

APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES



TEMAS EM TEORIA DA JUSTIÇA II

ANDREA FAGGION

ALBERTO PAULO NETO

CHARLES FELDHAUS

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

TEMAS EM TEORIA DA JUSTIÇA II

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

ALBERTO PAULO NETO
ANDREA FAGGION
CHARLES FELDHAUS
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
(ORGS.)

TEMAS EM TEORIA DA JUSTIÇA II

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2018

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

Diagramação: Apolodoro Virtual Edições
Capa, preparação e revisão: organizadores

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa Teorias da Justiça/UEL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T278

Temas em teoria da justiça II. / Alberto Paulo Neto [et al.] (Orgs.) – 1 ed. – Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2018.
242 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-93565-21-2 (e-book)

ISBN 978-85-93565-22-9 (papel)

1. Filosofia. 2. Teorias da justiça. 3. Ética I. Faggion, Andrea. II. Feldhaus, Charles. III. Dutra, Delamar J. Volpato. IV. Título.

CDD 170

Atribuição - Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR
85015-344

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do pensamento filosófico nas áreas de filosofia política e filosofia do direito. Essa coletânea é a segunda de uma série de publicações a respeito da filosofia política e filosofia do direito reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais. Esta publicação foi idealizada pelos professores que fazem parte do diretório de grupos de pesquisa do CNPq denominado “Teorias da Justiça” vinculado à Universidade Estadual de Londrina em parceria com o “Núcleo de direitos humanos” da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Campus Londrina.

Alberto Paulo Neto

Andrea Faggion

Charles Feldhaus

Delamar José Volpato Dutra

„Os juristas têm a vantagem de discutir questões normativas com vistas a casos sobre os quais ainda se vai deliberar; eles pensam orientados pela aplicação prática. Os filósofos eximem-se dessa pressão decisionista; como contemporâneos de noções clássicas que subsistem há mais de dois mil anos, não têm qualquer constrangimento por entender-se como participantes do diálogo perpétuo.”

Habermas, Inclusão do outro, p. 255.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
KANT CONTRA KANT: DIREITO SEM ESTADO NA METAFÍSICA DOS COSTUMES <i>Aguinaldo Pavão</i>	21
HÁ TEORIA DE JUSTIÇA NO DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE DE BOÉCIO? <i>Cleber Duarte Coelho</i>	49
É POSSÍVEL UMA TEORIA DA JUSTIÇA BASEADA NA NOÇÃO WOLFFIANA DE PERFEIÇÃO? <i>Emanuel Lanzini Stobbe</i>	65
INTERFACES ENTRE O DIREITO E A ÉTICA ANIMAL <i>Camila Dutra Pereira</i>	79
ACERCA DA ORIENTAÇÃO POLÍTICA DE KARL POPPER <i>Fábio César Scherer</i>	103
O PARADIGMA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E AS DEMANDAS PELOS DIREITOS CULTURAIS <i>Charles Feldhaus; Marina Neves</i>	119
DESAFIOS PARA UMA SUPOSTA TEORIA KANTIANA DOS DIREITOS HUMANOS	

<i>Henrique Franco Morita</i>	131
A CRÍTICA AO CONTRATUALISMO CONTEMPORÂNEO ATRAVÉS DA TEORIA DAS CAPACIDADES	
<i>Julia Sichieri Moura</i>	163
THE SACRED MAN AND THE HUMAN RIGHTS: HANS JONAS' SACREDNESS OF THE PERSON AND THE GENESIS OF HUMAN RIGHTS	
<i>Juliana Marques Saraiva</i>	189
JUSTIÇA EM AMARTYA SEN	
<i>Emily Garcia</i>	199
RAWLS, TEORIA IDEAL E DIREITOS HUMANOS	
<i>Wilson Yoshiro Oyamada; Charles Feldhaus</i>	211
FRIEDRICH NIETZSCHE: PARA UMA GENEALOGIA DA JUSTIÇA	
<i>Silmara Aparecida Villas Boas</i>	231

PREFÁCIO

A reflexão filosófica a respeito da filosofia do direito e das teorias da justiça ocupa-se com diferentes questões sob perspectivas muitas vezes diversas, para não dizer completamente antagônicas. O próprio conceito de justiça e de direitos humanos é objeto de grande controvérsia. Existem críticos radicais da noção de direitos humanos, sejam aqueles que se opõem ao discurso dos direitos humanos porque acreditam que tais direitos possuem um déficit de justificação, sejam aqueles que acreditam que os direitos humanos não estão isentos de um uso ideológico. Poderíamos chamar o primeiro grupo de céticos quanto à justificação dos direitos humanos e o segundo grupo são geralmente chamados de realistas políticos. Há ainda quem concorde com o discurso a favor dos direitos humanos, mas discorde a respeito da natureza dos direitos humanos. Os direitos humanos seriam direitos apenas morais ou os direitos humanos seriam direitos jurídicos? Ou ainda os direitos humanos seriam morais e jurídicos ao mesmo tempo? Os realistas políticos parecem identificar os direitos humanos com valores morais e, por causa disso, sempre prenhes de algum emprego ideológico. Habermas, por exemplo, sustenta que os direitos humanos são ao mesmo tempo morais e jurídicos. Os direitos humanos possuem uma face de Janus, a saber, uma face dupla, com um lado voltado ao direito e outro lado voltado à moral. Por isso é muito comum se perguntar: são morais porque possuem um sistema de referência mais amplo do que as normas jurídicas e políticas de uma sociedade nacional. São jurídicos porque dependem da sua incorporação numa carta constitucional supranacional para sua exigibilidade.

Além disso, o conceito de justiça também é um tema recorrente e controverso na história da filosofia. Platão em *A República* situa seu personagem principal, o filósofo Sócrates,

que também foi seu mestre, num debate a respeito do conceito de justiça em que concepções tradicionais de justiça são contrapostas a concepções sofisticadas e filosóficas de justiça. Na idade média as questões de justiça começam a ser discutidas no contexto de concepções de mundo teológicas e se entende que cumprir as exigências de justiça tem a ver com o papel que o ser humano ocupa numa ordem do mundo estabelecida por uma figura divina. A reabilitação da concepção prática teleológica de Aristóteles por St Thomas de Aquino é algo digno de nota nesse contexto histórico. Mas outras figuras como St Agostinho, Boécio, entre outros tiveram contribuições relevantes ao pensamento a respeito da justiça no período medieval. A doutrina do direito natural ocupa, por conseguinte, um papel importante no pensamento político e jurídico medieval. Não apenas questões de justiça na esfera nacional, mas também na esfera internacional começam a ganhar corpo neste período. Hugo Grotius situa a noção de dignidade humana no centro de sua concepção prática e começa a traçar alguns parâmetros em relação ao direito internacional. É importante notar que alguns pensadores contemporâneos têm buscado reabilitar alguns aspectos do pensamento de Grotius no direito internacional. Martha Nussbaum, por exemplo, retorna a uma concepção de direito internacional baseada na noção de desenvolvimento humano e na noção de igualdade de capacidades de Amartya Sen. Nussbaum, além disso, procura mostrar algumas limitações nas abordagens contratualistas ao direito internacional. Em particular, ela tece duras críticas à ampliação da concepção de justiça de John Rawls, inicialmente desenvolvida na obra *Uma teoria da Justiça e Liberalismo político*, para o direito internacional na obra *O direito dos povos*. Sen sustenta que a igualdade social não deveria ser medida em função de quanto dinheiro uma pessoa recebe mensalmente ou anualmente, mas em função da capacidade de as pessoas transformarem recursos num conjunto de liberdades ou capacidades básicas. Com esta concepção de igualdade como capa-

idades Sen critica as limitações das teorias clássicas da igualdade baseadas em valores econômicos. Também critica a teoria da igualdade de Rawls baseada no conjunto de bens sociais primários, a teoria da igualdade de Dworkin baseada na noção de recursos, e a própria noção de bem-estar social das concepções utilitaristas são o principal alvo da concepção de igualdade como capacidades de Sen e Nussbaum. Dworkin chamou a atenção para a responsabilidade individual, Sen e Nussbaum para a diferença individual na habilidade de transformar recursos em liberdades. Desta forma, se constitui um debate no pensamento filosófico contemporâneo a respeito do ponto da igualdade. Quando estamos exigindo um tratamento mais igualitário entre as pessoas, estamos exigindo igualdade de quê? Seria igualdade de bem-estar (utilitarismo)? Seria igualdade da alocação de bens sociais primários (justiça como equidade)? Seria igualdade na distribuição de um conjunto básico inicial de recursos, deixando espaço para variação dependente da responsabilidade individual e dos gostos individuais (igualdade de recursos)? Seria igualdade na distribuição de um conjunto básico de capacidades a todos os seres humanos (modelo das capacidades)? Ou ainda seria uma igualdade que não leva em consideração apenas aspectos econômicos, mas também demandas de natureza distinta, a saber, demandas pelo reconhecimento de identidades coletivas (política do reconhecimento)? Este último tipo de exigência por igualdade social motivou o surgimento do multiculturalismo.

Por causa disso, outro tipo de questão tem ocupado sobremaneira o cenário da filosofia do direito contemporânea e diz respeito às demandas culturais pelo reconhecimento das identidades coletivas. Charles Taylor entre outros tem defendido que é necessário criar uma categoria de direitos para atender as demandas sociais por igualdade de certos grupos específicos. Taylor sustenta que respeitar certos grupos sociais em sua igualdade exige não apenas abster-se de criar obstáculos formais ao exercício de suas respectivas liberdades de

crença e religião, mas exige algum tipo de promoção ou realocação de recursos para garantir a manutenção destas crenças ou identidades coletivas. Nem todos os pensadores concordam, obviamente, com a necessidade da criação de uma nova categoria de direitos específica para proteger os direitos culturais. Jürgen Habermas, por exemplo, sustenta que a categoria de direitos individuais que existe hoje seria suficiente, se compreendida de maneira adequada, para atender as demandas por reconhecimento das identidades coletivas. Axel Honneth parece sustentar posição semelhante ao defender que não se faz necessário criar uma quarta esfera do reconhecimento para lidar com as demandas relativas aos direitos culturais.

Outra perspectiva que tem crescido no campo das reflexões filosóficas sobre justiça é a perspectiva genealógica. Nietzsche é famoso na história da filosofia por desenvolver uma concepção crítica da moralidade em sua obra *Genealogia da moral*. Ele procura mostrar como certos valores morais, principalmente os valores morais de uma concepção moral ascética, surgem como a tentativa de um grupo social impor seus valores a outro grupo social. De onde surge a distinção entre a moral do nobre e a moral do escravo. Mas no campo do direito e da justiça, o próprio Nietzsche não deixou de oferecer algumas contribuições do ponto de vista genealógico, mas também influenciou toda uma tradição do pensamento filosófico, da qual convém mencionar Michel Foucault, com sua crítica ao conceito de poder da tradição contratualista clássica de figuras como Thomas Hobbes, John Locke entre outros até pensadores mais recentes como Hans Joas, que procura compreender uma gênese dos direitos humanos. É importante ressaltar que até Jürgen Habermas procurou tratar dos direitos humanos de uma perspectiva genealógica buscando traçar uma conexão entre os conceitos de direitos humanos e dignidade humana.

No que segue, será apresentada uma breve síntese do conteúdo dos capítulos que compõem esta coletânea de estu-

dos a respeito do pensamento político e jurídico de diferentes pensadores ou pensadoras da história do pensamento filosófico ocidental.

Em *Kant contra Kant: direito sem estado na Metafísica dos Costumes*, Aguinaldo Pavão procura defender uma hipótese interpretativa a respeito do pensamento político e jurídico do filósofo alemão do século XVIII, Immanuel Kant. Ele procura situar brevemente a filosofia política de Kant dentro da tradição do direito natural e mostrar que contrariamente à letra do texto de Kant, é possível pensar a existência de direitos sem a existência da alguma instituição estatal. Certos direitos, tal como defende a tradição do direito natural, existem sem a necessidade do Estado e inclusive podem limitar o espaço de ação de instituições estatais, caso as mesmas existissem.

Em *Há teoria de justiça no De Consolatione Philosophiae de Boécio?* Cleber Duarte Coelho, se procura mostrar que já no pensamento filosófico medieval, em particular na obra *Consolação da filosofia*, é possível encontrar uma concepção de justiça.

Emanuel Lanzini Stobbe, em *É possível uma teoria da justiça baseada na noção wolffiana de perfeição?*, procura examinar se a concepção de Christian Wolff baseada na noção de perfeição poderia servir de base para uma teoria da justiça. Em suma, ele procura reconstruir os traços gerais da noção de perfeição wolffiana e mostrar que Wolff trata também de uma noção de justiça, mas que existem algumas dificuldades em quanto a tomá-la como relevante para uma discussão contemporânea, ainda que seu estudo tenha um mérito histórico-filosófico.

Em *Interfaces entre o direito e a ética animal*, Camila Dutra Pereira procura mostrar como direito e ética se complementam no que diz respeito às questões de ética animal e que, embora muitas questões relativas ao tema surjam apenas na esfera ética propriamente dita, muitos dos conteúdos gestados nas reflexões éticas a respeito do tratamento adequado em relação

aos animais não humanos acabam de uma forma ou de outra migrando para esfera jurídica. Os ordenamentos jurídicos em diferentes partes do mundo têm incorporado como consequência das reflexões morais regras de proteção aos animais não humanos.

Em *Acerca da orientação política de Karl Popper*, Fábio César Scherer procura reconstruir duas interpretações do pensamento político de Popper, uma social democrática e outra liberal, mostrando as limitações de ambas as abordagens, a fim de situar Popper como um filósofo, cuja posição política seria melhor definida como a de um pensador independente de quaisquer destas correntes do pensamento político. O pensamento político de Popper contém elementos de diferentes vertentes do pensamento filosófico, a saber, elementos social-democratas, liberais e conservadores.

Em *O paradigma do reconhecimento de Axel Honneth e as demandas pelos direitos culturais*, Charles Feldhaus e Marina Neves procuram mostrar como, apesar do surgimento de novas demandas sociais pelo reconhecimento de identidades coletivas, a teoria crítica da sociedade de Honneth não exige a criação de uma nova categoria de direitos culturais para lidar especificamente com este tipo de demandas. As três esferas do reconhecimento (amor, direito e solidariedade), desde de que adequadamente interpretadas, podem lidar de forma adequada e satisfatória com estas demandas.

Em *Desafios para uma suposta teoria kantiana dos direitos humanos*, Henrique Franco Morita procura examinar diferentes tentativas de fundamentar os direitos humanos na filosofia prática de Immanuel Kant e, além disso, ele pretende defender um tipo de ceticismo em relação à plausibilidade de uma justificação dos direitos humanos no pensamento de Kant, uma vez que tal estratégia seria de alguma forma um tipo de subordinação direta do direito à ética, o que inclusive entraria em contradição com o conceito estrito de direito contido em obras de Kant como *A metafísica dos costumes*, em que Kant

claramente separa seu conceito de direito do que chama de direito equívoco que mescla o direito com considerações de equidade ou éticas e com considerações extremas de necessidade.

Em *A crítica ao contratualismo contemporâneo através da teoria das capacidades*, Julia Sichieri Moura procura reconstruir as principais críticas de Martha Nussbaum ao contratualismo contemporâneo, em especial aquele que se baseiam nas obras de filosofia política de John Rawls tal como *Uma teoria da justiça*, *Liberalismo político* e *O direito dos povos*. Além de mostrar as deficiências das teorias contratualistas do direito internacional, ela procura mostrar as vantagens de uma abordagem orientada pelo modelo de capacidades, que Nussbaum retoma do pensamento de Amartya Sen.

Em *The sacred man and the human rights: Hans Joas's sacredness of the person and the genesis of human rights*, Juliana Marques Saraiva procura reconstruir os traços gerais da concepção de direito internacional e de direitos humanos de Hans Joas. Hans Joas procura desenvolver uma concepção genealógica dos direitos humanos. As diferentes categorias de direitos humanos surgem como respostas às experiências de humilhação e desrespeito aos seres humanos.

Em *Justiça em Amartya Sen*, Emily Garcia procura reconstruir os traços gerais da concepção de justiça de Amartya Sen, segundo a qual a igualdade social não deve ser medida apenas com base em parâmetros econômicos e, por causa disso, tal concepção termina consistindo numa crítica da concepção utilitarista de igualdade orientada apenas pela noção de bem-estar social, mas também numa crítica de outras teorias da igualdade como a de John Rawls, que se baseia numa lista de bens sociais primários, e na de Ronald Dworkin, que se baseia numa lista de recursos. A concepção de Sen se orienta pela noção de capacidades e leva em consideração que tipo de liberdades básicas os indivíduos são capazes de realizar com os recursos que recebem e não apenas qual o montante de re-

ursos que recebem. Tratar pessoas com capacidades diferentes de transformar recursos em liberdades como iguais, em tal concepção, poderia ser injusto.

Em *Rawls, teoria ideal e direitos humanos*, Wilson Yoshiro Oyamada e Charles Feldhaus procuram reconstruir alguns elementos centrais da concepção de direito internacional de John Rawls, tal como o filósofo a desenvolveu na obra *O direito dos povos*, com particular ênfase ao papel dos direitos humanos no estabelecimento dos limites da soberania dos entes supranacionais, que Rawls opta por denominar de “povos” e não de “Estados”. A violação dos direitos humanos é entendida como critério mediante o qual se pode pensar no emprego de sanções na esfera internacional no pensamento político de Rawls.

Em *Friedrich Nietzsche: para uma genealogia da justiça*, Silmara Aparecida Villas Boas procura reconstruir as principais críticas de Friedrich Nietzsche às noções morais, em especial à noção de justiça como base em considerações genealógicas. O ponto central consiste na constatação de Nietzsche de que o surgimento da justiça como um valor não elimina a barbárie entre os seres humanos, mas apenas a encobre sob a égide do altruísmo do sentimento de justiça, a própria barbárie.

Alberto Paulo Neto
Charles Feldhaus

KANT CONTRA KANT: DIREITO SEM ESTADO NA METAFÍSICA DOS COSTUMES¹

Aguinaldo Pavaão²

Nesse capítulo, pretendo examinar as alegações de Kant, no § 42 da *Doutrina do Direito*, em favor da saída do estado de natureza e ingresso no estado civil. Para tanto, tecerei inicialmente alguns comentários preliminares acerca da perspectiva kantiana em defesa do direito natural. Em seguida, estabeleço os termos do problema que pretendo tratar, a saber, por que devemos abandonar o estado de natureza. Na sequência, reconstruo justamente a visão de Kant sobre o estado de natureza. Por fim, vou me deter nas alegações do § 42 a respeito da máxima injustiça que se cometeria querendo permanecer no estado de natureza.

Preliminarmente, gostaria de dizer algumas palavras sobre a interpretação que assumo aqui. Estou ciente de que o pensamento jurídico de Kant pode dar apoio à interpretação segundo a qual o direito público funda o direito natural, uma vez que tão somente a coerção pública política garante, isto é, torna peremptório os direitos naturais (daí ter algum sentido as palavras de Philonenko)³. Contudo, é possível também evo-

¹ Esse capítulo foi publicado originalmente na forma de artigo na revista *Kant e-Prints (Online)*, v. 10, p. 1-19, 2015.

² Doutor em filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

E-mail: aguinaldo.pavao@hotmail.com.br

³ Philonenko pensa que em Kant “é o direito público que funda o direito natural” (1981, p. 256). Em apoio a essa tese ele sustenta que a posse se torna propriedade no estado político (1981, p. 256). Já a opinião de Williams, segundo a qual em Kant “não existem direitos anteriores a fundação da sociedade civil” (Williams, 1995, p. 395), parece-me patentemente falsa.

car certas passagens da *Doutrina do Direito*, a meu ver passagens cruciais, com o propósito de afiançar a leitura de que é o direito natural que fundamenta o direito público, haja vista, como assinala Kant no § 41 da *Doutrina do Direito*, que entre os dois, isto é, entre o direito natural e o direito público há apenas uma mudança formal, não material. Para Kant, o direito público

não contém mais deveres dos homens entre si, ou outros deveres distintos entre os homens, do que aqueles que cabe pensar no direito privado; a matéria do direito privado é certamente a mesma em

Williams comete dois erros: 1) esquece que a liberdade, em Kant, é direito inato e 2) confunde a provisoriedade do direito (da propriedade) com a inexistência do direito. Acredito que, em geral, leituras como as de Philonenko e Willians, pecam na interpretação da seguinte passagem. “Tudo aquilo que é não conforme com o Direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coerção é um impedimento ou resistência com que se defronta a liberdade. Consequentemente, se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e, não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, que dizer: é conforme ao Direito. Daí que esteja ao mesmo tempo associada ao Direito uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo” (RL, AA 06: 231). Note-se que Kant não fala de uma instituição coercitiva, mas da capacidade ou autorização [*Befugnis*] para usar a coerção. Essa é uma autorização que os seres humanos têm como seres que interagem juridicamente com os outros. Também depõe contra uma possível interpretação positivista a expressão “coerção legal pública [*öffentlich gesetzlichen Zwang*]” (RL, AA 06: 312). Ela seria redundante se a coerção só tivesse sentido no direito público.

ambos. As leis do último concernem, pois, somente à forma jurídica da convivência (a constituição), com vistas a qual estas leis têm de ser concebidas necessariamente como públicas (RL AA 06: 306)⁴.

Também se pode invocar o § 9:

O direito natural no estado de uma constituição civil (isto é, o que pode deduzir-se de princípios *a priori* para ela) não pode ser lesado por leis estatutárias desta última, daí que continue em vigor o princípio jurídico: ‘Me lesa quem procede segundo uma máxima, segundo o qual me é impossível ter como meu um objeto de meu arbítrio’; porque a constituição civil é unicamente o estado jurídico, pelo qual a cada um somente se lhe assegura o seu, mas não se o fixa nem se o determina (RL AA 06: 256)⁵.

Pode-se, pois, afirmar que Kant claramente se filia à tradição do pensamento jurídico e político que considera o

⁴ As citações das obras de Kant indicam volume e página da *Akademie-Ausgabe*, seguindo, assim, as recomendações de padronização da Sociedade Kant Brasileira.

⁵ No original: “Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d.i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien *a priori* abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Prinzip in Kraft: »der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädiert mich«; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird”.

direito natural a medida de legitimidade do direito positivo⁶. No final do § 46 da *Doutrina do Direito* lemos que quaisquer que forem as leis positivas votadas pelos cidadãos ativos elas não poderão ser “contrárias às leis naturais da liberdade e da igualdade” (RL, AA 06: 315). Com base nessas passagens, acredito poder assumir, embora o tema esteja sujeito naturalmente a disputas interpretativas que, para Kant, o direito natural, ou o direito no estado de natureza, isto é, o direito privado funda o direito público político⁷.

De acordo com Kant, “a liberdade (a independência com respeito ao arbítrio coercitivo de outrem [*nötigender Willkür*]), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” é o “direito único originário, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade” (RL, AA 06: 237). Ínsito nesse princípio está a qualidade do homem ser seu próprio senhor (RL, AA 06: 237). Sendo assim, pode-se afirmar que o uso da força por alguma pessoa para que eu participe de algum arranjo social, isto é, alguém querer decidir à revelia de meu arbítrio o que é bom para mim (e me impor essa decisão), tem de ser recusada com base no direito originário à liberdade⁸. Se eu estou submetido aos fins fixados pelo arbítrio de outrem, eu não sou livre. Se sou livre, vale dizer, independente do arbítrio coercitivo de outrem, então cabe legitimamente apenas a mim a decisão a respeito de quais

⁶ Cf. também em Rosen (1993, p. 111).

⁷ Quero dizer com isso que meu ponto, embora dependa dessa interpretação, não se concentra em discuti-la. Tomo-a como um pressuposto. Assim, apenas mencionei sumariamente algumas razões que revelam a sua plausibilidade.

⁸ O comentário de Ripstein, nesse caso, parece-me irrepreensível. “O direito de ser seu próprio senhor implica que nenhuma outra pessoa está legitimamente autorizada a decidir por você que os benefícios que você receberá de algum arranjo são suficientes para forçá-lo a participar dele” (2009, p. 5).

propósitos eu tenho a intenção de perseguir. Desse modo, minha cooperação com os propósitos acalentados por outras pessoas somente pode ser *voluntária*. Há que se registrar, ainda, que Kant compreende que a ideia da liberdade como único direito originário somente pode ser consistente se ela envolver limites recíprocos, isto é, minha legítima e jurídica liberdade tem de ser compatível com a liberdade de todos segundo uma lei universal.

Uma vez assumida a ideia exposta acima, a minha questão pode ser colocada nos seguintes termos: a existência do estado civil, isto é, do poder político, implica que essa instituição pode reivindicar o direito de dizer o que eu devo fazer e de impor, contra uma eventual relutância minha, o seu poder coercitivo e de ameaça a fim de que eu faça o que ele - o Estado - entende que eu deva fazer, ou que eu seja punido por não o fazer? O poder do Estado é consistente com meu direito originário de ser senhor de mim mesmo?

A tendência dos interpretes simpáticos à filosofia jurídica de Kant consiste em responder afirmativamente, afirmando a ideia de que o Estado é plenamente consistente com a liberdade individual, uma vez que é justamente o Estado quem garante a liberdade.

De acordo com Rauscher,

A própria existência de um Estado pode parecer para alguns como uma limitação de liberdade, uma vez que um Estado possui o poder de controlar a liberdade externa dos cidadãos por meio da força. Esta é a reivindicação básica do anarquismo. Kant sustenta em contraste que o Estado não é um impedimento à liberdade, mas é o meio para a liberdade. A ação do Estado que é um obstáculo à liberdade pode, quando corretamente dirigida, apoiar e manter a liberdade, se a ação do Estado visar ao impedimento de ações que impediriam a

liberdade dos outros. Dada a ação de um sujeito que limitaria a liberdade de outro sujeito, o Estado pode impedir o primeiro sujeito a fim de defender o segundo, opondo um obstáculo a um impedimento à liberdade'. Tal coerção estatal é compatível com a máxima liberdade exigida pelo princípio do direito, porque não reduz a liberdade, mas em vez disso fornece as condições de fundo necessárias para garantir a liberdade. A quantidade de liberdade perdida pelo primeiro sujeito por meio da coerção direta do Estado é igual à quantidade adquirida pelo segundo mediante o levantamento do obstáculo às suas ações. A ação do Estado mantém a máxima liberdade compatível com a liberdade igual para todos, sem reduzi-la. (RAUSCHER 2007, p. 4).

Argumentarei contra essa interpretação. Antes disso, porém, a fim de fixar melhor o meu ponto, é preciso esclarecer o que Kant entende por Estado. Segundo Kant, “o estado jurídico é aquela relação dos homens entre si, que contém as condições sob as quais exclusivamente cada um pode participar de seu direito (RL, AA 06: 306), ou “um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas” (RL, AA 06: 313). Essas definições precisam ser melhor entendidas à luz das declarações de Kant sobre as funções do Estado, ou os direitos do governante. Kant não apenas pensa que o Estado garante as aquisições e posses das pessoas, o que torna possível encontrar, como ele afirma no § 55 da *Doutrina do Direito*⁹,

⁹ “No país em que vivo, seria impossível encontrar ou encontrar-se-iam muito poucas galinhas domésticas (a espécie mais útil de aves de capoeira), ovelhas, porcos, bovinos e outros, seja por falta de alimentação, seja por causa dos predadores, se não existisse nele um governo que assegurasse aos habitantes

um bom número de galinhas, ovelhas, porcos, bovinos e outros, mas também - e principalmente - Kant pensa que o Estado é portador de certos direitos fundamentais. Vou mencionar a seguir alguns desses direitos que se revestem de maior importância para o questionamento que faço. Além do direito de punir desenvolvido no apartado E da “Anotação geral: Dos efeitos jurídicos que decorrem da natureza da união civil” (RL, AA 06: 331 e ss), Kant, no apartado B (RL, AA 06: 325), sustenta que o Estado, por meio de seu chefe supremo, que é “proprietário supremo” e “senhor do país”, tem o direito de “lançar impostos sobre os proprietários privados da terra, quer dizer, de exigir contribuições por via de impostos fundiários, taxas sobre o consumo, taxas alfandegárias ou requerer a prestação de serviços (como por exemplo, o recrutamento de tropas para o serviço militar)” (RL, AA 06: 325).

Com base nessas declarações, reforço a questão aqui proposta: estes direitos do Estado são consistentes com o direito do indivíduo de ser seu próprio senhor? Eles são requeridos para a garantia da liberdade? Estará certo Rauscher e tantos outros intérpretes de Kant¹⁰ de que “a ação do Estado mantém

as suas aquisições e posses” (RL, AA 06: 345). [– *Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u.a.m. würden, entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubtiere wegen, in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte.*]

¹⁰ De acordo com Ripstein, segundo Kant, “o direito de cada pessoa para ser seu próprio mestre é apenas consistente com os direitos dos outros se existem instituições públicas jurídicas. [...] Para Kant, as duas instituições e a autorização para coagir não são meras condições causais susceptíveis de provocar a realização do direito à liberdade, ou mesmo sacrifícios prudentes para o que os indivíduos fazem, se eles estão preocu-

a máxima liberdade compatível com a liberdade igual para todos, sem reduzi-la"? (RAUSCHER, 2007, p. 4).

A compreensão do estado de natureza joga luz no entendimento das razões para aceitarmos que o estado civil precisa ser fundado. O estado civil, com efeito, é, para Kant, pensado frequentemente como solução às dificuldades que o estado de natureza oferece à sociabilidade entre os homens¹¹. Uma dessas dificuldades diz respeito à ausência no estado de natureza da figura de um terceiro como juiz, capaz de julgar e, assim, determinar o que pertence a cada um. No estado de natureza, os homens pretendem ser juízes em causa própria, não se dispondo, assim, a fornecerem outra segurança aos demais que não seja o que seu próprio arbítrio considera como certo. Com efeito, na *Religião* pode-se ler:

embora não se admita que entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre efetivas hostilidades, contudo, o

pados em garantir a sua liberdade. Em vez disso, o exercício consistente do direito à liberdade por uma pluralidade de pessoas não pode ser concebido para além de uma ordem jurídica pública" (Ripstein, 2009, p. 9). Ripstein pensa que o estado é requerido em função da liberdade: "O poder de impor decisões parece estar em tensão com a ideia de que os indivíduos são livres para definir os seus próprios fins de acordo com seus próprios julgamentos. Kant não pretende nada menos do que mostrar que a existência de tais poderes não é apenas consistente com a liberdade individual, mas de fato exigidas por ela" (Ripstein, 2009, p. 17). De acordo com Ripstein, para Kant o "poder político é legítimo e compulsório porque a liberdade requer isso" (Ripstein, 2009, p. 29).

¹¹ Como sabemos todos, pelo menos em seus termos mais gerais, essa é uma forma comum de tratamento já se encontrada em Hobbes e Locke.

seu estado (*status iuridicus*), i. e., a relação em e pela qual eles são susceptíveis de direitos (da sua aquisição ou conservação), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte dos outros nenhuma segurança quanto a isto, nem ele a concede aos outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente estar armados contra todos. [...] pois este estado é uma lesão contínua dos direitos de todos os outros por meio da pretensão de ser juiz nos seus próprios afazeres, e não deixar a outros homens nenhuma segurança acerca do que é seu, mas apenas o seu próprio arbítrio” (RGV, AA 06: 97 nota).

Para Kant, o estado de natureza seria, pois, um estado de ausência de justiça e de violência potencial. Cabe sublinhar que se trata de um estado de ausência de justiça, não de um estado de injustiça, o que Kant nega na *Doutrina do Direito* (cf. RL, AA 06: 312). A sua alegação diz respeito à natureza controvertida do direito no estado de natureza, estado em que não se pode encontrar um juiz competente que dite uma sentença com força e legitimidade jurídica (cf. RL, AA 06: 312)¹².

¹² Kant parece hesitar na *Doutrina do Direito* sobre ser ou não o estado de natureza um estado de injustiça. “Ademais, a expressão ‘um inimigo injusto no estado de natureza’ é pleonástica, porque o estado de natureza mesmo é um estado de injustiça. Um inimigo justo seria aquele com o qual eu seria injusto se lhe opusesse resistência, mas este não seria então tampouco meu inimigo”. *<Übrigens ist der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzustande, pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht tun würde;*

É importante frisar que Kant pensa o estado de natureza, diferentemente de Hobbes e Locke, como um conceito racional, vale dizer, um conceito que não depende de considerações empíricas sobre a natureza do homem, de seu desejo de autoconservação ou de busca de bem-estar. O conceito de estado de natureza está contido na ideia de liberdade da ação (liberdade externa), ou seja, na ideia de interações jurídicas inevitáveis num espaço comum no qual podemos fazer abstração da coerção pública. Desse modo, caberia uma revisão no que disse acima, a saber, em Kant não se trata precisamente de pensar nas dificuldades empíricas que o estado de natureza oferece à sociabilidade entre os homens. A função primordial do estado de natureza visa a mostrar a inviabilidade da coexistência das liberdades exteriores. Por que isso ocorreria? Ocorreria em virtude de que, mesmo não sendo o estado de natureza um estado de conflitos permanentes, esse estado, comportando interações das liberdades externas, tem de acolher a perspectiva de eventuais conflitos sobre o que é o direito de cada um. Ora, inexistindo uma instância garantidora e executora do direito, esses conflitos tendem a soluções pela violência. Logo, o estado de natureza é um estado de guerra potencial.

Gostaria de me concentrar agora no ponto central desse capítulo. Vou considerar mais de perto a alegação sobre a “injustiça em sumo grau” encontrada no § 42 da *Doutrina do Direito* (cf. RL, AA 06: 307-308). Consideremos inicialmente a ideia de uma “liberdade exterior sem lei”. De acordo com Kant,

Enquanto pretendem estar e permanecer neste estado de liberdade exterior sem lei [*äusserlich*

dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein]. (RL, AA 06: 349-350). Talvez aqui seja apenas um deslize. De todo modo, contradiz o que se lê no § 44 da *Doutrina do Direito* (cf. RL, AA 06: 312).

gesetzloser Freiheit], os homens não são injustos de modo algum uns com os outros se lutam entre si, porque o que vale para um vale também reciprocamente para outro, como em um convênio (RL, AA 06: 307-308).

Tenho a impressão que essa alegação de Kant pode ser retrucada da seguinte forma. Primeiro, é possível dizer que não existe liberdade sem lei, seja exterior ou interior. Nada existe sem lei. Essa ideia faz parte das premissas da filosofia kantiana. Talvez Kant esteja querendo dizer, nesse contexto, que a liberdade externa no estado de natureza é sem leis jurídicas públicas, mas se for isso o que ele está dizendo é uma trivialidade. Por definição, no estado de natureza não há lei pública. Mas não é a trivialidade da afirmação que interessa aqui. Interessa registrar que essa declaração de Kant não serve de abono para considerar o estado de natureza sem leis. Certamente, ele é um estado sem leis jurídicas públicas, mas disso não se segue que ele seja um estado anômico.

Kant parece, às vezes, não distinguir claramente uma lei jurídica natural ou, se quisermos, meramente racional (com validade no estado de natureza) de uma lei jurídica do direito público político. Quero dizer com isso que, por vezes, se tem a impressão de que somente teria sentido falar em lei jurídica se ela fosse uma lei jurídica do direito público político. Ora, nem toda lei jurídica precisa ser considerada uma lei pública estatal. A esse propósito, vale aqui reter uma importante declaração de Kant no § 41 da *Doutrina do Direito*. Ele diz: “no estado de natureza também pode haver sociedades legítimas (*rechtmässige*)” e como exemplo menciona a sociedade “conjugal, a familiar, a doméstica em geral e outras” (cf. RL, AA 06: 306). Acredito que posso afirmar, com relativa tranquilidade, que a lei que deve presidir as relações entre os parceiros de sociedades, admitidas como passíveis de existência no interior do estado de natureza - já que o estado social não se opõe ao estado

de natureza¹³ – tem de ser uma lei jurídica obviamente não política (consequentemente pública). Nesse contexto, também se pode invocar a 1ª e a 2ª leis de Ulpiano. “Sê um homem honesto” e “Não causes dano a quem quer que seja” (RL, AA 06: 236). Ademais, não devemos esquecer que Kant declara que o direito público não contém “deveres distintos dos que se podem conceber no estado de natureza” (RL, AA 06: 306).

O maior defeito do estado de natureza parece, pois, ser não a ausência de leis, mas a ausência de um poder com autorização para exercer coerção. Essa última alegação pode ser afiançada por passagens da própria *Doutrina do Direito*, mas também por uma passagem próxima do final da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* em que Kant distingue entre anarquia, despotismo, barbárie e república. A distinção se baseia na combinação ou não entre os conceitos de liberdade, lei e poder.

- A. lei e liberdade sem poder (anarquia)
 - B. lei e poder sem liberdade (despotismo).
 - C. Poder sem liberdade nem lei (barbárie)
 - D. Poder com liberdade e lei (república)
- (Anth, AA 07:330-331)¹⁴

Kant acredita que sem o poder, a liberdade não teria efeito, tornando-se uma “recomendação vazia” (Anth, AA 07: 330). Provavelmente Kant esteja certo, mas disso não se segue

¹³ RL, AA 06: 242: “ao estado de natureza não se contrapõe o estado social, mas sim o civil”. Veja também em RL, AA 06: 306.

¹⁴ No original: “A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)./B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism)/C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz. (Barbarei)/D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik)” (Anth, AA 07: 330-331).

que o poder tenha de ser necessariamente um poder político, isto é, estatal que, frise-se, tem como uma de suas características distintivas coagir os indivíduos a nele se engajarem, por conseguinte, impondo-se pela força às pessoas refratárias à ideia de uma união jurídica não voluntariamente aceita.

Ainda a respeito da legalidade do estado de natureza, cabe a menção a *Reflexão* 7765 (em torno de 1773-1776). Nela Kant afirma que “não se perde nenhuma liberdade válida do *status naturalis*, salvo a anomia, quando a lei coercitiva restringe a liberdade à condição da segurança geral”. Se há liberdade válida no estado de natureza, há uma lei para ela. É deveras óbvio que não se trata de uma lei pública política. Trata-se de uma lei racional, jurídica, *a priori*. Sendo assim, é possível interpretar o trecho da *Reflexão* da seguinte forma: o estado de natureza não é um estado sem leis, mas sim um estado que pode envolver anomia. E por que pode envolver anomia? Porque é possível¹⁵ que não se siga a lei jurídica natural, lei esta que não é restringida; o que é restringida é a anomia, um modo de agir que se desprende de qualquer lei juridicamente válida.

Há uma afirmação análoga na *Doutrina do Direito*.

não se pode dizer que o Estado, o homem no Estado, haja sacrificado a um fim uma *parte* da sua liberdade exterior inata, mas sim que abandonou por completo a liberdade selvagem e sem lei, para reencontrar de novo sua liberdade em geral, íntegra, na dependência legal, isto, em um estado jurí-

¹⁵ Sim, possível e, pode-se dizer, muito provável. Ou seja, é altamente provável que ocorra anomia com ausência de poder, não se seguindo daí, como já disse, que esse poder tenha de ser necessariamente o poder público exercido pelo Estado.

dico; porque esta dependência brota de sua própria vontade legisladora (RL, AA 06: 316)¹⁶.

Ainda se pode aduzir como abono a seguinte passagem da introdução à *Metafísica dos Costumes*.

Em geral, se chamam leis externas (*leges externae*) as leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa. Entre estas se chamam leis externas, porém naturais, aquelas as quais se reconhece obrigação *a priori* mediante a razão, inclusive sem legislação exterior; pelo contrário, as que não obrigam de modo algum sem uma legislação externa efetiva (sem a qual, portanto, não seriam leis), se chamam leis positivas. Pode-se, pois, pensar uma legislação externa que contenha somente leis positivas, mas então deveria lhe preceder uma lei natural, que fundamentasse a autoridade do legislador (isto é, a faculdade de obrigar os outros simplesmente mediante seu arbítrio)¹⁷ (MS, AA 06: 224).

¹⁶ [...] der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

¹⁷ Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche

Claro que rapidamente alguém poderia levantar o braço e retorquir dizendo que o problema não reside na liberdade natural externa inata, mas na liberdade com relação à aquisição do meu e do teu. Mas se a liberdade inata somente tem sentido se for pensada a partir de uma lei, também a liberdade para adquirir propriedade tem de ser pensada segundo uma lei, pois ainda que permissiva, ela confere a autorização para impormos aos outros “a obrigação de se absterem de usar certos objetos do nosso arbítrio” (RL, AA 06: 247). E se essa liberdade inata não é sacrificada, também podemos pensar que tampouco é sacrificada a liberdade de aquisição. Se se alegar que o conflito ocorre com a segunda, pois no estado de natureza eu não posso me considerar seguro diante de outrem com respeito ao que é meu, do mesmo modo se pode dizer que também não estou seguro diante de outrem no estado de natureza com respeito à liberdade inata.

E se alguém ainda quiser protestar dizendo que se deve levar em conta a vontade unificada do povo, a vontade omnilateral (*allseitiger*) (cf. RL, AA 06: 263), eu respondo dizendo o seguinte. A ideia de uma vontade omnilateral deve significar, já que não quer dizer uma vontade de todos empiricamente entendida, a minha própria vontade qualificada racionalmente com respeito às exigências da razão prática jurídica. Até porque não existe vontade supra-individual sugerida pela filosofia prática de Kant. A vontade só pode ser na realidade uma

äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdenn aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

vontade individual racional¹⁸. Não é, pois, uma vontade coletiva que exige o Estado. O Estado tem de ser justificado perante a vontade do indivíduo, claro está, diante de uma vontade racionalmente qualificada. Cabe indagar, assim, por que um indivíduo reconheceria o direito de um outro usar coerção contra si a fim de submetê-lo à autoridade política? Kant consegue demonstrar isso? Tenho serias dúvidas a esse respeito.

Se você, no estado de natureza, age de modo a impedir a liberdade de outrem (que não é obstáculo à liberdade dos demais segundo um princípio universal possível) você é injusto, isto é, você age contra o direito.

se minha ação, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal, me lesa aquele que obstaculiza isso; porque esse obstáculo (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais (RL, AA 06: 231).

¹⁸ “O contrato social, assim como a vontade unificada do povo, a saber, a identidade dos governantes e governados (cf. SF, AA 07: 91), não significa nada mais do que uma ideia crítico-normativa como princípio da razão para o julgamento de todas as relações do direito público” (HÖFFE, 1993, p. 223). Adela Cortina Orts, em seu “Estudo Preliminar” à edição espanhola da *Metafísica dos Costumes*, entende, corretamente, que a vontade unificada do povo deve ser lida como vontade racional individual e a ideia de consentimento deve ser reduzida a um princípio heurístico (1994, p. xxi). Vale citar também Howard Williams: “O modelo da origem da sociedade civil que inclui as ideias de estado de natureza e contrato social não são para Kant paralelas ao atual desenvolvimento dos estados modernos, mas antes uma medida de sua conformidade à razão” (WILLIAMS, 2013, p. 278).

É importante assinalar que Kant não faz nenhuma ressalva a essa afirmação, encontrada na introdução à *Doutrina do direito*. Ou seja, Kant, em nenhum momento diz que tal assertiva somente valeria no estado civil.

Para Kant, os indivíduos, “são injustos em sumo grau ao quererem estar e permanecer em um estado que não é jurídico, isto é, um estado em que ninguém está seguro do seu frente à violência” (RL, AA 06: 307-308). Tal afirmação pode, contudo, ser rebatida mediante o seguinte raciocínio. Se você, no estado de natureza, age de modo a impedir a liberdade de outrem (que não é obstáculo à liberdade dos demais segundo um princípio universal possível) você é injusto dentro do espírito do Princípio Universal do Direito, parece razoável entender que quem inicia a violência é injusto (seja no estado de natureza ou no estado jurídico). Isto é, é injusto quem impede aquela liberdade externa de outrem compatível com a liberdade de todos segundo uma lei universal possível. Posto isso, cabe indagar: que injustiça há em querer estar e permanecer no estado de natureza? Primeiro, querer estar não pode ser injusto porque não implica necessariamente um ato - e o direito diz respeito às ações externas, não às motivações (cf. MS, AA 06: 219 e RL, AA 06: 230). Permanecer também não pode ser injusto visto que não envolve ação obstaculizadora da liberdade do arbítrio de outrem.

Talvez pudéssemos, em defesa de Kant, evocar a distinção entre injustiça formal e material, mencionada em nota no § 42 (RL AA 06: 308). Nessa nota, é feita alusão a um comportamento antijurídico que consistiria no não cumprimento de condições de capitulação de uma tropa. Se o lado não cumpridor reclamasse, no futuro, de um comportamento similar por parte daqueles que ele lesou, sua reclamação seria improcedente. Kant se refere uma subversão do direito dos homens em geral [*das Recht der Menschen überhaupt*]. Acho que isso não ajuda muito. Ajudaria muito, é claro, se Kant tivesse sido mais claro e menos conciso. Todavia, o exemplo de quem não cum-

pre um acordo é indevido no contexto de demanda por razões para uma coerção contra quem quer permanecer no estado de natureza. Assumindo que quem quer permanecer no estado de natureza não descumpra nenhum acordo, como entender o exemplo citado?

Sobre essa nota, Valério Rohden expressa a seguinte compreensão:

Comete-se ‘em geral’ uma máxima injustiça quando, mesmo num estado de anarquia do Direito, não se respeitam as regras mínimas de dignidade, que destroem toda esperança de paz. [...] A injustiça máxima consiste na inviabilização da própria validade do conceito de Direito. Em que situação concreta isso acontece? Quando, por exemplo, após a capitulação do inimigo, este é maltratado ou é rompido o acordo entre as partes. (ROHDEN, 1992, p. 140).

Ora, no máximo, o querer estar e permanecer no estado de natureza inviabiliza o direito público político, mas não o direito em geral¹⁹. É necessário um argumento adicional, e

¹⁹ Restrinjo-me aqui ao direito público político apenas. Num outro estudo pretendo explorar a possibilidade de tomarmos o direito público das gentes como modelo alternativo ao direito público político. Tenho em mente a natureza voluntarista do direito público das gentes. Em resumo, o meu ponto seria este: Kant não pensa apenas num “estado de natureza dos homens individuais” [*einzelner Menschen*]. Kant também pensa em um “estado de natureza dos povos” [*Naturzustand der Völker*] (RL, AA 06: 350). Esse estado de natureza deve ceder lugar ao direito público das gentes. Porém, nesse caso, uma diferença notável se apresenta em relação ao direito público político. No direito público das gentes, a união é voluntária (RL, AA 06: 351),

acredito que Kant não consegue oferecer esse argumento, a fim de mostrar que uma ação não violenta (estar e permanecer no estado de natureza) produziria a violência, essa sim inviabilizadora do direito. Ademais, Rohden mesmo está admitindo que no estado de natureza é preciso respeitar regras que ele chama de “regras mínimas de dignidade”. Se eu devo respeitar essas regras num “estado de anarquia do Direito”, então eu posso respeitá-las²⁰.

De todo modo, segundo Kant, um indivíduo

está autorizado a exercer coerção contra quem, desde logo pela sua natureza, o ameaça com a violência. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi) [er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht] (RL, AA 06: 306)

A fim de não se pensar que Kant simplesmente está declarando que coerção contra coerção ilegítima é legítima, a passagem acima precisa ser interpretada à luz das declarações do corolário do § 8 e do § 9 da *Doutrina do Direito*.

o que não é o caso, segundo Kant, no direito público dos homens individuais (direito público político). Ao que parece Kant somente pensa numa ordem coercitiva estatal quando se defronta com os defeitos do estado de natureza entre os indivíduos. Ora, há uma distância, que o direito das gentes permite pensar, entre ordem coercitiva, ou coexistência sob leis impositivas e ordem coercitiva estatal. Podemos aceitar que as dificuldades do estado de natureza entre os indivíduos exijam uma ordem coercitiva, mas não parece resultar evidente que essa ordem tenha de ser uma ordem estatal, que não se baseia numa adesão voluntária dos indivíduos.

²⁰ Se devo, posso (cf. KpV, AA 05: 30-31).

Corolário § 8: Se há de ser juridicamente possível ter um objeto exterior como seu, então o sujeito há de estar também autorizado a *compelir* a qualquer um, com quem entre em conflito sobre o meu e o teu acerca de tal objeto, a entrar com ele numa constituição civil (RL, AA 06: 256).

§ 9: Por conseguinte, tem de admitir-se como possível previamente à Constituição civil (ou abstraído dela) um meu e teu exteriores, e, ao mesmo tempo, o direito de compelir a qualquer um, com o qual nós possamos de algum modo vir a nos relacionar, a entrar conosco numa Constituição em que tal possa ser assegurado (RL, AA 06: 256)²¹.

Por que Kant não poderia simplesmente defender a ideia de uma autorização a compelir o outro a me oferecer uma garantia se ele representar uma ameaça iminente para mim? Por que essa garantia somente pode ser alcançada numa Constituição política? Suponhamos que, seguindo a tese de Kant, um indivíduo A procure exercer seu pretensão direito de compelir o indivíduo B a entrar no estado civil. Imaginemos uma luta entre os dois, B resistindo a ação de A. Cabe perguntar, quem iniciou essa luta? Quem agrediu primeiro? Ora, parece-me razoável afirmar que quem inicia uma agressão é que é injusto, não quem se defende.

Insisto na pergunta: por que teríamos de considerar como não injusta a ação de quem inicia violência devido à avaliação que faz de que um outro pode vir a lhe prejudicar. Kant,

²¹ Mithin muß vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann.

assim, parece subscrever a tese hobbesiana de que a autodefesa mais consistente no estado de natureza é o ataque. Com efeito, diz Hobbes:

E contra essa desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar o momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo (Hobbes, 1988, p. 75).

Para que ninguém se apresse a considerar a comparação improcedente, vou esclarecer. É claro que Kant está advogando a ideia de uma a autorização a compelir o outro a entrar no estado civil e não meramente impor-se ao outro pela força ou astúcia a fim de simplesmente subjugá-lo. Contudo, a semelhança com Hobbes aqui reside no fato de que se presume que a desconfiança, o sentimento de falta de garantia de segurança autoriza alguém a usar a coerção contra outrem.

Consideremos esta questão: qual seria a transgressão moral (jurídica) cometida por quem quisesse permanecer nesse estado, isto é, quem quisesse ficar num estado sem coerção estatal? Aparentemente nenhuma. Imaginemos a seguinte circunstância. Dada a característica esférica da Terra, indivíduos acabam entrando em contato uns com os outros. Digamos que um indivíduo A se aproxime de um indivíduo B e perceba que esse vive num estado de natureza e ele, indivíduo A, já está gozando dos benefícios da vida sob a autoridade política, isto é, vive no estado civil. O indivíduo A dá sinais de se conside-

rar proprietário de uma extensão de terra.²² Pois bem, o indivíduo B não teria o dever jurídico de respeitar a propriedade do indivíduo A? Poder-se-ia pensar que não. Com efeito, é possível alegar que o indivíduo A, por não pertencer ao estado civil de B, nem a qualquer outro, represente uma ameaça a B. Nesse caso, ele não garante que B possa estar seguro de uma possível agressão de A. B, assim, estaria autorizado a usar a coerção contra A para fazê-lo ingressar no estado civil? Isso é juridicamente correto? Não consigo ver como poderia ser²³.

Gostaria de lembrar aqui, mais uma vez, que um dos deveres jurídicos que Kant assume, a partir de uma apropriação das fórmulas de Ulpiano, reza que não se deve causar “dano a quem quer que seja [...], mesmo que para tal” tenhamos de nos “desligar de todo o vínculo com outrem e evitar a sociedade” (RL, AA 06: 236). Vale citar as palavras de Ripstein, que vem ao encontro de minha argumentação.

Se eu tenho o direito de coagir você, e você pode resistir com direito, nenhum de nós tem uma prerrogativa para coagir consistente com a nossa respectiva independência sob uma lei universal, então nenhum de nós tem um direito, propriamente falando. (RIPSTEIN, 2009, p. 165).

²² Nessa altura, cabe lembrar mais uma vez que o direito público não cria direitos, apenas os autentica. Há, pois, legítimos direitos no estado de natureza (cf. RL, AA 06: 306).

²³ Importante destacar que Kant, quando pensou nos povos da América (e outros, como hotentotes e tungueses), defendeu a necessidade de um contrato empírico, logo de uma concordância voluntária, não meramente racional ou *a priori*, entre um virtual indivíduo ou grupo de indivíduos B com um indivíduo ou grupo de indivíduos A (cf. RL, AA 06: 350-351).

Notem que, se alguém pode com direito resistir a minha coerção, então eu não tenho direito de usar a coerção contra essa pessoa. O que acontece é que alguém está agindo de modo antijurídico. O erro está em pensar que somente o direito público estatal pode conferir pleno sentido à condição jurídica das pessoas.

Outra pergunta que sou obrigado a fazer é: qual seria a lei jurídica natural invocada para fundamentar a autoridade política? Kant se refere a um postulado do direito público. O que ele entende por postulado? Podemos entender esse postulado como uma lei permissiva, a exemplo do que Kant fala no § 2 da *Doutrina do Direito*, isto é “uma lei permissiva (*Lex permissiva*) da razão prática, que nos confere a faculdade, faculdade essa que não poderíamos fazer decorrer dos meros conceitos do direito em geral, a saber, de impor a todos os demais uma obrigação que de outro modo não teriam, a obrigação de se absterem de usar certos objetos do nosso arbítrio” (RL, AA 06: 247). Contudo, esse postulado afigura-se anêmico para sustentar o uso uniliteral da coerção, pois ele não pode colidir com o Princípio Universal do Direito, o que acaba acontecendo segundo minha opinião. Vejamos as alegações de Kant no § 42. Aí, ele diz que o postulado do direito público que reza “deves, numa relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza e entrar num estado jurídico, quer dizer, num estado de justiça distributiva (RL, AA 06: 307), tem como base a seguinte razão. “A razão para isso pode explicar-se analiticamente a partir do conceito de direito na relação externa, por contraposição à violência (*violentia*) (RL, AA 06: 307). Ora, como venho tentando argumentar desde o início é justamente esse que não é o caso. Ou seja, não se pode derivar analiticamente o uso da coerção para forçar alguém a entrar no estado civil a partir do conceito de direito. Isso não é apenas o que exige o direito (que não se use força para fins que não o de autodefesa), embora seja o mais importante. Isso também é o que Kant mesmo assevera. Ele alega que uma legislação exter-

na positiva deve ser precedida por uma lei natural, que funde a autoridade do legislador (cf. *MS*, AA 06: 224). Mas onde encontramos essa lei natural?

Façamos um breve contraste entre direito do Estado e direito à liberdade dos indivíduos. Para os meus propósitos, detenho-me apenas no direito que o Estado teria de taxar e punir (cf. *RL*, AA 06: 323). Pergunto-me sobre como seria possível justificar esse direito frente à afirmação de Kant (já mencionada e citada nesse texto mais de uma vez) segundo a qual o direito público

não contém mais deveres dos homens entre si, ou outros deveres distintos entre os homens, do que aqueles que cabe pensar no direito privado; a matéria do direito privado é certamente a mesma em ambos. As leis do último concernem, pois, somente à forma jurídica da convivência (a constituição), com vistas a qual estas leis têm de ser concebidas necessariamente como públicas (*RL*, AA 06: 306).

Não se poderia dizer que o meu direito à liberdade externa é perdido ou diminuído com a existência do Estado? Sim, penso que essa é consequência da existência do Estado, salvo argumentações outras não fornecidas por Kant.

Por que eu deveria racionalmente querer a existência de uma instituição que diminui meus direitos? A resposta óbvia e rápida seria: para garanti-los. Ok, mas será que o Estado é capaz de cumprir esse papel? E mais, será que *apenas* o Estado é capaz de cumprir esse papel? Se quero garantia de meus direitos, a adesão ao Estado teria de ser voluntária²⁴. Aos refratários poder-se-ia exigir certas garantias que não precisariam

²⁴ Acredito que tenha ficado evidente que o conceito de adesão voluntária é central para os meus propósitos e perpassa toda a argumentação que venho fazendo.

redundar no ingresso deles no estado civil. O comportamento constantemente pacífico de um indivíduo respeitador do direito alheio pode representar essa garantia. Eu posso ainda pensar na exigência de que ele aceite uma instância de arbitragem, naturalmente privada (pois estou cogitando a ideia de que deveríamos nos esquivar da adesão não voluntária ao Estado, ou a qualquer outro grupo ou associação).

Conclusão

Gostaria de declarar que até posso conceder que o Estado seja necessário, só que nesse caso o Estado seria necessário por razões empíricas. Quer dizer, caberia aos indivíduos livres e soberanos ponderarem a conveniência ou não da criação do Estado. Isso seria feito sem coerção externa. O Estado seria fundado por vontade própria de todos os concernidos. O problema, como é fácil notar, é que isso não seria um Estado como geralmente se entende. Pergunto, porém: o que há de moralmente²⁵ errado em tal arranjo voluntarista? A meu ver, nada. Se houver algo moralmente errado, isso terá de estar apoiado em razões *a priori*. Ou seja, se o Estado for necessário, o será por razões morais (isto é, jurídicas, não éticas bem entendido). Mas quais seriam essas razões morais? Tentei argumentar ao longo desse texto que não é possível oferecer tais razões ou, pelo menos, que não encontramos a oferta dessas razões em Kant. Sem a oferta de razões morais, a existência do Estado resulta, do ponto de vista da razão prática, injustificável.

Julgo que todas as indagações que fiz nesse texto convergem com o espírito do Princípio Universal do Direito apre-

²⁵ Notem que uso o termo *moralmente*, não eticamente. Razões jurídicas são sempre morais e podem dispensar adesões motivacionalmente éticas.

sentado por Kant na *Doutrina do Direito*. Logo, minha argumentação, embora se afaste em muitos pontos da letra do texto de Kant considerado como um todo, não se afasta do espírito, e nem da letra, de suas premissas.

Referências

- HOBBS, T. (1988). *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural.
- HÖFFE, O. (1993). *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Tradução de Francois Rüegg e Stéphane Gillioz. Paris: Vrin.
- Kant, I. (2005). *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Gulbenkian.
- KANT, I (1992). *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70.
- KANT, I. (1988). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werkausgabe XII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp.
- KANT, I. (2006). *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Tradução de Clélia aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.
- KANT, I. (1986). *Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70.
- KANT, I. (2002): *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. (1991). *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp.
- KANT, I. (1991). *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Surkamp.
- KANT, I. (1991). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Surkamp.
- KANT, I. (1994). *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid, Tecnos.

- KANT, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. Tradução de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1991). *Der Streit der Fakultäten*. Werkausgabe XI. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp.
- KANT, I. (1991). *Der Streit der Fakultäten*. Werkausgabe XI. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp.
- ORTS, A. C.). “Estudio Preliminar”. In: KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. 2a. edição. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madrid, Tecnos, p. XVI-XCI
- PAVÃO, A. (2013). “Coerção pública e liberalismo em Kant”. In: FAGGION< Andrea e BECKENKAMP, Joãozinho (orgs). *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, p. 263-283
- PHILONENKO, A. (1981): *L’œuvre de Kant. La Philosophie Critique*. Tome II: Morale et Politique. 2a. edição. Paris: Vrin.
- RAUSCHER, F. (2007): “Kant’s social and political philosophy”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/kant-social-political/> <acesso em 18/07/2008>
- RIPSTEIN, A. (2009). *Force and Freedom*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- ROHDEN, V. (1992): “Razão prática e direito”. In: ROHDEN, Valério (Coord.). *Racionalidade e ação*. Porto Alegre, UFRGS, Instituto Goethe, ICBA, p. 124-144.
- ROSEN, A. D. (1993): *Kant’s Theory of Justice*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- WILLIAMS, H. (1992): Kant’s concept of property. In: CHADWICK, Ruth F. (Ed.). *Immanuel Kant: critical assessments*. v. 3. London; New York: Routledge.
- WILLIAMS, H. (2013): Kant on libertarianism”. In: Timmons, Mark and BAIASU, Sorin (ed.). *Kant on practical justification: interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, p. 269-283.

HÁ TEORIA DE JUSTIÇA NO DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE DE BOÉCIO?

Cleber Duarte Coelho¹

Uma das obras mais importantes escritas no período patrístico, que exerceu forte influência em todo o período medieval, é *A Consolação da Filosofia*, de Severino Boécio (480-525). A obra-testamento escrita por Boécio na prisão, de extrema peculiaridade no período medieval, foi escrita por um cristão que não cita uma única passagem da Bíblia, muito menos santos da Igreja. Busca, contrariamente, o consolo e a felicidade nos filósofos pagãos da antiga Grécia, valendo-se, por vezes, de sua mitologia.

A *Consolação da filosofia*, obra de Boécio escrita no cárcere, é dividida em cinco livros. Em todos encontramos passagens extremamente significativas sob o ponto de vista da antropologia filosófica, assim como pressupostos éticos e políticos herdados dos Antigos. Partiremos aqui da seguinte questão para desenvolvermos este artigo: podemos afirmar que há uma teoria de justiça no *De Consolatione Philosophiae* (doravante abreviaremos por DCP) de Severino Boécio?

Partindo do pressuposto de que não podemos construir uma teoria de justiça sem andarmos de mãos dadas com a antropologia filosófica, elencaremos aqui a primeira definição claramente antropológica que encontramos no DCP, que se evidencia no livro I, prosa 6, quando a Filosofia pergunta a Boécio (BOÉCIO, 1998, p. 21): “Tu te lembras de que és um homem?” e também: “o que é afinal um homem, poderias me explicar?” Ao que Boécio responde: “Tu me perguntas se sou

¹ Doutor em Filosofia e Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

E-mail: rebelc2000@yahoo.com.br

um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que eu digo que sou.” Esta resposta extremamente significativa de Boécio, que é a primeira tentativa de conceituação antropológica clara e explícita apresentada na obra, não satisfaz plenamente sua musa, a Filosofia, que volta a interrogar-lhe sobre seu saber ser mais alguma coisa. Diante da resposta negativa do discípulo, que não recorda completamente de qual é sua natureza, a Filosofia diagnostica que a causa do sofrimento de seu discípulo se deve ao fato de ele não saber plenamente o que é, qual sua verdadeira natureza enquanto homem. Aí reside uma das principais causas de seu sofrimento (BOÉCIO, 1998, p.21):

Agora reconheço uma outra causa de tua doença, e talvez esta seja a causa principal: deixaste de saber o que tu és. Assim, desvendei completamente a causa de tua doença, bem como a maneira de te curar. De fato, é devido ao esquecimento que estás perdido, que te lamentas de ter sido exilado e privado de teus bens.

Encontrado o problema, a causa da dor, que consiste na ignorância quanto à sua verdadeira natureza, faz-se necessário abrir os olhos daquele que está mergulhado na lamúria, por ignorar sua real condição perante o universo. Origem e finalidade humana tornam-se, assim, questões indissolúveis, pois não há como precisar a finalidade de um ser sem saber o que efetivamente é este ser, qual sua origem, sua razão de existir neste orbe. O conhecimento da origem e da finalidade humana torna-se farol para o reconhecimento, tanto da dignidade quanto da nobreza do ser humano, uma vez que o mesmo pode perceber que sua passagem por este mundo deve ser uma preparação ao retorno à verdadeira pátria. Isso evidentemente envolve questões éticas e políticas, pois estão diretamente relacionadas ao fim último a ser buscado pelo

homem, e sobre formas de poder para firmar estatutos sólidos sobre a terra, como afirma o sábio romano. Eis porque a Filosofia tenta abrir os olhos de seu discípulo desviado da verdadeira morada, para que, tendo consciência do que realmente é, encontre lenitivos à sua alma. É justamente pelo reconhecimento feito pela Filosofia quanto ao fato de que sua natureza não o abandonou completamente, que poderá ser feito o resgate à compreensão da ordem superior do universo, que é governado por uma razão superior que tudo rege. É dessa chama que surgirá o princípio do consolo. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 21): “Mas agradeço ao dispensador de toda saúde pelo fato de que tua natureza ainda não te abandonou completamente.”

O ponto nevralgico da argumentação de Boécio com sua musa consoladora, e que aqui nos interessa, está justamente no reconhecimento daquilo que se é. Sem este reconhecimento, não pode haver consolo para o desolado que se sente no exílio. Antropologia e ética (busca pela felicidade) tornam-se, assim, questões indissolúveis no contexto geral do *DCP*. Além disso, há também referência ao modo como o sábio deve se comportar para ser justo.

A importância fundamental da definição de homem como (BOÉCIO, 1998, p. 21) “ser racional feito à imagem de Deus”, um animal divino graças à razão, comprova que esta semelhança divina do homem se estabelece pela sua própria vontade e capacidade de participação na sabedoria eterna: que encerra em si finalidade, completude e perfeição: verdadeira felicidade. É a partir desta definição antropológica que se estabelecerão na obra bases éticas e políticas, as quais aqui abordaremos.

Não podemos esquecer que Boécio, chamado pela História da Filosofia de ‘último dos romanos e primeiro dos medievais’, vivia num contexto de “filosofia teológica”, ou seja, neste período histórico a filosofia era serva da teologia. As elucubrações filosóficas da razão teriam que

necessariamente se adequar às verdades da fé. Deste modo, tal qual Agostinho, Boécio acredita numa ordem do mundo regida por Deus, embora se questione durante toda a obra sobre como devemos agir para alcançar a felicidade (questão ética) e como devemos nos comportar perante as injustiças do mundo, a existência do mal, e a corrupção daqueles que governam e compõem as leis terrenas (questão política).

Ao se referir ao modo como o homem deve se guiar no mundo, como ser ético e político, Boécio menciona os diversos bens da Fortuna como sendo insuficientes para levar os indivíduos a uma felicidade sem máculas. Um destes bens, com forte referência ao agir político do homem é a fama, a glória, que gostaríamos de aqui analisar, tendo em vista sua importância para o modo de vida do homem no mundo, para a apreensão da finalidade buscada por nosso sábio: a felicidade.

Uma questão que é bastante abordada no *DCP* de Boécio diz respeito ao posicionamento do homem diante dos aplausos alheios. Questão determinante para a *postura* do homem nesta terra, uma vez que o móvel das ações do homem pode estar tanto na satisfação de realizá-las quanto nos aplausos que delas provêm. No segundo caso, o homem agiria, não por convicção, mas pela busca do reconhecimento alheio, o que Boécio irá condenar.

O tema aqui tratado lembra-nos Epicuro. O mestre do jardim afirmava (ULLMANN, 1996, p. 44): “*látthe bioúsas* = “vive ocultamente”. A existência assim conduzida traz felicidade e serenidade, semelhante à superfície calma do mar (*galéne*) que nenhuma brisa perturba.”

Boécio aborda essa questão nos dizendo que, se agimos de acordo com nossas próprias convicções, por aquilo que acreditamos ser correto, teremos nossa recompensa na própria ação. Seremos bem-aventurados por termos agido conforme àquilo que consideramos ser o melhor. Por outro lado, se agimos buscando o reconhecimento alheio, estaremos nos

movendo, não em busca da boa ação, mas em busca do aplauso da praça do mercado, da lisonja que torna o homem escravo de sua vaidade. Segue-se daí, que é necessário ter humildade até com sua própria consciência, pois (BOÉCIO, 1998, p. 104-105) “uma consciência, quando se vangloria muito de si mesma, diminui cada vez mais o seu mérito e recebe em troca só o prêmio da fama”.

Boécio, ao formular sua argumentação, parece levar em consideração o quanto a vaidade pulsa dentro do espírito humano, e como é necessário buscar o autodomínio, a medida diante dos possíveis ataques da soberba. A Filosofia o aconselha (BOÉCIO, 1998, p.37): “Foge dos perigos dissimulados em locais deslumbrantes. Não te esqueças de construir tua casa sobre a pedra sólida”. Esses perigos são aqueles nos quais o homem entrega o leme de sua existência em busca de uma glória vã, pois mesmo sendo reconhecido entre os seus, muito maior é o número daqueles que não o reconhecem. Maior ainda é o número daqueles que nem sequer sabem de sua existência. Existência esta que não passa de um ínfimo instante dentro da eternidade dos tempos: (BOÉCIO, 1998, p. 46) “Ora, vós que estais cercados e presos neste ínfimo ponto de um ponto, como podeis sonhar seriamente em estender vossa fama e alargar os limites de vossa notoriedade? E o que tem de grandioso e magnífico a glória humana, restrita a limites tão estreitos?”.

Desta forma, o homem que por tola vaidade busca perpetuar seu nome na história, acaba por não perceber a fragilidade e incoerência de sua busca. Não percebendo os limites tão estreitos da Terra, não compreendendo que sua vida não passa de uma ínfima parte da eternidade, o homem que busca se enaltecer diante do mundo não se dá conta da pequenez de sua ação e condição (BOÉCIO, 1998, p 47): “Quanto a vós, credes assegurar vossa imortalidade ao pensar na fama de que gozareis no futuro. Mas se consideras

seriamente o infinito da eternidade, por que razão te alegras da longevidade de tua fama?"

Assim como Sócrates buscava agir de acordo com sua própria consciência, cabe ao homem buscar agir segundo os ditames da razão, para estar em paz consigo. A Filosofia repreende aqueles que abandonam a voz da própria razão para adquirir o reconhecimento daqueles que não possuem a virtude (BOÉCIO, 1998, p. 48): "E ainda por cima, vós, para obtê-la, deveis granjear o favor do povo e dos vagos boatos para saber como agir de maneira conveniente, desprezando a superioridade da consciência do mérito: vós buscais vossa recompensa na miserável ralé".

Interessante notar que, no *Crítion* de Platão, há duas passagens em que a argumentação acaba sendo muito semelhante, onde Sócrates diz que não devemos nos preocupar com a opinião da maioria. "Mas para nós, meu caro Crítion, é tão importante assim a opinião do povo? A gente melhor, com quem mais importa que nos preocupemos, cuidará que as coisas se terão passado tal como se tiverem passado". (PLATÃO, 1992, p.121). E logo em seguida, Sócrates confirma seu argumento: "Logo, meu excelente amigo, não é absolutamente com o que dirá de nós a multidão que nos devemos preocupar, mas com o que dirá a autoridade em matéria de justiça ou injustiça, a única, a Verdade em si." (PLATÃO, 1992, p. 121). Há também, em Sêneca, uma passagem semelhante: "Procuremos, portanto, o que é bem feito, não o que é frequentemente feito; o que proporcionará a felicidade eterna, não o aceito pelo vulgo, péssimo juiz da verdade" (SÊNECA, 1991, p. 25).

Desta forma, defendemos que há no *DCP* de Boécio fortes noções vinculadas à teoria de justiça. Assim como Sócrates, Boécio prefere abraçar o dever imposto pela justiça a abraçar a opinião do vulgo ignóbil.

Para Boécio, tolo é o homem que desperdiça sua vida atrás do vão propósito de alimentar a chama de sua vaidade,

uma vez que ocuparmo-nos da glória e da fama nada mais é que deixar de perceber a inevitável pequenez humana. “Todo aquele que persegue a todo custo somente a glória e a estima mais que tudo, deveria observar a imensidão dos espaços celestes e a relativa pequenez da terra” (BOÉCIO, 1998, p.49)

Ainda que fôssemos aplaudidos e reconhecidos por todos, ainda que tivéssemos nosso nome impresso na história, seríamos esquecidos num breve espaço de tempo, se compararmos este tempo com a eternidade. O “viver ignorado” a que nos referimos, ao lembrarmos Epicuro, diz respeito à ideia boeciana de agir segundo suas próprias convicções, de acordo com aquilo que se considera correto, em virtude de si mesmo e como um fim em si mesmo, atribuindo, assim, autenticidade ao seu modo de vida. A fama e a glória não tornam o homem verdadeiramente feliz, apresentam-lhe apenas um simulacro de felicidade, como percebemos. Este bem da Fortuna não é suficiente para proporcionar a plena felicidade, que reside somente em Deus, que é finalidade, completude e perfeição, reunindo em si a totalidade dos bens e sendo ele mesmo a felicidade. Compete ao homem regressar à verdadeira morada, mas como o justo deve agir sobre a terra?

Boécio é um ferrenho defensor do agir movido e envolvido pelos ditames de *si mesmo* e não pelo que dita o aplauso do mundo. Parece acreditar que o homem deve mergulhar em si mesmo para daí extrair o modo pelo qual deve guiar-se, encontrando aí seu conforto, sua tranquilidade. As vicissitudes e fugacidades do mundo servem de exemplo para não nos empenharmos na busca da glória mundana (BOÉCIO, 1998, p. 49): “Vós estais, portanto, condenados a um total anonimato: vossa efêmera fama não vos torna conhecidos. E, se pensais em prolongar a vossa vida pelo brilho de vossos nomes mortais, quando a reputação cair no esquecimento tereis morrido por uma segunda vez”.

Como podemos ver, Boécio parece estar em pleno acordo com o “viver ocultamente” de Epicuro, mas isso não

implica total recolhimento ou um rompimento com a sociedade na qual se está inserido. O próprio Boécio teve uma vida política extremamente ativa, tanto que sua injusta condenação se deu por motivos políticos. No entanto, podemos inferir que Boécio concebia caber ao homem buscar conhecer a si mesmo, procurar a si mesmo, tornar sua filosofia um modo de vida indiferente às críticas ou aplausos alheios, agir com a altivez do espírito que se guia por si mesmo, e não de acordo com o efêmero julgamento da praça do mercado. Talvez assim o homem chegue mais perto da felicidade, que vive sendo buscada nos lugares errados, pois fama e glória, bens da Fortuna que acabamos de analisar, também não tornam o homem feliz.

Uma outra profunda inquietação de Boécio no DCP é referente à existência do mal no mundo, concomitantemente à noção de um ser que é o Sumo Bem e que comanda todo o universo. Por que o mal existe no mundo? Por que Deus, onipotente e sumamente bom, permite que ele exista? Esta discussão perpassa o corpo do livro IV, no diálogo entre Boécio e sua musa, a Filosofia. Buscaremos mostrar como esta questão se relaciona à implícita teoria de justiça na obra.

A inquietação de Boécio já se explicita no início do livro IV, quando o sábio romano expõe à Filosofia o móvel de sua incompreensão (BOÉCIO, 1998, p. 95): “Mas talvez a principal razão de minhas angústias seja que, apesar da existência de um ser bom que comanda o universo, o mal possa existir e ficar impune. Isso apenas já é bastante surpreendente, e certamente deves concordar.”

Aparentemente, o fato de admitirmos a existência de um Deus onisciente e onipotente, criador de todas as coisas, juntamente com a existência do mal no mundo, acarreta grandiosa contradição. Pois, como admitir que aquele que tudo sabe e tudo pode, sendo sumamente bom, permita que haja o mal? “Que tais coisas aconteçam no reino de um Deus onisciente, onipotente e que quer apenas o bem faz com que as

pessoas fiquem admiradas e lamentem o fato” (BOÉCIO, 1998, p. 95-96).

A Filosofia começa por responder a Boécio que o poder está sempre ao lado dos bons, enquanto os maus são impotentes. Uma vez que bem e mal são contraditórios, inegável é reconhecer que o bem é poderoso (Aquele que tudo ordena é o Sumo Bem). O mal, portanto, é destituído de grandes forças, sendo frágil e fraco, enquanto o bem é forte e sólido. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 98): “Dado que o bem e o mal são contraditórios, se foi estabelecido que o bem é poderoso, torna-se clara a fraqueza do mal; se, por outro lado, a fragilidade do mal se torna evidente, reconhecemos nisso a solidez do bem.” Ao bem, portanto, está ligada a noção de potência, enquanto que ao mal se vincula a noção de impotência, uma vez que este é fraco e frágil.

Duas são as condições necessárias para realização dos projetos humanos: vontade e capacidade. Faltando uma delas, as ações não se realizam, pois onde não há vontade nada se faz, porque nada se quer; por outro lado, se não houver a capacidade para realização, a vontade sozinha não atinge seu objetivo. Se alguém, portanto, realiza algo, o realiza por ter capacidade para tal, caso contrário, não o realizaria. É a capacidade, portanto, que nos faz ser considerados fortes, e paralelamente podemos afirmar que os incapazes são fracos. Ora, todos os esforços da vontade humana, sejam eles quais forem, voltam-se para a busca da felicidade. Como já foi demonstrado, a felicidade é o próprio bem, portanto, quando os homens buscam a felicidade; estão, de fato, buscando o próprio bem, que todos indistintamente desejam. Todos, portanto, buscam o bem, tanto os bons quanto os maus, pois todos buscam a felicidade. A argumentação que se apresenta nesta passagem do *DCP* é muito semelhante à argumentação aristotélica da *Ética a Nicômacos* (ARISTÓTELES, 1985, p. 24) : “Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações.”

Ora, se os maus obtivessem o bem, eles evidentemente já não seriam maus. O bem, deste modo, só é obtido pelos bons, o que demonstra sua superioridade frente aos maus, que acabam não obtendo aquilo que procuram.

A Filosofia esclarece a Boécio que o bem supremo é objetivo tanto dos bons quanto dos maus; no entanto, os bons buscam o bem através de uma função natural, assim como, por exemplo, é função natural dos pés andarem. Se um homem buscasse andar com as mãos, inegável seria a superioridade de quem andasse com os pés (função natural) sobre este. É exatamente isto o que ocorre com os maus: eles esforçam-se para obter o bem por meio de um desejo flutuante, que não é o modo natural de obtê-lo. Os maus abandonam o autêntico mérito para dedicarem-se aos desvios, saindo do reto caminho. Se o fazem por ignorância do bem, padecem da maior das fraquezas: a cegueira das trevas da ignorância. Se é com pleno conhecimento que se desviam do bem, voluntariamente buscando o mal, eles não apenas tornam-se fracos e frágeis, mas, sobretudo, cessam de ser. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 101): “Certamente parecerá estranho dizer eu que os maus, que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são.”

Aqueles que voluntariamente se entregam ao mal não apenas deixam de ser fortes: eles deixam de ser. Uma vez que renunciam àquilo a que todas as coisas tendem (a felicidade, o Sumo Bem), cessam, ao mesmo tempo, de existir.

A Filosofia afirma que por trás da suposta estranheza em se afirmar que os maus não existem, isso realmente ocorre, pois os mesmos não participam do ser e da essência no sentido absoluto do termo, uma vez que (BOÉCIO, 1998, p.101) “para ser, é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza. Ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo de que sua natureza depende”. Eis porque a reflexão e os alicerces antropológicos no *DCP*

servem de fundamento à ética, à política e à busca da vida feliz. Aqueles que abandonam sua natureza cessam de ser, em contrapartida, aqueles que seguem os desígnios divinos, que tudo ordenam, realizam a plenitude de seu ser, conservando sua ordem natural: “Por isso mesmo, entregar-se a Sabedoria é retornar ao poder e à autenticidade da própria natureza humana” (RODRIGUEZ, 1995, p. 248).

A capacidade que os maus possuem para realizar determinadas coisas não provém, portanto, de sua força, mas de sua fraqueza. Se podem fazer o mal, certamente é porque conservam a capacidade para fazer o bem. Se Aquele que faz apenas o bem é onipotente, os que podem fazer o mal não o são, tornando-se evidente que os que podem fazer o mal são menos poderosos que os outros. Além disso, como já foi demonstrado, todas as coisas desejáveis remetem ao bem. Como a capacidade de fazer o mal não nos remete ao bem, essa capacidade não pode ser desejável. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 102): “Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder.”

Importante ressaltar que as boas ações não são deixadas sem recompensa, muito menos as más ações sem castigo. As pessoas de bem tornam-se felizes porque são boas, sendo partícipes do divino. A recompensa dos bons reside, portanto, no fato de tornarem-se deuses, partícipes da divindade, participação esta que nenhum jugo pode alterar e que maldade alguma pode afetar. Paralelamente, o júbilo que é ofertado àqueles que são bons torna-se inversamente proporcional àqueles que praticam o mal. Nas pessoas de bem, a integridade torna-se a própria recompensa, enquanto que para os maus, suas vilezas são seus próprios castigos.

Por conseguinte, tudo que é participa da unidade do bem, parecendo-se com ele. Do contrário, tudo o que foge do bem, tende a não ser. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 105):

Dessa forma, tudo o que se afasta do bem deixa de existir, os maus deixam de ser, mas o fato de conservarem a aparência física de um ser humano mostra que eles já foram verdadeiros homens. E é assim que, afundando na maldade, eles perdem ao mesmo tempo a sua natureza humana.

Como vemos, a maldade constitui, em si mesma, uma forma de castigo, uma vez que ela rebaixa aqueles que a praticam para alguém da natureza humana. A permanência e insistência no mal produzem vilezas que nos levam ao nível da animalidade rasteira, transformando aquele que se envereda por este caminho numa besta.

É desta forma que Boécio ressalta, em seu discurso, que as pessoas corruptas, embora mantenham a aparência externa de seres humanos, de fato tornam-se bestas em função de seu estado interior. Ora, uma vez que a permanência no mal torna-se, *em si mesma*, um castigo, o êxito na execução deste mal torna ainda mais infelizes aqueles que o praticam. Há, fundamentalmente, três condições que tornam o mal um infortúnio imensurável: querer, poder e realizar uma má ação. Aqueles que reúnem estes três quesitos tornam-se muito mais infelizes que aqueles que, por exemplo, só possuem a vontade (o querer) de fazer o mal. O motivo é evidente: quanto mais o mal se afirma, mais aquele que o pratica se afasta daquele que tudo rege, que é a suprema felicidade. Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 108):

E, de fato – coisa que pode parecer inacreditável – os maus tornam-se necessariamente mais infelizes quando têm sucesso em realizar aquilo que desejam do que quando são incapazes de satisfazer seus desejos. De fato, se é uma infelicidade querer fazer o mal, ser capaz de fazê-lo é uma infelicidade maior ainda, pois sem essa capacidade o efeito da

má vontade seria quase inexistente. Portanto, dado que o querer, o poder, e a realização de uma má ação são, individualmente, uma infelicidade, um triplo infortúnio se abate necessariamente sobre aqueles nos quais vêm reunirem-se essas três condições.

Quanto mais o mal se exacerba, portanto, maior é o nível da infelicidade e da desgraça daquele que o comete. Ora, aquele que pratica o mal permanece no desvio e na infelicidade. Se algum bem se acrescentar ao seu *modus vivendi*, evidentemente que ele se tornará menos infeliz, se comparado com aquele que pratica o mal de forma intacta, sem acréscimo de nenhum bem. Portanto, aquele cujo infortúnio é atenuado, por algum bem vir ao seu encontro, é muito menos desgraçado que aquele cujo mal permanece intacto. É desta forma que os castigos tornam-se benévolos aos maus, pois uma parte do bem vem ao seu encontro, abrandando sua intensidade de participação no mal. Por outro lado, aqueles que não são castigados acabam por adquirir um mal suplementar, pois deixam de afastar-se, ainda que minimamente, do mal.

Diz a Filosofia (BOÉCIO, 1998, p. 110):

Portanto, os desonestos se beneficiam quando são punidos, pois uma parte do bem lhes é acrescentada: trata-se precisamente de sua punição, que é boa porque é justa, e essas mesmas pessoas, quando escapam do castigo, adquirem um mal suplementar, trata-se da impunidade, que reconheceste ser um mal devido à sua iniquidade.

Os desonestos, como vemos, são mais infelizes se não são punidos, pois permanecem no mal sem qualquer lenitivo de aproximação ao bem. Para o juízo dos homens, este tipo de

conclusão pode até ser risível, mas basta fixar os olhos naquilo que, de fato, traduz o resultado de nossas ações: o bom participa do melhor, volta-se para o bem e para a felicidade. O mal, paralelamente, precipita-se à beira do abismo, abismo este cavado com seus próprios pés. Boécio, neste momento do diálogo, confirma a argumentação socrática proferida no *Górgias* de Platão (PLATÃO, 1986, p.89) quando defende que aqueles que cometem injustiças são mais infelizes do que aqueles que as sofrem. Evidentemente: quem comete injustiça a comete porque se desviou do bem, enquanto aquele que a sofre, mal nenhum cometeu. Eis porque o autor da injustiça é mais digno de lástima que aquele que a sofre, pois a infelicidade recai sobre o injusto. Justifica-se, então, a calma e ausência de ódio nos homens sábios, pois estes entendem que, assim como há doenças do corpo, a maldade é uma espécie de doença da alma.

Sócrates, na sua condição de mestre, de educador, mostrava que o verdadeiro homem livre é aquele que possui domínio de si mesmo, que é senhor de suas vontades. Esse (JAEGER, 1995, p. 509) “evangelho do domínio do Homem sobre si mesmo”, já defendido entre os sete sábios gregos, atinge sua máxima expressão na figura socrática. Sócrates convencia seus discípulos, antes de tudo, por sua postura de vida. Postura esta que causou tamanho mal-estar entre seus opositores, que estes acabaram levando-o à condenação. Mas, mesmo diante da pena capital, “Sócrates embrenha-se em sua própria alma” (JAEGER, 1995, p 513), e diante de um triste Apolodoro que diz não suportar ver-lhe morrer injustamente, Sócrates responde: “-Como! Meu caro Apolodoro, então preferias ver-me morrer justamente?” (XENOFONTE, 1980, p. 164-165) Tal elevação de alma, deste que tinha como mensagem a própria vida, fazia de Sócrates “um autêntico médico” (JAEGER, 1995, p. 520). Além de, pelo seu exemplo, mostrar como se obter vigor para a saúde do corpo, ele é “sobretudo o médico do homem interior” (JAEGER, 1995, p.

520). Ora, é exatamente este tipo de postura que Boécio adota no *DCP*. Aqui temos um autêntico caso de recepção do pensamento antigo no pensamento medieval, pois Boécio platoniza seu cristianismo para fundamentar uma ética e uma teoria de justiça baseada na ordenação divina de todas as coisas. É por isso que o sábio romano afirma que nunca ninguém o convenceu a preferir a injustiça à justiça: revela-se, assim, um autêntico socrático.

Deste modo, concluímos, há no *DCP* de Boécio uma ética eudaimonista e uma filosofia política socrático-platônica, que não se caracteriza explicitamente como teoria de justiça, mas a tem como pano de fundo e como fundamento de um agir moral e político do sábio, que sempre agirá conforme os ditames da justiça. Justiça esta divina, mas que deve se refletir na ação do homem na terra.

Referências

- BOÉCIO, S. (1998) *A consolação da filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes.
- AGOSTINHO, S. (2004) *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus.
- _____. (1998) *Solilóquios e A Vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus.
- ARISTÓTELES. (1985) *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da UNB, 1985.
- JAEGGER, W. (1995) *Paidéia – a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- PLATÃO. (1995) *Crítón*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.
- _____. (1986) *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo, Difel.
- RODRÍGUEZ, J. A. (1995) La Antropología de Boécio: In: *La ciudad de Dios* (revista agustiniana) vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, pp. 225-263.

- SÊNECA, L. A. (1991) *A vida feliz*. Trad. André Bartholomeu. Campinas: Pontes.
- ULLMANN, R. A. (1996) *Epicuro: O filósofo da alegria*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs.
- XENOFONTE. (1980) *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural.

É POSSÍVEL UMA TEORIA DA JUSTIÇA BASEADA NA NOÇÃO WOLFFIANA DE PERFEIÇÃO?¹

Emanuel Lanzini Stobbe²

Introdução

O propósito deste texto limita-se, em maior medida, a apresentar uma perspectiva sobre justiça partindo de passagens de duas obras principais de Christian Wolff – seus *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*, de 1719) e *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit* (*Deutsche Ethik*, de 1720)³ –, bem como tecer comentários acerca de em que uma tal concepção de justiça pode ser útil tanto do ponto de vista de história da filosofia, quanto como uma alternativa contemporânea para se pensar a justiça ou não. Em um primeiro momento, será apresentada a noção de perfeição, central à filosofia de Wolff, para, em um segundo momento, tratarmos das passagens centrais nas quais Wolff considera a justiça do ponto de vista divino (na *DM*), e de um ponto de vista humano (na *DE*). Por fim, em um terceiro momento, serão apresentadas as considerações relacionadas.

¹ Texto apresentado no "II Colóquio Teorias da Justiça" na Universidade Estadual de Londrina em 24 de agosto de 2018.

² Doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: emanuel.stobbe@gmail.com

³ Abreviaremos *Deutsche Metaphysik* e *Deutsche Ethik* como *DM* e *DE*, respectivamente. Todas as traduções são nossas, com o trecho em alemão nas notas de rodapé relacionadas.

A noção wolffiana de perfeição

A noção de perfeição⁴ que Wolff tem como base para sua filosofia, com relação tanto a sua Metafísica, quanto a sua Ética, pauta-se já na noção de Leibniz, sendo perfeição entendida como *harmonia*. Considerando isso, Wolff afirma em passagem central da *DM*: “A concordância do diverso constitui a perfeição das coisas⁵”. Em linhas gerais, a perfeição seria captada pelo ser humano por meio de uma intuição de sua própria razão (*DM* § 368), e ele, ao reconhecê-la na ordem pela qual as coisas estão dispostas no mundo (*DM* § 701-707) – isto é, como Deus as colocou, receberia uma obrigação natural para agir de modo a buscar melhorar sua própria condição. Tal obrigação [*Verbindlichkeit*] (*DE* § 8) Wolff entende do seguinte modo: “Obrigiar alguém a fazer algo, ou a omitir, não é nada além do que associar nisso um motivo do querer ou não querer⁶”. E o ser humano é obrigado a buscar sua perfeição por conta da regra geral [*Allgemeine Regel*] (*DE* § 13) que ele tira, mediante sua razão (*DE* § 23), da lei da natureza: “Faz aquilo que torne a ti e à tua condição ou de outros mais perfeitos; deixa de fazer aquilo que o torna mais imperfeito⁷”.

Para Wolff, as ações dos seres humanos podem ser boas ou más (*DE* § 3-7). Considerando o conceito de obrigação,

⁴ Sobre a filosofia de Wolff e seu conceito de perfeição, destacamos aqui como base as seguintes bibliografias: ARNDT, 1976; GUYER, 2004; 2011; e SCHWAIGER, 1995; 2001.

⁵ WOLFF, 1719, p. 78: „Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus“.

⁶ WOLFF, 1720, p. 8: „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder Nicht-Wollens damit verknüpfen“.

⁷ WOLFF, 1720, p. 12: „Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet: unterlaß, was ihn unvollkommener machet“.

as ações boas são aquelas para as quais há um motivo para se querer; em contrapartida, temos um motivo para não querer as ações más. Nesse sentido, as ações boas são aquelas que resultam no aperfeiçoamento da nossa condição e na condição dos outros; e as más implicam imperfeição de ambas. A regra geral que aponta para isso seria fundada na natureza da alma (DE § 15), de modo que seria uma *lei*: tanto divina quanto humana (DE § 17-18) e, no final das contas, uma lei da natureza – imutável (DE § 25), eterna (DE § 26) e completa (DE § 27).

Ao agir de modo a buscar a perfeição própria e dos outros, os seres humanos recebem uma recompensa ou uma punição – relacionadas às boas e às más ações (DE § 36). A recompensa, propriamente dita, é a própria felicidade [*Glückseligkeit*] do ser humano (DE § 52), de modo que para sermos felizes, precisamos buscar a perfeição. Buscando a perfeição, pode-se dizer – como, fatidicamente, faz Wolff – que há três tipos de deveres: deveres para consigo mesmo (que ele trata no segundo capítulo da DE), deveres para com Deus (que ele trata no terceiro capítulo da DE), e deveres para com os outros (que ele trata no quarto capítulo da DE). Wolff coloca a justiça, como veremos já a seguir em duas citações principais, como um dever para com os outros – de modo que a justiça seria um aspecto dentro da busca pela perfeição, sendo que somos obrigados a buscar ambas.

Dois passagens sobre justiça

Considerando sua *Deutsche Metaphysik* e sua *Deutsche Ethik*, temos duas principais passagens sobre justiça, uma em cada. Enquanto na primeira Wolff trata mais da justiça do ponto de vista divino – aparecendo justamente no sexto capítulo, sobre Deus –, na segunda o foco está nas ações humanas – enquanto um dever para com outros seres humanos, no quarto capítulo da obra.

Como o próprio nome completo da obra aponta – em português, “Pensamentos Racionais sobre Deus, o Mundo e a Alma dos Seres Humanos” – Wolff trata de Deus, particularmente no sexto e último capítulo. A justiça [*Gerechtigkeit*], nesse sentido, se encontra relacionada aos conceitos de bondade [*Güte*] e sabedoria [*Weisheit*]. Em um primeiro momento (§ 914), Wolff define a “sabedoria” como “uma ciência de ordenar os propósitos de tal modo um seja o meio para os outros e, em contrapartida, de escolher um tal meio que nos conduza a nossos propósitos⁸” – de modo que Deus não apenas possui uma tal ciência, sendo, portanto, sábio (§ 1036), como também é detentor da mais perfeita sabedoria (§ 1048) por conta de sua onisciência e, logo, melhor condição de escolher os melhores meios para seu propósito geral. Por outro lado, temos também a “bondade” (§ 1063), definida por Wolff como “a presteza de demonstrar do bem a outros⁹”. Deus seria, então, a única criatura capaz de ter a máxima bondade, pois apenas Ele pode demonstrar o maior bem possível (§ 1062).

Partindo do esclarecimento de ambos os conceitos de sabedoria e bondade, Wolff conecta ambos justamente no conceito de justiça (§ 1084):

Finalmente, porque esse Deus único é bom, mas também ao mesmo tempo é sábio, assim Ele não pode jamais colocar de lado, pela sua bondade maior, as regras da sabedoria. A bondade que se orienta segundo regras da sabedoria é aquela que nós chamamos justiça [...]. Assim, também Deus é

⁸ WOLFF, 1719, p. 565: „... eine Wissenschaft die Absichten dergestalt einzurichten, daß eine ein Mittel der andern wird, und hinwiederum dergleichen Mittel zu erwählen, die uns zu unseren Absichten führen“.

⁹ WOLFF, 1719, p. 658: „Die Bereitschaft andern Gutes zu erzeugen“.

justo e, de fato, uma vez que Ele possui tanto o maior grau da bondade quanto da sabedoria, Ele tem de ter também o maior grau de justiça. Logo, quem entende o que foi dito sobre a bondade e sabedoria de Deus não precisa de nenhuma outra instrução sobre a bondade e sabedoria de Deus: pois, por exemplo, se Ele deseja saber se Deus pune o mal e recompensa o bem; assim, isso se deixa resultar por esse mesmo fundamento. Pois, uma vez que o ser humano faz da sua condição e a dos outros mais imperfeitas por meio de suas ações más; assim, ele não pode ter qualquer agrado nisso e tem de detestar as mesmas [ações]. Ora, uma vez que Ele criou o mundo para o fim [de] que se pudesse conhecer sua perfeição; assim, Ele tem de fazer o arranjo, por meio de sua sabedoria, de que disso seu ódio contra o comportamento mau dos seres humanos esclareça e, assim, a despeito de sua bondade, permita encontrar o infortúnio, isto é, punir o mal. Portanto, Deus pune o mal, pois Ele não se esquece, ao lado de sua bondade, de sua sabedoria, pois Ele é, por conseguinte, justo¹⁰.

¹⁰ WOLFF, 1719, p. 669-670 (retiramos na citação as indicações bibliográficas que Wolff coloca): „Endlich, weil dieser einige Gott gütig (§ 1063), aber auch zugleich weise ist (§ 1036), so kan er bey seiner höchsten Güte die Regeln der Weißheit niemahls bey Seite setzen. Die Gütigkeit, welche nach den Regeln der Weißheit sich richtet, ist dasjenige, was wir Gerechtigkeit nennen [...]. Es ist also GOTT auch gerecht, und zwar, da er sowohl den höchsten Grad der Güte (§ 1063), als der Weißheit (§ 1048) besitzt, muß er auch den höchsten Grad der Gerechtigkeit haben. Wer demnach verstehet, was von GOTTES Güte und Weißheit gesagt worden, der brauchet von der Gerechtigkeit GOTTES keinen weiteren Unterricht: denn z. E. wenn er zu wissen begehret, ob GOTT das Böse bestrafe und das

Nesse sentido, temos que o Deus único – do qual Wolff vem tratando ao longo do capítulo – é tanto o mais bondoso quanto o mais sábio, sempre aplicando sua bondade de acordo com as regras da sabedoria. Uma vez que ele define justiça efetivamente como tal bondade arranjada de acordo com as regras da sabedoria, é porque Deus possui a máxima bondade e a máxima sabedoria que Ele, por conseguinte, também é capaz da máxima justiça. E essa justiça encontra-se conectada à busca dos seres humanos pela perfeição, que deve ter como parâmetro a própria perfeição de Deus: a justiça divina se apresenta como a recompensa das boas ações, que visam a perfeição, e a punição das más, que tendem à imperfeição.

Tal justiça, partindo da justiça divina, desdobra-se também na justiça do ponto de vista humano, que será considerada na *DE* como um dever para com os outros seres humanos (quarto capítulo). Assim, Wolff aponta, na passagem sobre justiça em sua *Ética*, seguindo a citação anterior na *Metafísica*:

O ser humano é obrigado a mostrar a cada um tanto do bem quanto é possível e, assim, a demonstrar tanta bondade quanto possível, enquanto apenas pode ser. Ele é, porém, também obrigado à sabe-

Gute belohne; so lasset sich solches aus diesem Grunde gleich ausmachen. Denn da der Mensch durch seine böse Handlungen seinen und anderer ihren Zustand unvollkommener macht (§ 426); so kan er keinen Gefallen daran haben (§ 417) und muß dieselben hassen (§ 455, 1071). Da er nun die Welt zu dem Ende hervorgebracht, damit man seine Vollkommenheit erkennen kan (§ 1045); so muß er auch vermöge seiner Weißheit (§ 1036) die Einrichtung machen, daß daraus sein Haß wider das böse Bezeigen der Menschen erhellet und also seiner Güte ungeachtet (§ 1064) sie das Unglück treffen lassen, das ist, das Böse strafen (§ 36 Mor.). Es strafet demnach GOTT das Böse, weil er bey seiner Güte nicht seine Weißheit vergisset, folgends weil er gerecht ist.“

doria, e seu percurso deve, portanto, ser ordenado, consequentemente, a todo momento uma de suas ações deve conter em si o fundamento das demais. E, logo, ele não tem de fazer nada para o que ele não encontre fundamento suficiente em suas ações prévias para fazer. Destarte, uma vez que isso também tem de ser observado, se se mostra do bem aos outros; assim, a bondade tem de ser ordenada de acordo com as regras da sabedoria. E a bondade ordenada de acordo com as regras da sabedoria, ou a bondade que concorda com a sabedoria, é aquela que nós tratamos de chamar de justiça, e, portanto, está claro, que nós devemos ser justos¹¹.

Pode-se dizer que a passagem em questão está em sintonia com a anterior: enquanto do ponto de vista divino Deus é tanto bom quanto sábio e, de certo, possui a maior bondade e a maior sabedoria, o ser humano tem uma obrigação relacionada a ambas – deve tanto buscar a bondade, e a demonstrá-la aos outros seres humanos, quanto buscar a sabedoria para

¹¹ WOLFF, 1720, p. 707-708: *„Der Mensch ist verbunden jedermann so viel Gutes zu erzeugen als möglich ist (§ 767), und also so viel Güte zu beweisen, als nur seyn kan (§ 1063). Er ist aber auch zur Weisheit verbunden (§ 314), und soll dannenhero sein Wandel ordentlich seyn (§ 143), folgendes jederzeit eine von seinen Handlungen den Grund der übrigen in sich enthalten (§ 142). Und demnach muß er nichts thun, wozu er nicht einen zureichenden Grund in seinen vorhergehenden Handlungen findet, warum er es thut. Derowegen, da dieses auch beobachtet werden muß, wenn man dem andern Gutes erweist; so muß die Güte nach den Regeln der Weisheit eingerichtet werden. Und die nach den Regeln der Weisheit eingerichtete Güte, oder die mit der Weisheit zusammenstimmende Güte ist es, was wir Gerechtigkeit zu nennen pflegen, und demnach ist klar, daß wir gerecht seyn sollen“*.

ordenar seu percurso de vida de acordo, buscando, portanto, o percurso perfeito, no qual todas as suas ações estão em concordância entre si. E, estando em condição de não apenas poder buscar ambas, como também sendo obrigado pela lei da natureza (que obriga à busca pela perfeição de sua condição e dos demais), ele também pode e deve buscar a justiça – nos moldes da definição apresentada em ambas as passagens, como a bondade arranjada de acordo com as regras da sabedoria. Deste modo, ser justo seria, do ponto de vista humano, mostrar tanta bondade quanto indicado pela sabedoria, e isso seria efetivamente um dever que temos para com todos os seres humanos.

Ambas as passagens se encontram, portanto, relacionadas, apresentando dois pontos de vista diferentes, porém conectados – na *DM*, a justiça em questão é a justiça *divina*, que dá condição para a justiça *humana* enquanto dever, como apresentada na *DE*. Em ambas, o conceito de perfeição é central, uma vez que está contida na própria obrigação da lei da natureza a busca por tal, que tem como desdobramento o dever da justiça: porque devemos aspirar à perfeição própria e dos demais, devemos ser também justos – considerando que reconhecemos Deus como perfeito e justo, e devemos tomá-lo como exemplo para nossa conduta em vida. Nesse sentido, em um aspecto mais prático, podemos dizer que não é possível buscarmos a perfeição sem sermos também justos, porque a justiça encontra-se como um componente da perfeição.

Sobre uma perspectiva wolffiana de justiça

A concepção acima apresentada, em linhas gerais, é o que Wolff apresenta de central sobre justiça em sua *Metafísica* e sua *Ética*. Partindo de tal, e sem entrar no mérito da *Deutsche Politik*¹² (1721) de Wolff, podemos levantar alguns questiona-

¹² De nome completo: „*Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem*

mentos acerca tanto da relevância histórico-filosófica da mesma, quanto da sua atualidade para uma discussão mais contemporânea da justiça – mas também apontamentos sobre o funcionamento próprio da mesma.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que Wolff segue, em um contexto mais amplo, a concepção de justiça que lhe seria contemporânea. Situar sua concepção dentro de tal contexto, em todo caso, próximo à figura de Leibniz, por exemplo – mas também com elementos mais escolásticos, e em que medida seus sucessores da “escola Wolffiana” é uma tarefa histórico-filosófica que apresenta um mérito próprio, particularmente para rastrear o desenvolvimento da noção de justiça na *Aufklärung* germânica. Neste texto, em todo caso, não iremos nos aprofundar na questão. O que salta à vista, podemos dizer, é que a noção de justiça de Wolff é pautada, como sua filosofia como um todo, em noções metafísicas que já foram muito criticadas ao longo da própria história da Filosofia – pensando aqui, por exemplo, mesmo nas críticas de Kant à noção de perfeição¹³ como não bastando para fundamentar a moralidade. Deste modo, se tivermos por objetivo pensar *se é possível* uma teoria da justiça em Wolff *nos moldes mais contemporâneos*, muito provavelmente chegaremos à conclusão de que, mesmo que seja *possível* em um sentido mais amplo, a relevância de uma tal teoria para o debate atual seria totalmente eclipsada, ao ser considerada como uma teoria datada por um dogmatismo metafísico de sua época. Ou seja, mesmo que seja interessante (e mesmo relevante) para entender melhor o desenvolvimento da noção de justiça no período anterior a Kant, tendo uma relevância histórico-filosófica, dificilmente esta teria um papel

gemeinen Wesen“ [Pensamentos racionais sobre a vida social do ser humano e em particular sobre a comunidade].

¹³ Cf. GMS, AA 04: 443; KpV, AA 40-41.

a desempenhar no debate mais contemporâneo¹⁴ – que já não se interessa por uma justiça pautada em uma justiça divina, que seja comandada por uma lei da natureza que o ser humano capta pela ordem como as coisas estão dispostas no mundo, que o obriga a buscar a perfeição e, no caminho, também a justiça.

Em segundo lugar, e nisso levantando questões de cunho mais filosófico, digamos, pode-se levantar duas perguntas mais centrais à discussão do alcance de uma concepção wolffiana de justiça: primeiro, no sentido de uma justiça do ponto de vista do ser humano, um indivíduo deveria ser justo aos demais – mas isso implicaria que ele deveria buscar aperfeiçoar o outro, mesmo contra sua vontade? Isto é, seria efetivamente *justo* que na busca pela própria perfeição e pela perfeição dos demais alguém não apenas buscasse fomentar a perfeição alheia, como também tentasse forçá-la? Lembrando, certamente, que em Wolff não há a exigência de uma autonomia kantiana, na qual não haveria mérito moral em uma busca forçada pela perfeição, mas apenas uma busca própria do indivíduo, autônomo. Se for justo uma tal busca forçada no sentido de Wolff, soaria contra-intuitivo, por assim dizer, que seja “justo” impor a alguém um aperfeiçoamento – particularmente porque, se um indivíduo ainda não reconheceu a obrigação que o impele à perfeição própria, é porque ele ainda não esteve em contato com a ordem perfeita das coisas por meio de uma intuição de sua própria razão. Talvez o mais justo, nesse caso, seria efetivamente um indivíduo auxiliá-lo mediante exemplo ou mesmo auxílio quanto ao uso de sua razão (mostrando o caminho, por assim dizer).

Segundo, no sentido de uma justiça do ponto de vista não do indivíduo, mas do próprio Estado: o Estado e suas ins-

¹⁴ Seguindo também para o conceito de justiça a linha das críticas feitas por Heiner Klemme contra uma relevância da filosofia de Wolff para discussões atuais (cf. KLEMME, 2004).

tituições devem aperfeiçoar seus cidadãos, ou apenas ajudá-los fomentando sua perfeição? Pensemos, por exemplo, na Prússia – à qual Halle an der Saale, cidade de Wolff, veio a fazer parte no século XVIII. Em que medida poderia o Estado Prussiano obrigar seus cidadãos, sob o pretexto da justiça, a se tornarem mais perfeitos? Deveria ele se limitar ao fomento das condições para a perfeição dos súditos; ou impor mediante leis positivas certas condutas que melhorariam a condição desses? E em que medida seria “justo” seguir esse segundo caminho? Talvez, se pensarmos do ponto de vista mais comum a seu tempo, um Estado com um papel mais “paternal” a desempenhar poderia parecer coerente – mas, para uma discussão mais atual, certamente poderia causar algum estranhamento. Em todo caso, esse é um ponto em aberto, particularmente porque o aprofundamento da questão deve levar em conta também o que Wolff diz em sua *Deutsche Politik* (que deixamos em aberto aqui).

Conclusão

Em suma, temos o seguinte: Wolff apresenta uma noção de justiça tanto em sua *Metafísica* quanto em sua *Ética*; em ambas, tal noção apresenta-se conectada aos conceitos de bondade e sabedoria, estando acima de tudo relacionada ao conceito de perfeição e a busca do aperfeiçoamento da própria condição e da dos demais. Nesse sentido, podemos dizer que Wolff esboça uma “teoria da justiça” – no sentido a dar uma resposta ao que seria a justiça (como sendo a bondade arranjada de acordo com as regras da sabedoria), como a justiça divina está relacionada à humana, e qual o papel que ambas desempenham no agir do ser humano, visando a perfeição. Seguindo as considerações que fizemos, uma tal teoria provavelmente não teria um “lugar ao sol” do debate contemporâneo sobre justiça, em função de seu caráter preponderante-

mente metafísico, datado de sua época; não obstante, ainda resta o mérito de seu estudo para fins histórico-filosóficos, ao levarmos em consideração o interesse por se compreender melhor o modo como tal noção se apresenta no contexto iluminista germânico, e também a relevância da figura de Christian Wolff em tal contexto.

Referências

- ARNDT, Hans Werner. (1976) Einführung zu „Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit“. Hildesheim – New York.
- GUYER, Paul. (2011) “Kantian Perfectionism”. In: *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, ed.: Lawrence Jost and Julian Wuerth, pp. 194-214.
- GUYER, Paul. (2004) “Perfection, Autonomy, and Heautonomy. The path of Reason from Wolff to Kant”. In: *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Halle (Saale), 4.-8. April, Teil 1, Hildesheim, Zürich, New York, S. 299-322.]
- KANT, Immanuel. (1902) *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KLEMME, Heiner. (2004) „Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive“. In: *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Halle (Saale), 4.-8. April, Teil 3, Hildesheim, Zürich, New York, S. 163-180.
- SCHWAIGER, Clemens. (1995) *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner*

Ethik [= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Bd. 10]. Stuttgart-Bad Cannstatt.

SCHWAIGER, Clemens. (2001) „Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant, in: Vernunftkritik und Aufklärung“. *Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*. Norbert Hinske zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. Michael Oberhausen unter Mitwirkung v. Heinrich P. Delfosse u. Riccardo Pozzo, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 317–328.

WOLFF, Christian. (1962) *Gesammelte Werke*. Georg Olms Verlag: Hildesheim.

WOLFF, Christian. (1976) *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Frankfurt a.M. – Leipzig 1736 (Halle 1721), Nachdruck: Hildesheim – New York.

WOLFF, Christian. (1983) *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Halle 1751 (1720), Nachdruck: Nachdruck: Hildesheim – New York.

INTERFACES ENTRE O DIREITO E A ÉTICA ANIMAL

*Camila Dutra Pereira*¹

Introdução

A inclusão de animais não humanos na esfera da ética e do direito tem sido um tema recorrente na história recente do pensamento filosófico, embora não completamente ausente em períodos mais antigos da história da filosofia. Pitágoras de Samos já se preocupava com a questão da conduta humana em relação aos animais. O utilitarismo de Jeremy Bentham já situa os animais no centro da reflexão moral quando institui não a razão, mas a sensibilidade como a propriedade de âmbito para incluir seres vivos dentro da esfera de relevância moral. Mais recentemente Peter Singer parece incluir de forma definitiva os animais na reflexão moral e inclusive cunha o termo *especismo* para se referir a um tipo de preconceito das teorias morais e dos seres humanos que situam outros seres vivos capazes de sentir dor e prazer numa posição muito inferior na balança de um raciocínio moral. Todavia, os debates recentes não têm focado apenas na questão da inclusão dos seres não humanos, mas capazes de sentir dor e prazer, na esfera ética, existe também uma discussão recorrente a respeito da inclusão dos animais na esfera jurídica. A própria criação de comitês de ética na pesquisa com animais em universidades parece caminhar nessa direção, uma vez que passa a ser não apenas uma exigência ética, geralmente restrita à consciência individual, mas uma questão suscetível à sanção externas. Os projetos de pesquisa que envolvem experimentos com animais não humanos

¹ Pós-graduada em Direito Empresarial pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

E-mail: dcamila@gmail.com

não podem nem mesmo ser publicados se não apresentarem no momento de sua submissão o número do processo da submissão e aprovação da realização da pesquisa a um comitê de ética na pesquisa com animais. Se poderia dizer que os conteúdos morais estão migrando para a esfera do direito. Um acordo cada vez mais amplo a respeito de um tratamento mais adequado para com os animais não humanos, tem levado o sistema jurídico a proteger juridicamente não apenas seres humanos, mas também seres vivos capazes de sentir dor e prazer em geral.

Por causa disso, este estudo pretende discutir a titularidade da proteção destinada aos animais, apresentando algumas das teorias existentes para justificar o tratamento conferido e as razões de ordem ética que deram origem a tutela jurídica ambiental, especialmente do direito pátrio brasileiro. Uma das teorias mais controversas é o biocentrismo, que sustenta que todo ser vivo é dotado de algum valor, não apenas os seres humanos, e que, em função disso esta concepção é normalmente contraposta ao antropocentrismo, que sustenta que apenas os seres humanos são dotados de racionalidade e dignidade. O biocentrismo tem por isso rotineiramente servido como base da proteção jurídica ambiental em território brasileiro e pugna pelo reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos.

Mesmo que o sistema jurídico não deixe de conferir alguma tutela jurídica ou proteção aos animais, é importante ressaltar que a mesma nem sempre é eficiente. O que levanta a questão a respeito da necessidade do reconhecimento aos animais do *status* de sujeito de direitos e isto poderia até mesmo algo que revelaria a evolução da consciência dos seres humanos e uma escolha pela vida em solidariedade com os demais seres, e não de subjugação do outro, do diferente, apenas porque não é membro da espécie humana. Além disso, como grande parte dos avanços no campo da reflexão a respeito da proteção animal tem surgido no âmbito da reflexão moral ou

ética, adentrar em alguma medida neste campo parece ser relevante e talvez um passo necessário na luta para mostrar que os animais não merecem apenas respeito, mas têm direito de ter sua vida protegida independentemente das vantagens que possam proporcionar aos seres humanos.

Justificativa ética para a proteção jurídica da fauna

Nas discussões a respeito do direito ambiental, os animais são abordados sob o termo fauna, que designa “[...] o conjunto dos animais que vivem numa determinada região, ambiente ou período geológico” (MILARÉ, 2005, p. 311), ou seja, é “[...] o conjunto de todos os elementos vivos pertencentes ao mundo animal” (BECHARA, 2003, p. 20), com exceção do homem, que recebe definição jurídica diversa e, por isso, tratamento jurídico diferenciado. A fim de propiciar um meio ambiente ecologicamente equilibrado para a coletividade, a constituição federal brasileira atribui ao poder público o dever de proteger a fauna e a flora, vedando práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção das espécies ou submetam os animais à crueldade.

Essa proteção advém do reconhecimento da importância da fauna e da flora para o equilíbrio ambiental. Dessa maneira, se poderia sustentar que a constituição federal tutela a fauna de modo genérico, sem levar em consideração a estrutura morfológica ou qualquer outro aspecto que diferencie as espécies. A ausência de delimitação possibilitou ao legislador infraconstitucional o preenchimento da lacuna, dividindo a fauna em categorias e conferindo a cada uma dessas categorias receber um tratamento diferenciado. É por tal motivo que há lei específica para a fauna silvestre (Lei 5.197/67) e aquática (Lei 11.959/09). Para Erika Bechara (2003, p. 79), essa divisão não implica em superioridade de uma categoria de fauna em relação à outra, mas apenas confere

tratamento diverso a animais de habitat e modo de vida diferenciados. Já Édís Milaré estabelece que as várias espécies não têm o mesmo peso na biosfera e que, por esse motivo, não possuem o mesmo valor estimativo. Essas diferenciações implicariam em critérios diversos de valoração econômica, científica e cultural, a saber: “[...] como objeto da tutela jurídica, a fauna não é tomada indiscriminadamente, porém é priorizada com objetivos específicos, atendendo-se a um conjunto de características, de condicionantes ecológicos e econômicos” (2005, pp. 311-312). Além disso, ele esclarece que o ritmo de extinção das espécies vem aumentando em proporções incríveis com o decorrer da história, uma vez que, de 1600 a 1900, uma espécie era extinta a cada quatro anos e, no ano de 1974, mil espécies desapareciam anualmente. Acredito também que se poderia sustentar aqui que a extinção das espécies é fruto da falta de reflexão e conscientização da sociedade sobre o tratamento dado aos animais, que são sistematicamente empregados pelos seres humanos para os mais diversos objetivos como alimentação, vestuário, entre outros, sem muita reflexão a respeito do caráter moral ou imoral das respectivas práticas. Principalmente porque animais são sistematicamente situados fora da reflexão moral e jurídica, até parece que esquecemos que seres humanos e animais fazem parte do mesmo ecossistema e que as atitudes humanas para com estes seres causam impactos em todo ecossistema, mas a questão também é se os mesmos merecem proteção, mesmo quando não estão diretamente relacionados a interesses humanos.

A ética como pressuposto do tratamento jurídico dos animais

Conforme definição do Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2001, p. 1271), a ética é a parte da filosofia que

trata da investigação dos princípios que motivam e orientam o comportamento humano, “refletindo a respeito da essência das normas, valores, prescrições e exortação presentes em qualquer realidade social.” Já a moral diz respeito aos bons costumes, em consonância com os preceitos estabelecidos pela sociedade ou por um grupo social. Trata-se, portanto, de um “[...] conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à geração seguinte na confiança de que se trata de um bom legado de orientações sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa” (Orts; NAVARRO, 2009, p. 20). As questões éticas devem ser observadas na aplicação do direito, a fim de torná-lo mais justo e eficaz, proporcionando não só a aplicação das normas, mas a reflexão da sociedade, tornando-a questionadora e agente de transformação social.

Antônio Raimundo dos Santos (2004, p. 15) tece algumas considerações a respeito, a saber: “Ética é a reflexão sobre a ação humana, para extrair dela o conjunto excelente de ações. É uma ciência (reflexão), que tem por objeto a moral e a lei (referencial da ação humana), e pretende aprimorar as ‘atividades realizadoras de si’ desenvolvidas pelos indivíduos, pela busca da excelência. Mas, no que tange à proteção jurídica dos animais, a ética também guarda importante relevância quando aplicada conjuntamente ao Direito, uma vez que os animais são seres sencientes² e, por isso, merecem respeito e consideração dos seres humanos nos atos a eles dirigidos. A tutela jurídica destinada aos animais, portanto, deve ser elaborada com base em valores e princípios, a fim de orientar a

² Segundo o dicionário Houaiss, senciante é aquele “[...] que sente 1 que percebe pelos sentidos 2 que recebe impressões [...] perceber pelos sentidos, sentir, perceber os efeitos de qualquer coisa, ter no espírito etc; (SENCIENTE. In: HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2545).

atitude dos homens e penalizar aquele que não os respeita. A esse respeito, Danielle Tetü Rodrigues (2003, p. 109) pontua com propriedade:

Direito exerce fundamental papel no sistema e, se aliado à ética, importa em magnífica e estrondosa potência transformadora de atitudes humanas. É momento de ser usado em prol das pobres criaturas terrestres, a defendê-las da monstruosa desproporção de poder sobre elas atribuído pelos homens.

Logo, o Direito, em conjunto com a ética, torna-se um poderoso instrumento de mudança comportamental e conscientização, refletindo de maneira positiva na sociedade como um todo.

Ética e reciprocidade

Peter Singer (1998, p. 91) assevera que a ideia de que a base da ética está em que uma pessoa se abstenha de fazer coisas más aos outros, desde que também não lhes façam mal, foi utilizada por alguns filósofos para justificar a exclusão dos animais da esfera da ética, pois não se justifica a abstenção de atos contra aqueles que são incapazes de apreciar a abstenção e controlar sua conduta em relação à pessoa. De um modo geral, os animais pertencem a essa categoria, pois em diversas situações a consideração para com o animal de nada valerá, uma vez que os animais são incapazes de atos recíprocos, o que os deixaria fora do contrato ético. Esse filósofo sustenta haver muitos problemas na consideração contratual da ética, pois exclui de sua esfera muito mais que os animais, mas também os seres humanos com deficiências graves, ou de pouca idade, incapazes de comportamento recíproco. Essa

visão também geraria impactos na atitude das pessoas para com as gerações futuras, visto que seria inviável a reciprocidade.

O filósofo explica que, seja qual for a origem da ética, atualmente ela vai além de um acordo tácito entre os seres capazes de reciprocidade. Peter Singer (1998, p. 92) conclui que, “em vez de nos aferrarmos às ruínas de uma concepção contratual que perdeu sua essência, seria melhor abandoná-la de vez e, com base na universalidade, refletir sobre quais seres devem ser incluídos na esfera da moralidade”.

A natureza como titular de direitos?

Não há dúvidas de que os animais merecem proteção jurídica. O debate filosófico reside no questionamento se essa proteção é instituída como direito da humanidade ou pelo fato de serem os próprios animais sujeitos de direito. Logo, a doutrina diverge quanto ao destinatário da proteção ambiental. Enquanto, para uns, o destinatário é o ser humano, para outros a natureza é protegida de per si, em razão de seus valores intrínsecos, de modo que os recursos naturais vivos são verdadeiros sujeitos de direito.

O filósofo Luc Ferry (2003, p. 70) cita três correntes referentes às relações entre o homem e a natureza. A primeira corrente parte da ideia de que, por meio da natureza, é sempre o homem que se pretende proteger, até de si mesmo. Logo, o meio ambiente não possui um valor intrínseco. O homem o protege pela consciência adquirida de que, se continuar destruindo o meio em que vive, pode colocar sua própria existência em risco ou, no mínimo, privar-se de uma vida boa na Terra. Trata-se de uma posição humanista, antropocentrista, na qual a natureza é levada em consideração de um modo indireto, por consistir naquilo que rodeia o ser humano, não podendo ser considerado um sujeito possuidor

de um valor absoluto em si mesmo. Ferry assevera se tratar de uma corrente banal, de predominante caráter humanista. A segunda corrente, que, segundo Ferry (2003, p. 71), “[...] dá um passo adiante no propósito de atribuir significação moral a certos seres não-humanos”, não se deve buscar apenas os interesses dos homens, mas também, diminuir o sofrimento no mundo e aumentar o bem-estar. Essa perspectiva serve de base para um intenso movimento muito presente no mundo anglo-saxão, a libertação animal, segundo a qual todos os seres suscetíveis de prazer e dor devem ser considerados sujeitos de direito, confrontando, sobremaneira, a visão antropocêntrica, ao colocar os animais em posição de igualdade com os homens na esfera moral. Já a terceira corrente, mais abrangente, visa ao reconhecimento de um direito da natureza como tal, incluindo as formas vegetal e mineral.

Erika Bechara (2003, p. 71) entende que os recursos naturais merecem ampla proteção, não por titularizarem esse direito, mas por exercerem papel fundamental no funcionamento do ecossistema e na obtenção da saúde, bem-estar e dignidade da pessoa humana. Para ela, embora o reconhecimento dos direitos da natureza seja uma atitude das mais nobres, os cientistas do direito devem se ater ao tratamento dispensado aos entes naturais pelo ordenamento jurídico, antes de assumir uma posição. Logo, o meio ambiente não seria sujeito, mas objeto de direitos, fazendo jus à proteção constitucional e legal na exata medida em que preserva a vida humana. Nesse sentido, a preservação da natureza não pode prevalecer contra os interesses da humanidade, ainda que prevaleça diante de interesses particulares.

Não há dúvidas de que o ordenamento jurídico brasileiro possui uma visão antropocêntrica. A constituição federal arrola como princípio fundamental a dignidade da pessoa humana, tornando-a o fundamento e o fim da sociedade e do Estado. Também a Declaração do Rio de Janeiro sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992) não

deixa dúvidas quanto ao posicionamento adotado a respeito, ao estabelecer o princípio I com a seguinte redação: “os seres humanos estão no centro das preocupações com o desenvolvimento sustentável. Têm direito a uma vida saudável e produtiva, em harmonia com a natureza.” É por tudo quanto exposto que a majoritária doutrina ambiental pátria tem defendido e aderido à visão humanista da proteção ambiental.

Considerando que o texto magno aderiu à corrente antropocêntrica, não é possível afirmar que a vedação de crueldade contra os animais vise à proteção da integridade físico psíquica dos próprios animais, como se fossem sujeitos de direitos. Logo, as vítimas da crueldade contra os animais seriam as pessoas que integram a coletividade. Por causa disso, aqui se faz a transcrição da definição da palavra “antropocêntrico” extraída do Dicionário Aurélio (1986, p. 134):

1. Que considera o homem como o centro ou a medida do Universo.
2. Que concede o universo em termos de experiências ou valores humanos.
3. Diz-se principalmente das ingênuas doutrinas finalísticas que admitem que todas as coisas foram criadas por Deus para propiciar a vida humana.

Também o Dicionário Houaiss (2001, p. 240) traz definição para o verbete:

Forma de pensamento comum a certos sistemas filosóficos e crenças religiosas que atribui ao ser humano uma posição de centralidade em relação a todo o Universo, seja como um eixo ou núcleo em torno do qual estão situadas espacialmente todas as coisas (cosmologia aristotélica e cristã medie-

val), seja como uma finalidade última, um tólos que atrai para si todo o movimento da realidade (teologia hegeliana).

Segundo essa perspectiva (antropocêntrica), a crueldade contra um animal ofende o sentimento de piedade do homem.

Erika Bechara (2003, p. 79) explica que, dos seres vivos existentes, o homem identifica-se mais com os animais, em razão de semelhanças fisiológicas e comportamentais, pois os minerais são seres inanimados e as plantas são praticamente estáticas. Diante de atos de crueldade com animais, o homem sente-se penalizado com a situação, colocando-se no lugar daquele que sofre os maus-tratos:

Isso tudo não bastasse, tem-se que a submissão dos animais à crueldade estimula a violência entre as próprias pessoas, que não apenas passam a encará-la como manifestação (de conduta e sentimento) normal, mas também como manifestação (de conduta e sentimento) interessante, desejável, por que não dizer, 'necessária'.

De qualquer maneira, os maus-tratos conferidos aos animais não podem ser enaltecidos como se fossem uma prática saudável, haja vista que seu incentivo deturpa os valores da sociedade pela busca do convívio pacífico entre as pessoas.

Celso Antonio Pacheco (2009, p. 189) defende que animais não são sujeitos de direitos, eis que protegidos para favorecer o homem e, via reflexa, as demais espécies:

[...] Diante dessa denotação, o art. 225, § 1º, VII, da Constituição Federal busca proteger o homem e não o animal. Isso porque a saúde psíquica do ho-

mem não lhe permite ver, em decorrência de práticas cruéis, um animal sofrendo. Com isso, a tutela da crueldade contra os animais fundamenta-se no sentimento humano, sendo este – o homem – o sujeito de direitos.

Essa interpretação tem por fundamento a visão antropocêntrica do direito ambiental, de modo que todo ato realizado com o propósito de garantir o bem-estar humano não caracterizará a crueldade prevista no Texto Constitucional.

Como foi possível observar, Pacheco é adepto da corrente antropocêntrica, assim como muitos outros, uma vez que compreende que a proteção da fauna visa somente ao bem da humanidade. Mas já na antiguidade os animais eram considerados divinos, como ainda ocorre na Índia, onde a vaca é considerada um animal sagrado. Com o tempo, os animais humanos passaram a exercer dominação sobre os animais não-humanos, submetendo-os “aos seus serviços mediante a desculpa da sua racionalidade e superioridade na Terra” (RODRIGUES, 2003, p. 109). Diante dessa certeza da superioridade, o homem intitula-se o ser mais evoluído do planeta em razão de possuir consciência. Logo, “o ato de pensar sobre as consequências advindas no futuro, de certa atitude exercida no presente, estufa o ego do ser humano, que se julga o próprio centro do Universo e para quem tudo o que existe deve ser destinado ao seu prazer e bem-estar” (2003, p. 43).

Apenas uma minoria defende o biocentrismo que, por outro lado, coloca todos os seres vivos no mesmo patamar, trazendo à tona a ecologia profunda (*deep ecology*). Trata-se de uma concepção que vê todas as formas de vida como igualmente importantes, não sendo a humanidade o centro da existência. Nesse sentido, insta destacar as sábias palavras de Danielle Tetü Rodrigues (2003, p. 35):

Ora, o homem nasce e morre em forma de pó! O ser humano falece e seu organismo é aproveitado pelos vermes, estes pela terra, a qual serve para semear os alimentos que serão ingeridos também pelos homens. [...] Assim, as relações são as essências do mundo vivo, já que cada ser é um pouquinho do outro ser, em outras palavras, cada qual é um pouco do mar, um pouco da floresta, um pouco do animal, um pouco de outro homem. Essa é a beleza da vida, tristemente esquecida e desvalorizada pelo ser humano.

Peter Singer ressalta a importância de o homem compreender que não é o centro da natureza, ou seja, não está sozinho na Terra, de modo que, “assim como todos os seres vivos, tem seu lugar e função no Universo” (2003, p. 59). Da mesma maneira, a Declaração Universal do Direito dos Animais, apesar de defender o “direito dos animais”, o faz sem fulcro no biocentrismo, já que no item 2 do artigo 3º autoriza o abate do animal desde que de modo instantâneo e indolor. Além disso, vários dispositivos na legislação demonstram a visão antropocêntrica do Direito, como a Lei de Proteção à Fauna, que regulamenta a caça esportiva. Não obstante, para a corrente antropocêntrica, um animal não possui valor até o momento em que propicia lucro ao homem ou preserva o equilíbrio ecológico. Danielle Tetü Rodrigues (2003, p. 96) exemplifica:

Uma raposa não possui valor, mas sua pele sim. O boi só é valorado pela qualidade de seu couro ou quantidade de carne posta em comercialização. O cavalo, pelas medalhas conquistadas em campeonatos (...). Assim, retira-se a vida da raposa por sua pele, a do boi por sua carne, e a do cavalo se não

mais serve como instrumento de lucro pecuniário do homem.

Paulo Bessa (2009) diz que o novo Código Civil já nasceu velho, pois considera os animais como bens móveis (semoventes), de modo que seu legislador deixou passar uma excelente oportunidade para se alinhar às mais modernas legislações a respeito e tratar de maneira mais clara a tutela civil dos animais, em consonância com a tutela penal que há algum tempo já possui norma sancionadora.

O Código Civil Alemão (1896), por outro lado, é bastante inovador, reconhecendo, desde 1896³, a categoria jurídica “animais” como intermediária entre “coisas” e “pessoas” (§ 90a BGB): “Animais não são coisas. Eles são protegidos por legislação especial.” (minha tradução) O ponto é que o direito alemão compreende animais como uma categoria de seres intermediária entre pessoas, seres humanos e objetos ou coisas. Animais não são meras coisas ou objetos, mas ainda não gozam de toda proteção legal que vinculamos a uma pessoa. Dessa forma, o código civil alemão se afasta em alguma medida do preconceito especista que atribui valor apenas aos seres humanos e que equipara os animais a simples objetos. Além do mais, convém ressaltar que o Equador foi o primeiro país a reconhecer em sua constituição (2008), um direito próprio da natureza (Pacha Mama). No preâmbulo, consta o seguinte: “CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...]”. No capítulo sétimo há expreso reconhecimento dos direitos da natureza:

Derechos de la naturaleza

³ Seu texto final foi promulgado em 1896, mas entrou em vigor apenas em 1900.

Art. 71- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

Logo, não se pode negar que, no Equador, a natureza (Pacha Mama) é um sujeito de direitos, titular de um direito fundamental reconhecido pela Constituição. A respeito do reconhecimento dos direitos animais, cabe transcrever as sábias palavras de Paulo Bessa (2010):

O chamado “direito dos animais” é uma evolução do liberalismo e do reconhecimento do “outro”, entendendo que os seres vivos, dotados de capacidade de sentir dor e angústia, por exemplo, merecem tratamento paritário com os humanos que, na concepção básica dessa nova corrente jurídica, não desfrutam do “direito” de fazer com terceiros aquilo que não gostariam que fosse feito contra eles. A abordagem é, sem dúvida, inteiramente nova e eletrizante, pois em nosso direito positivo os animais ostentam a condição de coisas, “semoventes”, passíveis de serem apropriados economicamente.

Danielle Tetü Rodrigues (2003, p. 110) acredita que, “cedo ou tarde, os Direitos dos Animais hão de imperar. O tempo dependerá, principalmente, da atuação auxiliadora dos nobres, perspicazes e corajosos detentores do pensamento jurídico.” Com efeito, ao analisar a natureza jurídica dos

animais, constata-se que ainda não houve reconhecimento do novo *status quo* como sujeitos de direito, em que pese a determinação do §3º do art. 2º do Decreto nº 24.645/34 (revogado pelo Decreto nº 11/91), o qual determina que “os animais serão assistidos em juízo pelos representantes do Ministério Público, seus substitutos legais e pelos membros das sociedades protetoras de animais.” Logo, sendo os animais assistidos, o Ministério Público atua como agente que substitui os animais, atuando na qualidade de substituto processual para suprir a inatividade do titular e fazer valer o direito subjetivo alheio.

José Frederico Marques (2003, p. 259) sustenta que: “na substituição processual, por exemplo, o substituto é apenas parte em sentido formal, visto que sujeito da lide é o substituído.” Diante dessa assertiva, portanto, o animal seria sujeito ativo de uma ação. Se os animais fossem “coisas”, como diz o Código Civil, o Ministério Público não teria legitimidade para substituí-los em juízo. A respeito, Diomar Ackel Filho (2001, p. 68) preceitua que os animais “são seres biopsicológicos titulares de direitos fundamentais e como tais considerados, no campo jurídico, como sujeitos especiais, como elementos de personificação anômala e não como coisas semoventes.”

Diante dessas considerações, portanto, não se deveria entender que o caput do artigo 225 da Constituição Federal, ao expressar que todos têm direito ao meio ambiente equilibrado, estaria se referindo só aos seres humanos, mas também a todas as formas de vida. Nesse sentido está a lição de Paulo de Bessa Antunes (2002, p. 28):

Penso que o reconhecimento de direitos que não estejam diretamente vinculados às pessoas humanas é um aspecto de grande importância para que se possa medir o real grau de compromisso entre o homem e o mundo que o cerca e do qual ele é par-

te integrante e, sem o qual, não logrará sobreviver [...]. O reconhecimento do diferente e dos direitos equânimes que estes devem ter é um relevante fator para assegurar uma existência mais digna para todos os seres vivos, especialmente para os humanos.

Danielle Tetü Rodrigues (2003, p. 138) acredita que “o homem precisa despertar para uma nova visão sistêmica do mundo, para o fato de que não é detentor do reino Animal, mas compartilhante da linhagem de outros seres, cuja distinção é apenas uma circunstância de grau.”

Logo, o direito precisa respeitar os animais como seres dotados de vida, sensações e percepções, fazendo valer a justiça em favor desses seres indefesos. Necessária se faz a superação do modelo atual jurídico a fim de torná-lo mais justo, pois, “devem ser protegidos como fim em si mesmos e não somente como bens de interesse privado e difuso” (2003, p. 139). A autora tece as seguintes conclusões:

O homem não é o ser supremo para o qual tudo o que existe lhe é subordinado; [...] o homem é o principal causador dos sofrimentos dos Animais; mas, o homem verdadeiramente racional e justo, querendo, encontrará a solução para adequar a vida de todos os seres no planeta (2003, p. 140).

Heron José de Santana Gordilho (2009, pp. 155-179) impetrou, juntamente com outros promotores de justiça, mandado de segurança em favor de um chimpanzé (HC 96.344/SP - STJ), transcrevendo integralmente a peça de impetração no capítulo V de sua obra *Direito Ambiental Pós-Moderno*. Da análise da peça processual, conclui-se que a finalidade do *writ* não foi resguardar o direito difuso ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, mas garantir o direito

de locomoção de um chimpanzé, como titular desse direito fundamental, a saber:

Destarte, o motivo fulcral desse writ não é evitar possível dano ao meio ambiente e proteger o interesse difuso da sociedade na preservação da fauna, o que poderia ser amparado pelo instrumento processual da ação civil pública, disciplinada pela Lei 7.347/85; mas possibilitar o exercício mais lídimo da expressão liberdade ambulatorial – o deslocamento livre de obstáculos a parcializar a sua locomoção.

Todavia, prevalece o entendimento antropocêntrico de que a tutela jurídica dos animais destina-se à proteção do sentimento humano, de modo que um crime praticado contra o animal ofende um direito que não é dele, mas da humanidade. Há certa discussão, na qual não se entrará neste estudo, em torno de que alguns animais devem ser considerados como “pessoas” (“pessoas não-humanas”), detentores da mesma dignidade das “pessoas humanas”, conforme amplamente defendido por Peter Singer em sua obra *Ética Prática*. Esse filósofo trata do especismo⁴, que, segundo o Dicionário Houaiss (2001, p. 1226), é o preconceito ou discriminação com base na espécie; o pressuposto de superioridade humana, no qual se baseia o especismo.

⁴ Especista é aquele que discrimina o outro (animal) apenas por não ser de sua espécie, atribuindo valores ou direitos diferentes a seres dependendo da sua espécie. Trata-se, portanto, de uma discriminação baseada na espécie, quase sempre a favor dos integrantes da espécie humana. “Os especistas humanos não admitem que a dor é tão má quando sentida por porcos e ratos como quando são seres humanos que a sentem.” (SINGER, 1998, p. 68).

Tratando do especismo, Singer (2003, p. 65) conclui:

[...] Tendo aceito o princípio de igualdade como uma sólida base moral para as relações com outros seres de nossa própria espécie, também somos obrigados a aceitá-la como uma sólida base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie: os animais não-humanos.

O filósofo estende o princípio da igualdade aos animais, em razão do “fato de que os seres que não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes que nós, possamos deixar de levar em conta os seus interesses.” (Rodrigues, 2003, p. 66).

A esse respeito Jean-Paul Ronecker (1997, pp. 13-14) destaca:

A inteligência é, com efeito, faca de dois gumes: eleva o homem e também o rebaixa abaixo da terra. É verdade que a baixeza da alma é essencialmente humana. (...) Sua inteligência levou-o a considerar-se senhor do planeta. De senhor passou a tirano, pilhando as riquezas naturais, violando a terra e a natureza e saqueando o patrimônio do qual julga-se depositário único.

Para Singer, o que confere o direito de igual consideração é a capacidade de sofrimento, e não a capacidade de falar ou raciocinar. Logo, se um ser sofre, não há justificativa de ordem moral para não levar esse sofrimento em consideração. Por esse ponto de vista, portanto, o limite de sensibilidade é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. Nessa ótica, tanto a vida do homem quanto a do Animal possuem valor, pois a vida é valiosa

independentemente das aptidões e pertinências do ser vivo. Logo, “causar sofrimento aos seres sencientes ou matá-los, possui o mesmo fundamento ético e moral que infringir tais sensações aos seres humanos” (RODRIGUES, 2003, p. 48).

Em vez de submeter os animais a uma vida miserável, explorando-os ilimitadamente, os seres humanos deveriam guardar os sentimentos de gratidão e solidariedade para com os animais. A demarcação do limite da consideração de interesses pela racionalidade e inteligência é arbitrária. Assim são os especistas que atribuem maior peso aos interesses de membros de sua própria espécie, quando há um choque com interesses de outras espécies. Peter Singer (2003, p. 68) sustenta que os especistas, por exemplo, não admitem que a dor sentida pelos ratos ou porcos é tão má quanto aquela sentida pelos seres humanos, o que reflete uma preferência moralmente indefensável por membros de nossa própria espécie, já que as dores de mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam elas sentidas por seres humanos ou por animais.

Ao considerar que os animais são importantes por si mesmos, a utilização alimentar torna-se questionável, sobretudo quando a carne animal é um luxo e não uma necessidade, pois os cidadãos das sociedades industrializadas podem alimentar-se adequadamente sem uso da carne animal, embora haja divergência entre os médicos em relação à necessidade de carne para a saúde humana. A utilização de animais como alimento talvez seja a mais antiga maneira de uso animal, tratando-se da “base angular sobre a qual repousa a crença de que os animais existem para o nosso prazer e conveniência” (Rodrigues, 2003, p. 72). Não obstante, a defesa contra o uso de carne animal para a alimentação humana torna-se mais contundente quando os animais são submetidos a vidas miseráveis para que sua carne torne-se acessível aos seres humanos, mediante o confinamento de animais sensíveis em condições e espaços impróprios durante toda a sua vida.

Para Singer (2003, p. 74), tal argumento é aplicado tão-somente ao consumo de carne dos animais criados industrialmente (carne bovina proveniente de gado comprimido em instalações de confinamento para engordá-los e galinhas presas em pequenas gaiolas) e que, por isso, não leva à adoção de uma alimentação vegetariana, pois há alguns animais, ainda que poucos, que são criados em pastagens naturais. Ainda assim, é preciso considerar as práticas impostas aos animais nos momentos que antecedem à morte para que cheguem à mesa, como a separação de mães e filhotes, marcas com ferro em brasa e o transporte precário.

Cumprе mencionar que a teoria darwiniana sobre a seleção natural, na qual o mais forte vence ou devora o mais fraco, não mais justifica o consumo de carne animal, pois esse consumo não faz mais parte de um processo evolutivo natural do homem. A caça do animal para consumo é totalmente diferente da produção e criação industrial em massa de animais criados especialmente para abate.

Peter Singer (2003, p. 51) menciona que nem todo processo natural é correto:

Outra inocente abordagem está na ideia que os ancestrais do homem já eram predadores, e, portanto, não seria errado o ser humano consumir carne animal. Esse discurso importaria dizer que é admissível o homem matar seus bebês que nascem com deformações físicas ou psíquicas, ou cometer incesto e o parricídio, afinal os ancestrais humanos já o faziam.

É óbvio que propiciar uma vida digna e sem sofrimentos aos animais antes de sua morte certa, tornaria o produto mais caro, inviável perante a grande escala exigida pela alimentação dos grandes contingentes populacionais urbanos. Pelo princípio da igual consideração de interesses, é

errado sacrificar importantes interesses dos animais para a satisfação de interesses menores dos seres humanos, razão pela qual Singer defende que a sociedade deveria deixar de consumir carne. Concluindo a explanação acerca da consideração dos interesses dos animais, referido autor faz uma importante observação: “[...] também é importante lembrar que o objetivo do meu argumento é elevar o status dos animais, e não diminuir o dos seres humanos” (2003, p. 88). Com efeito, o reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos não implica na diminuição da importância do homem no universo, mas no reconhecimento da essencialidade dos animais além daquilo que ele pode proporcionar ao ser humano.

Considerações finais

A visão de que o homem é o centro do universo gera implicações na sociedade, muito além de questões jurídicas, perpetrando crueldade ainda quando não é necessário, ou melhor, totalmente dispensável. É por isso que se defende a necessidade de mudança no comportamento humano, respaldado em concepções éticas, a fim de atribuir a todos os seres a devida proteção. A ética, quando observada no âmbito do direito, torna-o mais justo e eficaz, pois gera reflexão e, por consequência, a adoção de novos valores. Assim, não há como se pretender imputar tão-somente ao direito a responsabilidade pela mudança no comportamento da sociedade diante dos animais. Faz-se necessário que o homem eleve seu nível de consciência para com os animais, a fim de considerá-los como seres dotados de vida e percepções, que precisam ser tratados com respeito. O homem vem continuamente desrespeitando o meio ambiente e utilizando-o de forma desmedida, aplicando a razão apenas para explorar e usurpar seus recursos, subme-

tendo a flora e a fauna à atrocidades com vistas à obtenção do lucro e à satisfação de seus anseios materiais.

É inegável, portanto, uma presença marcante do antropocentrismo como corrente adotada pelo sistema jurídico brasileiro com relação ao meio ambiente, de modo que este é protegido para atender aos interesses dos homens. A adoção dessa corrente, no entanto, não desabona as demais, que são devidamente fundamentadas e plenamente aplicáveis, desde que a sociedade esteja preparada para rever alguns conceitos relativos à sua condição enquanto ser vivo que partilha seu ambiente com os demais. Por causa disso, conclui-se que o direito, aliado à ética, direciona a sociedade para importantes questionamentos acerca do conteúdo das normas jurídicas de proteção aos animais e de sua efetiva aplicação. Apenas com a adoção de valores éticos é que se pode pretender destinar aos animais a devida proteção, pois o direito como obra do ser humano deve atuar em benefício de todos os seres vivos do Planeta, tutelando seus direitos intrínsecos.

Referências

- ACKEL FILHO, Diomar. (2001) *Direito dos animais*. São Paulo: Themis Livraria e Editora, p. 68.
- ANTUNES, Paulo de Bessa. (2002) *Direito ambiental*. 6. ed. Rio de Janeiro: Lumen Júris, p. 28.
- BECHARA, Erika. (2003) *A proteção da fauna sob a ótica constitucional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, pp. 70-79
- BESSA, Paulo. (2009) *Os animais e o direito brasileiro*. Publicado em 21 jul. Disponível em: <<http://www.oeco.com.br/paulo-bessa/43-paulo-bessa/22168-os-animais-e-o-direito>>. Acesso em: 15 maio 2010.
- BÜRGERLICHES Gesetzbuch (Código Civil Alemão). Disponível em: <http://bundesrecht.juris.de/bgb/__90a.html>. Acesso em: 11 jun. 2018.

- CORTINA ORTS, Adela; MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 20.
- CONSTITUIÇÃO do Equador. Disponível em: <<http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>>. Acesso em: 5 jun. 2018.
- Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio de Janeiro, 1992). Disponível em: <<http://www.onu.org.br/rio20/img/2012/01/rio92.pdf>>. Acesso em: 19 junho 2018.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. (1986) *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 134.
- FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. (2009) *Curso de direito ambiental brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Saraiva, p. 189
- GORDILHO, Heron José de Santana. (2009) *Direito Ambiental Pós-moderno*. Curitiba: Juruá, p. 155-179.
- HOUAISS, Antonio. (2001) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 1271.
- MARQUES, José Frederico. (2003) *Manual de direito processual civil*. 1. vol. Campinas: Millennium, p. 259.
- MILARÉ, Édis. (2005) *Direito do ambiente: a gestão ambiental em foco: doutrina, jurisprudência, glossário*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, p. 311.
- RODRIGUES, Danielle Tetü. (2003) *O direito & os animais: uma abordagem ética, filosófica e normativa*. Curitiba: Juruá, p.109.
- RONECKER, Jean-Paul. (1997) *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, p. 13-14.
- SANTOS, Antonio Raimundo dos. (2004) *Ética: caminhos da realização humana*. São Paulo: Ave Maria, p. 15.
- SINGER, Peter. (1998) *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, p. 71.

ACERCA DA ORIENTAÇÃO POLÍTICA DE KARL POPPER

Fábio César Scherer¹

A filosofia política popperiana se desenvolveu em meio à Segunda Guerra Mundial e a regimes totalitários e antidemocráticos. As obras maiores de Karl Popper no campo social e político, *Sociedade aberta e seus inimigos* (1945) e *A miséria do historicismo* (1944), tinham o objetivo de orientar o contexto pós-guerra, no qual dois blocos econômicos (capitalismo e socialismo), juntamente com suas ideologias (liberalismo e marxismo), buscavam a hegemonia, e quando a cultura ocidental havia sofrido, repentinamente, uma recaída para a barbárie, aumentando os riscos de surgimento de regimes totalitários. Neste contexto de polarização era corrente a tentativa de enquadramento das obras políticas. As obras supracitadas de Karl Popper não escapam desta tendência como demonstra sua bibliografia secundária. Por um lado, alguns defendem a presença de aspectos da social-democracia, dentre eles, se destaca Bryan Magee. Por outro lado, outros indicam a influência do liberalismo, sendo que o principal nome é Jeremy Sheamur. O presente capítulo objetiva caracterizar ambas as interpretações e apontar para alguns aspectos do pensamento político de Popper que buscam apresentá-lo enquanto um autor “independente”².

¹ Doutor em filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

E-mail: schererfabioc@gmail.com

² Uma versão preliminar deste capítulo, com título “A filosofia de Karl Popper e seus pressupostos políticos”, foi publicada nos Anais do II Encontro Anual de Pós-graduação do IFCH

Interpretação social-democrata

A leitura “social-democrática” do pensamento político de Popper, defendida por Antiseri (cf. 1975, p. 201-223, 218), Magee (cf. 1973, p. 92-98), Roger James (cf. 1980) e outros, fundamenta-se na defesa da aproximação entre os princípios políticos popperianos e os do socialismo democrático, tais como a coexistência entre democracia e humanitarismo, o caráter anticonservador e antitotalitário, a concepção de uma reforma gradual na política e de que as mudanças devem ser feitas por meios racionais e não por meio do poder ou revoluções. Esta interpretação de Popper origina-se da visão do filósofo e ex-deputado trabalhista inglês Bryan Magee³, sendo ele (Bryan) a sua maior expressão. No geral, o objetivo de Magee é sustentar que a política pode ser científica com base num pacto de aplicação do saber nomológico existente no cumprimento do fim que é proposto. Nesta perspectiva, Magee afirma a existência de um socialismo científico, não advindo do

(Campinas: Gráfica do IFCH, 2006). A versão atual encontra-se revisada e ampliada.

³ Magee foi amigo pessoal de 1959 até o final da vida de Popper. Ambos se encontravam regularmente para discutir temas filosóficos. Muitas das sugestões de Magee foram aceitas por Popper, como é o caso das incorporadas na quarta edição da obra *Sociedade aberta e seus inimigos*. Por outro lado, os critérios de Popper para a avaliação de teorias são seguidos por Magee (tais como: a falsificabilidade, a não presença de contradição lógica, a coerência e de que não há como prever o futuro, mesmo que os fatos não dependam dos homens), assim como o método de crítica popperiano a fim de analisar a crítica de Popper ao marxismo. Tal método sugere, primeiro, a identificação dos argumentos fortes do adversário; segundo, a tentativa de melhorá-los e o preenchimento de possíveis lacunas; e, por último, o início da crítica, visando refutá-los.

marxismo, mas da filosofia política de Karl Popper (cf. MAGEE, 1973, p. 114).

De acordo com Magee, em seu livro *Karl Popper* (1973), além dos aspectos mencionados, há outros indicativos que sustentam que a filosofia popperiana é de centro-esquerda. Em primeiro lugar, o contato estreito de Popper durante 20 anos com o partido social-democrático austríaco, sendo que seu desligamento com este partido não se deu por desapontamento ou desaprovação de ideias ou ideais, mas sim, pela forma como os partidários social-democratas buscavam propagar seus projetos e programas⁴. Em segundo lugar, o desligamento repentino e brusco de Popper do partido social-democrático favoreceu a interpretação de que ele era aparentemente um liberalista clássico, quando, na verdade, o desenvolvimento do pensamento de Popper pode ser interpretado enquanto uma tentativa de resposta ao socialismo democrático. Em terceiro lugar, se o Popper maduro fosse questionado quanto a sua política prática, para Magee, ele simplesmente não aceitaria as consequências radicais de seu pensamento (caso análogo ao que ocorreu com Marx – o Marx maduro tinha a certeza de que não era marxista). Por último, Magee reivindica, utilizando, para tanto, a sua "tradição como socialista democrata", que o jovem Popper foi o autor que melhor expressou os fundamentos filosóficos do socialismo democrático, a ponto de considerar a obra *Sociedade aberta e seus inimigos*, praticamente, um livro *social-democrático*. Vale acrescentar que Bryan Magee e outros intérpretes de Popper indicam a presença de dois momentos em Popper: o jovem Popper, autor da obra supracitada, e o velho Popper, posterior a sua meia-idade (1950). O primeiro é de posição centro-esquerda e o segundo de direita.

⁴ Segundo Popper, o seu desligamento do socialismo democrático se dá definitivamente após a publicação de *Sociedade aberta e seus inimigos* em 1945. Cf. POPPER, 1994, p. 56-58.

Magee, em *O novo radicalismo* (1962), critica o pensamento e a prática do Partido Trabalhista Inglês, do qual era membro, recomendando a adoção das idéias políticas de Popper. Neste sentido, *Sociedade aberta e seus inimigos* era vista por Magee como um guia não ideológico de ação rápida endereçado aos social-democratas desejosos de reformas rápidas. Ao sugerir a filosofia política de Popper ao seu partido, Magee está indicando um social democratismo, grosso modo, enraizado no austromarxismo (Marx Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding e Karl Renner) e na social democracia alemã (Conrad Schmidt, Eduard Bernstein, Wilhelm Liebknecht, Rosa Luxemburg, Stammer, Staudinger e Karl Vorländer), nos quais a inspiração é neokantiana. A exemplo do neokantiano, a obra *Sociedade aberta e seus inimigos* é permeada pela ética kantiana. Para os neokantianos, na ética de Kant encontrava-se os pressupostos políticos sobre o qual se poderia construir o socialismo. Abaixo apresento uma rápida caracterização das principais tendências da orientação reformista dos neokantianos, ao qual Magee pretendia vincular Popper e o Partido Trabalhista Inglês, com a finalidade de especificarmos esse vínculo.

Na década de 60 do século XIX, a concepção de socialismo, fortemente atrelada a Hegel, encontra-se em crise na Alemanha. Neste período, surge uma corrente de pensamento que se prolongou até meados de 1940. A expressão “Zurück auf Kant” (retorno a Kant) identifica e passa a ser a alavanca dos movimentos marxistas. As aproximações entre o “socialismo democrático” e a filosofia de Kant são as mais diversas. Elas vão desde as relações com a teoria do conhecimento, passando pelo direito e a ética, até a história e a política.

Os oitenta anos de história sobre Kant e o socialismo democrático, entre 1860 e 1940, podem ser divididos em quatro momentos, respectivamente: neokantianismo, revisionismo, neocriticismo, austromarxismo. Dentre estes, os três primeiros são tendências que se desenvolveram no âmago da

social-democracia alemã e, o último, na austríaca. Naturalmente, esta tradição não buscou sustentar que Kant foi socialista, porém afirmar que muitos dos elementos do socialismo estavam presentes já em Kant e que o filósofo poderia abrir novos horizontes.

A introdução de Hermann Cohen à obra *História do materialismo e crítica do seu significado na atualidade* de Lange (1898) documenta a primeira orientação científica à escola neokantiana de Marburgo para o estudo da filosofia política. A tendência, denominada de neokantiana, estabelece, assim, novos rumos. A “tensão” entre Hegel/Marx e Kant/Marx passa a ser o cerne do debate filosófico-político na Europa ocidental, ocupando o lugar dos estudos sobre o método crítico kantiano. Neste âmbito, destaca-se Hermann Cohen, exercendo considerável influência sobre os demais membros da escola mencionada, tais como: Paul Natorp, A. Stadler, Rudolf Stammler, F. Staudinger e outros.

Já no final do século XIX, ocorre a primeira exposição completa e pública do revisionismo por Eduard Bernstein (1899), todavia, esta tendência ganhou *status* de movimento somente meio século mais tarde, no congresso *Bad-Godesberg* da social-democracia (1959). O revisionismo pode ser definido como a revisão do marxismo pelos defensores de uma solução reformista trazida à luta de classes. A sua tese central resume-se na mensagem de que a revolução não era mais possível. Esta tese apoia-se em várias observações. As principais constatações foram as de que a concentração das empresas não era nem tão maciça e nem tão geral como haviam afirmado os marxistas; não havia proletariado nas classes médias e as crises do sistema capitalista não o conduziriam a sua decadência. Assim sendo, concluiu-se, criticando o programa e a prática dos socialistas, que o socialismo não se resume à expropriação dos capitalistas, nem à ação e à dominação de uma classe social, o proletariado, de sorte que o advento do socialismo não pode ser pensado como uma ruptura brutal com a

sociedade capitalista, mas deve ser buscado através de reformas políticas, graduais e pacíficas. O movimento de Bernstein foi superado por um de centro-ortodoxo da social-democracia. Inicia-se o neocriticismo que busca conciliar a teoria revolucionária e a prática, afastadas, segundo esse, pelo revisionismo.

Uma das preocupações centrais do neocriticismo foi derrubar a tese principal do pensamento bernsteiniano e usa, para tanto, do espaço da revista *Die Neue Zeit*. Defende-se que a tese revisionista é uma extrapolação da situação dos anos 1871-1896, nos quais houve um enfraquecimento dos antagonismos de classes na Europa Ocidental e da integração gradual do proletariado na sociedade burguesa, porquanto se tratou de uma tendência passageira, cuja reversão ocorreu no final dos anos noventa. Considerando que as contradições sociais tendiam a aumentar, os neocriticistas sustentavam que a revolução era apenas uma questão de tempo. Ela aconteceria de modo espontâneo. Os principais integrantes do neocriticismo são Gunter, Franz Mehring, Karl Kautsky, Antonio Labriola e Alfredo Poggi, dos quais Kautsky é o mais expressivo, chegando a ser conhecido como o “papa do marxismo”, “a maior autoridade intelectual da Segunda Internacional”. Entretanto, o neocriticismo foi também alvo de crítica, sendo denominado de “radicalismo passivo”. Isso porque, conforme a ala autointitulada “radicalismo ativo” (do qual faziam parte Rosa Luxemburgo e Anton Pannekoek), este era um marxismo rígido enquanto teoria que, no entanto, na prática, esperava a vinda da “situação revolucionária”, de modo a limitar o papel do partido a apressar a maturação das condições necessárias para a revolução e de explorá-la adequadamente, ao invés de fomentá-las.

Outra corrente de pensamento originada da contraposição ao revisionismo foi o austromarxismo. Seus representantes são Marx Adler, Karl Renner, Otto Bauer e outros. A discussão sobre a nação marcou os escritos de Renner e Bauer.

Para estes austromarxistas é preciso dar conta de uma realidade negada (a nação) pelo marxismo e combatida por Bernstein, buscando integrá-la ao primeiro (marxismo), através de seus próprios conceitos. Já Marx Adler dedicou-se a estudar a presença das ideias de Kant no socialismo. A primeira relação de Kant e o socialismo, feita por ele, foi num artigo em 1904, *Causalidade e teleologia em conflito pela ciência*; posteriormente, por ocasião dos duzentos anos do nascimento de Kant, dedicou um livro inteiro ao tema: *Kant e Socialismo* (1925). Em linhas gerais, os austromarxistas ocuparam-se da recepção de Marx na Áustria e do conhecimento da filosofia crítica de Kant.

Dessa rápida descrição dos movimentos social-democratas que propunham retornar a Kant é possível identificar que os pontos ressaltados por Magge no pensamento político de Popper se aproximam mais do revisionismo. Este movimento, liderado por Bernstein, cujos referenciais eram Kant e Friedrich Albert Lange, propunha o apoio à reforma (e a rejeição à revolução), a ideia de governo republicano em contrapartida à “ditadura do proletariado”, a contraposição ao militarismo, ao colonialismo e à aristocracia (nobreza), e o fomento da paz. Todavia, diferentemente do que se possa cogitar, num primeiro momento, a partir das semelhanças destes aspectos da concepção de Estado, Bernstein e Lange não recorrem diretamente e explicitamente à concepção reformista e pacifista de Estado defendida por Kant. Friedrich Lange retoma alguns resultados da pesquisa kantiana no âmbito especulativo da razão e recorre a outros autores, em geral, da tradição inglesa, para a elaboração do seu pensamento jurídico-político. Já Bernstein sugere o retorno a Kant e a Lange, mas não com o propósito central de retomar os resultados específicos da pesquisa destes autores, mas o modo de tratamento dos problemas. Trata-se de um chamado para retomar o espírito científico de Kant e de Lange. Em suma, é a essa

tradição de interpretação neokantiana que Magee busca vincular Popper.

Posição "liberalista"

Em contrapartida à posição "social-democrática", encontramos a leitura "liberalista" do pensamento político de Popper. Fundamentada no indivíduo, na liberdade, no valor da tolerância, em uma economia baseada no mercado, em um governo limitado, encarregado essencialmente na proteção da liberdade para todos e na assistência aos "fracos", aliviando-os do sofrimento, os liberais constituem uma forte tendência econômica, conhecida como *laissez-faire*, cujas origens são remotas e vagas. Atualmente, as idéias liberais podem ser divididas, didaticamente, em duas "correntes": o "liberalismo clássico", que possui os maiores expoentes no pensamento de Locke, Bentham, Adam Smith e John Stuart Mill e o "liberalismo austríaco", conhecido como neoliberalismo, famoso pela defesa da teoria da utilidade marginal, que tem como membros principais Carl Menger (considerado fundador), Mises e Hayek.

Dentre os intérpretes liberais do Popper político, tais como Alan Ryan (1985, p. 85-103), Edgar Morscher (2002, p. 428), Franco Livorsi (1992, p. 111-115), Helmut Spinner (1978, p. 73), Massino Baldini (2001, p. 15; 181-191), Raimundo Cabeddu (1996, p. 9-10; 223; 242-3), Williams Douglas (1989, p. 137) e Struan Jacobs (1991), entre outros, merece destaque Shearmur (ex-assistente de Karl Popper na LSE entre 1971-1979), pelo seu veemente ataque à leitura "social-democrática", sustentada principalmente por Bryan Magee. Em *Política de Karl Popper: o liberalismo versus o socialismo democrático* (1995) e em *O pensamento político de Karl Popper* (1996), Shearmur defende que o pensamento político de Popper tem como diretrizes a combinação de um estado limitado com

uma economia de mercado, e afirma que Magee nada mais faz do que se servir do texto popperiano para justificar e fundamentar a sua posição pessoal, uma vez que era um social-democrata declarado (cf. 1973, p. 93).

Em sua crítica a Magee, Shearmur inicialmente analisa os principais aspectos da interpretação "social-democrática" para, posteriormente, criticá-los. Enquanto perfazendo o primeiro momento, Shearmur destaca quatros elementos da leitura de Magee: (a) a crítica popperiana ao autoritarismo, que serve para os social-democratas como munição contra o autoritarismo de esquerda e de outros; (b) a ênfase popperiana na importância da crítica estar relacionada com a democracia, isto é, que todos possam realizar suas críticas para o crescimento do processo democrático e vice-versa; (c) a ligação de Magee a uma tendência do partido britânico do trabalho; e de que (d) a essência da leitura de Magee é marcada pelo que há de radical no pensamento de Popper, por exemplo, os julgamentos hostis contra tradicionalistas conservadores e os elementos de crítica do *laissez-faire*. Quanto à política *laissez-faire*, Popper afirma, por exemplo, que ela não é uma opção viável para a sociedade e que a política do liberalismo de não-interferência é paradoxal, já que se o Estado não interferir, outras semipolíticas organizadas (monopólios) irão fazê-lo, reduzindo a liberdade de mercado a uma ficção.

Além desses quatros pontos, Shearmur sugere que Magee poderia ter relacionado Popper e o social democrata Rudolf Carnap com base em suas correspondências; isso poderia permitir que Bryan afirmasse, entre outras coisas, que muitos dos pontos de vista de Popper não haviam se modificado após a publicação da *Sociedade aberta e seus inimigos* e que Popper continuava inclinado, a exemplo do ocorreu em sua juventude, pelas ideias do socialismo democrático.

No que diz respeito à crítica a leitura de Magee, Shearmur concentra em dois elementos, a saber, o coletivismo e o governo. Presente na ênfase de Magee na democracia, o *coleti-*

vismo, conforme Shearmur, pode conduzir as pessoas à cegueira, principalmente de responsabilidade, pois a decisão coletiva esconde o sujeito de suas responsabilidades individuais. A sugestão é deixar os indivíduos, ou grupos de indivíduos associados, criarem suas consciências próprias e concordarem com o ser diferente. Além do mais, o coletivismo esconde um perigo de massificação que ocorre nos aspectos econômicos ou sociais, instituído por um hábito coercivo; por exemplo, uma redistribuição de renda pode ignorar aspectos individuais (como esforço, inteligência, persistência) e econômicos (fruto de trabalho, investimento e outros), de maneira que, segundo a linha de pensamento liberalista, torna-se difícil fazer a diferenciação entre o que é igualdade e o que é simplesmente saqueamento (cf. SHEAMUR, 1995, p. 15-16).

A segunda crítica de Shearmur à linha de interpretação de Bryan refere-se ao instrumento preferido por este último para a reforma social: o *governo*. Ainda de acordo com Shearmur, dois aspectos são problemáticos. Primeiro, políticos e burocráticos possuem defeitos, fazendo com que o governo se torne irreal e, conseqüentemente, um instrumento imperfeito para finalizar as reformas sociais. Segundo, a dificuldade de exercer um efetivo controle sobre o governo. Nesta perspectiva, o autor sugere, por um lado, a limitação do leque de atividades do governo, direcionando-o para a proteção da liberdade dos indivíduos e alívio do sofrimento e, por outro lado, propõe uma economia baseada no mercado, já que esta é de fácil controle, dado seu caráter impessoal, pluralístico, flexível e poderoso. A estrutura de mercado abre caminhos efetivos para as conquistas, quer sejam elas pelos melhoramentos dos produtos e serviços — garantidos pela concorrência e pela liberdade de aceitação do consumidor diante da pluralidade oferecida, quer sejam pelo aproveitamento do interesse próprio das pessoas para serviço de outras, como afirmara Adam Smith, quer sejam, ainda, pelo pluralismo político, possibilidade de escolhas ou o direito de todos opi-

narem, possibilitado por uma estrutura social baseada pelo mercado. Vale lembrar que ambas as leituras do pensamento político de Popper concordam com a necessidade de um governo. A discordância se dá quanto às *dimensões* e aos *objetivos* do governo.

Para concluir, a linha interpretativa liberalista sustenta que na esfera econômica Popper era defensor da liberdade, defendendo a relevância da liberdade frente à igualdade, visto que a última, dentro da sociedade social-democrata, põe em risco a primeira, podendo chegar a ser incompatível com a liberdade.

Considerações sobre a filosofia política de Popper

O ponto de partida da leitura "social-democrática" e "liberalista" pode ser resumido na questão: onde teria se colocado Popper politicamente ao escrever a *Sociedade aberta e seus inimigos*? A pergunta revela alguns dos problemas destas interpretações. Elas partem de uma questão viciada, pressupondo a presença de apenas duas tendências – liberalismo e social democratismo – e a necessidade de se mover apenas dentro deste espaço, como se tudo fosse direcionado para um dos lados, restringindo, assim, uma outra possibilidade de interpretação da organização social e política.

O próprio Popper, em resposta a Rudolf Carnap, relativa à pergunta acima, busca afastar a rotulação de seu pensamento político, afirmando que nem o socialismo e nem o capitalismo são termos adequados para caracterizar uma “séria e responsável posição política” (cf. *Popper Archive*, 1946, p. 282-24). Na carta, Popper continua informando, em traços gerais, o seu ponto de vista político. Ao analisar os pontos negativos e positivos do socialismo e do liberalismo, Popper não se posiciona a favor de nenhum deles. Sua conclusão é a de que a *liberdade* não pode ser salva sem uma *justiça distribu-*

tiva, isto é, sem uma crescente *economia de equivalência*. Esta declaração pode ser encontrada em outros trechos do seu trabalho, como em *Autobiografia intelectual*, ao afirmar que “nada poderia ser melhor do que uma vida modesta, simples e livre em uma sociedade igualitária” (POPPER, 1979, p. 35).

Um dos grandes sonhos de Popper era a união entre socialistas e liberais. Em muitos momentos, ele expressa claramente este desejo; entre estes, podemos citar: a resposta ao convite de Hayek para o encontro realizado da *Sociedade Mont Pelerin* (cf. *Popper Archive*, 1947, p. 305-13), instigando em Hayek a necessidade de convidar alguns socialistas para a reunião, tais como Bertrand Russell, George Orwell, Henry Dickinson, Reinhold Niebuhr, Lord Lindsay e Herbert Read; o ensaio *Valores públicos e privados*, ao argumentar que socialistas e liberais deveriam engavetar as suas divergências em favor de uma limitada reforma social (cf. *Popper Archive*, 1946, p. 39-17); e as correspondências com Rudolf Carnap.

A igualdade e a liberdade são conceitos-chave tanto para o socialismo e o liberalismo, respectivamente, quanto para a leitura do pensamento político popperiano. Ao contrário dos primeiros, que privilegiam apenas um dos termos, Popper lutou pela *manutenção da relação entre liberdade e igualdade*, entendendo que manter a liberdade sem a presença de uma equivalência de renda a fragiliza, bem como que dificilmente haverá uma sociedade social-democrata com um grau justo de liberdade para todos.

Em suma, sugerimos que o pensamento filosófico-político popperiano encontra-se mesclado a elementos do liberalismo, do social democratismo e do conservadorismo⁵.

⁵ Uma posição similar encontra-se em Geoffrey Stokes (1998, p. 73): “Se a minha interpretação acima estiver correta, então o trabalho de Popper não se encaixa tão facilmente dentro da tradição liberal como eu e outros havíamos argumentado anteriormente (por exemplo, Ryan 1985; Stokes 1995a). Muitos de

Encontramos na liberdade individual, no racionalismo crítico, na tolerância, na não-violência, na epistemologia da falsificabilidade, no conceito de democracia e na teoria da história valores de dominância liberalista. Por sua vez, a meta de minimização do sofrimento humano e a justiça social possuem fortes traços do socialismo democrático (austriaco e alemão de influências neo-kantianas). O conservadorismo pode ser identificado no universalismo ético, no diferenciado cosmopolitismo e na atitude não-crítica de Popper para com a democracia liberal. Ao contrário do radicalismo econômico do *laissez-faire* e do socialismo democrático, a política de Popper nos oferece os benefícios sociais do gradualismo, da estabilidade e da segurança.

Referências

- ADLER, Marx. (1925) *Kant und der Marxismus: Gesammelt Aufsätze zur erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*. Berlin: E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung.
- ANTISERI, D. (1975) La filosofia politica di Karl Popper. In: *Revista di filosofia neoscolástica*, LXVII, 2.
- _____. (1999) *Karl Popper*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- BALDINI, Massino. (2001) *Il liberalismo, dio e il mercato: Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturgo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*. Roma: Armando.
- BERNSTEIN, Eduard. (1899) *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart: Dietz.
- CABEDDU, Raimundo. (1996) *Tra scuola austriaca e Popper*. Napoli: Chiatamone.

seus argumentos públicos e privados sobre o papel do Estado e do mercado o localizam mais perto da social-democracia europeia”.

- DÖRING, Eberhard. (1995) *Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper*. Berlin: Akademie Verlag.
- HAYEK, F.A. (1948) *Individualism and economic order*. London: Routledge.
- _____. (1973) *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.
- JAMES, Roger. (1980) *Return to reason: Popper's thought in public life*. Somerset: Open Books.
- JACOBS, Struan. (1991) *Science and british liberalism: Locke, Bentham, Mill and Popper*. Sydney: Avebury.
- KAUTSKY, Karl. (1899) *Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*. Stuttgart: Dietz.
- LANGE, Friedrich A. (1898) *Geschichte des Materialismus und Kritik seine Bedeutung in Gegenwart*. Leipzig: Baedeker.
- LIVORSI, Franco. (1992) *Stato e liberta: questioni di storia del pensiero político*. Torino: Tirrenia Stampatori.
- MAGEE, Bryan. (1973) *Karl Popper*. New York: Viking Press.
- _____. (1962) *The new radicalism*. London: Secker & Warburg.
- MORSCHER, Edgar. (2002) *Was wir Karl R. Popper und seiner Philosophie verdanken: zu seinem 100 Geburtstag*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- POPPER, Karl. (1979) *Ausgangspunkte: Meine intellektuelle Entwicklung*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- _____. (1971) 'Conversation' in Magee. In: *Modern british philosophy*, London: Secker and Warburg.
- _____. (1965) *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: Mohr.
- _____. (1992) *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. I und II, Tübingen: Mohr.
- _____. (1994) *O racionalismo crítico na política*. Trad. Maria da C. Corte-Real. 2º ed. Brasília: UnB.
- _____. *Popper Archive* (at the Hoover Institution). Stanford: Hoover Institution Archives.

- QUINTON, A. (1975) Karl Popper: politics without essences. In: *Contemporary political philosophers*, New York: Mead and Co.
- RYAN, Alan. (1985) Popper e liberalism. In: *Popper and the human sciences*. Boston: Martinus Nijhoff.
- SHEAMUR, Jeremy. (1996) *Hayek and after: Hayekian liberalism as a research programme*. London: Routledge.
- _____. (1995) *Karl Popper's politics: liberalism versus democratic socialism*. St. Leonards: NSW.
- _____. (1996) *The political thought of Karl Popper*. London: Routledge.
- SPINNER, Helmut F. (1978) *Popper und die Politik*. Berlin: Dietz Nachf.
- STOKES, Geoffrey. (1998) *Popper: philosophy, politics and scientific method*. London: Polity Press.
- WILLIAMS, Douglas. (1989) *Truth, hope, and power*. Toronto: University do Toronto Press.

O PARADIGMA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E AS DEMANDAS PELOS DIREITOS CULTURAIS

Charles Feldhaus¹

Marina Neves²

Introdução

Os direitos culturais tem sido um tema recorrente no cenário político e filosófico atual. Provavelmente a publicação de *A política do reconhecimento* de Charles Taylor tenha sido um ponto de partida importante para algumas reflexões a respeito principalmente da discussão do tema que este estudo pretende se concentrar, a saber, a necessidade da criação de uma nova categoria de direitos básicos relacionadas com as identidades culturais. Taylor entende que a categoria de direitos individuais moderna não consegue atender de maneira adequada as demandas de reconhecimento das identidades coletivas. Ele acredita que os novos movimentos sociais que surgiram não conseguem mais ter suas demandas adequadamente atendidas no modelo redistributivo, no paradigma que compreende que compensar as desigualdades sociais sofridas exigem reparações na forma de realocação de recursos econômicos de um grupo social para outro. Existem especificidades nas novas exigências dos grupos sociais que somente poderiam ser atendidas com remédios de uma outra natureza do que a reparação com recursos econômicos. Certas demandas sociais exigi-

¹ Doutor em filosofia e professor da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com

² Bolsista de Iniciação Científica (CNPq) e graduanda em Direito na Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: marinaneves.balan@gmail.com

riam o fomento e a proteção a identidades culturais prejudicadas ou danificadas.

Nancy Fraser sustenta que houve uma guinada culturalista nos movimentos sociais e as demandas que inicialmente versavam mais pela redistribuição de recursos gradativamente se orientaram cada vez mais pelas demandas pelo reconhecimento das identidades coletivas. Axel Honneth, como veremos, parece entender que as demandas por reconhecimento sempre foram de uma forma ou de outra forma demandas por reconhecimento (FELDHAUS; SARAIVA, 2017, p. 208-9). Além disso, é importante ressaltar que Honneth não compreende o termo reconhecimento como restrito à dimensão cultural, o termo reconhecimento diz respeito às demandas culturais e redistributivas e exatamente este é o ponto da controvérsia travada entre Honneth e Fraser na obra de co-autoria *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, a qual recorremos para tentar mostrar de que forma Honneth pensa a questão dos direitos culturais nas sociedades contemporâneas.

O surgimento de novas demandas sociais na era pós-fordista

A percepção da existência de exigências distintas das demandas por redistribuição de recursos econômicos nos conflitos sociais que surgiam nas sociedades contemporâneas suscitou a questão se estaria ocorrendo um tipo de guinada culturalista na dinâmica das sociedades contemporâneas. Por causa disso, pensadores como Axel Honneth, o principal representante da terceira geração da Escola de Frankfurt, e Nancy Fraser, uma das principais pensadoras contemporâneas no campo das questões de justiça social tem travado um debate a respeito do ponto da igualdade social. Eles escreveram um livro em coautoria em 2003 chamado *Redistribution or Recognition? A*

Political-Philosophical Exchange. Nesse livro ambos examinam o surgimento ou até mesmo o crescimento em evidência das demandas culturais no espaço público contemporâneo buscando avaliar se o ponto da igualdade social tem mudado de fato seu foco ou na verdade se trata muito mais de uma mudança de ênfase. Fraser defende a hipótese interpretativa que as demandas sociais sempre contêm aspectos relativos a redistribuição de recursos econômicos e aspectos relativos ao reconhecimento de identidades, ou seja, todas as demandas têm ao mesmo tempo a ver com realocação de recursos financeiros, mas também com padrões culturais de reconhecimento. Honneth defende a hipótese interpretativa que as demandas sociais sempre tiveram a ver com questões relativas ao reconhecimento de identidades, mesmo as demandas sociais pela redistribuição de recursos têm como base uma luta por reconhecimento.

A primeira grande obra de Honneth e que marcou definitivamente sua entrada no rol dos grandes pensadores da teoria crítica foi sem dúvida *Luta por reconhecimento* (2003). Nessa obra ele defende uma mudança de paradigma na teoria crítica da sociedade. Ao desenvolver seu novo modelo ele teve forte influência da concepção de poder de Michel Foucault e esse aspecto Honneth deixa claro em sua obra *Crítica do poder* (1991). Honneth defende uma concepção baseada na noção de reconhecimento em que o mesmo serve de critério explicativo e normativo na abordagem das questões de justiça social. O aspecto explicativo ou descritivo diz respeito a uma compreensão mais adequada dos conflitos sociais do que teorias alternativas como a teoria da escolha racional que serve de base às concepções políticas de Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel, por exemplo. A teoria da escolha racional seria uma maneira insuficiente de descrever o que está em jogo nos conflitos sociais na esfera nacional e inclusive na esfera internacional. Os atores políticos não podem ter seu comportamento explicado apenas com base na ideia de egoísmo, autointeresse e

racionalidade instrumental, a dimensão valorativa e moral é ingrediente indispensável na explicação e descrição das condutas dos atores que adentram a esfera política. Honneth entende que existem três esferas do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. Cada uma das esferas contém um princípio imanente a mesma: princípio do cuidado na esfera do amor; princípio da igualdade na esfera do direito; e princípio do mérito na esfera da solidariedade. A ideia básica aqui é que os conflitos sociais consistem em uma luta pela interpretação adequada de cada um destes princípios nas suas respectivas esferas. Além disso, os conflitos sociais podem envolver mais de uma esfera de reconhecimento ao mesmo tempo, ou seja, certos grupos sociais, como as mulheres, no caso das demandas feministas, por exemplo, podem envolver exigências que tem a ver não apenas com a igualdade na esfera legal, mas também o mérito na esfera da solidariedade e o cuidado na esfera do amor. As demandas feministas podem envolver a exigência de um papel mais simétrico nos afazeres ou cuidados no lar; podem envolver um salário igual no mercado de trabalho, ou seja, um reconhecimento do mérito igual pelo trabalho realizado de forma igual; podem envolver um tratamento igual nos direitos constitucionais básicos como uma maior participação das mulheres nas decisões políticas relevantes da sociedade, entre outros elementos.

Os direitos culturais e o paradigma do reconhecimento: seria necessária uma expansão das esferas de reconhecimento?

Em *Redistribution or Recognition*, Honneth procura responder à questão a respeito da necessidade de criar uma quarta esfera do reconhecimento, a fim de atender as demandas relativas aos direitos culturais. Como será possível observar, Honneth não parece entender que a criação de uma quarta

esfera seja indispensável para atender as demandas de igualdade social específicas dos movimentos sociais contemporâneos que exigem reconhecimento de suas identidades culturais. Honneth nesse aspecto parece concordar com Jürgen Habermas, que entende que as demandas por reconhecimento das identidades coletivas podem ser adequadamente respondidas dentro de um quadro de direitos individuais entendidos de forma apropriada. Honneth diria que as demandas por reconhecimento das identidades culturais podem ser respondidas de forma apropriada com base numa compreensão correta de como estas demandas afetam as três esferas do reconhecimento social já existentes. Diz Honneth “o conceito de ‘identidade política’ descreve a tendência de uma grande diversidade de grupos desfavorecidos não apenas de pedir a eliminação de discriminação mediante o exercício de direitos universais, mas também demandar formas específicas do grupo de preferência, reconhecimento ou participação” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 161).

Honneth entende que o surgimento da política da identidade tem levado a uma ‘culturalização’ (culturalization) dos conflitos sociais de modo que a participação em minorias culturais específicas tem se tornada uma maneira de mobilizar algum tipo de resistência política diante de alguma cultura predominante, por exemplo. Além disso, este novo cenário levanta a questão da “possibilidade da emergência de um novo quarto princípio do reconhecimento dentro da infraestrutura das sociedades capitalistas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 161). Para responder a essa questão é preciso examinar se os novos contornos normativos “não podem ser traduzidos cuidadosamente nos princípios já estabelecidos” das necessidades singulares de um sujeito (amor), da pessoa legal autônoma (direito) e de um membro cooperativo da sociedade (estima) (FRASER; HONNETH, 2003, p. 161) ou então seria necessário atender as suas demandas como um membro de um grupo cultural específico. Honneth se pergunta se não seria possível

responder as demandas culturais por reconhecimento com aplicações dos três princípios já existentes ou na melhor das hipóteses em reinterpretações dos respectivos princípios da esfera do amor, da esfera do direito e da esfera da estima (FRASER; HONNETH, 2003, p. 161-2).

Na visão de Honneth o que se faz necessário diante das novas demandas por direitos culturais é apenas uma melhor compreensão das esferas do reconhecimento já existente, nas próprias palavras do membro da Escola de Frankfurt: “o que é exigido pelo apelo ao princípio da igualdade é a eliminação de obstáculos ou desvantagens relacionadas às características culturais do grupo social tais que colocam seus membros em desvantagens frente a maioria” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 163). É preciso prestar atenção naqueles aspectos que prejudicam os membros de certos grupos culturais no gozo de direitos fundamentais individuais já existentes e não a criação de novos direitos ou até mesmo de uma nova esfera do reconhecimento para atender especificamente as demandas relacionadas com a identidade cultural de grupos. É preciso descobrir como com base nos princípios já existentes se pode garantir a “proteção ou melhora de sua vida comum como grupo” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 164).

Honneth identifica três tipos de objetivos, que poderiam estar envolvidos nas novas demandas por reconhecimento cultural: 1. obter proteção de interferências externas que poderiam influenciar de modo negativo na reprodução cultural do grupo; cujos exemplos são direito à liberdade de expressar-se, de reunir-se, ou de desenvolver uma determinada concepção religiosa; o ponto aqui é que esse tipo de demanda que tem a ver com as proteções legais de um regime democrático constitucional ocorrem “dentro do sistema normativo demarcado pelo princípio da igualdade do reconhecimento legal” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 164). Os grupos étnicos minoritários exigem receber as mesmas ou as iguais proteções legais recebidas pelos grupos majoritários da sociedade, em ou-

tras palavras, “igualdade legal exige abstração de diferenças culturais” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 164). 2. obter “recursos ou medidas preventivas para promover e desenvolver a coesão da comunidade” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 164); entre as medidas exigidas se encontram algum apoio econômico, instrução na língua nativa, apresentação adequada nos meios de comunicações em massas, entre outros. A ideia básica aqui é que a manutenção da existência do grupo social exige esse tipo de apoio e os grupos teriam o ônus de mostrar que este seria o caso. Honneth aqui também compreende que tais demandas poderiam ser atendidas recorrendo ao princípio da igualdade legal com base em supostas desvantagens passadas ou presentes dos membros do grupo. Nesse caso o que é exigido do estado é a eliminação dos obstáculos que de maneira não justificada causam desvantagens aos membros de um determinado grupo em sua vida cultural diante da cultura majoritária (FRASER; HONNETH, 2003, p. 165). 3. exige aceitação e estima pelos valores ou orientações de valor de determinados grupos culturais e, por causa disso, supera a mera não interferência e promoção de certas práticas culturais dos respectivos grupos. Honneth ressalta que é provavelmente este último tipo de demanda que parece ter mais a ver com as exigências do que se costumou chamar de política de reconhecimento em relação às diferenças culturais (FRASER; HONNETH, 2003, p. 165). Ele inclusive acredita que a expressão “reconhecimento cultural” presente nas obras de Nancy Fraser, a coautora do livro *Redistribution or Recognition*, se refere primeiramente a este tipo de demanda social dos grupos minoritários. Esse tipo de demanda envolve não apenas uma igualdade no desfrute dos direitos políticos, mas pode incluir a exigência de uma atenção especial a certas demandas específicas relacionadas com os valores de grupos minoritários (FRASER; HONNETH, 2003, p. 166). Honneth enfatiza que as demandas de reconhecimento cultural podem ainda receber um outro sentido quando se referem a proteção de grupos em relação à humi-

lhação, degradação cultural, desrespeito por sua identidade (FRASER; HONNETH, 2003, p. 166). Essas demandas podem então ser tratadas quer como resultado de experiências de humilhação cultural que consistem numa violação da dignidade humana, quer como algum tipo de limitação da liberdade individual dos membros do respectivo grupo social (FRASER; HONNETH, 2003, p. 166). No que diz respeito ao ponto aqui tratado, a saber, se os direitos culturais podem ser respondidos adequadamente com recurso às esferas do reconhecimento já identificadas na obra *Luta por reconhecimento*, a saber, amor, direito e solidariedade, Honneth sustenta que o terceiro tipo de exigências parece superar as demandas do princípio da igualdade legal (FRASER; HONNETH, 2003, p. 166). Aqui parece estar em jogo uma exigência que supera a demanda de um tratamento igualitário perante a lei, aqui parece estar em jogo a concepção que a cultura em questão é um tipo de bem que deveria ser reconhecido pela sociedade em questão (FRASER; HONNETH, 2003, p. 167). Honneth sustenta que nesse caso, é possível pensar ainda em duas alternativas, depois que as exigências culturais superaram o conteúdo do princípio da igualdade, a saber, pensar tais exigências como demandas por reconhecimento como estima social de indivíduos ou grupos, por conseguinte, recorrer ao princípio do mérito que orienta a esfera do reconhecimento da solidariedade (FRASER; HONNETH, 2003, p. 167). O problema em aplicar tal esfera e tal princípio para lidar com as demandas culturais é que caberia aos movimentos sociais por direitos culturais mostrar de que maneira suas práticas e modos de vida são importantes contribuições à reprodução da sociedade no sentido de oferecer uma “realização” (*achievement*) indispensável à mesma. No fundo, Honneth parece cético em relação à expansão do princípio da estima social para lidar com as demandas culturais, particularmente porque entende que fazer isso excede a substância material envolvida neste princípio, o que é difícil de ser justificado (FRASER; HONNETH, 2003, p.

167). Razão pela qual ele recorre então a uma alternativa, qual seja, “o valor de sua cultura não recorreria a um princípio de reconhecimento aceito (amor, igualdade ou estima), mas a algo que possui um valor de modo absoluto, contudo, Honneth defende que o significado do que isto seria na sociedade contemporânea não é nada claro. Sustentar que as demandas culturais deveriam ser mantidas como algo que contém um valor em si mesmo, um valor intrínseco, supera claramente o conteúdo dos princípios de reconhecimento das três esferas já identificadas. Trata-se em última análise de “respeitar as práticas culturais de uma minoria como algo de valor social em si mesmo” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 167) como um tipo de bem social que precisaria vir a ser protegido. O problema com este tipo de estratégia, contudo, é que fica um tanto difícil compreender que medidas políticas seriam necessárias para atender a este tipo de demandas. Honneth vê como alternativas, nesse caso, a inclusão de maneira sistemática na sociedade de práticas como a concessão de honra pública, a transmissão pedagógica de realizações culturais, a consideração de feriados rituais importantes no calendário político da sociedade (FRASER; HONNETH, 2003, p. 168). Embora Honneth não considere o maior problema deste tipo de demandas identificar que tipos de políticas públicas se fazem necessárias, a fim de atender ou implementar estas exigências de reconhecimento das identidades culturais, mas antes, “o caráter das demandas mesmas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 168). O tipo de estima social que estaria envolvido nesse tipo de posição que entende que culturas deveriam ser consideradas como valiosas em si mesmas não é o tipo de resposta pública que se poderia exigir, mas algo que deveria surgir de forma espontânea e voluntária (FRASER; HONNETH, 2003, p. 168).

Em síntese, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003, p. 168) sustenta que as minorias culturais poder ter expectativas de que a maioria valorize as suas realizações enquanto grupo cultural com sua linguagem e orientação de valor em comum,

porém isto não pode consistir numa pretensão à estima legítima, uma vez que tal coisa sempre será o resultado de um processo de julgamento que escapa ao controle da mesma maneira que não se pode controlar diante do que temos simpatia e afeição. Em outras palavras, não é algo fácil exigir que as pessoas promovam sentimentos de estima, afeição ou simpatia pelas outras pessoas assim como não é fácil exigir que se produza tais sentimentos diante de grupos culturais inteiros.

A conclusão que Honneth chega é que a esmagadora maioria das demandas por reconhecimento da identidade cultural nas sociedades contemporâneas não parece exigir mais do que pode ser tratado na ordem de reconhecimento até então existente, a saber, na ordem baseada nos três princípios: cuidado, igualdade e estima das três esferas amor, direito e solidariedade. Na maioria dos casos se trata de uma interpretação inovadora do princípio da esfera jurídica da igualdade legal. As demandas específicas dos grupos culturais contra as ingerências (*encroachment*) que ameaçam a subsistência da cultura, contra as discriminações específicas aos grupos culturais, ou até mesmo a favor de algum tipo de apoio a manutenção da existência de certos grupos culturais ou modos particulares de vida considerados como valiosos em si mesmos exigem uma justificação pública mediante argumentos morais que de uma forma ou de outro parecem recorrer ao princípio da igualdade legal ou alguma nova interpretação do respectivo princípio. O que se encaixa perfeitamente com o modelo que Honneth como explicação da dinâmica dos conflitos sociais com suas três esferas. Os movimentos sociais levantam demandas a respeito da interpretação dos princípios inerentes a cada esfera do reconhecimento. Compreender as demandas por reconhecimento como se tratando especificamente de algo especificamente cultural e completamente distinto das demandas até então existentes suscita apenas confusão na visão de Honneth e isso parece ser o que a concepção dualista de Fraser faria na compreensão de Honneth, contudo, não trataremos deste tema

aqui. Abordaremos a maneira como Nancy Fraser enfrenta as demandas por direitos culturais em outra oportunidade.

Considerações finais

Como foi possível observar, Honneth reconhece um crescimento nas demandas por reconhecimento das identidades culturais nas sociedades contemporâneas, contudo, parece compreender este tipo de reivindicação não constitui o surgimento de uma nova esfera do reconhecimento ao lado ou junto com as três esferas já existentes, a saber, amor, direito e solidariedade. Ele entende que as demandas por reconhecimento poderiam ser tratadas dentro do quadro teórico das demandas por reconhecimento já existentes. Nesse sentido Honneth parece seguir os passos de Juergen Habermas, o principal representante da segunda geração da escola de Frankfurt, que em *A luta por reconhecimento no estado democrático de direito* posicionou-se abertamente contra a criação de uma nova categoria de direitos culturais, uma vez que entende que as demandas culturais poderiam ser respondidas de forma adequada dentro do quadro teórico do sistema de direitos baseado nos direitos individuais (FELDHAUS; SARAIVA, 2017, p. 215).

Referências

- FELDHAUS, C. (2017) Habermas, Estado de direito e política de reconhecimento. In: XIII Colóquio Habermas e IV Colóquio de Filosofia da Informação, Rio de Janeiro. *Anais XIII Colóquio Habermas e IV Colóquio de Filosofia da Informação*. Rio de Janeiro: Salute, v. 1. p. 48-59.
- FELDHAUS, C.; SARAIVA, J. M. (2017) As demandas por reconhecimento em Jürgen Habermas e Axel Honneth. In: XIII Colóquio Habermas e IV Colóquio de Filosofia da Informa-

ção, Rio de Janeiro. *Anais XIII Colóquio Habermas e IV Colóquio de Filosofia da Informação*. Rio de Janeiro: Salute, v. 1. p. 207-2016.

HABERMAS, Juergen. (2002) A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: Habermas, Juergen. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola.

TAYLOR, Charles. (1994) The Politics of Recognition. In: GUTMAN, Amy. *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.

HEGEL, G. W. (2010) *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses e outros. São Leopoldo: Ed Unisinos.

HONNETH, A. (2003) *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

HONNETH, A. (2010) Reconhecimento entre estados. Sobre a base moral das relações internacionais. *Civitas*, v. 10, n. 1, Porto Alegre, pp. 134-152.

HONNETH, A. (2015) *Direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes.

DESAFIOS PARA UMA SUPOSTA TEORIA KANTIANA DOS DIREITOS HUMANOS¹

Henrique Franco Morita²

Introdução

Este trabalho pretende expor e criticar uma certa corrente interpretativa que advoga a fundamentação de direitos humanos efetuada a partir sistema filosófico de Immanuel Kant (1724 – 1804). Para realizar este intento, dada a vastidão de comentários sobre a obra kantiana, são utilizadas aqui as interpretações oferecidas por três textos em especial: a recente obra de Luigi Caranti, intitulada *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* (2017); um texto de Kantrin Flikschuh, intitulado *Human Rights in Kantian mode: a sketch* (2015); e ainda um texto de Andrea Sangiovanni, denominado *Why there cannot be a truly kantian theory of human rights?* (2015). As duas últimas interpretações mencionadas, de Flikschuh e de Sangiovanni, fazem parte da obra *Philosophical foundations of human rights* (2015), editada por Rowan Cruft, S. Matthew Liao e Massimo Renzo.

As escolhas acima assinaladas se justificam porque os textos mencionados dialogam indiretamente entre si. O texto de Sangiovanni é, em parte, uma crítica do ponto de vista adotado por Flikschuh. De outra parte, o livro de Luigi Caranti, mais recente do que os outros dois textos, critica tanto Flikschuh quanto Sangiovanni, propondo sua própria inter-

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: henriquemorita@outlook.com

pretação. Com o presente trabalho quer-se, então, apresentar esse debate e, ao final, criticar, sobretudo, os argumentos levantados por Caranti: defende-se aqui, portanto, a ideia de que qualquer tentativa de construir uma teoria de direitos humanos interna ao pensamento de Kant precisa lidar com as posturas antiliberais, de um lado, e as republicanas, de outro, ambas presentes na obra do filósofo prussiano. Este trabalho desemboca, assim, numa visão cética a respeito da compatibilidade do pensamento kantiano com a noção de direitos humanos contemporaneamente consagrada. A filosofia jurídico-política, aliás, não sustenta apenas uma incompatibilidade ocasional com a noção de direitos humanos, mas, na verdade, o pensamento kantiano chega mesmo a ser contrário a ideias que inspiram os direitos humanos na sua essência.

A defesa de uma teoria kantiana dos direitos humanos comumente se escora na liberdade inata tomada como único direito inato que cada ser humano possui em virtude de sua humanidade, uma ideia exposta por Kant na introdução à *Doutrina do Direito*, primeira parte da obra *Metafísica dos Costumes* (1798). Nessa linha, o pensamento kantiano, ao declarar que a liberdade é um direito inato, dá a esse direito um caráter pré-político que cumpre o papel de critério moral de legitimação da política e também de critério de justiça para a legalidade positiva. Como Kant não oferece na *Metafísica dos Costumes* uma discussão pormenorizada do direito inato à liberdade – direito este, aliás, que ele reputa como sendo o *único* direito inato – os intérpretes se esforçam por buscar uma explicação para o termo “humanidade”, expressão mais próxima do que poderia ser tomado como um fundamento do direito inato à liberdade. O esclarecimento da noção de “humanidade” faz com que se recorra às bases do pensamento moral na ética kantiana, desde a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Há aqui, deste modo, uma aproximação entre o direito e a ética – na verdade, pode-se dizer que há uma fundamentação do direito na ética.

Para os críticos dessa interpretação, de outra parte, os pontos mais importantes do pensamento kantiano que se desviam da ideia de direitos humanos estão fundados justamente na *separação* entre o direito e a ética – separação esta, aliás, que o próprio Kant menciona, como se verá mais adiante. São, então, para os intérpretes desta linha crítica de interpretação, contrárias ao pensamento kantiano uma série de permissões que estão envolvidas na noção de direitos humanos: o direito de resistir; as esferas e instâncias internacionais de intervenção na soberania nacional; a desobediência civil; a revolução: a criação de uma normatividade jurídica pré-política, em suma. Esses são alguns dos pontos que serão aprofundados a seguir, o que virá precedido de uma exposição das ideias de Luigi Caranti para que se compreenda em maior detalhe qual a conexão dos conceitos kantianos que emerge de sua interpretação de que há direitos humanos em Kant.

A interpretação de Luigi Caranti a respeito dos direitos humanos em Kant

Luigi Caranti admite que sua obra *Kant's Political Legacy* busca sistematizar assuntos que são apenas tangenciados pelos intérpretes (especializados ou não) e que residem na atualidade do pensamento kantiano para: I) a fundamentação dos direitos humanos, II) a promoção da paz mundial e III) a delimitação de quais devem ser as ações dos atores políticos para reformar o mundo, como fazê-lo e porquê não se trata de um esforço em vão. Caranti insiste em duas vantagens de se recuperar o pensamento kantiano nas sendas do debate contemporâneo dos direitos humanos, quais sejam: a) a combinação entre, de um lado, a rigidez da sua proposta universal para a liberdade e a igualdade e, de outro lado, b) a flexibilidade cultural desse universalismo kantiano no que diz respeito à implementação dos direitos naturais que consagra.

Segundo o autor italiano, desta feita, a filosofia kantiana não faz coro a tendências que são atuais na filosofia política de, num primeiro momento, relativização de princípios de justiça e, num segundo momento, rejeição de quaisquer padrões de comportamento materialmente estabelecidos e impostos verticalmente (2017, p. 06):

Kant não se desvia de considerar a máxima liberdade para cada indivíduo e a perfeita igualdade formal como direitos inerentemente humanos, mas permite uma grande flexibilidade para cada sociedade no seu progresso na implementação desses padrões e *não* concede permissão a estranhos para impô-los em algum tipo de cruzada. Esta combinação de rigidez sobre princípios e flexibilidade sobre os tempos e modos de implementação merece mais atenção do que é geralmente concedida.³

Em suma, para Caranti, a tentativa de construir uma autêntica teoria dos direitos humanos em Kant é entendida como relevante para o atual cenário dos direitos humanos no mundo e, ainda, para o aprofundamento da compreensão do pensamento jurídico-político kantiano – segundo o autor italiano, a crítica especializada produziu pouco no sentido apontado, ao menos em comparação com as muitas interpretações

³ Tradução nossa do original: “Kant does not deflect from considering maximum liberty for each individual and perfect formal equality as rights inherently human, but allows great flexibility to each society in its progress towards the implementation of these standards, and grants no permission to outsiders to impose them in a crusade-like style. This combination of rigidity about principles and flexibility about the times and modes of their implementation deserves more attention than is usually conceded.”

acerca da teoria da justiça kantiana, teoria do direito internacional em Kant, do cosmopolitismo, da humanidade e da personalidade. A exceção a esse quadro exegético, segundo Caranti, é a tentativa de sistematizar o tema dos direitos humanos em Kant feita por Otfried Höffe num artigo intitulado *Kant's innate right as a rational criterion for human rights* (2010).

Indo mais diretamente aos argumentos e ao caminho exegético que o próprio Luigi Caranti procura trilhar, é relevante considerar suas afirmações sobre a distinção feita por Kant entre o direito natural e o direito adquirido na introdução à *Doutrina do Direito*. O direito natural relaciona-se aqui a uma capacidade moral que outorga um direito de caráter pré-político, anterior a qualquer criação de um corpo político, direito de que se goza desde que se nasce; já o direito adquirido pressupõe a formação de um corpo civil legislador:

Nosso direito à liberdade negativa (ou externa) possui três características principais: (a) é um direito inato que, como tal, assenta em princípios *a priori*; (b) temos direito a ele antes mesmo do estabelecimento de uma república (mesmo que um estado seja requerido para a sua garantia); e (c) deriva da nossa capacidade moral.⁴ (CARANTI, 2017, p. 20).

Caranti mostra, então, que, a partir da liberdade inata, Kant deduz analiticamente outros quatro “direitos”⁵ naturais:

⁴ Tradução nossa do original: “Our innate right to negative (or external) freedom has three main features: (a) it is a natural right that, as such, rests on a priori principles; (b) we are entitled to it before the establishment of a commonwealth (even if a state may be required to enforce it); and (c) it stems from a moral capacity.”

⁵ A razão pela qual o termo “direito” encontra-se aqui entre parênteses é simples: dada a afirmação límpida de Kant de

I) a igualdade inata (“direito” à igualdade); II) a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (“direito” à independência); III) a qualidade de ser um homem íntegro (“direito” à integridade); IV) a faculdade de fazer com os demais tudo aquilo que não lhes prejudica no que é seu (“direito” à imprejudicabilidade). Trata-se de uma dedução analítica levando em conta que “todas estas faculdades já se encontram no princípio da liberdade inata e não se distinguem realmente dela” (KANT, *Rechtslehre*, 6:238). A partir disso, considera-se necessário compreender mais pormenorizadamente do que se trata a liberdade inata e no que ela está fundada, coisa que os “direitos” dela derivados não esclarecem efetivamente enquanto justificação.

Procurando compreender melhor do que se trata a liberdade inata, o autor italiano se volta para a justificação dada por Kant para o único direito inato, a ideia de que esse direito inato “cabe a todo homem em virtude de sua humanidade” (KANT, 2013, p. 44, Ak 237). O termo “humanidade” é então tomado por Caranti como uma justificação para a liberdade inata⁶, sendo que o deslinde do que se trata essa “humanida-

que a liberdade inata é o *único* direito inato, essas derivações analíticas podem ser tomadas como princípios e não rigorosamente como direitos, sob pena de, tomando-se esses princípios como direito no sentido pleno, a liberdade inata não ser o *único* direito inato.

⁶ Este é também o caminho adotado por Louis-Philippe Hodgson em *Kant on the right to freedom: a defense* (2010), com a diferença de que o autor não avança até uma distinção que Caranti tomará de Allison entre a razão prática como capacidade de agir visando fins racionais e a autonomia como ação tomada por dever e respeito pela lei moral. Em Hodgson vê-se apenas o primeiro sentido da liberdade própria da humanidade: “First, rational beings engage in full-fledged actions that contrast with the merely instinctual behaviors of nonrational creatures. Second, rational beings can demand and give justifica-

de” torna-se fundamental para o argumento de que o direito inato à liberdade é um direito inalienável que serve, por sua vez, para fundamentar direitos humanos na filosofia kantiana. Para analisar a noção de “humanidade” a estratégia adotada por Caranti é a de consultar o pensamento moral kantiano nas suas bases na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

Partindo de uma distinção enfatizada por Henry Allison, Caranti entende que há dois tipos de liberdade da razão prática, uma forma de exercício da liberdade da vontade que insere considerações racionais ao lado de inclinações sensíveis, e outra que expressa a autonomia, esta última uma forma mais elevada de uso da liberdade, apartada por completo de quaisquer inclinações. Ao dar prevalência à autonomia como fundamento verdadeiro da obrigação moral, Kant estabeleceu que a capacidade de propor seus próprios fins e agir de acordo com sua autonomia moral, portanto, a partir de um sentimento puro de respeito pela lei moral, dá aos seres humanos um valor elevado em relação aos outros animais, que possuem um preço. Essa ideia é iniciada na *Fundamentação*, em específico no que diz respeito à fórmula da humanidade do imperativo ca-

tions for these actions. Together, these two facts mean that having a rational nature puts one in the business of exchanging justifications for actions. By contrast, nonrational beings can neither exchange justifications nor behave in ways that could be rationally justified. Now, I want to suggest that rational agency gives rise to the idea of a right to freedom through a particular—and particularly stringent—ideal of justifiability to others. The thought is as follows: if we ask when the use of force against me can be justified from my point of view qua rational agent, we will find that it is only so justified when it is necessary to protect freedom.” (2010, p. 796). Isso não impede que o autor, por um caminho distinto de Caranti, também trabalhe com a Fórmula da Humanidade para a compreensão do direito à liberdade.

tegórico, e é completada na *Doutrina da Virtude*, numa passagem célebre em que Kant fala do valor dos seres humanos:

Somente o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a terem *respeito* por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade. (KANT, *TL*, 6:434 - 435).

Os conceitos de respeito e de dignidade, ambos termos presentes na passagem citada acima, tornam-se o verdadeiro e aclarador sentido e fundamento do direito inato à liberdade, uma vez considerado que o direito inato à liberdade decorre da “humanidade” de cada ser humano e esta “humanidade” é caracterizada pela capacidade de sujeição à lei moral como expressão da autonomia da vontade, como dirá Caranti (2017, p. 28):

[...] considerados como sujeitos de uma razão prático-moral, isto é, como autônomos, os seres humanos se elevam acima de qualquer preço, tornam-se fins em si mesmos e legitimamente exigem respeito de criaturas semelhantes. Kant reafirma o ponto quando ele afirma: "A humanidade em sua pessoa é o objeto do respeito que ele [o homem] pode exigir de todos os outros seres humanos" (*MS*, 6: 435). A humanidade como base para o único direito inato à liberdade externa é, em última

instância, estar sujeito à lei moral, sermos autônomos.⁷

A questão de fundo aqui, já se pode ver, é o recurso à autonomia moral como forma específica e fundamento da liberdade humana, o que cria uma relação entre a ética (domínio dos deveres de virtude) e o direito (campo dos deveres jurídicos). Nesse ponto, embora Caranti reconheça a força dos argumentos daqueles intérpretes que consideram que há *independência* entre o âmbito ético e o jurídico (autores como Marcus Willaschek, Allen Wood e Thomas Pogge), ele considera imperativo concluir pela *dependência* dessas duas esferas: para tanto, escora-se sobretudo na justificativa de Kant para o direito inato à liberdade – direito que pertence a todo ser humano por conta de sua humanidade, como já mencionado. Quer dizer, como a aclaração do direito inato à liberdade diz respeito à noção de “humanidade” e a “humanidade”, na interpretação de Caranti, refere-se à característica especial da autonomia moral do ser humano, é neste último âmbito que o direito está fundado em essência.

Embora Caranti reconheça, por exemplo, que a condição de um ser humano escravizado não implica, em termos kantianos, na perda da autonomia moral desta pessoa, mesmo que se trate de uma evidente constrição de sua liberdade ex-

⁷ Tradução nossa do original: “[...] considered as subjects of a morally practical reason, that is, as autonomous, humans elevate themselves above any price, become ends in themselves, and legitimately demand respect from similar creatures. Kant re-emphasizes the point when he claims: ‘Humanity in his person is the object of the respect which he [man] can demand from every other human being’ (MS, 6:435). Humanity as the basis for the only innate right to external freedom is ultimately our being subject to the moral law, our being autonomous.”

terna, o que sugere uma distinção significativa entre a noção de autonomia e de liberdade inata, o autor entende que a interdependência do âmbito ético e do jurídico (interpretação defendida por autores como Jürgen Habermas, Mary J. Gregor e Paul Guyer) capta melhor a essência dessa relação. No limite, para Caranti, os seres humanos deixam o estado de natureza e formam o estado civil como uma decorrência da obrigação moral de respeitar a liberdade mútua (princípio universal do direito), que se traduz, portanto, num dever de respeito fundado na dignidade humana (diferentemente do pensamento de Hobbes, em que entram razões prudenciais para que se efetue essa passagem do estado de natureza para o estado civil), conforme conclui:

Para começar, embora Kant não justifique o direito dos humanos à liberdade externa através de uma referência *explícita* à autonomia, basta investigar sua noção de "humanidade" para encontrar a autonomia ao virar a esquina. Como vimos, a humanidade é o fundamento explícito que Kant oferece para o nosso direito à liberdade externa. Os seres humanos têm esse direito "em virtude de [sua] humanidade", diz Kant. Nossa reconstrução do argumento de Kant mostrou que a essência e o valor da nossa humanidade consiste na nossa capacidade de nos conformar à lei moral. Isto é: consiste em nossa autonomia. [...] Mais uma vez, vimos que é nosso valor como seres autônomos que justifica um direito igual à liberdade externa para todos os consociados, o que não é senão o princípio universal do direito em forma embrionária. [...] Enquanto para Hobbes são estas principalmente razões prudenciais [para formar o estado civil], para Kant elas são morais e, em última análise, se referem ao igual status moral e dignidade que os seres huma-

nos já possuem no estado da natureza.⁸
(CARANTI, 2017, p. 31).

Luigi Caranti se interessa em determinar que a autonomia moral representa uma capacidade humana que sobreleva os seres humanos e que os faz dignos de respeito. Esse direito de ser respeitado em sua dignidade intrínseca, portanto, em sua liberdade inata, seria o aspecto pré-político por excelência a mostrar que a liberdade e a humanidade são indissociáveis e, portanto, os seres humanos possuem direitos irrenunciáveis e universais (já que possuem um valor intrínseco), que se consubstanciam em direitos humanos. O próprio Caranti sintetiza o passo a passo de sua argumentação:

1. Os seres humanos são autônomos (no sentido kantiano).
2. Esta propriedade expressa um valor intrínseco, exalta os seres humanos “acima de qualquer pre-

⁸ Tradução nossa do original: “To begin with, although Kant does not justify humans’ right to external freedom through an *explicit* reference to autonomy, it is sufficient to investigate his notion of ‘humanity’ to find autonomy around the corner. As we saw, humanity is the explicit ground Kant offers for our right to external freedom. Humans have that right ‘by virtue of [their] humanity’, says Kant. Our reconstruction of Kant’s argument showed that the essence and worth of our humanity consists of our capacity to conform to the moral law. That is: it consists of our autonomy. [...] Again, we saw that it is our worth as autonomous beings that grounds an equal right to external freedom for all consociates, which is nothing but the universal principle of right in an embryonic form. [...] While for Hobbes these are mainly prudential reasons, for Kant they are moral ones, and ultimately refer to the equal moral status and dignity humans already possess in the state of nature.”

ço”, dignifica-os e, portanto, dá-lhes o direito de serem respeitados, entendido como garantia de não ser tratado como mero meio.

3. Qualquer limitação arbitrária da liberdade externa dos seres humanos equivale a tratá-los como meros meios, ou seja, é uma falha em respeitá-los da maneira exigida.

4. A única limitação a priori da liberdade externa permitida é aquela necessária para tornar a liberdade externa de um compatível com a de todos os outros.

5. Qualquer indivíduo tem um direito (pré-político, inato) à maior quantidade de liberdade compatível com a mesma liberdade de todos os outros.

6. Todos os seres humanos têm um direito pré-político e inato à liberdade externa (e à igualdade formal).⁹ (2017, p. 32).

⁹ Tradução nossa do original: “1. Humans are autonomous (in the Kantian sense). 2. This property expresses an intrinsic worth, exalts humans ‘above any price’, dignifies them and therefore entitles them to respect, understood as a guarantee not to be treated as mere means. 3. Any arbitrary limitation of the external freedom of human beings amounts to treating them as mere means, that is, a failure to respect them in the required manner. 4. The only a priori limitation of external freedom permitted is that necessary to make the external freedom of one compatible with that of all others. 5. Any individual has a (pre-political, inborn) right to the largest amount of freedom compatible with the same freedom of all others. 6. All humans have a pre-political, inborn right to external freedom (and formal equality).”

A dignidade aparece aqui como uma espécie de ponte a conectar a ética e o direito, uma vez que ela obriga ao respeito, o que outorga o direito de ser respeitado em sua liberdade externa: “A dignidade aqui suporta o intervalo [...] lógico entre autonomia e liberdade externa. Da dignidade se origina o respeito, e do respeito origina-se a proibição de limitar arbitrariamente [...] a liberdade externa”¹⁰ (CARANTI, 2017, p. 32). O dever de respeito protege a liberdade inata limitando igualmente o uso da liberdade externa, por um lado, enquanto mantém a liberdade externa desimpedida, por outro. Sem essa fundamentação, acredita Caranti, não haveria mais do que razões prudenciais para o direito à liberdade externa, ou seja, somente o interesse próprio explicaria a renúncia ao uso pleno da liberdade sem qualquer limitação.

O caminho percorrido por Caranti, grosso modo, é: a) defende que o direito inato à liberdade (e os demais direitos analiticamente deduzidos da liberdade) se alicerça no conceito de “humanidade”, que denota a capacidade moral do ser humano; b) mostra que a capacidade moral do ser humano se traduz em autonomia (não somente agir contra as inclinações, mas agir de forma completamente apartada delas, por dever; III) a partir da diferença entre preço e dignidade, estabelece que a capacidade humana de exercer a liberdade com autonomia atribui dignidade e respeito ao ser humano, o que justifica o direito com base em pressupostos éticos. Ou seja, do mero conceito de liberdade inata, explicado a partir da noção de “humanidade”, se extraem os deveres jurídicos e os limites legítimos do sistema político.

¹⁰ Tradução nossa do original: “Dignity here bridges the logical gap [...] between autonomy and external freedom. From dignity originates respect, and from respect originates the prohibition to limit arbitrarily [...] external freedom”.

Algumas críticas e respostas a uma abordagem kantiana dos direitos humanos

Além de esboçar uma teoria kantiana dos direitos humanos, Luigi Caranti acrescenta ao debate o seu rechaço ao que ele considera como duas interpretações céticas quanto à possibilidade de uma teoria dos direitos humanos em Kant, já mencionadas: a de Katrin Flikschuh, de um lado, e a de Andrea Sangiovanni, de outro. Neste item do texto pretende-se retratar brevemente as posições de Flikschuh e de Sangiovanni para, em seguida, expor e discutir as críticas feitas a elas por Luigi Caranti.

Flikschuh escreve o texto *Human Rights in Kantian mode: a sketch* com o intuito “experimental” de esboçar uma teoria kantiana dos direitos humanos, algo que ela reconhece estar ausente na obra do filósofo prussiano. A autora demonstra, desde o início do trabalho, a sua incerteza quanto à definição mesma de um conceito de direitos humanos em geral: “Tenho um forte senso de minha falta de compreensão do conceito [...]. Minha confusão em tentar pensar o conceito pode simplesmente refletir minha perplexidade em relação ao seu uso onipresente atual”¹¹ (2015, p. 653). Com isso, aliás, ela alerta para uma certa banalização dos direitos humanos, o que é percebido em diversos campos de pesquisa, como no campo da historiografia, conforme se lê, por exemplo, num trecho da obra de Lynn Hunt, intitulada *A invenção dos direitos humanos*, em que dirá a autora:

Os direitos humanos tornaram-se tão ubíquos na atualidade que parecem requerer uma história

¹¹ Tradução nossa do original: “I have a strong sense of my *lack* of grasp of the concept [...]. My confusion in trying to think the concept may merely reflect my bewilderment over its current ubiquitous usage.”

igualmente vasta. As ideias gregas sobre a pessoa individual, as noções romanas de lei e direito, as doutrinas cristãs da alma... O risco é que a história dos direitos humanos se torne a história da civilização ocidental ou agora, às vezes, até a história do mundo inteiro. A antiga Babilônia, o hinduísmo, o budismo e o islã também não deram as suas contribuições? Como, então, explicamos a repentina cristalização das afirmações dos direitos humanos no final do século XVIII? (Hunt, 2007, *e-book*).

Apesar da indeterminação declarada, Flikschuh se propõe a construir o que ela denomina como “concepção *transcendental* de direitos humanos” (2015, p. 656). Essa concepção estaria ligada a um reconhecimento da falibilidade moral e cognitiva dos seres humanos – trata-se de uma espécie de consciência moral que o governante deve ter acerca da sua própria falibilidade, uma vez que ele é não mais do que um mero ser humano, que deve reprimir humildemente qualquer ímpeto despótico ou autoritário, sob pena de não prevenir os possíveis (e inevitáveis) erros na condução da atividade de governar. Esta linha de interpretação teria como mérito não se valer de um fundacionalismo moral em sua base.

Para os objetivos deste trabalho, não é necessária uma incursão mais aprofundada a respeito dessa concepção transcendental dos direitos humanos, uma vez que ela não repercute dentro desse debate entre os três autores, e mesmo Flikschuh parece pouco convencida de que se possa mesmo fundamentar direitos humanos na filosofia de Immanuel Kant. Esse último aspecto cético, sim, repercute tanto no texto de Sangiovanni quanto no texto de Caranti e, portanto, diz respeito a este trabalho. O que é importante reter em específico do experimento de Katrin Flikschuh com uma concepção transcendental de direitos humanos em Kant é que ela não quer associar os direitos humanos a alguma legislação de direitos

substantiva, o que ela busca é “um direito para além dos direitos substantivos legislados”¹² (2015, p. 660).

Flikschuh não reconhece que seja possível extrair do direito inato à liberdade uma ideia concreta de direitos humanos. Ela entende, ao contrário, que essa tentativa é estranha ao construtivismo kantiano, porque acaba estabelecendo um tipo de fundacionalismo moral que aproximaria Kant, por exemplo, de John Locke e outros pensadores da tradição liberal – o que não é o caso, para Flikschuh:

Construo minha defesa de uma concepção transcendental de direitos humanos indiretamente, i. e., rejeitando como base interpretativa plausível a categoria jurídica obscura de Kant, embora cada vez mais popular, de direito inato em sua Doutrina do Direito. Num toque irônico do destino filosófico, o direito inato de cada um está sendo tratado por muitos como " pilar fundacional" para sua teoria dos direitos positivos: Kant, o antigo construtivista está rapidamente se transformando, nos debates normativos contemporâneos, em Kant, o fundacionalista de direitos. Esta nova tendência interpretativa torna tentador dar um passo adiante e estabelecer o direito inato à liberdade, interpretado de maneira fundacionalista, num direito humano pré-legal. Creio que devemos resistir a essa tentação: em parte porque é tão obviamente inconsistente com o não-fundacionalismo filosófico de Kant; em parte porque não nos diz nada sobre os direitos humanos que não poderíamos simplesmente deri-

¹² Tradução nossa do original: “[...] a right beyond substantively legislated rights [...].”

var com facilidade de Locke.¹³ (FLIKSCHUH, 2015, pp. 656 - 657).

Flikschuh defende que o direito em Kant não pode ser fundado num valor que os seres humanos possuem (fundacionalismo moral) e que concederia aos indivíduos humanos especial precedência na ordem da natureza em razão de seu valor intrínseco (que, em última instância, é atribuído em decorrência da autonomia moral). Para a autora não há direitos naturais em Kant, direitos fundados na natureza humana a partir da qual os deveres jurídicos são estabelecidos:

Na medida em que os direitos são fundamentados em deveres, não podem haver direitos *naturais* – não se ‘natural’ toma o significado de atribuição de poderes ou direitos inatos para as pessoas inde-

¹³ Tradução nossa do original: “I build my case for a transcendent human rights conception indirectly, i. e., by rejecting as a plausible interpretive basis Kant’s obscure though increasingly popular juridical category of innate right in his *Doctrine of Right*. In an ironic twist of philosophical fate, the innate right of each is coming to be treated by many as ‘foundational pillar’ for his theory of positive rights: Kant, the erstwhile constructivist is fast coming to be transformed in contemporary normative debates as Kant, the rights-foundationalist. This new interpretative trend makes it tempting to go one step further and to gloss the foundationally interpreted innate right to freedom as a pre-legal human right. I believe we should resist this temptation: partly because it is so obviously inconsistent with Kant’s philosophical non-foundationalism; partly because it fails to tell us anything about human rights that we could not just as easily derive from Lockean rights premises instead.”

pendentemente da sua coexistência com outros.¹⁴
(FLIKSCHUH, 2015, p. 657).

A necessidade de coexistência entre os seres humanos é um pressuposto da noção de direitos, ou seja, não há direito que possa ser atribuído de partida, isoladamente tomado: segundo a autora, para a efetividade de qualquer dever jurídico, deve ser acrescentado um terceiro sujeito (ou uma terceira instância) às relações recíprocas entre os indivíduos, “já que ninguém pode obrigar outrem autonomamente a um fim moral, os deveres de virtude não são executáveis externamente”¹⁵ (2015, p. 658)). Por sua constituição coercitiva, então, os deveres jurídicos diferem significativamente dos deveres de virtude, sendo os primeiros deveres de caráter *externo* (ou da liberdade externa) e os últimos deveres de caráter *interno* (ou da liberdade interna). E como todas as vontades unilaterais individuais no estado de natureza são legitimamente portadoras de direitos, mas os deveres de virtude (e, portanto, incluído aí o respeito) não podem ser externamente impostos sobre os indivíduos, há a necessidade de formação do estado civil, com a consequente submissão a uma autoridade pública coercitiva, que constrange as liberdades externas individuais em concordância com uma lei universal, sendo que a liberdade inata é irrecuperável na sua forma original.

Uma vez que o direito inato à liberdade aparece apenas na introdução à *Doutrina do Direito*, Flikschuh argumenta que a

¹⁴ Tradução nossa do original: “Insofar as rights are grounded in duties there can be no *natural* rights for Kant—not, if by ‘natural’ one means the predication of innate powers or entitlements to persons independently of their coexistence with others.”

¹⁵ Tradução nossa do original: “since no one can compel another autonomously to will a moral end, duties of virtue are not externally enforceable”.

abordagem kantiana da liberdade inata diz respeito somente à exposição analítica do conceito de direito tomado como um conceito moral. Ou seja: “Kant passa da especificação da forma de uma relação de direitos em geral para a condição de sua universalização e de lá para o status moral formal de cada pessoa sujeita a esse princípio”¹⁶ (2015, p. 662). É possível esclarecer esse ponto. Kant distingue entre direitos inatos e direitos adquiridos.

O único direito inato, como já dito, é a liberdade. Os direitos adquiridos necessariamente requerem uma instituição pública legisladora. Já o direito inato à liberdade é analiticamente deduzido no contexto de discussão do conceito de direito. O conceito de direito diz respeito à relação prática externa entre pessoas, especificamente, entre as vontades (escolhas) dos envolvidos, e ele, por fim, diz respeito à forma dessa relação. Essa relação prática (moral) entre duas pessoas só pode ser universalizada sem contradição através do princípio universal do direito. Se todos são igualmente submetidos a esse princípio, resta compreender que está implícita nessa relação humana a liberdade igual recíproca: “Toda a Introdução pode, portanto, ser tomada como uma exposição analítica estendida do que está implicado a partir do conceito de direito concebido como um conceito moral”¹⁷ (FLIKSCHUH, 2015, p. 662).

¹⁶ Tradução nossa do original: “Kant moves from a specification of the form of a rights relation in general to the condition of its universalizability and from there to a specification of the formal moral status of each person who is subject to that principle”.

¹⁷ Tradução nossa do original: “The entire Introduction can thus be said to offer an extended *analytic* exposition of what is implied by the general concept of right conceived as *moral* concept.”

A partir disso, pode-se compreender que o argumento principal de Flikschuh quanto à impossibilidade de tratar o direito inato à liberdade como base para os direitos humanos em Kant é a condição formal de pressuposto moral das reivindicações, estas sim, substantivas dos direitos adquiridos:

Mas o direito inato de cada um não afirma mais do que a igualdade formal de status jurídico de todos os que estão sujeitos ao princípio universal do direito. Por conseguinte, as pessoas que criam reivindicações de direitos substantivos contra outros podem justificadamente fazê-lo sob o princípio universal do Direito apenas sob o pressuposto de seu reconhecimento recíproco da igualdade formal do status jurídico de outros. Por esta razão, os direitos de propriedade substantivos são reivindicados por meio do recurso ao direito inato de cada um como condição formal ou pressuposto de sua possibilidade moral. Observe a relação não-fundacionalista de dependência mútua entre “inato” e “adquirido”. A realidade prática do conceito meramente formal de direito inato depende, para a sua instanciação empírica indireta, de reivindicações de propriedade substancialmente especificáveis. Ao mesmo tempo, a validade moral das reivindicações de propriedade substantivas dependem do reconhecimento do direito inato como seu pressuposto formal subjacente. As afirmações de propriedade fenomenologicamente substantivas precedem o direito inato; como justificação o direito inato é anterior aos direitos adquiridos.¹⁸ (FLIKSCHUH, 2015, p. 663).

¹⁸ Tradução nossa do original: “But the innate right of each affirms no more than the equality in formal juridical status of

Andrea Sangiovanni, por sua vez, em texto que sucede ao de Flikschuh na mesma obra, defende uma interpretação que pode ser considerada mais incisiva a respeito da incompatibilidade do pensamento jurídico-político kantiano com os direitos humanos. Ele critica a abordagem de Katrin Flikschuh por considerar que a autora chega perto de assumir uma posição de ceticismo a respeito de uma teoria dos direitos humanos kantiana, mas não vai às últimas consequências nessa intuição, uma vez que insiste na já mencionada “concepção transcendental de direitos humanos”: ele afirma que ela deveria ter simplesmente reconhecido “que não pode haver uma teoria verdadeiramente kantiana dos direitos humanos”¹⁹ (SANGIOVANNI, 2015, p. 672).

all who are subject to the universal principle of right. Hence persons who raise substantive rights claims against others can justifiably do so under the universal principle of Right only under the presupposition of their reciprocal acknowledgement of others' formal equality in juridical status. On this account, then, substantive property rights are vindicated by means of recourse to the innate right of each as the formal condition or presupposition of their moral possibility. Note the non-foundationalist relation between innate and acquired mutual dependence. The practical reality of the merely formal concept of innate right depends for its indirect empirical instantiation on substantively specifiable property claims. At the same time, the moral validity of substantive property claims depends on the acknowledgement of innate right as their underlying formal presupposition. Phenomenologically substantive property claims precede innate right; justificatorily innate right is prior to acquired rights.”

¹⁹ Tradução nossa do original: “[...] there can be no truly Kantian theory of human rights”.

Ele considera a argumentação de Flikschuh insuficientemente promissora naquilo que ela trata como equívoco das teorias de direitos humanos que tentam derivar da noção kantiana de liberdade inata uma lista de direitos efetivos: para Sangiovanni a indeterminação e formalidade do direito inato à liberdade, apresentado na introdução à *Doutrina do Direito*, não impede a derivação de uma série de direitos mais bem determinados concretamente: “Como qualquer sistema de direitos morais abstratos, os padrões (*standards*) dos direitos humanos são somente isso: padrões (*standards*).”²⁰ (SANGIOVANNI, 2015, p. 674). Como já foi mostrado, para Flikschuh a liberdade inata fica circunscrita a uma condição formal de validade do direito, da qual não se pode derivar direitos substantivos. Sangiovanni, e nesse aspecto também Caranti, não aceitam a crítica de Flikschuh. O argumento básico é o de que esse direito inato à liberdade pode ser considerado (em conjunto com os quatro sub-direitos dele derivados) um direito *high-level* do qual uma lista de direito *low-level* poderia ser derivada sem problemas (por exemplo, da independência pode-se derivar o direito de não ser escravizado, etc.).

Assim, chega-se à conclusão de que Sangiovanni discorda das razões de Flikschuh, embora concorde com o diagnóstico de que não há direitos humanos deriváveis da liberdade inata: por qual motivo, então, o autor considera que não há uma teoria verdadeiramente kantiana de direitos humanos? O ponto central aqui é o de que o direito inato à liberdade – e os direitos dele derivados – só seriam direitos humanos se pudessem ser impostos diretamente da maneira como a ideia de direitos humanos, de fato, pressupõe, pois “o direito inato [kantiano] não pode ser uma base para os direitos humanos porque estes devem ser externa e diretamente impostos de

²⁰ Tradução nossa do original: “Like any system of abstract moral rights, human rights standards are just that: standards”.

uma forma que o direito inato [...] não pode ser”²¹ (SANGIOVANNI, 2015, p. 675).

A criação de uma “verdadeira” teoria kantiana dos direitos humanos teria de lidar com ao menos três pontos que, na opinião de Andrea Sangiovanni, são essenciais para o sistema jurídico-político de Immanuel Kant: (a) a separação entre o direito e a ética; (b) os argumentos para o dever de abandonar o estado de natureza e adentrar o estado civil; (c) os argumentos para a unidade da soberania. No entanto, segundo o autor, três características fundamentais das teorias de direitos humanos contrastam com a perspectiva de Kant: (I) a existência de um ponto de vista moral externo, que avalia a política e o direito de fora dessas categorias; (II) esse patamar moral externo embasa denúncias de violações urgentes aos direitos humanos (pedidos por medidas concretas contrárias às atitudes violadoras); (III) o patamar moral externo, portanto, autoriza intervenções externas (diretas ou indiretas) em nome da cessação das violações. A esse respeito, Sangiovanni resume o tema nos seguintes termos:

Colocando em termos kantianos, é constitutivo de um direito humano (em minha visão) que suas violações autorizem uma ação unilateral por parte de terceiros (sejam eles estados, organizações individuais ou até indivíduos). Tal autorização, como veremos, é categoricamente negada pela argumentação kantiana acerca da obrigação moral de deixar o estado de natureza.²² (2015, p. 675).

²¹ Tradução nossa do original: “[...] innate right cannot be a basis for human rights because human rights must be directly and externally imposeable in a way that innate right [...] cannot be.”

²² Tradução nossa do original: “Put in more Kantian terms, it is constitutive of a human right (in my sense) that its violation

Tendo em vista que permanecer no estado de natureza é tido por Kant como um erro, ou ainda como um atentado moral à liberdade, pois o estado de natureza comporta a maior insegurança possível, uma vez que a condição civil se estabelece ela recebe um “tipo forte de direito de não-interferência”²³ (SANGIOVANNI, 2015, p. 676). Para o autor, então, a passagem da vontade unilateral para a omnilateral está no centro da filosofia política de Kant, o que bloqueia sobremaneira a imposição e a efetivação dos direitos humanos, ao menos em sua legitimidade: “[...] a imposição do direito inato contra a vontade de estados estrangeiros (e dos atores dentro deles) contaria como unilateral” (Ibidem).

Agora pode-se brevemente olhar para as críticas de Caranti às ideias já expostas de Flikschuh e Sangiovanni, o que se fará no próximo item. Também é ocasião para criticar os posicionamentos de Caranti acerca dos autores mencionados, principalmente porque Luigi Caranti aponta inconsistências no trabalho de Flikschuh que reaparecem como defeitos da sua própria posição quando ele busca desconstruir a posição de Sangiovanni.

Algumas divergências conceituais sobre a liberdade inata e direitos humanos

Caranti não concorda com a ideia de Flikschuh de que a liberdade inata não possui um caráter especificável ou sufi-

licenses unilateral it is constitutive of a human right (in my sense) that its violation licenses unilateral the moral obligation to exit the state of nature.”

²³ Tradução nossa do original: “Once a civil condition is up and running, the state that protects it acquires a strong right of non-interference.”

cientemente concreto para ser efetivado através da coerção jurídica. Ele utiliza contra Flikschuh exatamente as críticas de Sangiovanni à interpretação da autora. Segundo Caranti, a noção de direitos humanos deve permanecer pré-política. Há, entretanto, a dificuldade não enfrentada pelo autor em defesa dos direitos humanos em Kant de se saber como é possível implementar tais direitos, dado o seu caráter pré-político: corre-se o risco, aqui, para a própria teoria de Caranti, de uma noção meramente declaratória de direito, enquanto para Kant há uma relação analítica entre direito e coerção (conforme se verifica na introdução à *Doutrina do Direito*, parágrafo D (KANT, 2013, p. 37, Ak 231): esta relação, aliás, autoriza uma situação de unilateralidade da coerção que acaba degenerando em insegurança até que se institua o estado civil, passando a coerção a um terceiro e, aí sim, efetivando a juridicidade na soberania.

De uma forma geral, portanto, a crítica ao trabalho de Flikschuh, tanto da parte de Sangiovanni quanto de Caranti, defende que ela avalia de maneira exageradamente formal e abstrata a liberdade inata, pois “o direito inato à liberdade externa pode não ser ele mesmo um direito humano, mas pode facilmente gerar entraves [...] que estabelecem limites de aceitabilidade para potenciais direitos humanos”²⁴ (CARANTI, 2017, p. 35).

Quanto ao texto de Sangiovanni, Caranti argumenta que ele insiste numa concepção equivocada de direitos humanos: Sangiovanni entende que Kant erige uma ideia de soberania una e indivisível que inviabiliza, por sua vez, o uso da liberdade inata como um direito humano que possa vir a ser imposto unilateralmente a um Estado, seja por suas práticas

²⁴ Tradução nossa do original: “[...] the innate right to external freedom may not itself be a human right, but can easily generate general constraints [...] that set limits of acceptability on potential human rights [...].”

políticas internas ou externas (as violações que possa ter cometido ou vir a cometer). Para Luigi Caranti o problema aqui é uma má compreensão dos direitos humanos: a sua assunção de que eles necessariamente autorizam um ponto de vista de interferência externa unilateral.

Segundo Caranti essa visão intervencionista e unilateralista dos direitos humanos representa um olhar parcial dentre as tantas teorias de direitos humanos disponíveis: por exemplo, teorias ortodoxas baseadas em interesses (e.g., James W. Nickel) podem ser defensoras de direitos humanos sem misturar nisso a questão da implementação ou da coerção em relação a esses direitos. Caranti nomeia essa questão da implementação como uma “intuição rawlsiana”.²⁵ Considera-a equivocada. Repetem-se aqui, entretanto, aqueles problemas já mencionados anteriormente: Caranti critica Sangiovanni, mas torna demasiado abstratos os direitos humanos, sobretudo retirando-lhes qualquer força coercitiva, como se vê neste último exemplo.

O que se procurará demonstrar depois de toda essa ce-leuma teórica que foi exposta e a respeito da qual se refletiu nos últimos quatro itens deste trabalho é que ela capta parcialmente o problema da incompatibilidade entre a filosofia de Kant e os direitos humanos. Certamente o ponto mais debatido e controverso é a questão do direito inato à liberdade, mas esse assunto pode ser ainda melhor esclarecido. No próximo

²⁵ “Não importa o quão plausível seja pensar que uma característica essencial dos direitos humanos é a sua capacidade de licenciar ações coercivas de observadores externos (desde sanções econômicas até a intervenção militar), essa intuição rawlsiana não é necessariamente correta. Certamente, não é universalmente aprovada. Como tal, dificilmente pode ser usada como uma premissa a partir da qual um argumento sobre a (in)compatibilidade entre Kant e os direitos humanos começa.” (CARANTI, 2017, p. 37).

item do trabalho, à guisa de conclusão, será possível desenvolver alguns aspectos do debate que não foram suficientemente abordados até aqui²⁶ e, assim, talvez revelar uma faceta do pensamento kantiano que é essencialmente inconciliável e até mesmo contrária aos direitos humanos.

Considerações finais

A ênfase no direito inato à liberdade parece, de fato, exagerada pelos intérpretes, sobretudo se se leva em consideração que Kant só se remete a esse assunto na introdução à *Doutrina do Direito*, e que a grande novidade apresentada na primeira parte da *Metafísica dos Costumes* consiste não em sua exposição sobre a liberdade inata, mas sim na construção de sua doutrina da propriedade. A liberdade inata é, na verdade, mobilizada como uma ideia justamente no seio desta construção da propriedade, que vai da posse empírica do objeto externo do arbítrio até a posse inteligível, ou seja, a posse na ideia, à qual é conferida verdadeiro e perene *status* jurídico, transformada em propriedade privada – esta sim, uma chave de compreensão da liberdade inata.

Pouco antes da célebre passagem em que afirma a liberdade como único direito inato, Kant esclarece, na esteira da divisão já mencionada entre direito inato e direito adquirido,

²⁶ Para a construção dos argumentos que seguem foi essencial a orientação, através do diálogo constante e do aprendizado recorrente que o convívio produz, do Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão (UFSC). Como experiente pesquisador da obra de Kant, o professor Durão deve constar aqui como uma fonte para ulteriores consultas e aprofundamentos, especialmente tendo em vista um artigo seu sobre esse tema, já aceito para publicação pela Revista Estudos Kantianos (Unesp – Marília/SP), com previsão de publicação para o ano de 2018.

que o direito inato diz respeito ao meu e o seu interior, ou seja, “o meu e o seu inatos podem também ser denominados *interiores* [...], pois o que é exterior tem de ser sempre adquirido” (KANT, 2013, p. 43, Ak 237). Assim, a posse empírica é analiticamente deduzida do meu e teu interior, como a detenção física do objeto do arbítrio. Já a posse inteligível não pode ser analiticamente deduzida da ideia de liberdade inata, não é a detenção física do objeto – ela depende da abstração das condições espaço-temporais para se efetivar. No limite, requer a formação de uma vontade qualificada, não mais a mera vontade individual, mas sim a vontade unificada do povo *a priori*, processo que só ocorre no estado civil sob condição de se ter “abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei para [...] num estado jurídico, reencontrar intacta sua liberdade em geral” (KANT, 2013, p. 122, Ak 316).

A liberdade inata, portanto, não tem um lugar ao longo da doutrina do direito privado e da doutrina do direito público, porque ela já foi ‘sublimada’ num processo de qualificação da vontade e da própria liberdade em algo para além de si mesma. Quando se leva em consideração a divisão geral dos deveres jurídicos, na qual Kant se baseia em Ulpiano, vê-se que, quando não é possível evitar isolar-se dos outros (e, de fato, isso não é possível) deve-se formar com os demais, em última instância, uma sociedade para a conservação do seu de cada um, o que é expresso pelo adágio intitulado *lex iustitiae*: “entre em um estado no qual a cada um possa ser assegurado o seu diante dos demais” (KANT, 2013, p. 43, Ak 237). A inalienabilidade dos direitos humanos ficaria, assim, prejudicada pelo uso que Kant faz da liberdade inata, o que, aliás, corrobora com os argumentos de Sangiovanni acerca do problema da unilateralidade típica dos direitos humanos em conflito com a omnilateralidade na filosofia política de Kant.

Ainda, tome-se os quatro sub-direitos ou autorizações que são analiticamente deduzidos por Kant do direito inato à liberdade: igualdade, independência, integridade e impregi-

cabilidade. Esses quatro direitos não expandem a abrangência da liberdade inata (uma vez que implícitos), mas esclarecem a sua significação, o que é problemático, tendo em vista a anti-universalidade e parcialidade desses direitos no pensamento de Kant. Fala-se aqui em anti-universalidade porque, sendo a universalidade uma ideia essencial para os direitos humanos, as noções de igualdade e independência em Kant são restritivas: o filósofo prussiano defende, por exemplo a precedência do homem sobre a mulher, sobre seus filhos e sobre seus servos, isto porque os possui de um modo análogo a coisas.

Quando Kant pensa a cidadania, que diz respeito diretamente à independência, também distingue entre uma cidadania exercida ativamente e uma cidadania por extensão, ou seja, passiva. Deste modo, diferencia os cidadãos e atribui dignidade civil plena apenas aos homens adultos proprietários, o que, aliás, não é inovação em relação à tradição republicana clássica. A integridade, por sua vez, pode ser suspensa: ela é uma garantia condicionada ao não-descumprimento da lei que, uma vez violada a lei, é suspensa e pode ser aniquilada (é bem conhecida a defesa de Kant da pena de morte). A imprejudicabilidade, por fim, denota a distinção entre o direito e a ética, uma vez que é vedada a mentira naquilo que ela prejudique juridicamente, mas, diferentemente da ética, se a mentira não causar qualquer prejuízo a outrem, ela não é condenável no direito.

Conclui-se, assim, que, além das já aduzidas questões ligadas ao direito de resistência, à soberania, ao dever de deixar o estado de natureza e entrar num estado civil, bem como à separação entre a ética e o direito, e também o direito penal de talião, constituem-se como desafios para uma teoria kantiana dos direitos humanos, ainda: I) o aspecto sintético *a priori* da doutrina da propriedade privada de Kant, que dá à liberdade inata um alcance muito pequeno enquanto direito analiticamente deduzido; II) a prova de que as limitações sistemáticas aos sub-direitos deduzidos do direito inato à liberdade são

manifestações de preconceitos históricos ou consequência de senilidade de Immanuel Kant e não decorrem necessariamente das premissas teóricas da *Metafísica dos Costumes*. Este último trabalho não pode ser aqui realizado, o que se abre como ulterior campo de pesquisa.

Referências

- CARANTI, Luigi. (2012) *Kant's theory of human rights*. In: CUSHMAN, Thomas. *Handbook of human rights*. New York: Routledge.
- _____. (2017) *Kant's political legacy – human rights, peace, progress*. Cardiff: University of Wales Press.
- HÖFFE, Otfried. (2010) Kant's innate right as a rational criterion for human rights. In: Lara Denis (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- HUDGSON, Philippe-Louis. (2010) *Kant on the right to freedom: a defense*. In: *Ethics: An international journal of social, legal and political philosophy*, vol. 120, number 4, pp. 791 – 819, The University of Chicago Press, jul.
- FLIKSCHUH, Katrin. (2015) *Human rights in Kantian mode: a sketch*. In: CRUFT, Rowan; LIAO, S. Matthew; RENZO, Massimo. *Philosophical foundations of human rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 653 – 670.
- HUNT, Lynn. (2007) *A invenção dos direitos humanos – uma história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KANT, Immanuel. (2002) *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción: Adela Cortina Orts, Jesús Conill Sancho. 3ª edición. Madrid: Tecnos.
- _____. (2013) *Metafísica dos Costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes.
- SANGIOVANNI, Andrea. (2015) *Why there cannot be a truly Kantian theory of human rights?*. In: CRUFT, Rowan; LIAO,

S. Matthew; RENZO, Massimo. *Philosophical foundations of human rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 671 – 690.

A CRÍTICA AO CONTRATUALISMO CONTEMPORÂNEO ATRAVÉS DA TEORIA DAS CAPACIDADES¹

Julia Sichieri Moura²

Introdução

O objetivo deste texto é o de apresentar e avaliar as críticas de Amartya Sen e de Martha Nussbaum ao contratualismo contemporâneo. Ressalta-se que estes autores situam suas críticas na retomada do contratualismo por John Rawls em sua obra *Uma Teoria de Justiça* (1971). De tal modo, trata-se de uma crítica dos herdeiros de Rawls ao método de sua teoria e não ao seu núcleo de justiça distributiva, ao contrário. Isso porque a teoria das capacidades é compreendida por ambos como uma forma de se superar alguns problemas da teoria de justiça de John Rawls. Deve-se ressaltar, assim, que Nussbaum e Sen se situam de forma alinhada ao projeto de justiça de John Rawls e buscam reconstruí-lo em bases alternativas ao método do contrato social.

1 Agradeço ao CNPq que, com o apoio ao projeto Cosmopolitismo, Direitos Humanos e Justiça Distributiva (2014-2017), através do edital Universal apoiou a pesquisa que resultou neste texto. Agradeço também às agências de fomento Fapergs e Capes pela bolsa de pos-doutorado que possibilitou a pesquisa e aulas no departamento de filosofia da UFPel, que também foram centrais para a realização desta pesquisa.

² Doutora em Filosofia e professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: juliasmoura@gmail.com

A distinção entre teoria ideal vs. teoria não-ideal

O livro *A Ideia de Justiça* (2011) no qual Amartya Sen desenvolve a sua crítica ao contratualismo rawlsiano é dedicado à memória de John Rawls, assim como *Fronteiras da Justiça* (2013) de Martha Nussbaum. Através dos dois textos se acompanha o caminhar destes filósofos na direção de revisão do contratualismo rawlsiano buscando a complementação do projeto de justiça distributiva proposta por John Rawls através da teoria das capacidades³. Serão considerados aqui os elementos do contratualismo que Sen e Nussbaum consideram mais problemáticos; no entanto, apesar de tais críticas terem como pano de fundo do projeto de justiça social que estes autores sustentam, isto é, a teoria das capacidades, a mesma não será tematizada neste texto diretamente.

Pode-se afirmar que a crítica ao contratualismo que aqui se pretende está inserida no debate que se estabeleceu nos últimos anos entre teoria ideal e teoria não-ideal. É possível constatar, de tal modo, o surgimento de um debate metodológico sobre a própria natureza da filosofia política e sua capacidade de guiar ações nas circunstâncias da vida real e que se vincula a uma certa frustração com a (falta de) influência que as teorias filosóficas exercem na vida prática (VALENTINI, 2012).

É importante esclarecer que o debate entre teoria ideal e teoria não-ideal comporta interpretações diversas. Sigo aqui a interpretação de Valentini (2012) que distingue as três principais correntes deste debate (teoria ideal/teoria não-ideal) como: (i) teorias de conformação parcial/total; (ii) teorias rea-

³ O termo *capabilities* foi traduzido nestes dois textos como capacidades. No entanto, trata-se de termo que também pode ser traduzido como *capabilidade*, o que tentaria ser mais fiel à compreensão dos autores de que se trataria de uma capacidade + habilidade.

listas vs. utópicas e (iii) teorias transicionais e teorias-fim. É com relação à terceira distinção que, seguindo a proposta de Rawls⁴, torna-se necessário que se identifique a teoria ideal para que a mesma oriente a teoria não-ideal. Ou seja, a teoria ideal teria prioridade normativa e lógica sobre o que se poderia considerar como as teorias transicionais (VALENTINI, 2012).

Amartya Sen, por sua vez, articulará em sua proposta uma leitura crítica a tal prioridade, assinalando que mais importante do que se encontrar o mundo mais justo possível, há que se pensar nos avanços que podem ser feitos em termos de justiça. Neste sentido, Sen afirma que:

apresento aqui uma teoria de justiça em um sentido bem amplo. O objetivo é esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita. **Isso se diferencia claramente das teorias de justiça predominantes** (SEN, 2011, p.11, *grifo nosso*).

Sen argumenta que há duas linhas básicas e divergentes de argumentação racional entre importantes filósofos do Séc. XVII e XVIII. Por um lado, ele identifica o *institucionalismo transcendental* o qual visa arranjos institucionais justos para a sociedade, concentrando-se na ideia de justiça perfeita e não nas comparações relativas entre justiça e injustiça. Alguns autores que são considerados como representantes do mesmo: Thomas Hobbes, Immanuel Kant, entre os modernos, John Rawls, Robert Nozick, David Gauthier e Ronald Dworkin, entre os contemporâneos. É, portanto, nesta corrente que se encontram as teorias contratualistas. Já a corrente filosófica

⁴ Vide discussão de Rawls em *Direito dos Povos* (1999)

com a qual Sen alinha a sua proposta será denominada de “pensamento comparativo”, que agrega autores como Adam Smith, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx e John Stuart Mill. Estes autores colocam o foco em sociedades que já existiram e que podem existir (SEN, 2011, pp. 36-37). Interessa notar, já nesta forma de classificar alguns dos principais autores da filosofia política, que Sen está dialogando com as duas tradições pois, apesar de sustentar que se alinhará com os pensadores do segundo grupo, seus textos anteriores com foco na igualdade dialogam intimamente com os autores do primeiro grupo⁵.

Para Sen, a teoria política reproduz majoritariamente modelos de teorias institucionais transcendentais que tem no contratualismo um de seus pilares mais fortes, o que se verifica, por exemplo, quando ele assinala para os autores clássicos e contemporâneos do primeiro grupo; o mesmo não ocorre no segundo grupo, conforme se verifica pela ausência de autores contemporâneos citados. Há um deslocamento (e, também, um resgate) no ponto de partida de Sen, pois se as teorias institucionais transcendentais se questionam sobre as instituições mais justas, Sen afirma que o foco deve ser o de como se promover a justiça (SEN, 2011, p. 11).

Já Nussbaum critica o contratualismo contemporâneo indicando que há três problemas não-solucionados pelo mesmo, são eles: a questão da deficiência e impedimentos, nacionalidades e pertencimento à espécie. Conforme será demonstrado, a leitura de Nussbaum reconhece os méritos das teorias contratualistas mas considera o seu arcabouço teórico como incapaz de lidar com as questões assinaladas acima, portanto, trata-se de uma análise crítica que se diferencia da efetuada por Amartya Sen. Mesmo classificando a abordagem contratualista como a mais forte e duradoura da tradição, Nussbaum argumenta que a teoria do contrato social não pode solucionar

⁵ Vide, neste sentido, o texto *Igualdade de Quê?*

os três problemas de justiça citados acima (NUSSBAUM, 2013, p.03).

É sintomático que dois dos herdeiros mais influentes da teoria de John Rawls considerem o método contratualista como incapaz de tratar de algumas das mais importantes questões contemporâneas. Estes textos também dialogam de forma crítica, há que se lembrar, com os textos dos teóricos de *justiça global* Charles Beitz (1979) e Thomas Pogge (1989), os quais defenderam a expansão do contratualismo na esfera internacional, sendo os precursores de um cosmopolitismo inspirado na teoria de *justiça como equidade*. De tal sorte, verifica-se que a crise contemporânea do contratualismo segue ainda o mapa teórico traçado por Rawls. Ou seja, tratar da crise do contratualismo contemporâneo demanda que uma vez mais se retome o contratualismo rawlsiano e a possibilidade de atualização do mesmo para os dias de hoje.

A questão fundamental: quem conta?

Rawls afirma em *Uma Teoria de Justiça* que seu método é mais abstrato do que o método das teorias de contrato social tradicionais, pois ele não assume que houve um momento histórico em que os membros da sociedade efetivamente firmaram um contrato. No entanto, como mostra Onora O'Neill (2015, p.59) não se trata efetivamente de uma inovação, já que autores do Iluminismo já se situavam da mesma forma⁶.

Esta ênfase, porém, visa demonstrar que os termos do contrato social são hipotéticos. Se este é o caso, como e por que

⁶ Pode-se lembrar, por exemplo, que a ideia de *estado de natureza* em Hobbes não trata de um momento histórico e sim da possibilidade de se entrar no Estado de Guerra, ou seja, na disposição para entrar no Estado de Guerra enquanto não houver garantia do contrário.

tais termos vinculam as pessoas que nunca efetivamente concordaram com eles? Para tratar da abstração do contratualismo rawlsiano, O'Neill afirma que:

The more abstract approach that Rawls took in *Theory of Justice* was intended to continue the social contract tradition by constructing an argument that provided reasons why members of **any** society of citizens should accept specific principles of justice, without drawing on (or inventing?) fictional accounts of past occasions when they or some of their predecessors agreed to do so, but also without assuming that actual persons have accepted or must accept the terms of hypothetical agrément or contract. The approach was to be quasi-philosophical and constructive rather than historical or quasi legal. (O'NEILL, 2015, p. 59)

A questão da justificativa é, assim, questão que perpassa toda teoria de Rawls. Isto é, a ideia de que os princípios de justiça devem ser justificáveis à todos os que estão vinculados pelos mesmos. No entanto, como ressalta O'Neill, apesar de Rawls descrever sua abordagem como contratualista (*contractarian*), este termo não deve ser levado de forma literal. Qualquer reivindicação de que as partes tenham concordado e chegado a um acordo na posição original⁷ deve ser compreendida como metafórica pois não há nada que diferencie as partes uma das outras na posição original. Logo, este acordo hipoté-

⁷ A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. (RAWLS, 2002, p.129)

tico não pode ser compreendido como a solução para os desacordos reais que surgem de situações reais de acordo e barganha, pois os termos do contratualismo rawlsiano obliteram as fontes dos desacordos. Por isso, a posição original possibilita uma forma de se gerar e identificar princípios de justiça que articulam um ideal de justiça como equidade, mas não é usada *para* justificar os princípios para aqueles que estão vinculados por eles (O'NEILL, 2015, p.59-60). Como mostra O'Neill, Rawls recorre ao equilíbrio reflexivo⁸ para conseguir tratar especificamente da questão de justificação dos princípios de justiça, o que já sugere que a limitação do dispositivo da posição original que trataria do conteúdo e não da justificação dos princípios.

Vale, aqui, retomar o argumento de O'Neill para tratar da limitação que Rawls reconheceu em sua estratégia contratualista, isto é, a constatação de que a posição original conseguiria fixar conteúdo, mas não justificar, recorrendo ao equilíbrio reflexivo como a principal fonte de justificação de sua teoria. Assim, para que a justificação não fique no plano hipotético, é necessário subordinar a posição original ao equilíbrio reflexivo o que trará consequências para a teoria de Rawls.

Trata-se de uma leitura que considera a estratégia rawlsiana como "coerentista" e sinaliza para o fato de que este tipo de argumentação (coerentista) inevitavelmente traz à tona a questão do "quem conta?", como mostra O'Neill:

However, introducing coherentist justificatory strategies unavoidably raises questions of scope: *whose* considered judgments are to be brought into reflective equilibrium with principles hypothetically generated by the device of Original Position?

⁸ Na *Teoria* este equilíbrio significava um vai-e-vem entre os princípios formulados nas condições da posição original e nossas intuições morais individuais. (SILVEIRA, 1994, p. 176).

Who exactly counts in Reflective Equilibrium? In *A Theory of Justice* Rawls left his answer to this question open: he appeals to “our” considered judgments but leaves it nuclear who he has in mind. In later works, including “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” and *Political Liberalism*, he says more about who counts for justification. (O’NEILL, 2015, p. 61)

Rawls em textos posteriores colocará o foco nos cidadãos, leitura que fica consolidada a partir do texto *Liberalismo Político* (1993). Assim, a questão do “quem conta” é fundamental pois trata da inclusão/exclusão de vozes das teorias contratualistas e será retomada tanto por Sen com sua crítica ao que ele denomina do problema da “imparcialidade fechada” da teoria rawlsiana quanto por Nussbaum que também identifica exclusões que são próprias do contratualismo.

a) Quem conta: O espectador imparcial

Amartya Sen identifica três dificuldades que ainda demandam atenção por intérpretes de Rawls por “não terem aparecido muito na literatura em curso” (SEN, 2009, p. 97). São elas: a inescapável relevância do comportamento real das pessoas, as alternativas à abordagem contratualista e, por fim, a relevância das perspectivas globais (SEN, 2009, p. 100-101). Não obstante a análise aqui efetuada se centrar no segundo problema identificado, conforme se verificará, um dos maiores desafios do contratualismo hoje decorre das demandas que são colocadas na esfera da justiça global, ou seja, as duas últimas dificuldades identificadas por Sen estão intimamente relacionadas.

Dentre os problemas da abordagem do contrato social identificados por Sen, a crítica de que se trata de abordagem que encontra o seu limite por “não prestar atenção em vozes

além dos participantes do grupo contratualista, seja para levar em conta os seus interesses, seja para evitar cair na armadilha do paroquialismo” (SEN, 2013, p. 101) é a que trata mais diretamente de um dos principais desafios do contratualismo frente aos desafios políticos da atualidade.

A crítica de Sen à teoria rawlsiana deve ser considerada como uma “avaliação dual pois trata de uma manutenção e abandono da mesma” (SEN, 2012, p. 89). Isso porque Sen concorda com Rawls que a busca da justiça deve estar ligada à *equidade*, esta devendo ser compreendida fundamentalmente como uma exigência da imparcialidade, assim Sen critica o método da *posição original* mas não o objetivo central da teoria rawlsiana. Ele também identifica dificuldades que são próprias do projeto rawlsiano como a *prioridade da liberdade*⁹ e o *princípio da diferença*¹⁰.

No aspecto geral da crítica de Sen às teorias que ele define como “fundamentalistas institucionais” um grave problema seria o fato de que estas não levam em conta a complexidade das sociedades, pois consideram a justiça como limitada às regras sociais e às instituições que seriam consideradas as mais justas. Um dos problemas, então, seria o do momento “pós-contratual”, isto é, o de se dar continuidade às avaliações da estrutura normativa que surge do método contratualista.

⁹ Sen afirma que a prioridade da liberdade pode ser extremada – por que se deve considerar a fome coletiva, a fome individual, negligência médica menos importante do que as violações de qualquer tipo de liberdade pessoal.

¹⁰ Princípio da diferença não é sensível à capacidade das pessoas de converter os bens primários em *viver bem*. Sen ressalta que a mudança de bens primários para as capacidades não se trata de um **afastamento** do programa de Rawls e sim de um ajuste na estratégia da razão prática.

Contudo, conforme já se assinalou com a análise de O'Neill, esta crítica pode ser combatida com a ideia de que a posição original, da forma como Rawls a concebe, considerando-se a leitura coerentista acima assinalada. Isto porque a *posição original* deve ser compreendida como um “artifício da razão” e as limitações da mesma foram reconhecidas por Rawls. Como assinala O'Neill, Rawls considerava a possibilidade de mudanças caracterizando o movimento da filosofia moral como socrático:

This awareness of the limitations of the original Position was something Rawls held to throughout his discussion of justification in *A Theory of Justice*, where he notes that *Moral Philosophy is Socratic: we may want to change our presently considered judgments once their regulative principles are brought to light* (TJ, 49). (O'Neill, 2015, p. 61)

A crítica que interessa aqui, porém, trata da ideia de que há um fechamento no pensamento contratualista que tangue à concepção de imparcialidade que o mesmo sustenta. Para Sen há duas formas bastante distintas de imparcialidade: a ideia de *imparcialidade fechada* e *imparcialidade aberta*. No caso da *imparcialidade fechada* o processo de se fazer juízos imparciais invoca apenas os membros de dada sociedade ou nação, para quem os juízos estão sendo feitos. Sen critica, assim, o fato de que o método contratualista acarreta em um fechamento aos que estão de fora do procedimento. Já a ideia de *imparcialidade aberta* trata da possibilidade de se efetuar avaliações imparciais invocando juízos externos para se evitar o viés paroquial. Sen retomará em sua análise o dispositivo de Adam Smith do “espectador imparcial” que ressalta que visões imparciais podem vir de longe ou de dentro de uma comunidade ou nação. (SEN, 2011, p. 153).

O argumento seniano é que apesar do véu da ignorância enfrentar a necessidade de se eliminar a influência dos interesses pessoais e inclinações do grupo focal, ele não consegue se abster de invocar o escrutínio pelos “olhos do resto da humanidade”, pois:

Algo a mais do que um **blecaute de identidade** dentro dos limites do grupo focal seria necessário para resolver este problema. A esse respeito, o dispositivo processual de imparcialidade fechada na “justiça como equidade” pode ser visto como construído paroquialmente e pode gerar a manutenção de preconceitos e vieses que são comuns ao grupo focal em questão. (SEN, 2011, p. 157)

Trata-se de uma leitura que defende o critério da *humanidade* para superar os elementos paroquiais da teoria contratualista, isto porque: (a) possibilitaria a identificação com pessoas de outros lugares e não apenas de nossa comunidade, (b) reconhece que as escolhas e ações podem afetar a vida dos outros e, por fim, (c) considera que perspectivas geográficas e históricas distintas ajudam a superar o paroquialismo.

Para se compreender o papel do espectador imparcial, porém, é necessário diferenciar o que Sen denomina de “direito de membro” e “relevância para o esclarecimento” descrita da seguinte forma por Sen:

A voz de uma pessoa pode contar porque seus interesses estão envolvidos ou porque seu raciocínio e juízo podem ajudar iluminar uma discussão. Além disso, o juízo de uma pessoa pode ser visto como importante, quer porque ela é uma das partes diretamente envolvidas (isto pode ser chamado de **direito de membro**), que porque a perspectiva dessa pessoa e as razões por trás dela trazem in-

sight e discernimentos importantes para a avaliação, seja ou não essa pessoa diretamente envolvida (isso pode ser chamado de **relevância para o esclarecimento**). (SEN, 2011, p. 139)

Sen considera que o pensamento de justiça baseado na ideia de contrato social terá uma “limitação geral” que decorre da ideia de cooperação social mutuamente vantajosa. Conforme será tratado a seguir, será esta limitação que atingirá teorias contratualista além da rawlsiana, como demonstra Nussbaum em sua leitura.

Com relação, porém, às limitações da posição original de Rawls, Sen identifica três problemas que decorrem da imparcialidade fechada: a “negligência da exclusão”, isto é fechamento para as vozes que não pertencem ao *grupo focal*; o “paroquialismo processual”, que trata da impossibilidade da imparcialidade fechada de resolver as limitações de parcialidade que tende para preconceitos ou inclinações compartilhadas do próprio grupo focal; além da *incoerência na inclusão*, que destaca as inconsistências que podem potencialmente surgir no exercício do fechamento do grupo, quando as decisões tomadas pelo grupo podem influenciar o tamanho ou composição do grupo. Os dois últimos problemas merecem mais atenção, pois, segundo Sen “não receberam nenhuma atenção sistemática na literatura atual”. (SEN, 2011, p. 170)

O objetivo até aqui foi o de apresentar as principais críticas de Amartya Sen ao contratualismo rawlsiano, que é o maior representante do pensamento contratualista contemporâneo. Ainda há que se avaliar a pertinência e a força destes argumentos e, também, considerar se as mesmas se aplicam ao que poderia se denominar de uma “estrutura geral” do contratualismo. No entanto, antes de se efetuar tal leitura é importante considerar a leitura crítica de Martha Nussbaum ao pensamento contratualista.

b) Quem (não) conta: os limites do contratualismo.

A crítica de Martha Nussbaum (2013) ao contratualismo se fundamenta na leitura de que há três questões não solucionadas de justiça social: o problema da justiça para pessoas com impedimentos físicos e mentais, o problema urgente de se ampliar a justiça para todos os cidadãos do mundo e, também, a questão de enfrentar as questões de justiça envolvendo animais não humanos. (NUSSBAUM, 2013, pp. 2-5)

Sua avaliação é a de que “a teoria clássica do contrato social não pode solucionar estes problemas, mesmo quando apresentada em sua melhor forma” (NUSSBAUM, 2013, p.04). Nussbaum considera a teoria de Rawls como a teoria contratualista mais atraente e assinalará que:

Outras, menos desenvolvidas e menos atraentes, terão provavelmente os mesmos problemas. Espero mostrar que o tipo de dificuldade que iremos encontrar não pode ser enfrentado simplesmente aplicando a velha estrutura teórica ao novo caso; ele está encravado na própria estrutura, de tal maneira que nos leva a procurar por um tipo diferente de estrutura teórica, ainda que seja uma na qual a maioria dos elementos da teoria de Rawls sobreviverá e lhe propiciará uma orientação valiosa. (NUSSBAUM, 2013, p.5)

Verifica-se que Nussbaum e Sen compartilham um olhar de “manutenção e abandono” da mesma, visando a revisão metodológica e manutenção dos resultados principais, como o compromisso com a equidade e foco nos mais destituídos. A questão, portanto, será a de se considerar esta revisão através de duas questões: de que forma ela atinge o que se pode considerar como a “estrutura de teorias do contrato social” (além da teoria rawlsiana) e “é possível manter os resulta-

dos do procedimento contratualista sem recorrer ao mesmo?" A primeira questão é a que motiva este texto e o foco será neste tópico.

Vale retomar, assim, os principais elementos do argumento de Nussbaum que fundamentam a sua leitura quanto aos limites de teorias do contrato social. A autora estabelece a sua crítica ao assinalar para o equívoco que seria estabelecer a teoria *contratualista* com base na ideia de circunstâncias de justiça (subjetivas/interesses semelhantes; objetivas/escassez moderada). Nussbaum também critica a ideia de independência, liberdade e igualdade que fundamenta o contratualismo, além da ideia de vantagem mútua (cooperação social).

São elementos fundamentais para se compreender o pensamento baseado no contrato social mas também assinalam para a dificuldade de se estabelecer algo como uma "crítica geral" a esta tradição, pois conforme se verifica nas diferentes concepções de contrato social dos contratualistas clássicos (Hobbes, Locke, Rousseau), as diversas descrições das circunstâncias de justiça, da natureza do homem e de sua motivação trarão propostas que de tão diferentes fundamentaram leituras concorrentes de liberdade que perpassam o pensamento moderno e contemporâneo, como é o caso da ideia de *liberdade negativa* de origem hobbesiana e a ideia de *liberdade positiva* de inspiração rousseauiana.

Não é o objetivo aqui traçar as diferenças e semelhanças entre os diferentes modelos de contrato social, mas não se pode deixar de assinalar para as diferenças históricas e de contexto político que diferenciam a teoria de Thomas Hobbes, que teve a guerra como constante preocupação, com a motivação de John Locke, já inserido em uma preocupação de resistência em uma constituição mista; e Jean-Jacques Rousseau, que já em outro século rejeita a configuração da ordem social e prepara o caminho para a Revolução Francesa.

Nussbaum reconhece esta diversidade de influências, assinalando, por exemplo, que seu argumento não aborda

formas mais puramente kantianas de contratualismo (pois estas não assumem a ideia de *vantagem mutua*. Contudo, mesmo considerando a complexidade do contratualismo moderno, a autora verifica uma visão comum de sociedade que se consolidou através da tradição, conforme se verifica em:

Penso que é justo dizer, entretanto, que quaisquer que sejam as sutilezas e as complexidades de cada pensador individual, a tradição nos legou uma imagem de sociedade como um contrato de vantagens mútuas (pessoas ganhando algo para viverem juntas, que não ganhariam se vivessem cada uma por si) entre pessoas que são “livres, iguais e independentes”. (NUSSBAUM, 2013, p. 17)

Entre teóricos contratualistas clássicos, os agentes que poderiam se legitimar como partes do contrato eram homens aproximadamente iguais em capacidade, e capazes de atividade econômica produtiva. Portanto, estas teorias se fundamentaram na exclusão de mulheres, crianças e pessoas idosas, omissões que, segundo Nussbaum (2013, p. 19), doutrinas contemporâneas contratualistas corrigiram de alguma forma (ainda que a família ainda não tenha sido problematizada ainda devidamente em teorias contratualistas, conforme se verifica da problemática discussão que Rawls efetua acerca da família e sua inserção na estrutura básica da sociedade).

Além disso, as pessoas com impedimentos físicos e intelectuais também sofreram a exclusão e não foram concebidas como participantes na escolha dos princípios políticos. Nussbaum reconhece uma importante distinção no cerne de todas as teorias do contrato social, que associa duas questões distintas: “*Por quem são determinados os princípios básicos das sociedades?*” e “*Para quem são determinados os princípios básicos?*”. (NUSSBAUM, 2013, p. 20). O problema desta associação é que o interesse de outras pessoas que não se encaixam nas habili-

dades determinadas pela tradição como condição para fazer parte do momento do contrato social só é considerado de forma *derivada*. Nussbaum esclarece de que forma tal relação do “por quem” e “para quem” é deficitária para tratar de questões de justiça, conforme se verifica em:

Pode haver uma teoria que sustente que muitos seres vivos, humanos e não humanos, são primariamente sujeitos de justiça, mesmo que não sejam capazes de participar de um procedimento por meio do qual os princípios políticos são escolhidos. É possível que haja forte razões para procurar uma teoria. É possível que haja fortes razões para procurar tal teoria e separar as duas questões se partirmos do princípio segundo o qual muitos tipos de vida são dignos e merecem respeito. **Quando se pensa dessa forma, reconhece-se, desde o princípio, que a capacidade para fazer contrato, e a posse das habilidades que contribuem para a vantagem mútua na sociedade daí resultante, não são condições para ser um cidadão que possui dignidade e mereça ser tratado com respeito e igualdade perante os outros.** (NUSSBAUM, 2013, p. 23, *grifo nosso*)

O segundo limite ao pensamento contratualista identificado por Nussbaum é a *nacionalidade*. Ou seja, o papel que o local de nascimento exerce nas chances de vida que as pessoas têm, juntamente com a percepção de que se vive em um mundo cada vez mais interdependente, aponta para o desafio da teoria contratualista em tratar das questões de justiça global (NUSSBAUM, 2013, p. 26). Este tópico une a argumentação de Sen e será tratado na parte final deste texto. O terceiro limite traçado por Nussbaum da teoria contratualista é a questão

de como pensar os nossos deveres com os animais, limite que não será abordado aqui.

Com relação à ideia de *circunstâncias de justiça* retomada por Rawls com inspiração na teoria de Hume, que assume que a justiça só surge em uma condição de igualdade aproximada na qual as pessoas se motivam a fazer acordos com base na ideia de vantagem mútua, Nussbaum busca em seu projeto teórico apontar para outros laços que também são fundamentais para motivação, como amor e compaixão. Aqui, é importante destacar o papel fundamental que Nussbaum considera que a educação é capaz de exercer. Destaca-se, neste sentido, que o tipo de *cosmopolitismo* que Nussbaum defende em outros textos é justamente um *cosmopolitismo cívico* que estaria relacionado com o papel da educação para a formação de pessoas que consigam olhar com sensibilidade demandas de fora de suas comunidades.

Desafios da herança iluminista para o contratualismo

Conforme assinala Waldron (1987), teorias de contrato social expressam algo que a maior parte dos teóricos liberais compartilham, isto é, a ideia de que o ordenamento social deve ser passível de ser justificado para todos que se encontram inseridos no mesmo. Esta ideia tem forte vínculo com a tradição Iluminista e sua demanda de inteligibilidade do mundo social.

Vale lembrar também neste sentido as lições de Charles Taylor (2014), em sua leitura da formação do sujeito moderno como “sujeito autodefinitório”, que surge da desconstrução efetuada no Séc. XVII da concepção de sujeito como definido no ordenamento cósmico para a ideia de ser humano como capaz de pensamento, decisões racionais e certos desejos:

O ser humano passou a ser definido como sujeito capaz de pensamento e decisões racionais, e também como sujeito com certos desejos (...). Usar a razão passa a significar “calcular” e a razão prática é a calculação inteligente de como englobar fins que se encontram além da arbitragem da razão. (...) Esse foi um dos legados de Hobbes. Razão e natureza foram destronadas como critérios últimos. Não havia mais uma ordem de coisas normativas evidente na natureza da qual o ser humano era uma parte, de tal modo que a base da obrigação podia ser encontrada na natureza. Antes, a obrigação política estava fundada numa decisão, a ser submetida a um soberano, ditada pela prudência (razão calculista). **Para um sujeito autodefinitório, a obrigação só pode ser criada pela sua própria vontade. Consequentemente a grande importância do mito do contrato original.** (TAYLOR, 2014, p. 493)

Taylor lembra ainda uma terceira corrente de racionalidade pois desfiar uma racionalidade utilitarista e o fundamento da decisão política de forma hobbesiana (em nossos desejos e aversões), tem-se a filosofia de Kant e Rousseau ocupando uma outra forma de racionalidade¹¹.

Com estas duas concepções de racionalidade (portanto de sujeito moderno) que surgem do Iluminismo e fundamentam as teorias contratualistas modernas, percebe-se a seguinte

¹¹ O propósito kantiano, como se sabe, sendo o de livrar-se completamente da dependência da natureza e o de deduzir a obrigação puramente da **vontade**. Neste sentido, tem-se a ideia de **vontade verdadeiramente livre**, isto é, **livre de qualquer determinação**.

tensão que tal herança deixou para pensadores liberais. Por um lado, o ordenamento social deve ter transparência no que tange às regras e princípios que o sustentam. Trata-se de um pressuposto de transparência que encontra, na tradição liberal, uma tensão com o comprometimento *também* requerido com a privacidade de determinadas esferas da vida. O desafio surge dado que a privacidade que se exige muitas vezes é a da esfera do trabalho e da família, esferas em que questões importantes de legitimidade e de poder surgem. Trata-se de um dilema liberal que atinge o cerne de teorias de contrato social pois, por um lado, uma resposta inspirada no panoptismo de Bentham pode ser atraente, para alguns outros compreenderão que a agência moral deve necessariamente garantir a esfera da vida privada, como mostra Waldron, para contemplar as duas correntes, trona-se necessário que os liberais reconheçam que o argumento da legitimidade não conseguirá contemplar todas as estruturas de poder da sociedade (cf. WALDRON, 1996).

Há, assim, uma importante conexão entre o liberalismo e o contratualismo (nos moldes rawlsianos que Sen e Nussbaum criticam) identificada por Waldron que, mesmo considerando a polissemia que o termo *liberalismo* comporta, afirma que há um consenso entre autores liberais em considerar central a justificativa dos arranjos sociais, pois o fundamento liberal recorre necessariamente à demandas de justificação, conforme se depreende de:

The liberal insists that intelligible justifications in social and political life must be available in principle for everyone, for society is to be understood by the individual mind, not by tradition or sense of community. Its legitimacy and the basis of social obligation must be made out to each individual, for once the mantle of mystery has been lifted, everybody is going to want an answer. (WALDRON, 1996)

Waldron (1996) assinala que o consentimento é elemento imprescindível para ordenamentos liberais, os quais devem ser considerados ilegítimos caso não consigam se fundamentar no consentimento de todos que vivem sob suas regras, pois o consentimento e acordo são condicionantes para que tais regras sejam impostas coercitivamente. Trata-se de pré-requisito que pode até não ser exclusivo para se considerar a legitimidade do sistema, um teórico liberal podendo considerar outros elementos (além da falta de consenso) como fatores que colocam em xeque a legitimidade de determinada estrutura.

Como entender, porém, o liberalismo e seu critério de legitimidade em um contexto global de discussão do paradigma estatal, com o aumento de questões de justiça que superam as fronteiras domésticas demandando respostas da filosofia política, tais os fluxos migratórios, desafios de miséria global e aumento da desigualdade social global (PIKETTY, 2013).

Neste contexto, verificou-se que as críticas ao contratualismo efetuadas por Sen e Nussbaum se situam na esfera de tais problemas políticos indicando que o teorias do contrato social são incapazes de lidar com eles. Conforme se assinalou com a conexão entre legitimidade e teoria liberal, a atualização das teorias do contrato social tem encontrado seu limite nos problemas práticos de justiça, tornando imperativo compreender outras formas de tratar estas questões. Isso não significa, porém, que a metodologia deve ser abandonada e sim complementada, leitura que pode ser defendida tanto nas críticas de Amartya Sen quanto nas críticas de Martha Nussbaum. Ambos consideram a possibilidade de complementariedade de seus projetos com as teorias contratualistas. Sen, neste sentido, afirma que há uma “separação de caminhos” entre sua teoria e a de Rawls no que tange ao papel das instituições pois nunca se pode entregar a justiça às instituições e regras sociais que vemos como precisamente corretas, e depois daí descansar, libertando-nos de posteriores avaliações sociais”. (SEN, 2011, p. 117). Já Nussbaum considera que “não se deve rejeitar a

teoria de Rawls ou qualquer outra teoria contratualista, mas sim deve-se continuar trabalhando em teorias alternativas que talvez possam aumentar nosso entendimento da justiça e que nos permitam ampliar estas mesmas teorias” (NUSSBAUM, 2013, p. 130).

É de se notar que a leitura de Nussbaum tem outro ponto de central importância e distanciamento da leitura contratualista: trata-se da ideia de dignidade proposta pela autora, que não se alinha à dignidade kantiana (isto é, da ideia de razão cindida da animalidade). O enfoque das capacidades considera as pessoas como *unificadas* em sua animalidade e racionalidade. Nussbaum parte de uma concepção política de pessoa que engloba a condição de dependência com a qual nascemos e morremos. Coloca, também, a necessidade corporal, incluindo a necessidade do cuidado, como uma característica da racionalidade e da nossa sociabilidade (NUSSBAUM, 2013, p. 197). Diz Nussbaum que os dois distanciamentos do contratualismo proposto por ela estão vinculados (isto é a rejeição da ideia de vantagem mútua e da ideia de dignidade kantiana) e esta concepção do que é digno e valioso no ser humano justifica tal rompimento.

Considerações Finais

Percebe-se que o argumento central da crítica ao contratualismo efetuada por Martha Nussbaum e Amartya Sen é o de exclusão de vozes de pessoas que são impactadas pelas estruturas sociais coercitivas que são determinantes em suas vidas. Alguns elementos colocados por Sen e por Nussbaum podem ser compreendidos como caminhos possíveis para se questionar o limite das propostas contratualistas. Inicialmente, destaco a ideia de cooperação social com foco na vantagem mútua criticada por ambos. Sen afirmou que se trata de uma ideia que tem com consequência uma “limitação geral da coo-

peração social” e Nussbaum consegue dar mais corpo a esta ideia ao afirmar que a teoria das capacidades considera a cooperação através da “inclusão e justiça desde o começo como fins de valor intrínseco, e para qual seres humanos estão unidos por muitos laços altruísticos, e não só de vantagem mútua” (NUSSBAUM, 2013, p. 195). Neste sentido, Nussbaum propõe um critério de legitimidade mais abrangente e compatível com a leitura de Waldron assinalada acima. Isto é, a ideia de que teorias liberais devem além de ter que considerar a justificativa para todos, pode-se também pensar em outros critérios para considerar a legitimidade de determinada estrutura social.

A questão de fechamento das nacionalidades presente nos textos de ambos, é de central importância em um contexto em que projetos de cosmopolitismo político claramente tem demonstrado a sua impotência. Vide o projeto da União Europeia que hoje se encontra abalado com a saída da Grã-Bretanha do Bloco Europeu. Cabe destacar, neste sentido, que os dois herdeiros de Rawls (Thomas Pogge e Charles Beitz) que propuseram teorias contratualistas internacionais com base rawlsiana acabaram por recuar em suas propostas e hoje defendem algo como um minimalismo de direitos humanos, proposta não muito diferente da teoria das capacidades. Nussbaum, por sinal, é clara ao afirmar que as capacidades elencadas em seu projeto devem ser consideradas como elementos de uma teoria dos direitos humanos.

Com base nas críticas de ambos os autores, destaca-se que Nussbaum estabelece elementos mais consistentes para uma proposição teórica alternativa ao contratualismo. A retomada da ideia do *espectador imparcial* de Amartya Sen e a diferença entre o direito de membro e a ideia de “relevância para o esclarecimento” são ideias importantes para indicar o problema (paroquialismo) mas não conseguem ter a mesma força crítica que a demanda de inclusão estabelecida por Nussbaum coloca. O fragmento abaixo consegue ilustrar de que forma sua

proposta, ao assumir a linguagem dos direitos, parece ser mais promissora, diz Nussbaum:

Não somos obrigados a ser produtivos para ganhar o respeito dos outros. Temos o direito ao respeito em função da dignidade mesma de nossas necessidades humanas. A sociedade se une em função de um amplo campo de afetos e compromissos, somente alguns dos quais dizem respeito à produtividade. A produtividade é necessária, e mesmo boa, mas não é o fim principal da vida social. (NUSSBAUM, 2013, p. 197)

Nussbaum afirma o seu comprometimento com a teoria liberal, interpretando este termo como especialmente focada nas liberdades individuais. Tem-se, também, que a filósofa considera-se alinhada ao *Liberalismo Político* de John Rawls, isto é, busca uma teoria política e não uma doutrina abrangente. Trata-se de um projeto que pode ser denominado de algo como um “contratualismo político” que começa com a descrição dos direitos ou dos bens centrais e não de uma descrição kantiana de pessoa (NUSSBAUM, 2013, p. 190).

Por fim, elemento interessante de se notar é que no impasse descrito por Waldron como constitutivo do liberalismo (entre transparência das regras públicas e possibilidade de opacidade da esfera particular) verifica-se uma terceira via trilhada por Nussbaum na medida em que a mesma recusa a concepção de pessoa kantiana. Sua retomada de uma concepção aristotélica de ser humano como animal político, no entanto, sugere uma aproximação com concepções de bem que não conseguiria respaldo por teóricos liberais que consideram tais definições não-liberais. Na esfera de uma proposta nestes termos que vise a algo como um contratualismo político, ainda não haveria consenso.

Tal questão mostra a dificuldade que os contratualistas clássicos já encontravam. Rawls (2007), por exemplo, ao interpretar a teoria hobbesiana tem o cuidado de apontar para a diferença entre os “interesses fundamentais” das pessoas descritas por Hobbes era o de priorizar o seu pensamento e agir para salvaguardar os seus interesses, mas toma o cuidado de afirmar que isso não significa negar as capacidades como benevolência e afeto e sim enfatizar os aspectos da natureza humana para o seu projeto, isto é, de manter uma sociedade civil unida e mostrar a necessidade de um soberano. Nussbaum também tem o mesmo desafio, isto é, o de demonstrar que a sua concepção mais abrangente de pessoa consegue fundamentar a ideia de uma nova forma de se conceber a justiça (isto é, nossos interesses fundamentais) com base nas características que são comuns (vulnerabilidade, dependência) à todos.

Referências

- BEITZ, Charles R. (1979) *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- SEN, Amartya. (2011) *A Ideia de Justiça*. Companhia das Letras: Martins Fontes.
- NUSSBAUM, Martha C. (2007b) The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman. *Yale L.J. Pocket*, v. 2, n. PART 123, p. 123-129.
- NUSSBAUM, Martha. (2013) *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento a espécie*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- POGGE, Thomas. (1989) *Realizing Rawls*. Cornell University Press: [s.n.].
- RAWLS. (1971) *Theory of Justice*. Original E. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.

- RAWLS, John. (1992) Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, v. 25, p. 25-59.
- RAWLS, John. (2002) *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John. (2004) *O Direito dos Povos*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John. (2011) *O Liberalismo Político*. Ed. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- RAWLS, John. (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Sameul Freeman. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- SEN, Amartya. (2001) *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record.
- VALENTINI, Laura. (2012) "Ideal vs. Non-ideal theory: a conceptual map". *Philosophy Compass* 7/9: 654-664
- WALDRON, Jeremy. (1987) "Theoretical Foundations of Liberalism." *The Philosophical Quarterly* (1950-) 37.147: 127-50.
- O'NEILL, Onora. (2015) *Changing constructions*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Books Online.
- SILVEIRA, Pablo da. (1994) Teorias de la Justicia y Concepciones de Bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, p. 63-85.
- TAYLOR, Charles. (2014) *Hegel*. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora.
- PIKETTY, Thomas. (2014) *Capital in the 21st Century*. The Belknap Pres of Harvard Universit Press.

THE SACRED MAN AND THE HUMAN RIGHTS: HANS JONAS' SACREDNESS OF THE PERSON AND THE GENESIS OF HUMAN RIGHTS

*Juliana Marques Saraiva*¹

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.
(Article 1, Universal Declaration of Human Rights)

Introduction

The present essay aims to theorize Hans Joas' conception of human rights and how these rights came to light. For the above mentioned sociologist and philosopher, human-rights are a response to experiences of violence and social trauma, and not some sort of end of the crystallization of the Enlightenment ideas. In the first part, it will be presented the arguments Joas developed in the work *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, mainly the thesis he defends that has as its ground the figure of a sacred human whose sacredness is the result of multiple historical processes.

¹ Master Student in the Philosophy Program at State University of Londrina (UEL).

E-mail: juliana_marques_saraiva@hotmail.com

The second part is an attempt to think a theory of justice that has its core centered in the preservation of this sacred character that men allegedly possess. For the first part, the procedure will be 1) to analyze the moment in the history of society that sustained a genesis of human rights, 2) to identify the traces of a certain sacredness of individuals that is present in declarations written in order to ratify human rights, being this sacredness something that must be preserved and 3) to understand how this circumstances can be understood as a response to a social trauma. This aims to be a brief but explanatory introduction on the topic of human rights, treating the overall of Joas' theory that has proven to be a strong point on the matter of how rights became rights in the course of modern and contemporary society.

One of the dearest subjects to contemporary politics is the Human Rights and why they should be preserved at all costs. One of the theorists that centered his writings on this matter is Hans Joas, a German sociologist and philosopher that has as his main concern the genesis of Human Rights and why it justifies itself as the most important topic of international discussions. It seems right to affirm that given the recent events involving immigration and refugees rights in the host country to which they migrate, the preservation of human life above all else is threatened as this scenario has shown itself as the worst humanitarian crisis of the century, infringing directly basic rights of individuals. What will be somehow theorized in this text is the appropriation we can make of Joas' work to justify the assurance of rights for human beings, once his concept of sacredness of the person seems to protect the individual in its essence.

In his book *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Joas impelled himself to the task of developing the origin of Human Rights starting from the birth of such terminology in the political scenario. By situating the reader in the historical moment when it aroused, Joas wants to

elucidate his thesis – being this thesis present throughout all his work – that human rights are not natural rights, and are not in any way something that comes from any kind of necessity. With great influence of Weber, Durkheim and Marx, Joas proposal goes on the opposite direction of the ones advocating in favor of a natural law; accordingly to Weber, who “emphasized the decline of natural law and the concomitant emergence of juridical rationalism” (Madsen; Verschraegen, p. 4, 2016), Joas develops his understanding of human rights as a result, or a response, to experiences of violence most of times within the state sphere that reached the juridical level of discussion.

About the time in history when human rights where first taken into account, the first chapter of *The Sacredness of the Person* deals with the period of the French Revolution, probably the opening scene of this discussion. According to Joas, one might say that the human rights were born during the French Revolution as the outcome of the Enlightenment thinking that took a finer shape during the next centuries, but the emphasis must rather be put on the North American movement. For him, the *Déclaration des Droits de L'homme et du Citoyen*² written in 1789 during the Revolution is an echo of the *Bill of Rights* from 1776. Such insight was presented by Georg Jellinek and accepted by Joas³. For him, with the creation of such declaration, something of a respect towards citizens, and so, human beings, becomes noticeable. It somehow crystallizes the respect for human beings as it later lead to the abolishment of slavery and it is also the result of changes in the legal sphere.

² Declaration of the Rights of Man and of the Citizens.

³ For a complete exposition of this argument, see *The Sacredness of the Person*, “The Human Rights and the North American Revolution”.

The basis of Human Rights

Human rights can be considered as the end of a maturation process of the enlightenment ideas of freedom, equality and human dignity, or even as natural rights that all men would have right to necessarily. Hans Joas approach takes some distance from these conceptions and proposes what can be said a cultural analyses of the origin of human rights.

Joas starts presenting his work trying to differentiate his conceptualization and comprehension of human rights in a way that had not been done by other theories and theorists. This main difference is that for the mentioned philosopher it is not adequate to deal with such rights in a way that does not take historical aspects into account.

[The book] does not offer an in-depth history of ideas or the law, neither a philosophical foundation of the idea of universal human dignity and the human rights based in on this idea. [...] the characteristic aspect of the way started here a specific kind of connection between the fundamental arguments and historical reflection that, in this way, is no found in the history of human rights or in philosophical approaches. (Joas, 2012, p. 13)

Going back to Émile Durkheim⁴, Joas deals with the human rights as the answer to experiences of social violence in a way that these experiences would bring up the necessity of taking care and protecting what Durkheim would call the sacred character of men. For Joas, this is the most important concept – the sacredness of the person – and was first found in

⁴ The works of the French philosopher that best represent na influence in the Sacredness of the Person are *La Allemagne au-dessus de tous* and *Deux lois de l'évolution penale*.

Durkheim's work. As Madsen and Verschraegen put in their article:

The key thesis underlying *The Sacredness of the Person* builds on the legacy of Emile Durkheim. Joas credits Durkheim as the first to consistently articulate the modern belief in human rights as an expression of a longstanding process of sacralization, "a process in which every single human being has increasingly, and with ever-increasing motivational and sensitizing effects, been viewed as sacred, and this understanding has been institutionalized in law". (MADSEN, VERSCHRAEGEN, 2016, p.8)

This sacredness is due to individuals and is acquired through the process of socialization, and represents a transfiguration of the sacred authority from God to men. It happened during the French Revolution and the abolitionist movements from the 16th to the 17th centuries, when the role church played in society suffered some deep changes and also the way religion influenced and affected it. In this period, men became the protagonists in the social fluxes and the reinterpretation of catholic ideals can have caused a more concerned consideration of the integrity of men's body. Joas conception of a sacred aura around the person is the refinement of the theory presented by Émile Durkheim; according to Durkheim, this is the outcome of a process that took a long time to shape and it touches all human beings. Durkheim was one of the first sociologists to rethink individual rights in a sociological way as a process in which godly powers have been relocated as authority immanent within society and eventually within the human person itself. In contrast with the established natural law thinking or liberal theory in the 19th century, Durkheim no longer saw rights as vested in individuals previous to and ir-

respective of their involvement in society, but grounded them in an understanding of broader socio-historical processes.

Durkheim provided the theoretical foundations for suggesting the process of sacralization of the individuals, but Joas was the responsible for adding to this process the analyses and comprehension of other historical processes, such as the paradigm changes in the punishment practices and the Declaration of the Rights of the Men and of the Citizen in modern times. Remarking Cesare Beccaria⁵, Joas reminds us that the Italian jurist had already noticed that punitive practices that were way too severe started to become unacceptable once, for him, a person that commits a crime is a person before committing it and remains a person afterwards. Being so, cruel punishments, including some types of torture, inflicted the humanity within all people. The declaration of 1789, written in the Revolution period, also bring elements that go against these cruelties, just as the Bill of Rights, elements that, put together, point to some kind of sacredness that must be preserved in all individuals. What happened after the declaration of 1789 was an expression of a secular religion and the institutionalization of the sacred man. After that, a cultural pattern of treating the human body as something sacred took place, what gradually made the feeling towards torture, slavery and other types of violence negative. This is an outcome of the relocation of the sacred to the daily men and life. This process, however, is not enough to explain how human rights were political and legally institutionalized in modern and contemporary societies. Over the last decades it has been given a protagonist role in the economical and political transformations.

⁵ Beccaria's *On Crimes and Punishments* analyses the changes in the penalties system and is suggested for a better understanding of the matter.

Human Rights and the Social Trauma

Human Rights became rights with collective experiences of violence. This is a strong thesis defended by Joas. But it is required a vector that transforms violence into rights, injustice into justice. In the literature about the human rights the connection between the war periods and the urgency for rights, but according to Joas, just violence *per* violence is not capable of creating rights. The vector of human rights is the *trauma*.

The part of SP where the connection between the sacred and power is most present – in our view also the strongest part of the book – is his sociological reflection on how collective experiences of grave injustice and violence can initiate societal change (without however, directly translating into legal reform). For this, he again returns to the ambivalent Durkheimian meaning of the term "sacral", connecting moral enthusiasm to the experience of fear, horror or "tremens". (MADSEN, VERSCHRAEGEN, 2016, p. 13)

The experiences of violence generate a trauma, that in the case of social violences, is almost always cultural, and it is from this traumatic experiences that changes start to happen. Using a Freudian approach, it is observed that by talking about the traumatic experience it would be possible to cure the trauma. Joas mentions a romance written by Alfred Doblin, German writer that in his work *Tales of a Long Night* tell the story of a wounded soldier that returns home without any perspective. The character starts to feel better as he talks and tells to his visitors about the happenings of the war. To Joas that is the *modus operandi* of the institutions that arbitrate over the Human Rights. Individual traumas become collective traumas that reach up the medium of international discussions

and, later, can turn into rights. The Universal Declaration written post World War II is the result of such process. The declaration played an important role in the universalization of values, process to which Joas dedicates his last chapter in *Sacredness of the Person*.

Human rights relay on a legal framework that guarantees them and that can act in the cases of violation of rights, “consequently, human rights are only “real” to the extent that they are protected – or violated – in concrete social locations: in the work place, in a prison or government office, at home or in the work place” (MADSEN, VERSCHRAEGEN, 2016, p. 17). Human rights exist while legal rights. They originated from experiences of social violence and as they become a trauma can turn into legal rights that have one main point: to safeguard the sacredness of the human person.

Human Rights and the Generalization of Values

About the events from the 19th and 20th century, Joas discusses along some authors like Weber and Parsons some new conceptuality of the sacredness of the person. During these centuries, there was a total and complete distortion of this concept. The individuals were no longer sacred, and the state gained such status in their turn, being the Russian and German states examples of this distortion. The laws and rights were directed to protect and fortify the states taking the integrity of the citizens less into account. In this period what seemed to have happened, according to Joas, is a exclusion of humanity from some groups, like racial, gender and religious minorities, and as they lost their humanity, they lost basic rights.

Certainly, disagreement about values is rife in a world of different and contradicting moral and religious belief systems. Fundamental and human rights have often been viewed

as delivering an overarching, more abstract set of moral convictions and principles. Human rights and freedoms such as the freedom of conscience or expression are frequently invoked to demand religious tolerance and to judge moral systems on their degree of humanness. Human rights are then seen to provide more generalized values beyond the specifics of different religions and world views – above all the value of the person as a human being in his or her own right.

The Universal Declaration of Human Rights⁶ are seen as responsible for helping fundamental rights to be faced as universal. Yet one may argue that the appliance of these rights is passive of controversy, the role it played is undeniable; the genesis of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) can be best understood by reading it as a process of coming to agreement on common value-commitments, beyond the specifics of the different religious, philosophical and political traditions involved in the drafting of the Universal Declaration. Moreover, Joas argues that combining this analysis with his overall thesis of the process of the sacralization of the person allows for synthesizing the existing historical knowledge of the drafting of the UDHR (MADSEN, VERSCHRAEGEN, 2016, p. 19).

The declaration can be understood under the process of the genesis of human rights described by Joas; it is a response to a severe experience of social violence that after its happening generated a massive negative reaction towards the damage left in society by the WWII. The public discussion of the war years and the atrocities performed by the states involved generated a trauma that could not be left untouched. So to prevent another tragedy like this from happening, and to safeguard

⁶ The Universal Declaration of Human Rights (UDHR) was written in the post-war scenario, after the WWII, in the year of 1948. It was a result of a teamed up work mediated by the United Nations Organization.

what can be said fundamental aspects of human life, the declaration came to be the main orientation about human rights in this and the past century. It represents the embodied protection of human rights that is still the non legal, but strong basis of a new conception of human, that was build during several decades, a human that must be preserved at all costs and that carries a sacredness to be protected and guarded. Human rights are rights created by men to protect mankind from its own violence.

References

- Joas, Hans. (2013) *The Sacredness of the Person*. Georgetown University Press.
- _____. (2012) *A Sacralidade da Pessoa: Nova gênese dos direitos humanos*. Editora Unesp, São Paulo.
- MADSEN, Mikael Rask; VERSCHRAEGEN, Gert. (2016) Towards a New Sociology of Human Rights? A Review Essay on Hans Joas' Sacredness of the Person. In *ICourts Working Paper*, No 43.
- UN'S *Universal Declaration of Human Rights*, (1948) United Nations Organization.

JUSTIÇA EM AMARTYA SEN

Emily Garcia¹

Introdução

Amartya Sen, professor de economia e filosofia em Harvard, trabalha com teoria da justiça. Possui atuação além do campo acadêmico. Foi membro da presidência do Banco Mundial e realizou diversos trabalhos para Organização das Nações Unidas (ONU). Foi prêmio Nobel de economia em 1998 por suas contribuições à teoria da decisão social e do *welfare state*, e, juntamente com o economista paquistanês Mahbub ul Haq, criou o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), em 1993, que desde então é utilizado nos relatórios produzidos pela Organização das Nações Unidas (ONU). Os conceitos de liberdade e justiça fazem parte do mesmo corpus teórico que compõem a ideia de justiça de Amartya Sen.

As teorias tradicionais da justiça costumam questionar o que seria uma situação justa ou um estado das coisas justo, utilizando-se, frequentemente, do contrato social, que é um contrato imaginário, que presume que as pessoas concordaram implicitamente em assiná-lo. A utilização dessa ferramenta do contrato social se tornou uma forma dominante de entender o conceito de justiça. Para Sen, o mais impactante livro da teoria da justiça da filosofia contemporânea é o de John Rawls, cuja teoria também se vale do contrato social. Outras teorias, como a de Nozick e Dworkin, embora diferentes da teoria de Rawls, também se utilizam do contrato social para versar sobre justiça.

¹ Bolsista CAPES e mestrandia em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: emily.eg92@gmail.com

No livro *Desenvolvimento como liberdade*, de 2011, Sen expõe que no século XX adotou-se o regime democrático e participativo como o modelo principal da organização política. Ocupando espaço central os conceitos de direitos humanos e liberdade política. A expectativa de vida aumentou, mas, por outro lado, vivemos também em um mundo de privação, destituição e opressão extraordinárias, sendo que essas privações podem ser encontradas tanto em países ricos quanto em países pobres. A superação desses problemas é fundamental para o desenvolvimento. O objetivo de Sen nesse livro é o reconhecimento do papel das diferentes formas de liberdade no combate a esses males.

A condição de agente dos indivíduos é importante para lidar com essas privações, no entanto é restrita e limitada pelas oportunidades sociais, políticas e econômicas que dispomos. Há, assim, uma complementariedade entre a condição de agente individual e as disposições sociais. Pronuncia Sen, que “é importante o reconhecimento simultâneo da centralidade da liberdade individual e a força das influências sociais sobre o grau e o alcance da liberdade individual” (SEN, 2000, p. 10). Além disso, a liberdade individual é um compromisso social para o combate dos problemas que enfrentamos.

A liberdade é o principal fim e o principal meio do desenvolvimento, sendo que a eliminação de privações de liberdades substanciais é constitutiva do desenvolvimento. Na medida em que Sen defende que a justiça de um ato deve ser medida em termos de sua capacidade de promover as liberdades, o resultado, portanto, é uma identificação entre Justiça e Desenvolvimento. Com base nisso, veremos a concepção de justiça de Sen, relacionando-a, posteriormente, com a análise que Sen realiza entre o binômio justiça *versus* eficiência. Dessa maneira, será desvendada a concepção de justiça que pode ser extraída das obras de Amartya Sen.

Abordagem da justiça de Amartya Sen

Inicialmente, destaca-se uma parábola utilizada tanto no livro *Ideia de Justiça* quanto no livro *Desenvolvimento como liberdade* que revela boa parte das posições de Sen sobre o tema da igualdade e da justiça. Considera-se que existam três crianças e uma flauta. Das três crianças (A/B/C), a criança A é a única que sabe tocar a flauta. A criança B é a mais pobre das três e não possui brinquedo algum. A criança C produziu artesanalmente a flauta. A partir desses três cenários, Sen questiona a possibilidade de realizarmos um acordo justo sobre quem deveria ficar com a flauta.

Para o autor, diferentes teóricos defenderiam pontos de vista opostos sobre esse fato. Igualitaristas predispostos às desigualdades socioeconômicas apoiariam a criança mais pobre, a B. Os libertários sustentariam o direito à propriedade e apoiariam a criança que produziu a flauta, a C. Já os utilitaristas apoiariam a criança A, uma vez que sendo a única que sabe tocar, seria a única que daria utilidade à flauta. O argumento central por trás dessa parábola é que “pode de fato não haver nenhum arranjo social identificável que seja perfeitamente justo e sobre o qual surgiria um acordo imparcial” (Sen, 2011, p.45).

Sen examina o procedimento que pode ser chamado de fundamentação plural, isto é, o uso de várias linhas diferentes de condenação, sem buscar um acordo sobre seus méritos relativos. Defende que não é possível medir qualidade de vida apenas sobre termos econômicos, isto é, não se pode definir igualdade com recursos financeiros. A pergunta, desse modo, não é quanto os indivíduos ganham, mas o quanto são capazes de fazer com o que ganham. Sen nunca anunciou algo tão específico como a capacidade das pessoas. Ou seja, ele não tem um princípio, mas uma teoria.

Na Parte III, do livro *A Ideia de Justiça*, Amartya Sen realiza uma adaptação ao *Desenvolvimento como liberdade*, campo

da teoria moral do argumento econômico desenvolvido em seu livro, no qual defendeu que "o desenvolvimento pode ser visto como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam" (Sen, 2000, p. 17).

Na medida, portanto, em que Sen defende que a justiça de um ato deve ser medida em termos de sua capacidade de promover as liberdades, o resultado, portanto, é uma identificação entre Justiça e Desenvolvimento.

Justiça e desenvolvimento

Para Amartya Sen a economia possui duas origens, ambas relacionadas à política, sendo uma ligada a ética e outra ao que ele chama de 'engenharia'.

A tradição ligada a ética remonta a Aristóteles. No início do livro *Ética a Nicômaco* é feita a associação da economia com os fins humanos. Para Aristóteles, a política é a 'arte mestra', devendo usar as demais ciências, inclusive a economia. Dessa forma, o estudo da economia está diretamente ligado ao estudo da ética e da filosofia política. Sen (1999) destaca duas questões que entende crucial para a economia, sendo a primeira questão a motivação humana relacionada à questão amplamente ética sobre 'Como devemos viver?'. Destaca que:

Ressaltar essa ligação não equivale a afirmar que as pessoas sempre agirão de maneira que elas próprias defendem moralmente, mas apenas a reconhecer que as deliberações éticas não podem ser totalmente irrelevantes para o comportamento humano real. Denominarei essa ideia "concepção da motivação relacionada à ética". (SEN, 1999, p.11)

Já a segunda questão se refere à avaliação da realização social. Sen (1999, p. 12) cita Aristóteles, o qual afirmava que ainda que valha a pena atingir o fim para um só homem é mais admirável e mais divino atingi-lo para uma nação ou para cidades-estados. Assim, a concepção da realização social relacionada à ética não pode deter a avaliação em algum ponto arbitrário como satisfazer a eficiência. A avaliação tem de ser mais inteiramente ética e adotar uma visão mais abrangente do bem, sendo que esse é um aspecto que possui grande relevância no contexto da economia moderna, especialmente a moderna economia do bem-estar (SEN, 1999, p.11).

A outra origem da economia, ligada a 'engenharia', caracteriza-se por se deter a questões logísticas. O distanciamento entre economia e ética provocou, segundo Amartya Sen, um empobrecimento da economia moderna (1999, p. 14). Em que pese a economia ligada tão somente a logística tenha se afastado da abordagem ética, Sen entende que foi proveitosa, visto que muitas questões de engenharia contribuíram para a economia, como exemplo cita a teoria geral do equilíbrio geral, a qual trata da produção e troca nas relações de mercado, exigindo uma análise tão somente técnica. Nesse sentido:

Para ilustrar, essa observação aplica-se perfeitamente à análise causal dos tragicamente reais problemas da fome individual e coletiva no mundo moderno. O fato de a fome coletiva ser causada mesmo em situações de grande e crescente disponibilidade de alimentos pode ser mais bem compreendido trazendo-se para a análise os padrões de interdependência que a teoria do equilíbrio geral ressaltou e enfocou. Em particular, revela-se que as fomes coletivas frequentemente têm pouquíssima relação com a oferta de alimentos, apresentando, em vez disso, antecedentes causais em outros pontos da economia, relacionados por meio

da interdependência econômica geral. (SEN, 1999, p. 14)

Utilizando-se como exemplo a questão da fome mundial se torna evidente que a quantidade, no caso quantidade de alimentos, não é o fator responsável pela existência da fome, mas outros antecedentes causais. A economia não se reduz a relação de oferta e demanda. Inúmeras outras questões fazem parte dessa relação, entre as quais a liberdade ou ausência dela. Nesse aspecto, complementa Nereu:

Considerando o valor moral substantivo da liberdade, apresentado por Sen como uma referência indispensável para a realização individual e a estruturação equitativa das relações sociais, as condições para a justiça estão relacionadas com a garantia, a promoção e o exercício das liberdades. As liberdades substantivas, especificamente representadas pelas capacidades, são o espaço para a avaliação das condições de justiça existentes numa sociedade. (NEREU, 2009, p. 140)

Retorna-se, diante disso, à ideia central de Sen, para o qual a igualdade não se define com recursos financeiros. A questão se direciona às capacidades conferidas aos sujeitos, as quais asseguram liberdades. Observa Bittar (2009, p. 521) que a perspectiva seniana de liberdade se vincula direta e centralmente ao processo de desenvolvimento por duas razões: a) razão avaliatória: a avaliação do progresso deve ser realizada por meio da verificação do aumento da liberdade das pessoas e b) razão da eficácia: a realização do desenvolvimento depende da livre condição de agente das pessoas. Some-se a isso o fato de Sen centralizar a liberdade no conceito de desenvolvimento, o que o ajuda, segundo Bittar, a construir o conceito de desenvolvimento humano. A esse respeito a Declaração do

Direito ao Desenvolvimento adotada pela Resolução n.º 41/128 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 4 de dezembro de 1986, dispõe que:

Artigo 1º

§1. O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável, em virtude do qual toda pessoa e todos os povos estão habilitados a participar do desenvolvimento econômico, social, cultural e político, para ele contribuir e dele desfrutar, no qual todos os direitos humanos e liberdades fundamentais possam ser plenamente realizados.

§2. O direito humano ao desenvolvimento também implica a plena realização do direito dos povos à autodeterminação que inclui, sujeito às disposições relevantes de ambos os Pactos Internacionais sobre Direitos Humanos, o exercício de seu direito inalienável à soberania plena sobre todas as suas riquezas e recursos naturais.

Artigo 2º

§1. A pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento e deveria ser participante ativo e beneficiário do direito ao desenvolvimento.

§2. Todos os seres humanos têm responsabilidade pelo desenvolvimento, individual e coletivamente, levando-se em conta a necessidade de pleno respeito aos seus direitos humanos e liberdades fundamentais, bem como seus deveres para com a comunidade, que sozinhos podem assegurar a realização livre e completa do ser humano e deveriam por isso promover e proteger uma ordem política, social e econômica apropriada para o desenvolvimento.

§3. Os Estados têm o direito e o dever de formular políticas nacionais adequadas para o desenvolvimento, que visem ao constante aprimoramento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos, com base em sua participação ativa, livre e significativa, e no desenvolvimento e na distribuição equitativa dos benefícios daí resultantes.

Extraí-se dessa previsão que o sujeito central do desenvolvimento é a pessoa humana, a qual, além de beneficiária, deve ser participante ativa. Segundo Bittar (2009, p. 522), a partir dessa normativa se percebe que o Estado não ocupa papel central, apesar de ser um agente necessário no papel de articulador de políticas públicas geradoras de desenvolvimento. Não se pretende com isso afirmar que o Estado não possui papel algum, mas apenas que, conforme a Declaração do Direito ao Desenvolvimento, não possui papel central, o qual é conferido à pessoa humana. Diante disso, o Estado pode ser um agente facilitar do desenvolvimento ou uma barreira para que isso ocorra. Para Bittar, a partir da ideia de desenvolvimento como liberdade em Sen, “a responsabilidade fundamental do ser humano é exercitar sua liberdade individual enquanto comprometimento social”. Assim, o desenvolvimento é um compromisso com as possibilidades de liberdade para o filósofo indiano.

Diante disso, as liberdades individuais, conforme Bittar, ficam condicionadas a um papel fortemente social por parte do Estado, pois é o Estado que representa a possibilidade de atendimento as políticas públicas sobre direitos humanos que objetivam compensar as diferenças que aparecem ao longo do convívio social. Assim, Amartya não defende que a abordagem de economia desvinculada da ética não seja produtiva, mas defende que a economia pode se tornar mais produtiva se der maior atenção as questões éticas que moldam o compor-

tamento e juízo humanos (SEN, 1999, p.15). Nesse sentido, complementa Thomas Kang:

Ao considerar a possibilidade de incorporar a discussão sobre justiça a uma teoria de desenvolvimento, Sen afastou-se do tradicional costume da economia de evitar qualquer referência a “normas” ou “ética”. Da mesma forma que a ciência política deu pouca importância por algumas décadas às concepções normativas, o que foi apenas alterado com Rawls, Sen criticou fortemente a economia pelo mesmo pecado. (2011, p. 363)

Conforme Kang (2011, p. 363) a conclusão de Sen é a de que não é adequada a redução realizada pela economia ao comportamento humano, definindo-o como puramente autointeressado, o que exclui qualquer possibilidade de considerações éticas que possam influenciá-lo. Acrescenta Kang que para Sen o comportamento humano é influenciado por compromissos assumidos pelo agente que podem não visar apenas ao seu bem-estar. Em outras palavras, não é possível afirmar que o comportamento humano é destituído de qualquer compromisso ético, sendo somente autointeressado. Para Sen, as influências éticas também devem ser consideradas. Nesse contexto, observa Kang (2011, p. 367) que para Sen se a ética possuir papel de importância na economia se torna possível ampliar a teoria do desenvolvimento considerando questões acerca do que é justo.

Nesse âmbito, liberdades substantivas individuais são críticas para Sen. Conforme Kang (2011, p. 368), em Sen, o sucesso de uma sociedade é avaliado pelas liberdades substantivas que os membros da sociedade detêm, sendo que entre essas liberdades incluem-se as capacidades de se evitar desnutrição, fome, mortalidade precoce ou mesmo liberdades associadas ao fato de ser alfabetizado ou participar ativamente da

vida política na sociedade, conforme se extrai do prefácio do livro *Desenvolvimento como liberdade*. Pontua Kang que “variáveis como renda e riqueza são consideradas meios para que as pessoas possam viver o tipo de vida que desejam e não como fins — inclusive para políticas públicas”. Assim, retoma-se a ideia de que o importante não é avaliar quanto o sujeito ganha em termos econômicos, mas o que consegue fazer com o que ganha no sentido de realização de capacidades. Nesse sentido, corrobora-se com as palavras de Sen:

Os fins e os meios do desenvolvimento requerem análise e exame minuciosos para uma compreensão mais plena do processo de desenvolvimento; é sem dúvida inadequado adotar como nosso objetivo básico apenas a maximização da renda ou da riqueza, que é, como observou Aristóteles, “meramente útil e em proveito de alguma outra coisa”. Pela mesma razão, o crescimento econômico não pode sensatamente ser considerado um fim em si mesmo. O desenvolvimento tem de estar relacionado sobretudo com a melhora da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos. (SEN, 2011, p. 28-29)

Diante disso, Sen (2011, p. 29) busca afirmar que a expansão das liberdades não só torna nossas vidas mais ricas e desimpedidas como permite que sejamos seres sociais mais completos, colocando em prática nossas vontades, interagindo com o mundo em que vivemos e influenciando esse mundo. Conclui, portanto, que quanto mais a economia estiver vinculada a ética mais as liberdades humanas serão ampliadas, ocasionando o desenvolvimento enquanto liberdade e, dessa maneira, promovendo justiça. Para Sen (ONLINE, 2018), a raiva chama a atenção para a injustiça, assim ao se afirmar que é a partir do desenvolvimento que se discute o justo é por existir

algo anterior que provoca e mantém injustiças, como é o caso do subdesenvolvimento, o qual é o gerador de fome, pobreza, situações de miserabilidade, marginalização. Sen não trabalha com sociedades idealmente justas, mas busca encontrar critérios para julgar o aumento de justiça e a redução ou eliminação de injustiças, sendo verdade que a racionalidade não deve ser influenciada pela raiva, muito embora, muitas das vezes, a raiva seja o propulsor para a percepção de situações de injustiça. Justiça, portanto, é uma questão de racionalidade, em que pese seja necessário motivação para o enfrentamento de certas questões.

Considerações finais

Para Sen justiça se relaciona com desenvolvimento, sendo que não há como medir igualdade em termos de recursos econômicos, mas em possibilidades. Em outras palavras, não importa o quanto de recursos cada indivíduo receba, mas o que é possível fazer com o que recebe monetariamente. É nesse sentido que liberdade se relaciona com desenvolvimento na teoria de justiça de Amartya Sen.

A economia, da mesma forma, possui grande relevância na teoria do filósofo e economista, pois quanto mais se relaciona com a concepção ética mais liberdade promove e, conseqüentemente, ao ampliar as possibilidades promove justiça. No atual cenário político e econômico do Brasil, em que se enfrenta uma crise tanto econômica quanto política a teoria de Sen se mostra atual ao demonstrar que a economia ligada a uma concepção ética é promotora de justiça, que é o fim almejado pela sociedade. Portanto, o conhecimento dessas ideias é um ponto nevrálgico na demonstração de que ainda há possibilidades de mudança e que a busca por justiça não é algo ilusório ou abstrato como se costuma supor.

Referências

- BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (2009) *Curso de Filosofia do Direito*. 7º ed. rev. aum. São Paulo: Atlas.
- SEN, Amartya. *Sobre ética e economia*. (1999) Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. *A ideia de justiça*. (2000) Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011) *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2018) *Justiça é uma questão de racionalidade*. Disponível em: <https://www.fronteras.com/videos/justica-e-uma-questao-de-racionalidade>. Acesso em 16 jul.
- KANG, Thomas H. (2011) *Justiça e desenvolvimento no pensamento de Amartya Sen*. Revista de Economia Política, vol. 31, nº 3 (123), pp. 352-369, julho-setembro.
- ZAMBAM, Neuro José. (2009) *A teoria da justiça de Amartya Sen: liberdade e desenvolvimento sustentável*. (Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

RAWLS, TEORIA IDEAL E DIREITOS HUMANOS

Wilson Yoshiro Oyamada¹

Charles Feldhaus²

Introdução

Com a publicação da obra *O direito dos povos*, Rawls estende sua concepção de justiça desenvolvida em *Uma teoria da justiça* e em *Liberalismo Político* à esfera do direito internacional. Ao fazer isso, Rawls divide sua abordagem do tema em dois tipos de teoria: questões de justiça internacional num cenário de teoria ideal, em que existe uma situação de conformidade ao cumprimento dos direitos humanos pelos membros do direito internacional e em que existe um respeito ao princípio da guerra apenas como instrumento de autodefesa e não como instrumento de agressão ou com objetivos expansionistas. Neste estudo serão apresentadas as principais características da concepção do direito internacional rawlsiana e suas respectivas soluções a algumas questões do direito internacional no contexto daquilo que Rawls chamou de a “primeira parte da teoria ideal” no livro *O direito dos povos*.

Muito se fala sobre a soberania e sua relevância, sobretudo no tocante as discussões que pretendem a construção e consolidação de uma coexistência pacífica e democrática entre as nações baseada na noção de direitos humanos. Contudo, não é de hoje que se faz necessário conseguir uma solução pa-

¹ Mestrando em filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: gw.wilson@bol.com.br

² Doutor em filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

E-mail: charlesfeldhaus@yahoo.com.br

ra combater a frágil relação de equilíbrio de poder reinante como modelo de uma paz mundial entre as nações, uma vez que muitas vezes a escolha pela guerra sobrepõem-se a escolha pelo caminho das relações diplomáticas e do diálogo, levando, como consequência disso, ao surgimento de um mecanismo de dominação dos mais fortes sobre os mais fracos. Um exemplo disso foi a Guerra Fria, durante o século XX, no qual o povo ficou abandonado à própria sorte e, ao mesmo tempo, refém da força militar, sob o comando de um Estado dominante. Durante este período, como já aduzido, muitas pessoas e países ficaram à mercê dos Estados Unidos e da União Soviética, que eram as potências hegemônicas da época, deixando transparecer, dessa forma, a patente submissão dos países do terceiro mundo, os quais, por conta disso, tiveram em algumas circunstâncias a sua soberania desrespeitada, em virtude dos interesses dos referidos países.

No livro *O direito dos povos*, o aludido filósofo elenca uma série de medidas para se alcançar uma pacificação de uma ordem mundial entre o que chama de “povos”, entre o que costumamos chamar os países, se bem que identificar os países que existem atualmente com o que Rawls chama de “povos” não deixa de ser controverso. O que é evidente é que Rawls recorre ao termo “povos” e não o termo tradicional “Estados” do direito internacional baseando no acordo de Westphalia, que concedia independência e soberania num sentido mais forte do que aquele imaginado na concepção de direito internacional rawlsiana que prevê que a soberania dos povos pode ser limitada pelos direitos humanos.

Além disso, Rawls desenvolve sua concepção de direito internacional distinguindo dois cenários: um de teoria ideal, em que há conformidade aos direitos humanos e aos princípios da guerra justa; e um de teoria não ideal, em que esta conformidade não acontece. Por causa disso, ele imagina dois grupos de povos na classificação dos cinco tipos criada em sua teoria. Num primeiro grupo se encontram os grupos que

cumprem os direitos humanos e os princípios da guerra justa: sociedades ou povos com uma constituição liberal e democrática juntamente com as sociedades ou povos decentes, que embora não sejam uma democracia, possuem sistemas políticos que incluem uma consulta decente à população, não violam direitos humanos e não fazem a guerra de agressão ou expansão. No outro grupo, se encontram os estados-fora-da-lei, que não respeitam os direitos humanos e fazem a guerra de agressão ou expansão; as sociedades ou povos carregadas com condições desfavoráveis, ou seja, que não conseguem cumprir uma lista básica de direitos humanos a todos os seus habitantes por problemas políticos e estruturais internos; e os absolutismos beneficentes, que não concedem aos seus cidadãos liberdades políticas mínimas para fazer parte de uma sociedade do direito dos povos. Além disso, Rawls ainda distingue na teoria ideal duas partes, primeira e segunda parte, em que ele apresenta os requisitos para a construção e consolidação de uma convivência mais amistosa entre as nações. Na terceira parte do aludido livro, Rawls aborda a questão da teoria não-ideal. Nesse ponto, é debatido sobre o direito a guerra e a conduta de guerra. Ainda nessa parte do livro, Rawls reflete sobre as sociedades oneradas e sobre a justiça distributiva entre os povos. Nesse estudo, será apresentado aquilo que Rawls compreende como o Direito dos Povos como utopia realista. Na sequência, serão realizadas algumas ponderações em relação aos princípios elaborados por Rawls para sua concepção de uma sociedade de direito dos povos. Entre os princípios que Rawls seleciona para a lista dos princípios do direito dos povos, destacamos o sexto, o qual determina que os povos devem honrar os direitos humanos. Razão pela qual, num segundo momento desse estudo, abordar-se-á a função dos direitos humanos na concepção de direito internacional de Rawls buscando mostrar a primeira parte da teoria ideal e o respeito aos direitos humanos ocupam um papel cen-

tral no que diz respeito a formação de uma ordem mundial pacífica.

Deste modo, se pretende evidenciar aqui a importância do pensamento de John Rawls às questões de direito internacional, em particular como os direitos humanos servem de critério de legitimação de intervenções humanitárias, sanções comerciais e até em última análise de intervenções militares. Além do mais, este filósofo norte-americano discute algumas questões que estão em evidência na atualidade, notadamente nas temáticas que tratam acerca das políticas fundamentais, como democracia deliberativa, justiça como equidade, direitos humanos, pluralismo razoável e liberalismo. Rawls ganhou notoriedade com a publicação de dois livros, primeiramente com o livro *Uma teoria da justiça*, publicado em 1971 e, posteriormente, com a publicação de *O liberalismo político*, levado ao público no em 1993. Todavia, Rawls, até então, não possuía uma obra que se ocupasse detalhadamente e amplamente com discussões de justiça global, tampouco que colocasse em pauta assuntos relativos à política exterior de forma mais abrangente. É preciso observar, contudo, que numa seção da obra *Uma teoria da justiça*, Rawls já havia traçado algumas considerações mais breves a respeito do direito internacional. Entretanto, não consiste em objeto de estudo deste capítulo realizar qualquer tipo de comparação entre a concepção de direito internacional apenas esboçada na obra de 1971 e a obra *O direito dos povos*. Para tanto, no final do século XX, mais especificamente no ano de 1999, apenas 3 anos antes de sua morte, Rawls publica *O direito dos povos*, que se desenvolve em dezoito parágrafos, cuja abordagem principal repousa sobre a fundamentação da ideia de uma sociedade de povos bem-ordenados. Vale sublinhar, por oportuno, que o vocábulo bem ordenado provém do jurista francês Jean Bodin, que se reporta à “república bem ordenada”. Em *O direito dos povos*, Rawls busca seguir o exemplo de Kant tal como por ele esboçado na *À paz perpétua* e a sua ideia de *foedus pacificum* (RAWLS, 2001, p. 12). Apesar disso, é

pertinente frisar que subsistem diferenças teóricas relevantes entre esses dois filósofos, como bem observado por Nythamar Oliveira, que sustenta que em Kant há um construtivismo moral e, por outro lado, em Rawls um construtivismo político:

Enquanto o construtivismo moral de Kant reivindica pretensões de validade como uma doutrina abrangente (*comprehensive moral view*), o construtivismo político de Rawls apenas representa um modelo teórico capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário para que diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam coexistir numa sociedade democrático-liberal, numa concepção razoável de pluralismo. (OLIVEIRA, 2003, p. 40)

As diferenças entre Rawls e Kant merecem algum destaque aqui. Ao menos na interpretação de Rawls, Kant desenvolve uma concepção construtiva que está comprometida com alguns pressupostos metafísicos que a concepção construtiva política de Rawls desenvolvida na obra *Liberalismo Político* não estaria comprometida. Rawls acredita que sua concepção política de justiça consegue se manter apenas com base nos valores de uma cultura política liberal e democrática. Além disso, há quem conteste a suposta proximidade entre as teorias políticas de Kant e Rawls, e isto é o que faz Loparic, que considera que o liberalismo de Kant e o de Rawls são, significativamente, diferentes, uma vez que o de Kant é fundamentado na razão e, por sua vez, o de Rawls em consensos. Assim, o defensor da interpretação semântica da obra de Kant assevera que: “O liberalismo de Kant é essencialmente moral e *a priori*, o de Rawls social ou, melhor, político e *a posteriori*. Sendo assim, cabe reexaminar, parece-me o sentido em que se pode continuar falando em filiação kantiana da filosofia prática de Rawls” (LOPARIC, 1998 p. 85).

Agora serão apresentadas mais algumas características centrais da obra *O direito dos povos*. É importante ressaltar que a soberania, consoante o pensamento de Rawls, expresso em *O direito dos povos*, não é idêntica àquela que foi desenvolvida pelas políticas de potências em Westphalia no ano de 1648. Tal diferença reside no fato de que os sujeitos políticos em *Os direitos dos povos* são os povos e não os Estados, que são identificados por possuírem um governo razoavelmente justo, no tocante ao aspecto institucional, bem como de terem interesses fundamentais e afinidades comuns. Vale sublinhar, ainda, que o raciocínio de Rawls não deve ser confundido com as teorias políticas das relações internacionais de índole centrada na figura do Estado, pois ele visualiza o Estado sob uma forma administrativa, que serve os indivíduos.

É preciso ainda esclarecer como os direitos humanos são discutidos por Rawls em *O direito dos povos*. Entretanto, antes de adentrar nesse ponto, cumpre acentuar que os direitos humanos são o resultado de um longo processo histórico e, inclusive se poderia afirmar que este desenvolvimento da ideia de direitos humanos é o resultado de um processo longo e árduo e, que apenas recentemente tais direitos começaram a gozar de um grau maior de respeitabilidade (COMPARATO, 2004, p. 49). A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada do ano de 1948, introduziu a “concepção contemporânea” dos direitos humanos. A partir disso, vem se consolidando a percepção de que a tutela desses direitos não compete somente ao domínio particular dos Estados, mas pode ser algo, cujo cumprimento pode ser exigido no direito internacional. Em outras palavras, o modo como os Estados cuidam de seus cidadãos nacionais não pode ser julgado como sendo um problema exclusivo de jurisdição doméstica. Em que pese estejam inseridas nos mais diversos ordenamentos jurídicos, os preceitos de direitos humanos, devidamente reconhecidos nos tratados internacionais, vêm sendo repetidamente violados. Exemplo disso foi noticiado pelo jornal *El País*, com base no

relatório anual da ONG *Human Rights Watch* (HRW), que revelou que diariamente seis pessoas são vítimas de tortura no Brasil. Com base nisso, resta patente que a consolidação da ideia de que os direitos humanos devem ser respeitados exige a discussão sobre que medidas devem ser empregadas em face dos Estados que desrespeitam tais direitos. Eleva-se, assim, a demanda por mecanismos que possam assegurar a efetividade dos supracitados direitos. Uma vez tecidas tais considerações a respeito dos direitos humanos, é importante observar que no livro *O direito dos povos*, procedendo-se de maneira análoga ao que fez em *Uma teoria da justiça*, Rawls apresenta uma lista de 8 (oito) princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos. Convém ressaltar que em *Uma teoria da justiça*, Rawls apresenta uma lista de diferentes princípios de justiça como candidatos a ser escolhidos na posição original. Na lista de princípios se encontram o utilitarismo, o perfeccionismo, o intuicionismo e os dois princípios da concepção de justiça como equidade de Rawls: liberdade e igualdade (este segundo princípio com duas partes: igualdade equitativa de oportunidades e princípio da diferença). No direito internacional, a escolha na posição original diz respeito à escolha de diferentes interpretações para os princípios clássicos do direito internacional. Desta maneira, o sexto princípio prescreve que os povos precisam respeitar os direitos humanos, por exemplo. Ademais, a autonomia dos Estados em relação a seus povos tem limites, não podendo, portanto, exceder as balizas fixadas por pactos e convenções que constituem os direitos humanos.

Mas agora precisamos tratar da questão dos povos que violam os direitos humanos na concepção política de Rawls. O pensador argumenta que o desrespeito aos direitos humanos legitima a utilização de sanções diplomáticas e econômicas e, até mesmo, uma intervenção militar, dependendo da gravidade do caso. Indo além, ele sustenta que somente as sociedades que honram os direitos humanos de seus membros podem considerar a si mesmos seguras de que não acontecerão ne-

nenhuma intervenção ou sanção internacional, seja ela apenas uma intervenção diplomática, seja ela uma sanção comercial, seja ela até mesmo algum tipo de intervenção militar. Desse modo, numa sociedade do direito dos povos deve estar garantida a liberdade que proíba a escravidão ou servidão, a liberdade de consciência, bem como a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio. Assim, os aludidos direitos são tidos como um critério moral para o direito internacional e, ao mesmo tempo, para as relações entre os povos. Ou seja, como um subconjunto dos direitos e liberdades básicos amparados por sociedades liberais ou decentes. Seguindo essa linha de raciocínio, Rawls elenca um rol daquilo que ele entende como sendo direitos humanos, entre eles estão:

O direito à vida (aos meios de subsistência e segurança), à liberdade (à liberdade de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento), à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras de justiça natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar). (RAWLS, 2001, p. 85)

Além disso, ao fundamentar sua lista de direitos humanos, Rawls ensina que esses direitos possuem três relevantes funções, quais sejam:

a) Seu cumprimento é condição necessária da existência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica; b) Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos

graves, da força militar; c) Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos. (RAWLS, 2001, p. 106)

A fim de desenvolver sua concepção de direito internacional, Rawls recorre a um vocabulário específico, em que distingue diferentes tipos de povos (ele evita empregar o termo tradicional do direito internacional, Estados). Entre os povos que deixam de respeitar os direitos humanos encontram os estados-fora-da-lei. Ainda versando sobre essa temática, o professor de Harvard afirma que os povos liberais e os decentes bem ordenados podem interferirem em um estado-fora-da-lei, com base em que esse povo violou os direitos humanos e, também, devido ao fato dos estados-fora-da-lei serem agressivos e perigosos, sendo que todos os povos estão mais seguros se tais povos mudarem ou forem forçados a mudarem seu comportamento (RAWLS, 2001, p. 106). Não se pode olvidar de mencionar, outrossim, que Rawls faz uso de uma terminologia bastante peculiar em sua teoria do direito internacional. Ao menos por ora, é prudente distinguir os conceitos entre o “Direito dos Povos” e “Sociedade dos Povos”. Aquele diz respeito aos princípios políticos que regulamentam as relações políticas mútuas entre os povos e não simplesmente os direitos que todos os povos têm em comum como sugere o conceito tradicional do *ius gentium*. Enquanto isso, a “Sociedade dos Povos” consiste no fato de que todos os povos seguem os ideais e os princípios do “Direito dos Povos”.

Quanto às críticas dirigidas à visão rawlsiana de Direito dos Povos e dos direitos humanos, é importante destacar que a concepção de direito internacional não passou ileso às críticas. Uma das críticas mais ferrenhas é a desferida por Fernando Teson, que acusa a lista mínima rawlsiana de ser um retrocesso no que tange aos direitos humanos, dado que a lista de direitos humanos contida na Declaração Universal dos Direitos Humanos e os pactos conexos é maior do que a lista con-

templada na obra *O direito dos povos*. Além disso, é importante apontar que a teoria do direito internacional de Rawls recebe duras críticas de Charles Beitz e Thomas Pogge, de Robert Nozick, dos marxistas, de Ronald Dworkin, dos filósofos comunistas como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Michael Walzer. Mas por questão de espaço não poderemos apresentar todas estas críticas aqui.

A utopia realista na concepção rawlsiana

Agora serão traçadas algumas considerações em torno da expressão utopia realista na obra *O direito dos povos* de Rawls. Ao tratar o conceito de utopia realista, Rawls desenvolve seu raciocínio levantando duas indagações. A primeira questão refere-se à identificação das condições em que se desenvolveria uma democracia constitucional razoavelmente justa sob condições históricas favoráveis, sendo que tal fato se tornou factível devido as leis, bem como as tendências das sociedades atuais. Num segundo momento, ele investiga de que forma tais condições se relacionam com as leis e tendências que influenciam as relações entre povos (RAWLS, 2001, p. 15). Rawls sustenta que as condições históricas abarcam, desde que seja uma sociedade interna razoavelmente justa, o fato do pluralismo razoável. A constatação de que surgirá naturalmente uma divergência dentro da sociedade entre diferentes concepções abrangentes de bem em instituições livres. Na sequência, ele procura realizar uma comparação entre o caso doméstico e o caso de uma Sociedade dos Povos. Ele afirma que o paralelo do pluralismo razoável consiste na heterogeneidade entre povos razoáveis, englobando as diversidades culturais e tradições de pensamento, sejam religiosas ou não (RAWLS, 2001, p. 15). Seguindo essa linha de raciocínio, o filósofo norte-americano salienta que, apesar do fato de dois ou mais povos possuírem regimes constitucionais liberais, nada

impede que seus entendimentos acerca do constitucionalismo sejam diversos, vindo, até mesmo, manifestarem diferentes variações do liberalismo (RAWLS, 2001, p. 16).

Dessa maneira, Rawls sustenta que o pluralismo razoável limita o que é possível no presente, sem levar em conta o caso em outras épocas. Não obstante isso, ele identifica a existência de imperfeições no tocante a forma como os limites do praticamente possível são discernidos e, além disso, Rawls aponta alguns problemas a respeito das condições do mundo social (RAWLS, 2001, p. 16). Conforme Rawls, o problema repousa no fato de que os limites do possível não são fornecidos pelo existente, pois há a possibilidade de efetuar alterações nas instituições políticas e sociais, entre outras instituições passíveis de sofrerem mudanças (RAWLS, 2001, p. 16). Razão pela qual, numa concepção política de direito internacional que pretende ser utópica, num sentido não pejorativo, num sentido realista, é preciso servir-se de algumas conjecturas e de especulações, aduzindo que é exequível o mundo almejado por todos, se não for nesse momento, em um futuro sob circunstâncias mais felizes (RAWLS, 2001, p.16).

Quanto ainda à questão do pluralismo e as dificuldades que este levanta para uma concepção de direito internacional, Rawls suscita uma dúvida a respeito da necessidade de uma reconciliação entre a concepção política de direito internacional e o fato do pluralismo razoável. Rawls entende que o pluralismo razoável não deve ser motivo de arrependimento, assevera inclusive que, dada as possibilidades socialmente factíveis, a presença do pluralismo razoável permite a existência de uma sociedade mais justa, uma vez que se torna um espaço mais propício ao exercício da política e do exercício das liberdades das pessoas (RAWLS, 2001, p. 16). Por fim, Rawls afirma que “argumentar isso de maneira convincente seria nos reconciliarmos com a condição política e social contemporânea.” (RAWLS, 2001, p. 17).

Os princípios do “Direitos dos Povos”

Agora será tratado da relevância dos princípios do “Direito dos Povos” no que tange a construção de uma ordem mundial pacífica. Rawls inicia seu raciocínio supondo que a instituição do “Direito dos Povos” somente para sociedades democráticas liberais acarreta a adoção de determinados princípios de igualdade entre os povos. Desta forma, tais princípios darão margem para inúmeras maneiras de associações e federações cooperativas entre os povos, contudo, não resultará na constituição de um Estado mundial (RAWLS, 2001, p. 46). Neste ponto, ele utiliza o exemplo fornecido por Kant na obra *À paz perpétua*, ao imaginar que um governo mundial, com um regime político unificado, com poderes jurídicos exercidos por governos centrais, apresentar-se-ia como um despotismo global ou, também, seria um império frágil, destruído devido as constantes guerras civis, que aconteceriam quando outras regiões e povos buscassem conquistar a liberdade e a autonomia política (RAWLS, 2001, p. 46). Para Rawls, há a possibilidade de existirem diversos tipos de organizações subordinadas ao julgamento realizado pelo “Direito dos Povos”, com a incumbência de regulamentar a cooperação entre eles e de efetivarem determinados direitos reconhecidos (RAWLS, 2001, p. 47). Cumpre registrar que, algumas dessas organizações, entre as quais Rawls cita como exemplo as Nações Unidas, podem ter o poder de expressar para a sociedade de povos bem-ordenados a sua condenação de instituições nacionais injustas em outros países e, ao mesmo tempo, identificar quais são as situações de violação aos direitos humanos (RAWLS, 2001, p. 47). Ademais, em situações graves, existe a chance de se tentar corrigir esse mal através do emprego de sanções econômicas ou, até mesmo, valer-se da intervenção militar. A dimensão desses poderes engloba todos os povos e alcança, inclusive, seus negócios nacionais (RAWLS, 2001, p. 47).

Mais adiante no desenvolvimento de seu raciocínio na obra *O direito dos povos*, Rawls defende posição semelhante àquela que defendeu na obra *Uma teoria da justiça*, uma vez que elenca alguns princípios tradicionais de justiça que devem ser interpretados na posição original do direito internacional ou na segunda posição original, mas como já disto, aqui se trata de uma argumentação a respeito de uma interpretação mais adequada dos respectivos princípios e não de uma escolha entre diferentes alternativas de princípios, como foi o caso na posição original na esfera doméstica. Além disso, Rawls acredita que tais princípios seriam adotados sem grandes problemas pelos livres e democráticos:

1. os povos são livres e independentes, e a 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 decente. (RAWLS, 2001, p. 48)

Nesse tópico foi apresentado, de forma resumida, a posição de Rawls acerca da primeira “parte da teoria ideal” do direito internacional como uma sociedade de povos, no que segue, será abordado a forma como Rawls vê os direitos humanos e a função desse conjunto de direitos para a construção de uma relação mais amigável entre os Estados, fornecen-

do, assim, os requisitos necessários para se chegar a um consenso entre os povos.

A função dos Direitos humanos no Direito dos Povos de John Rawls

Qual o papel dos direitos humanos nas relações internacionais? De pronto, convém ressaltar que Rawls eleva os direitos humanos a uma classe de direitos que exercem uma tarefa especial no âmbito de um Direito dos Povos razoável, de tal maneira que tais direitos tem a função de restringir as razões justificadoras da guerra e estabelecer limites à autonomia interna de um regime. Com isso, na visão de Rawls, refletem as duas alterações básicas e historicamente profundas em como os poderes da soberania têm sido concebidas desde a Segunda Guerra Mundial (RAWLS, 2001, p. 104). Por um lado, a guerra deixou de ser um instrumento de política governamental, sendo aplicada, somente, no caso de autodefesa ou em circunstâncias onde ocorrerem graves violações dos direitos humanos. De outro lado, a autonomia interna de um governo agora é limitada (RAWLS, 2001, p. 104). Nessa esfera de discussão, é oportuno trazer à tona a posição de Denis Coitinho Silveira que, ao discorrer sobre os direitos humanos em Rawls pondera que:

O sexto princípio defende que os povos devem respeitar os direitos humanos: “Povos devem honrar os direitos humanos”. Isto implica que a autonomia dos Estados em relação a seus povos é limitada, não podendo ultrapassar limites estabelecidos por pactos e convenções que constituem os direitos humanos. O desrespeito aos direitos humanos se constitui como uma razão para justificar sanções diplomáticas e econômicas, bem como

uma intervenção militar. Apenas as sociedades que honram os direitos humanos de seus membros podem considerar a si mesmos seguros de alguma intervenção ou sanção internacional. (COITINHO, 2010, p. 110).

Nas palavras de Rawls:

Os Direitos humanos são distintos dos direitos constitucionais ou dos direitos da cidadania democrática liberal, ou de outros direitos que são próprios de certos tipos de instituições políticas, individualistas e associativas. Eles estabelecem um padrão necessário, mas não suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais. Ao fazê-lo, limitam o Direito nacional admissível de sociedades com boa reputação em uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa (RAWLS, 2001, p. 104).

Dando sequência ao seu raciocínio, o filósofo norte-americano acentua que a classe especial de direitos que costumamos chamar de direitos humanos possuem três funções, quais sejam:

1. Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica;
2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar;
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos. (RAWLS, 2001, p. 105)

Agora será tratado da questão da violação dos direitos humanos pelos estados-fora-da-lei. Que tipo de atitudes podem ser justificadas quando tais tipos de povos violam sistematicamente os direitos humanos? Na visão de Rawls, os direitos humanos são geralmente respeitados por regimes liberais e decentes e devem ser compreendidos como direitos universais, uma vez que são considerados como inerentes ao “direito dos povos” e possuem um efeito (moral) independente do que acontece no âmbito local (RAWLS, 2001, p. 105). Em outros termos, sua força política (moral) expande-se a todas as sociedades e são obrigatórios para todos os povos e sociedades, abrangendo, nesse caso, também os estados-fora-da-lei, mesmo que tais povos não endossem em suas próprias constituições (quando as possuem) este tipo de direitos. Rawls acredita que esse tipo de Estado, que descumpra tais direitos, precisa ser condenado, e pode estar sujeito a sanções coercitivas e, até mesmo, a intervenção militar, em caso mais graves (RAWLS, 2001, p. 105). A fim de reforçar e esclarecer, ainda mais, a sua concepção sobre direitos humanos e dos estados-fora-da-lei, Rawls assevera que:

O que chamo Direitos Humanos é, como disse, um subconjunto adequado de direitos possuídos pelos cidadãos em um regime democrático constitucional liberal ou dos direitos dos membros de uma sociedade hierárquica decente. No “Direito dos Povos”, tal como elaborado para os povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados Fora da Lei. A recusa em tolerar tais Estados é consequência do liberalismo e da decência. Se a concepção política do liberalismo político é racional, e se os passos que demos no desenvolvimento do Direito dos povos também são, os povos liberais e decentes têm o direito, pelo “Direito dos Povos”, de não tolerar Estados Fora da Lei, e têm

razões extremamente boas para essa postura.
(RAWLS, 2001, p. 106)

Desta maneira, para o pensador de Harvard, os estados-fora-da-lei são agressivos e perigosos, por conta disso, todos os povos serão mais seguros se esses estados, ou povos (para empregar o termo de Rawls) mudassem ou fossem obrigados a modificar a sua forma de se comportar. Caso isso não aconteça, estes povos podem afetar significativamente o clima de poder e violência internacionais (RAWLS, 2001, p. 106).

Considerações finais

Com esse estudo, foi possível perceber que Rawls procura expandir sua concepção de justiça na versão desenvolvida principalmente em *Liberalismo Político*, uma vez que a obra *O direito dos povos* foi pensada inicialmente como um tipo de *Apêndice* a esta obra, às relações entre os povos, pautada num *modus operandi* em que a harmonia e o respeito mútuo são cruciais para a realização desse intento. Observou-se, outrossim, a importância da primeira “parte de sua teoria ideal”, no tocante ao projeto de direito internacional de Rawls, em que estabelece alguns requisitos a serem observados para se concretizar a utopia realista de uma sociedade de povos.

Constatou-se, ademais, que o sexto princípio estabelecido por Rawls, que corresponde à necessidade de os povos honrarem os direitos humanos, ocupa um papel central no que diz respeito ao projeto de uma paz mundial. Como visto, Rawls considera sua concepção como sendo uma utopia, todavia, trata-se de uma utopia realista. Isto é, que pode ser aplicada e ter utilidade, não se trata de um projeto meramente imaginário, mas algo que pretende alcançar de fato o campo da realidade, desde que sejam observadas certas condições. Aqui Rawls segue a ideia de Rousseau de que precisamos conciliar a

concepção normativa que desenvolvemos com a concepção de ser humano que compartilhamos.

À guisa de conclusão final, se levarmos em conta o contexto histórico hodierno, se pode sustentar, sem o menor resquício de dúvida, que ainda é extremamente difícil colocar em prática os ideais tracejados por Rawls, tanto pelos aspectos culturais, históricos, sociais e econômicos enraizados em certas sociedades, como pela própria ambição de determinados Estados, em que preferem fazer valer a qualquer custo seus interesses, pouco importando, em casos tais, com o respeito aos direitos humanos. Talvez o futuro reserve um cenário mais propício à concretização de uma sociedade de povos orientadas pelos direitos humanos, mas acreditamos que a espécie humana ainda tem um longo caminho a trilhar.

Referências

- COMPARATO. Fábio Konder. (2001) *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Saraiva.
- LOPARIC. Zeljko. (1998) *"Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão"*. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular.
- OLIVEIRA. Nythamar Fernandes de. (2003) *Rawls-Filosofia passo a passo* 18. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. p. 40.
- RAWLS. John. (2001) *O Direito dos Povos*. John Rawls; tradução Luíz Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Servulo da Cunha. – São Paulo: Martins Fontes. – (Justiça e direito).
- SILVEIRA, Denis Coitinho. (2010) Uma justificação Coerentista Dos Direitos Humanos em Rawls. *Philosophica*, 36, Lisboa, p. 110.

FRIEDRICH NIETZSCHE: PARA UMA GENEALOGIA DA JUSTIÇA

Silmara Aparecida Villas Boas¹

Introdução

Nietzsche ao recusar o entendimento de justiça enquanto um tipo de altruísmo e enquanto um valor em si busca por meio do método genealógico precisar identificar os primeiros rudimentos do sentimento e da noção de justiça, remetendo-se assim, ao universo jurídico-econômico das compensações e equivalências, cuja matriz fundamental é o instituto do crédito, a obrigação de pagar e o domínio da compra e venda. Assim, ao recorrer à uma explicação do fenômeno da justiça a partir da reconstituição dos momentos constitutivos do seu vir-a-ser, bem como, o reconhecimento da série histórica de suas transformações e deslocamentos próprios do operar genealógico, o autor sugere que as relações de compra e venda, débito e crédito constituem o marco zero do processo civilizatório. A fim de precisar estas afirmativas, Nietzsche vê-se impelido, em *Genealogia da Moral*, a versar sobre os mais primitivos sujeitos de direito que atuavam nos polos da obrigação de direito pessoal, considerando que essas formas primitivas de comunidade, organizadas para a paz interna e guerra externa, caracterizavam as organizações sociais dos tempos pré-históricos anteriores à instituição do Estado. Tendo por hipótese os rudimentos de formações sociais o autor demonstra que é no interior dos sistemas e procedimentos de compensação, em que as comunidades pré-estatais celebram sua paz e seus compromissos, que se pode identificar o primeiro *cânon*

¹ Mestranda em filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: silmaravillasboas@hotmail.com

da justiça entendida como equidade. Assim, o presente estudo pretende contribuir para o esclarecimento da concepção de justiça, que a genealogia nietzschiana evidencia, buscando precisar o porquê, em Nietzsche, a justiça poderia acabar por suprir a si mesma. As considerações a respeito do tema na obra *Genealogia da Moral* serão o principal respaldo teórico nesse empreendimento, uma vez que nesse escrito o autor, por meio do método genealógico, visa trazer à luz um sentido outro de justiça, diferenciando-se de seus contemporâneos do final do século XIX. A genealogia é utilizada por Nietzsche para abordar a temática da justiça, assim por meio desse importante instrumento de investigação e interpretação mediante o qual o autor busca lançar luz sobre os primeiros rudimentos do sentimento e da noção de justiça.

O método genealógico para a execução de tal tarefa é basilar visto que, para Nietzsche (2009), os conceitos são apropriados ao longo da história por interpretações diversas não havendo neles um fundo último a ser alcançado, de modo que todo o sentido é, para o filósofo, múltiplo nunca permanecendo idêntico a si mesmo e, tampouco, poderia ser absolutamente definido: “Definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 2009, p. 63). É sobre essas ressalvas que a genealogia considera “a longa história e a variedade de formas” (NIETZSCHE, 2009 p. 46) como subjacentes à construção de conceitos, ideias e instituições, como é o caso da justiça, aqui em questão.

A busca pela história por trás da justiça depara-se com a história dos sentimentos morais e a própria história do *via-a-ser* do homem e sua organização em sociedade. A isso Nietzsche denominou de o trabalho pré-histórico, o trabalho do homem sobre si próprio (NIETZSCHE, 2009 p. 45). Pré-histórico significa, segundo Deleuze (1976), genérico sendo a cultura a atividade pré-histórica do homem, que consistiu em fornecer hábitos ao homem e em adestrá-lo na obediência à lei.

Assim o trabalho pré-histórico do homem, na filosofia nietzschiana, consiste no processo de autoconfiguração do gênero homem, sendo sua transição do estado de natureza para a condição de *homo sapiens*. Essa transição embasa-se nas instituições de usos e costumes e na constância do agir.

O trabalho do homem em si mesmo que se encontra nos primórdios da civilização humana, foi o que forçou sua consciência à criação da memória de modo a permitir que o homem fosse capaz de prometer, de responder por si no devir, tornando-o enfim confiável. A memória supõe, então, a lembrança da palavra empenhada, o exercício da memória da vontade, capaz de criar um elo causal entre aquilo que se promete e o que se faz com a resolução da promessa. Essa seria, segundo Giacóia (2010), a forma mais primitiva de regularidade, do pensamento causal que posteriormente se desdobraria como racionalidade científica.

Como mostra a genealogia nietzschiana a criação da memória da vontade deu-se por meio da instrumentalização da violência e pela imposição de certas representações de valor, uma vez que “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente duradoura) psicologia da terra” (NIETZSCHE, 2009 p. 46). Nesse sentido tem-se que, para a criação da moralidade dos costumes, necessitou-se de altas doses de crueldade. Importante ressaltar que a crueldade mesmo que tenha sido escamoteada ao longo do processo civilizatório não foi inteiramente eliminada, tampouco poderia sê-lo:

Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. É este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir os imensos períodos de “moralidade de costume” que preencheram a “história universal” como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter

da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto que o bem estar era perigo, sede de saber era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisas divinas, a mudança era imoral e prenhe de ruína! – vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendem a conhecer-se melhor! (NIETZSCHE, 2004, p. 26)

Como evidencia a passagem acima a crueldade faz parte da condição da vida humana, assim mesmo que suprimida pela camisa de força social, não deixou de estar presente na civilização. De modo tal que, como ressalta Barrenechea (2004), o surgimento da civilização deve ser pensado para além da dicotomia entre barbárie e civilização, pois a civilização repousa na barbárie, isto é, toda a forma societária foi instaurada a partir de atos bárbaros, de instintos bestiais, de modo que se torna falacioso a busca por separar tais condições da vida humana, sobretudo, se essa separação se baseia na presença ou não da crueldade.

Assim a genealogia de Nietzsche sugere que o processo civilizatório não elimina a barbárie e que no trabalho do homem sobre si em sua autoformação reside um certo tipo de policiamento, de regularidade de práticas as quais geraram uma eticidade de costumes para fins de conservação. No entanto, para que isso ocorresse foi necessária à repressão de impulsos e instintos. Frisa-se, porém, que aquilo que ocorre é uma ação de repressão e não o desaparecimento total desses instintos, de modo que esses não mais foram direcionados para fora, mas internalizados e destinados contra o próprio homem.

O homem, assim se viu impelido a criar novos canais de escamoteamento de energia pulsional, de modo a substituir seus alvos de satisfação, por formas aceitáveis pela comunidade, ou mesmo recompensas “subterrâneas”, como aponta Nietzsche em *Genealogia da Moral*:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se* para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originariamente delegado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estabelecendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibindo sua descarga para fora. (NIETZSCHE, 2009, p. 67)

A crueldade o prazer no combate e na destruição inerentes aos períodos pré-comunitários voltaram-se, agora em comunidade, contra o próprio homem. Foi essa interiorização que originou a má consciência. Assim como esclarece Giacóia (2010) a autocriação do homem por meio da organização de seu caos pulsional, apontados pela genealogia nietzschiana, consiste na tentativa de reconstruir a pré-história da alma humana.

Assim tal qual o processo civilizatório foi marcado por atos de violência, as criações do Estado e dos mais rudimentares fundamentos do Direito também o foram (NIETZSCHE, 2009, p. 69). Como enfatizado por Barrenechea (2004), existe uma presença contínua da crueldade nas mais variadas sociedades, de tal forma que a memória, o sentido de responsabilidade, a formação da consciência, o direito, o Estado, enfim, todos os aparatos exaltados como conquistas civilizatórias foram criados de uma forma bárbara, com sangue, morte e padecimentos.

Aqui o pensamento nietzschiano se mostra contrário às teorias modernas, segundo as quais o Estado teria sido criado a partir de um contrato social, tal como defendeu Hobbes e Rousseau. Para Nietzsche as tábuas e leis foram escritas com sangue e o direito conquistado com violência:

Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ato de “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (NIETZSCHE, 2009 p. 69)

Desse modo pode-se compreender que a aceitação da lei remonta um jogo de dominação e de violência repetidas e não o efeito de um nobre acordo moral. Assim, mesmo que esquecidas e ignoradas a crueldade e a violência fazem parte das instituições e sistemas de regras comunitárias.

Partindo dessa perspectiva oferecida pela genealogia nietzschiana, a qual mostra que todo o aparato cultural civilizatório deve sua origem à crueldade, à barbárie e à violência, Nietzsche, ao remontar ao longo e tortuoso caminho que leva para o remoto terreno do sentimento de justiça, depara-se com o universo jurídico-econômico das compensações e equivalências, o qual tem seu alicerce no instituto do crédito, no compromisso de quitar uma dívida e, finalmente, no campo de compra e venda.

Tal universo jurídico-econômico data a tempos remotos anteriores à instituição do Estado. É, pois a reflexão sobre essas comunidades pré-estatais e seus sistemas e procedimentos de compensação que permite a Nietzsche identificar o primeiro cânon da justiça como equidade. Assim, o sentimento de justiça não aparece originariamente no solo do ressentimento e

dos sentimentos reativos, como teorizava Eugen Dühring², mas justamente na superação da perspectiva da vingança privada.

Como observa Giacóia (2010, p. 76) em Nietzsche não é no solo da vingança e da redenção que nascem a justiça e o direito, mas pelo contrário, é da atividade positiva e afirmativa que surge a instituição da lei, de uma autoridade política soberana. Isso porque, a partir da instituição da lei, esta autoridade põe fim aos insensatos acessos de ressentimento entre os que a ela se acham submetidos:

“Toda coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago” – o mais antigo e ingênuo cânon moral da *justiça*, o começo de toda “bondade”, de toda “equidade”, de toda “boa vontade”, de toda “objetividade” na Terra. A justiça, nesse primeiro nível, é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de colocar-se de acordo entre si, de tornar a “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos menos poderosos, de *forçá-los* a um compromisso entre si. (NIETZSCHE, 2009, p. 55)

Ora, a justiça meandra, então, como um ajuste de forças entre homens fortes que criam a existência de certos compromissos que, compreendidos como necessários, forcem seu cumprimento aos demais. Disso pode-se arriscar a afirmativa de que a justiça aparece onde há um conflito de interesses entre pessoas ou grupos de força aproximadamente iguais.

² Este jurista viu a justiça e o castigo como formas oriundas da vingança, trabalhando a partir deste pressuposto a sua Teoria Jurídica no séc. XIX. Ver: Alves, Luiz Felipe Araújo. *Por uma genealogia da justiça trágica: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche*, 2012. p. 120.

Todavia, faz-se necessário justificar o que seria esse “acordo entre iguais”. Veja-se que em Nietzsche há um repúdio a qualquer ideia de igualdade, nada é igual. Na realidade a igualdade trata-se, aqui, de uma equivalência de forças, poderes que ficam em um patamar que não gera desproporção entre as partes deste acordo.

Assim, pode-se compreender que a justiça se origina a partir de uma valoração egoísta, que visa à auto conservação. Porém ao esquecer-se dessa finalidade inicial, tem-se a impressão de que as ações altruístas, por causa do benefício que promovem, é que são as ações justas. Mas a compreensão da justiça como altruísmo não é originária tampouco absoluta, ela está diretamente ligada à moral e à tradição.

A *Genealogia da Moral* mostra que cada período tem diferentes considerações sobre aquilo que se considera justo e bom. A vingança já foi tida como boa, hoje é o altruísmo que é considerado como tal. Ambos já foram considerados justos, o que atesta a mudança na valoração daquilo que é assim considerado. Se, anteriormente, a tradição moral pregava retribuir o bem com o bem e o mal com o mal, isto é justo hoje, não fazer mal a outro é valorizado pela tradição e considerado como justo.

Aos poucos, essas relações de direito pessoal, a partir das noções de promessa, obrigação, contrato, troca, débito e direito começam a se traspor para as relações políticas (NIETZSCHE, 2009). Assim, a comunidade também mantém uma relação de credor com seus membros devedores. Esses desfrutam da segurança e da proteção que a comunidade oferece às possíveis manifestações violentas de pessoas de fora desta comunidade.

O indivíduo, por sua vez, está comprometido com essa comunidade, fez a ela uma promessa: a de cumprir suas regras. Caso o descumprimento ocorra, o infrator passa a ser excluído da comunidade: “Sempre utilizando a medida da pré-história – pré-história, aliás, que está sempre presente, ou

pode retornar –: também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores” (NIETZSCHE, 2009, p. 55).

Quando o homem quebra sua promessa, descumprindo uma de suas regras, sofre punições físicas, assim como ocorria nas relações pessoais – esta é a medida pré-histórica –. O chamado “Estado”, ainda em uma forma rudimentar, começa a aparecer, aqui, a partir do uso da força de determinados homens que impõem a outros suas normas e suas regras de acordo com sua própria vontade. Aquele mesmo tipo de homem que impunha castigos aos devedores nas relações pessoais começa agora a impor regras também para o convívio coletivo, buscando criar uma estabilidade que torna o homem cada vez mais previsível e confiável. Um grupo de fortes guerreiros e conquistadores que se apoderam dos demais e lhes impõe sua vontade – eis a origem do “Estado”.

[...] que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, sem hesitação, lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimento que o fazia começar com um “contrato”. (NIETZSCHE, 2009, p. 69)

O que Nietzsche está chamando de “Estado” aparece, justamente, no limiar em que é preciso impor uma constân-

cia e uma estabilidade ao bicho-homem, como anteriormente colocado. Contudo, seu surgimento se dá diretamente pelo uso da força como forma de obrigar a um compromisso. Criam-se pela força as primeiras leis e, o “Estado”, é aquele que irá exigir seu cumprimento. “[...] o que [a autoridade suprema] faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo e proibido, injusto [...]” (NIETZSCHE, 2009, p. 57).

O “Estado” nasce, assim pela imposição de um grupo guerreiro que estabelece suas regras à força e se torna a autoridade suprema. Não há contratos, há vontade de poder, não há separação entre natureza e cultura, na medida em que a transformação do animal selvagem se dá historicamente, em nada relacionada a uma mudança de natureza essencial ou metafísica. O homem é fruto de um processo histórico.

É interessante notar que, ao mesmo tempo em que o “Estado” se impõe pela força dos homens fortes, ele se torna o único a quem é permitido o uso da força a partir de então. Agora, o homem não mais pode simplesmente descarregar sua raiva contra o devedor, este papel torna-se exclusivo do “Estado”. Mas, se o homem forte aceita aparentemente a perda de poder, é apenas porque sabe que está mais forte dentro desses novos moldes que ele mesmo configurou para as relações sociais do que no antigo estado pré-histórico. Desta forma,

Os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder. (NIETZSCHE, 2009, p. 57)

A violência que era exercida em grau pessoal passa a ser exercida em grau “Estatual”. Entretanto o uso da força não é algo desejável e louvável, é algo pré-histórico e rudimentar.

Assim conclui-se que ao mostrar o processo de desenvolvimento da memória e toda violência necessária para tal; ao dizer que o uso da violência como compensação para um dano sofrido só poderia ser consequência da má consciência, ou ao apontar para o surgimento da lei e do Estado e enfim da civilização, a partir, da força e da crueldade, Nietzsche denuncia o caráter primitivo do uso da violência e da bestialidade que ainda reside na cultura Ocidental.

O filósofo de certa forma ironiza os conceitos tradicionais sobre a justiça: “Dar a cada um o seu: isso seria querer a justiça e colher o caos” (NIETZSCHE, 2010, p. 165). Para Nietzsche esta justiça antiga, ou seja, realizada nessa fase moral do homem marca o momento em que o instinto de justiça não teria se desenvolvido suficientemente.

Vê-se por fim que a justiça tem a função de reduzir o insensato influxo do ressentimento, “seja retirando das mãos a vingança e o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos” (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

O filósofo não nega a possibilidade de que ao aumentar o poder da comunidade, essa, talvez não se preocupe tanto com as infrações cometidas contra ela e se dê até mesmo a possibilidade de não mais punir seus poucos infratores (NIETZSCHE, 2009 p. 56). Se a violência aparece como medida pré-histórica para forçar o bicho-homem a manter compromissos e se tornar homem, com o posterior desenvolvimento desse homem, formas mais elevadas do direito possam aparecer.

A justiça tradicional, a qual nasce a partir do uso da força e sustenta-se por meios violentos, pode terminar por suprimir-se, uma vez que tenha cumprido seu papel na formação da humanidade. “A justiça, que começou com ‘tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma” (NIETZSCHE, 2009, p. 56).

Referências

- ALVES, Luiz Felipe Araújo. (2012) *Por uma genealogia da justiça trágica: o direito e a justiça na idade trágica dos gregos a partir do perspectivismo de Friedrich Nietzsche, e de doutorado* 2012. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas/ Gerais Faculdade de Direito, Belo Horizonte.
- BARRENECHEA, M. A. (2004) O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbárie. In. *Nietzsche e Deleuze. Bárbaros e Civilizados*. LINS, D; PÉLBART P.P. (Org.). São Paulo: Annablume.
- GIACOIA, Junior Oswaldo. (2010) Nietzsche: Auto-supressão como catástrofe da consciência moral. In. *Cadernos Nietzsche* Vol. 1, Nº 1. São Paulo: GEN – Grupos de estudos Nietzsche.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (2004) *Aurora. Reflexões sobre os pre-conceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009) *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

"Os juristas têm a vantagem de discutir questões normativas com vistas a casos sobre os quais ainda se vai deliberar; eles pensam orientados pela aplicação prática. Os filósofos eximem-se dessa pressão decisionista; como contemporâneos de noções clássicas que subsistem há mais de dois mil anos, não têm qualquer constrangimento por entender-se como participantes do diálogo perpétuo".

Jürgen Habermas

CONCEPÇÃO:
GRUPO DE PESQUISA
TEORIAS DA JUSTIÇA/UDEL

