inicial na sociedade. Em seu entender, a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social, pois justo ou injusto é o modo como as instituições tratam com esses fatos.

4 O financiamento público de campanhas eleitorais como garantia do valor equitativo das liberdades políticas

Neste momento se faz necessário retomar nosso problema inicial, a saber: em que medida a teoria da justiça de Rawls legitima de forma ético-política o financiamento público de campanhas eleitorais e de diferentes limites a

²³ *Ibidem*, p. 81.

contribuições financeiras e outras regulamentações as quais seriam essenciais para manter o valor equitativo das liberdades políticas? De acordo com Rawls, há um risco inerente às desigualdades do sistema socioeconômico as quais podem solapar qualquer igualdade política. Segundo Rawls, “quando os partidos e as eleições não são financiados por verbas públicas, mas por contribuições privadas, o fórum político fica tão condicionado pelos desejos dos interesses dominantes que raramente apresenta de modo adequado as providências essenciais necessárias para instituir um governo constitucional justo”.²⁴

Ronald Dworkin, na obra *A virtude soberana* (2005), defende a ideia de que a igualdade é a virtude indispensável à soberania democrática. De forma objetiva, Dworkin questiona: podemos dar as costas à igualdade? Em posição clara e distinta, ele responde que “nenhum governo é legítimo a menos que demonstre igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais afirme seu domínio e aos quais reivindique fidelidade”.²⁵ No seu modo de ver, o governo legítimo deve tratar todos os cidadãos como iguais, com igual respeito e consideração. A falta da equidade no processo político acaba por comprometer a própria igualdade de cidadania entre os atores sociais, pois aqueles com menor poder aquisitivo não podem exercer a mesma influência sobre as ideias dos outros cidadãos.

É importante frisar que à luz das concepções do liberalismo político e de uma democracia deliberativa, a constituição deve minimamente garantir o valor dos direitos iguais de participação para todos os membros da sociedade. Segundo Rawls, deve garantir uma oportunidade equitativa de participação e de influência no processo político [...] num

²⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 279-80.

²⁵ DWORKIN, R. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. IX.

plano ideal, os que têm qualificação e motivação semelhantes dever ter aproximadamente as mesmas oportunidades de alcançar as posições de autoridade política, qualquer que seja sua classe social ou econômica.²⁶ Logo, o financiamento privado de campanhas eleitorais gera uma tensão no processo democrático, pois não garante as mesmas oportunidades de se alcançar as posições de autoridade política. A solução para isso pode vir, todavia, pelo financiamento público de campanhas eleitorais para efeitos de garantir as condições sociais, políticas e jurídicas indispensáveis ao exercício da autonomia dos cidadãos. Não seria possível pensar a democracia razoável sem a garantia do princípio de plena participação dos cidadãos nos rumos do seu país.

Em Rawls, tomam forma dois pressupostos que garantem o valor equitativo das liberdades políticas:

a. Essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição econômica ou social, tem de ser suficientemente igual no sentido de que todos tenham uma oportunidade equitativa de ocupar cargos públicos, de afetar o resultado das eleições e assim por diante. Essa ideia de oportunidade equitativa é comparável com a igualdade equitativa de oportunidades no segundo princípio.

b. Quando os princípios de justiça são adotados na posição original, supõe-se que o primeiro princípio inclui essa providência e que as partes levam isso em consideração em seu raciocínio. A exigência de valor equitativo das liberdades políticas, bem como o uso

²⁶ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 277.

de bens primários, faz parte do significado dos dois princípios de justiça.²⁷

No entanto, se aceitamos como legítimos esses dois princípios, entendemos que o problema de garantir o valor equitativo das liberdades políticas passa pela problematização e superação do modelo de financiamento privado de campanhas eleitorais. A influência do poder econômico na esfera política produz efeitos nocivos ao valor equitativo das liberdades políticas, o que, sem dúvidas, torna frágil o processo democrático e nos distancia da democratização efetiva das instituições sociais, políticas e econômicas no Brasil.

Para Dworkin “nossos políticos são uma desgraça, e o dinheiro é a raiz do problema [...] gastam a maior parte do dinheiro que levantam para a campanha, além disso, em comerciais de televisão que são, não raro, negativos e quase sempre fúteis, trocando argumentos por *slogans* e *jingles*”.²⁸ É precisamente nesse sentido que as grandes contribuições de recursos privados para campanhas eleitorais limitam o debate político e até mesmo a direção das futuras decisões políticas no parlamento. Surge aí um fenômeno deficitário que é a alienação da democracia pelo poder do dinheiro. Ao chamar a atenção para os riscos desse processo, Dworkin afirma que “quanto mais dinheiro os políticos precisam para serem eleitos, de mais contribuintes ricos necessitam, e mais influência esses contribuintes têm sobre suas decisões políticas depois de eleitos”.²⁹ A defesa do financiamento público de campanhas eleitorais apresenta-se como uma possibilidade de superação do modelo de doações ilimitadas por parte de pessoas físicas ou jurídicas de recursos

²⁷ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 211.

²⁸ DWORKIN, R. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 493.

²⁹ DWORKIN, *loc. cit.*

financeiros a partidos políticos, garantindo, assim, o princípio razoável da justiça equitativa.

Para garantir equidade no processo eleitoral, Rawls propõe que se mantenha “os partidos políticos independentes das grandes concentrações do poder econômico e social privado, em uma democracia com propriedade privada de recursos produtivos, e do controle estatal e do poder burocrático, em um regime socialista liberal”.³⁰ Como proposta objetiva, Rawls defende que “a sociedade deve arcar pelo menos com grande parte do custo de organizar e realizar o processo político e deve regular a condução das eleições”.³¹ Com efeito, nesse mesmo contexto, Dworkin entende que a maneira mais eficaz de evitar dinheiro oriundo da política predominante, e de evitar que empresas, sindicatos e outros grupos poderosos recebam favores em troca de contribuições, é diminuir a necessidade de dinheiro dos políticos, e a maneira mais eficaz de fazer isso é limitar o que os políticos podem gastar.³² Aqui podemos observar uma diferença entre Rawls e Dworkin, pois enquanto o primeiro defende o financiamento público de campanhas eleitorais, o segundo defende o limite de gastos dos partidos políticos.

A proposta de Rawls é, com efeito, que “as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento devem assegurar a aplicação livre e informada dos princípios de justiça, por meio do exercício pleno e efetivo do senso de justiça dos cidadãos, à estrutura básica da sociedade”.³³ A posição rawlsiana acerca da manutenção da garantia do valor

³⁰ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 388.

³¹ RAWLS, *loc. cit.*

³² DWORKIN, R. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 495.

³³ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 397.

equitativo das liberdades políticas é endossada em dois pressupostos:

- a. Primeiro, isso assegura para cada cidadão o acesso equitativo e praticamente igual ao uso de recursos públicos concebidos para servir a um propósito político definido, qual seja, o recurso público especificado pelas regras e procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política.
- b. Em segundo lugar, esses recursos públicos têm um espaço limitado, por assim dizer. Sem a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, aqueles que dispõem de mais meios poderiam se juntar e excluir aqueles com menos meios. Presume-se que o princípio de diferença não seja suficiente para impedir isso. O espaço limitado do fórum político público permite, digamos, que a utilidade das liberdades políticas esteja muito mais sujeita à posição social e meios econômicos dos cidadãos que a utilidade de outras liberdades básicas.³⁴

A preservação do valor equitativo para as liberdades políticas, segundo Rawls, “é incluída no primeiro princípio de justiça, porque resulta essencial para que se produza legislação justa e também para assegurar que o processo político equitativo especificado pela Constituição esteja aberto a todos, em uma base de igualdade aproximada”.³⁵ A ideia é elaborar um procedimento político efetivo que espelhe nessa estrutura a representação equitativa de pessoas, assim como na posição original.

Suponhamos, afirma Rawls, que o financiamento público de campanhas políticas e de gastos eleitorais e diferentes limites a contribuições financeiras e outras

³⁴ Idem. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 213.

³⁵ Idem. *O liberalismo político*. Op. cit. p. 391.

regulamentações sejam essenciais para manter o valor equitativo das liberdades políticas. Esse arranjo é compatível com o papel central da expressão política desde que sejam satisfeitas três condições: *A primeira* é que não haja restrições ao conteúdo da expressão; *A segunda* condição é que os arranjos instituídos não devem impor nenhum ônus excessivo aos diferentes grupos políticos da sociedade e devem afetar a todos de maneira equitativa; *Por último*, as diversas regulações da expressão política devem ser racionalmente definidas, a fim de assegurar o valor equitativo das liberdades políticas.³⁶ Para Rawls, o ponto essencial nessa discussão é que “o valor equitativo das liberdades políticas é necessário para um procedimento político justo e é preciso assegurar seu valor equitativo, para evitar que aqueles que possuem mais propriedades e riqueza (...) controlem o processo eleitoral em benefício próprio”.³⁷

No entendimento de Rawls, deve haver medidas de compensação, então, para preservar o valor equitativo de todas as liberdades políticas iguais. Pode-se lançar mão de uma variedade de recursos. Por exemplo, numa sociedade que permita a propriedade privada dos meios de produção, a propriedade e a riqueza devem ser amplamente distribuídas e verbas públicas devem destinar-se, em bases regulares, ao incentivo do livre debate público.³⁸ Quando não se luta pela manutenção de uma democracia deliberativa, corremos o risco de cair na instabilidade apontada por Dworkin: “a igualdade dos cidadãos é destruída quando somente os ricos participam da contenda política”.³⁹ Portanto, todo regime

³⁶ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 424.

³⁷ *Ibidem*, p. 427.

³⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 279.

³⁹ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 541.

democrático deliberativo deve primar pela autonomia dos cidadãos. Segundo Rawls, “os partidos políticos devem tornar-se independentes dos interesses econômicos privados, recebendo recursos suficientes provenientes da arrecadação tributária para desempenhar seu papel no sistema constitucional”.⁴⁰ A legitimidade democrática está para além do voto. Para Dworkin o autogoverno significa “uma parceria de iguais, raciocinar juntos sobre o bem comum”.⁴¹ Rawls detalha melhor a questão ao dizer que:

Se a sociedade não arcar com os custos de organização e se for necessário levantar verbas para os partidos entre os setores socioeconômicos mais favorecidos, as demandas desses grupos fatalmente receberão uma atenção excessiva. E isso tem uma probabilidade muito maior de acontecer quando os membros menos favorecidos da sociedade, impedidos de exercer seu grau equitativo de influência devido à carência de recursos, se fecham na apatia e no ressentimento.⁴²

A representação plena e efetiva de todos os cidadãos no parlamento requer que cada cidadão tenha uma voz igualmente efetiva no processo eleitoral quando da escolha dos parlamentares. Portanto, declara Rawls: “o fundamental é um procedimento político que garanta a todos os cidadãos uma voz plena e igualmente efetiva em um sistema equitativo de representação. Tal sistema resulta fundamental, porque disso depende a proteção adequada de outros direitos fundamentais”.⁴³ Como observa-se, não basta a igualdade formal.

⁴⁰ RAWLS, *op. cit.*, p. 279.

⁴¹ DWORKIN, *op. cit.*, p. 542.

⁴² RAWLS, *op. cit.*, p. 279.

⁴³ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 428.

Na leitura de Rawls, “as consequências do livre jogo do processo eleitoral e da competição econômica só são aceitáveis se as condições necessárias da justiça de base são satisfeitas”.⁴⁴ Consequentemente, afirma o autor, “sem o reconhecimento público de que a justiça de base está sendo mantida, os cidadãos tendem a se tornar ressentidos, cínicos e apáticos”.⁴⁵ Sem dúvidas, com esse cenário há elementos suficientes para tornar a corrupção um problema grave e, com efeito, incontrolável.

Considerações finais

Na esteira do pensamento de Rawls, pode-se dizer que uma constituição justa institui uma forma de rivalidade equitativa em relação à autoridade e aos cargos políticos. Mediante a apresentação de concepções do bem público e de políticas concebidas para promover os objetivos sociais, os partidos rivais buscam a aprovação dos cidadãos de acordo com normas procedimentais justas, em um contexto de liberdade de pensamento e de reunião no qual está assegurado o valor equitativo da liberdade política. O princípio da participação obriga aqueles que estão no poder a ser sensíveis aos interesses do eleitorado.

Os princípios de justiça estão entre os principais critérios a utilizar na avaliação da atuação dos representantes e das razões que eles apresentam para justificá-las. Por ser a constituição o alicerce da estrutura social, o mais elevado sistema de normas que regula e controla outras instituições, todos têm acesso igual ao sistema político que ela institui. Quando se atende ao princípio da participação, todos têm o *status* comum de cidadãos iguais.

O esforço dispensado até aqui é evidentemente motivado pelo desejo de aprofundar e qualificar cada vez

⁴⁴ *Ibidem*, p. 430.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 430.

mais o debate acerca do problema do quanto o abuso de poder econômico e sua influência nas campanhas eleitorais no contexto brasileiro atual comprometem o valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades. Entende-se que a promoção desse debate é capaz de contribuir positivamente para pensarmos um modelo de sociedade que almejamos. Portanto, a discussão que se abriu aqui tem como pano de fundo um modelo ideal de sociedade, a qual não toleraria enormes injustiças e desigualdades sociais, algo tão presente nas estruturas sociais do Brasil.

Referências bibliográficas

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. *Prestação de contas eleitorais*. Disponível em:
<http://inter01.tse.jus.br/spceweb.consulta.receitasdespesas2014/abrirTelaReceitasCandidato.action>.
Acessado em: 16 nov. 2014.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. Prefácio à edição brasileira. In: _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.