

COLEÇÃO  
ANPOF  
XVII  
ENCONTRO





# JUSTIÇA E DIREITO

--	--	--	--	--	--	--

## ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Milton Meira do Nascimento, Felipe Gonçalves Silva e Thadeu Weber




ANPOF

# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2017-2018**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Noéli Ramme (UERJ)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Cintia Vieira da Silva (UFOP)  
Monica Layola Stival (UFSCAR)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

## **Produção**

Samarone Oliveira

## **Editor da coleção ANPOF XVII Encontro**

Adriano Correia

## **Diagramação e produção gráfica**

Maria Zélia Firmino de Sá

## **Capa**

Philippe Albuquerque

## COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

### Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)  
Arthur Araujo (UFES)  
Carlos Tourinho (UFF)  
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)  
César Augusto Battisti (UNIOESTE)  
Christian Hamm (UFSM)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Cláudia Drucker (UFSC)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)  
Daniel Lins (UFC/UECE)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Dennys Garcia Xavier (UFU)  
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Dirk Greimann (UFF)  
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)  
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)  
Felipe de Matos Müller (PUCRS)  
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)  
Flavio Williges (UFSM)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jairo Dias Carvalho (UFU)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Mara Guimarães (UFMG)  
Lucas Angioni (UNICAMP)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luís César Guimarães Oliva (USP)  
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)  
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)  
Maria Aparecida Montenegro (UFC)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Mariana de Toledo Barbosa  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)  
Noeli Dutra Rossatto (UFSM)  
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)  
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)  
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Ricardo Tassinari (UNESP)  
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)  
Samuel Simon (UnB)  
Silene Torres Marques (UFSCar)  
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)  
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)  
Susana de Castro (UFRJ)  
Thadeu Weber (PUCRS)  
Vilmar Debona (UFSM)  
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J984      Justiça e direito / Organizadores Adriano Correia .... [et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.  
358 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia  
ISBN 978-85-88072-57-2

1. Justiça - Filosofia 2. Direito - Filosofia I. Correia, Adriano (Org.) II. Nascimento, Milton Meira do (Org.) III. Silva, Felipe Gonçalves (Org.) IV. Weber, Thadeu (Org.) V. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia VI. Série

CDD 100

# **APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF**

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

*Diretoria da ANPOF*

# **Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro**

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

# Sumário

Observações sobre a forma pessoa e seus reflexos para o Sistema do Direito e da Política <i>Suelen da Silva Webber (UNISINOS)</i>	10
Os limites da interpretação <i>Cássio Corrêa Benjamin (UFSJ)</i> <i>Arthur Villela Carvalho (UFMG)</i>	26
Teologia Política e crítica da modernidade: sobre uma leitura schmittiana de Hobbes <i>Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)</i>	40
Direito, violência e certa relação com a justiça em Benjamin <i>Gilberto Tedeia (UnB)</i>	53
Grupos como sujeitos morais de direitos. Evidências a partir do art.68 do ADCT da Constituição de 88 <i>Ana Paula Brito A. de Lima (UFMS)</i>	62
Sobre a natureza humana em Hugo Grotius: criação divina e semelhança com outros animais <i>André de Paiva Bonillo Fernandes (UNIFESP)</i>	82
A atuação dos representantes e cidadãos na feitura das leis <i>Patrícia Carvalho Reis (UFMG)</i>	89
Foucault e a experiência concreta da democracia: cidadania, exclusão e normalização <i>Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)</i>	96
A razão pública como instrumento de estabilidade social <i>Alexsandra Andrade Santana (UFS)</i>	109
O conceito de razoável e os dois estágios da exposição do Liberalismo Político <i>Nunzio Ali (UFSC)</i>	117
Reconhecimento e políticas sociais de distribuição de renda: perspectivas de uma educação voltada para a justiça social <i>Carline Schröder Arend (UFPEL)</i>	133
Por que uma democracia transnacional necessita de uma constituição global? <i>Ivan Rodrigues (UFSC)</i>	150
O Direito de Propriedade e Justiça <i>Thadeu Weber (PUCRS)</i>	172



Emoções Políticas: decisões que impactam as políticas sociais <i>Karen Franklin (UFPR)</i>	186
Entre justificação e legitimidade: um estudo comparativo entre John Simmons e Jeremy Waldron <i>Mateus de Campos Baldin (UNINASSAU)</i>	197
Habermas e as possibilidades de transformação da sociedade geradas pelo processo de racionalização típico da modernidade <i>Antonio Frederico Saturnino Braga (UFRJ)</i>	206
Legislando para o não-cidadão <i>Celso de Moraes Pinheiro (UFPR)</i>	215
Análise das atividades do mediador de conflitos à luz das categorias filosóficas de Habermas <i>Osnilson Rodrigues Silva (UFT)</i>	228
A narrativa do florescimento humano na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre <i>Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves (IFPI/UFC)</i>	245
Reconhecimento e Justiça em Axel Honneth: É Possível uma Emancipação Humana nos Dias Atuais? <i>José Aldo Camurça de Araújo Neto (UFC/SECUC-CE)</i>	262
A propriedade como um direito natural em John Locke <i>Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar (UNESP)</i>	282
Em defesa de um Estado de Direito não ontológico amparado no pensamento de Emmanuel Levinas <i>Helder Machado Passos (UFMA)</i>	300
Fundamento da legitimidade no bem comum <i>Lucas Mello Ness (UFPel)</i>	307
Moralidade em estado de guerra – A teoria de guerra, com base nos direitos humanos, segundo Walzer <i>Francisco Deusimar Andrade Albuquerque (UFC)</i>	316
Redefinindo ações afirmativas a partir de Ronald Dworkin e Thomas Sowell <i>Thaís Cristina Alves Costa (UFPel/ULISBOA)</i>	332
O conceito de justiça em Paul Ricoeur: uma perspectiva dialogal teleológica e deontológica <i>William de Jesus Costa Freitas (UEMA)</i>	348

# Observações sobre a forma pessoa e seus reflexos para o Sistema do Direito e da Política<sup>1</sup>

Suelen da Silva Webber  
(UNISINOS)

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das maiores controvérsias em termos de Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann é o lugar e o papel dos indivíduos nesta construção. Para seguir até a resposta dos problemas inicialmente propostos em nosso resumo, é necessário esclarecer algumas nebulosidades que existem sobre esta questão.

Atualmente, existe uma dinâmica social que valoriza muito a comunicação, e, a partir dela, as decepções e desapontamentos que são comunicados nos diversos sistemas sociais. O Sistema do Direito e o Sistema da Política possivelmente são os subsistemas que têm maior abertura para receptionar estas comunicações.

Para explorar isso, este texto será dividido em duas grandes partes, nas quais trataremos os elementos basilares para fomentar a discussão proposta, a qual, não se encerará aqui. A primeira parte, ocupar-se-á de responder uma das perguntas mais tradicionais feitas a Teoria dos Sistemas: “para onde foram todas as pessoas?”. Já na segunda, observar-se-á porque existem as pessoas e existe a Sociedade.

Em um contexto em que quase todas as questões da vida são levadas ao Poder Judiciário, em um país em que se vive efetivamente um processo de judicialização, em busca de uma resposta que estabilize as expectativas comunicacionais, é fundamental um olhar diferenciado sobre as questões de base que envolvem a comunicação destes pedidos. A mera observação de procedimentos, elementos jurídicos ou políticos mostra-se

---

<sup>1</sup> Este trabalho encontra seu aprofundamento em livro de autoria desta autora, a ser publicado no primeiro semestre de 2017, bem como ganhará nova formatação em livro a ser lançado em breve pelo Grupo de Pesquisa Filosofia e Direito. Assim, aqui encontramos apenas elementos basilares para iniciarmos a discussão.

insuficiente para produzir uma discussão sofisticada destas questões. A maneira como observamos estas dinâmicas impactará na forma de operacionalizarmos as informações comunicadas na Sociedade Complexa da contemporaneidade.

## **1- COMUNICAÇÃO SOCIAL E A PESSOA NA SOCIEDADE COMPLEXA**

“Para onde foram todas as pessoas?”, parece ser a pergunta mais adequada para iniciarmos a nossa discussão. A resposta mais clássica na perspectiva luhmanniana, é: “todas as pessoas foram para o entorno da Sociedade”. Isso implica ter como ponto de partida a aceitação da ideia de que há uma diferenciação Sistema/Entorno, e o homem está neste entorno, o que significa que, em certa medida, ele realmente está fora da Sociedade.

A primeira dificuldade está em entender a noção de Sistema/Entorno (ou Sistema/Ambiente), e Sociedade/Entorno, que é algo muito diferente do que se via tradicionalmente nas teorias.

Como o que se quer é saber “para onde foram todas as pessoas?”, antes é preciso entender por que o ser humano é entorno e não um sistema da Sociedade enquanto homem.

Esto trae finalmente como consecuencia que ya no se puede afirmar que la sociedad consiste de seres humanos, porque ésto ya no se pueden ubicar en ningún sistema parcial ni en ninguna otra parte de la sociedad. Precisamente por eso, la semántica paralela enfatiza la (¡natural!) autonomía del individuo como portador de los derechos y como punto de referencia del cálculo autorreferencial y racional. Como consecuencia resulta que los seres humanos deben conceptuarse como entorno del sistema de la sociedad (tal como los hemos hecho desde el principio) y que el último lazo que parecía garantizar una especie de ‘matching’ entre sistema y entorno se ha roto también (LUHMANN 2007, pp. 589-590).

Isso não implica em desprezar o ser humano ou o pensamento filosófico existente sobre ele. Trata-se de uma nova forma de observação, para superarmos algumas limitações que as teorias anteriores experimentaram. Para isso, o ponto de observação passa a ser a Sociedade, isto é, da Sociedade para a Sociedade, e como ocorre a comunicação nela.

Para Luhmann, grande parte das teorias filosóficas apresentaram excelentes contribuições com suas perspectivas, mas colocavam o ser humano em uma posição em que ele não tinha o devido destaque, e acabava não se diferenciando. Para superar estas falhas, e não incorrer nos mesmos erros, a única forma seria fazer este deslocamento.

Luhmann suggests that because systems theory does not conceive of psychic systems being components of social systems, far from diminishing the status of the individual, it elevates it. Human beings should not be conceived of as cogs in machines, capable of acting in only one way because of the constraints of the system (LUHMANN, 1993, p. 76).

Logo, se a resposta da nossa pergunta “para onde foram todas as pessoas?” é “todas as pessoas foram para o entorno da Sociedade”, isso significa que inicialmente, as pessoas, enquanto comunicações, não estão dentro do Direito (porque, caso contrário, operariam apenas sob a noção Direito/ Não-Direito e comunicariam coisas que só observassem esta forma), da Política, da Economia. Elas são/estão em um espaço próprio, e participam com sua constituição e comunicação de muitos Sistemas Sociais.

Notoriamente as pessoas, enquanto seres de carne e osso, que estão na Sociedade, nas ruas, nas organizações, nas famílias, existem, e isso não é negado pela teoria. Nós vemos as pessoas, isso é um fato. O que ocorre em nossa concepção é que, enquanto estas constituições, elas estão fora das comunicações do que é social. No entanto, vale lembrar que nesta teoria tudo é dinâmico, e sendo assim, estar fora não passa a ser visto como algo que exclui o ser humano. Isso porque, para Luhmann, a exclusão é o que possibilita a inclusão (exclusão/inclusão), o que nos afasta da concepção clássica de que o excluído é quem sempre está e estará fora, o renegado, o pária social. Nesta concepção clássica, será possível introduzir elementos discriminatórios (raça, credor etc.), que não são aceitos por Luhmann.

Por consiguiente, la exclusión debe entenderse como forma cuyo lado interior (inclusión) se señala como oportunidad de que las personas se tomen en cuenta socialmente [...]. Por eso, inclusión no significa que partes, procesos u operaciones aislados de un sistema ocurran en otro. Lo que más bien quiere indicarse es que el sistema sociedad predispone a las personas asignándoles lugares en cuyo

marco pueden actuar de acuerdo a expectativas complementarias. De manera un tanto romántica podría decirse que, como individuos, se sienten en casa (LUHMANN, 2007, p. 492).

A inclusão não significa que partes, processos ou operações isolados de um sistema ocorram em outro. O que se quer dizer é que o Sistema Sociedade predispõe as pessoas, ele precisa das pessoas para existir. Mas elas não se estabelecem dentro dele e, ao mesmo tempo, quando ingressam nele e passam a atuar de acordo com suas expectativas cognitivas em comunicação com expectativas normativas daquele sistema, é como se elas se sentissem em “casa”, dada a naturalidade com que conseguem comunicar.

Logo, os indivíduos não podem se operacionalizar na Sociedade, não podem se colocar e permanecer nela funcionalmente. Cada um dos sistemas funcionais (e não só os psíquicos), refletem o próprio indivíduo na Sociedade, enquanto operações que realizam a partir da obtenção de informações possibilitada por sua abertura cognitiva, mas não como partes isoladas de um sistema ou outro. “Ahora, los individuos ya no pueden ser colocados socialmente en la sociedad porque *cada* sistema funcional refleja la inclusión de *todos* los individuos, pero la inclusión se refiere únicamente a las propias operaciones” (LUHMANN, 2007, pp. 606-607).

Agora, neste ponto de observação que escolhemos hoje, o que nos interessa é a possibilidade de concluir que mesmo que todas as pessoas tenham ido para o entorno da Sociedade, elas podem influenciar, a partir de suas comunicações, esta mesma Sociedade. Na Sociedade não se realizam apenas interações sociais. Veja-se que não apenas enquanto papéis sociais (juízes, professores, presidente, cidadão), mas enquanto Sistemas Psíquicos, Orgânicos e Celulares, o homem pode se comunicar com o Sistema Social, mesmo sendo entorno dele. Isso é mais difícil, mas ocorre. É difícil, porque no entorno existe uma complexidade desorganizada, uma série de ruídos que, se fossem “ouvidos” em sua integralidade pelo sistema, levariam a um colapso.

Um erro que nos aprisiona na modernidade, e não permite a evolução social, é pensar o ser humano como algo localizado apenas em sistemas parciais que não sejam os sistemas dos quais ele se constitui (LUHMANN, 2007, p. 590). Os seres humanos não podem mais ter lugares fixos na Sociedade. É isso que Luhmann pretende estabelecer com esta teoria. O homem é importante, mas não é figura central (LUHMANN, 1998, p. 228).

O que ocorre é que normalmente as observações se dão enquanto este homem está exercendo algum papel social, como um juiz, médico, professor, cidadão. Mesmo neste papel social, ele tem liberdade para decidir o que irá comunicar e como irá agir, mas isso não significa que poderá agir de qualquer maneira. Há uma pequena margem em que, embora seja livre, o Sistema Sociedade acaba lhe limitando em suas comunicações. O Sistema Psíquico ainda tem liberdade, mas, enquanto juiz, o Sistema do Direito tem limites e padrões de suas decisões, pois aqui ele incorpora ao ser humano a comunicacionalidade social de determinado subsistema. Esta linha é muito tênue, e, efetivamente, às vezes é possível ver julgadores “fazendo o que querem” quando decidem. Esta talvez seja mais uma prova de que, mesmo o homem estando fora do Sistema Social, ele ainda é de grande importância, e comunica sim na Sociedade, não estando excluído dela em sua totalidade, mas apenas quanto operacionalidade. A abertura cognitiva dos sistemas permite esta margem de comunicação.

## **2- POR QUE EXISTEM PESSOAS E EXISTE A SOCIEDADE?**

Restando estabelecido que existe uma Sociedade e um entorno, e que as pessoas, sujeitos, seres humanos ou indivíduos estão no entorno, é preciso trabalhar bem estas definições para saber finalmente do que se está falando.

A definição de como é o sujeito, ser humano, indivíduo ou pessoa, merece especial atenção na teoria luhmanniana, uma vez que as palavras e expressões ganham novos significados e contornos nesta comunicação. A sua incompreensão ou compreensão parcial afeta a observação de toda a construção proposta.

De forma sucinta, faz-se necessária uma breve retomada do conceito de pessoa no decorrer da história. Do que significa pessoa e do que significa ser humano. Isso porque, na verdade, pessoa, indivíduo, ser humano, são todas percepções distintas. Luhmann se propõe a essa retomada (LUHMANN, 1998), porque ele quer entender por que existe a pessoa, ou, mais precisamente, por que existem as pessoas e existe a Sociedade.

Até hoje, uma das concepções mais fortes do que seriam as pessoas, os seres humanos, enfim, todas estas categorias, estão na noção do sujeito transcendental, que se originou na época moderna, com pensadores

como Descartes, Kant, Hegel e Hume. Basicamente, o pensamento deles converge na ideia de que existe um Eu que está fora do mundo. O Eu que é o sujeito transcendental. É ele quem conhece o mundo, e também conhece ele mesmo, como se ele fosse uma consciência que se conhece, mas ao mesmo tempo ele é objeto do conhecimento. E é essa concepção que a Teoria dos Sistemas critica, por não aceitá-la como suficiente para descrever o ser humano em sua relação com a Sociedade. Luhmann não é o único a fazer esta crítica, mas ele (assim como outros pensadores), propõe uma forma de fugir desta armadilha do Eu transcendental.

A principal crítica de Luhmann tange ao fato de que, nesta corrente de pensamento, é como se Eu não precisasse sair de mim mesmo para conhecer o mundo. Quer dizer que tudo que Eu precisa para o conhecimento está em si mesmo, o que não é crível, na medida em que não se pode negar que a Sociedade existe independente do que o Eu conhece. Mas, ocorre que deve haver uma sutileza nesta observação, em razão da existência da Sociedade. Isto é, ao mesmo tempo, se Eu não preciso sair de mim para conhecer o mundo, mas Eu vivo em uma Sociedade, se Eu aceito que existe uma Sociedade, tem que existir algo que liga a minha consciência às outras consciências, e esse é o problema que estas teorias não conseguiram explicar satisfatoriamente. É um problema, precisamente porque Luhmann, assim como muitos outros, entendem que não há uma ligação direta entre as consciências.

Na observação luhmanniana, essa ligação (comunicação) das consciências, depende de algo externo ao homem, que é a Sociedade. Essa ideia não é uma criação “do zero”. Na Grécia antiga, por exemplo, nos clássicos não existia esta ideia de consciência, não existia nem a ideia de um Eu, a pessoa estava sempre na Sociedade. Foi com Descartes (DESCARTES, 1999; DESCARTES, 2000) que teve início esse Eu que tem todas as ferramentas para chegar ao conhecimento. Segundo Luhmann,

El siglo XVII da a la conciencia del individuo, con Descartes, la forma existencial del sujeto y, con ello, un nuevo sentido a la subjetividad misma. Anteriormente, sujeto significava aquello que subyace a las cualidades, o también, aquello a lo que se pueden referir los predicados. Ahora, la subjetividad de los sujetos se transfiere a la conciencia, y la conciencia se convierte en el sujeto sin más. Como es conocido, la fundamentación dice que sólo en la realización de

operaciones conscientes radicaría una certeza incondicional, ya que con ellas la conciencia sabe de sí misma, tanto en el caso de que sus contenidos sean verdaderos como en el caso de que sean falsos. La certeza reside en la autorreferencia misma, con total independencia, por lo pronto, de si “el” sujeto se identifica a sí mismo como el “yo” del “yo pienso”. (LUHMANN, 2009, p. 67).

A dificuldade reside na circunstância de que se o Eu tem todas as ferramentas, não precisaria da Sociedade. Aliás, pode-se concluir que a Sociedade de fato não existe, ou melhor, o Eu pode até mesmo concluir que a Sociedade não existe. Mas Luhmann defende que existe uma Sociedade, e o que está errado é esta ideia de um Eu transcendental.

Contudo, isso não significa que Luhmann negue que existe a consciência. Pelo contrário, ela existe e será um elo fundamental para a comunicação Social versus Sistema Psíquico. O que Luhmann nega, o que ele acredita que está errado, é a noção de consciência transcendental. Ou melhor, como dito anteriormente, deste Eu transcendental (já que a consciência transcendental esta ligada ao Eu transcendental). O que existe são várias consciências; todos têm consciência. Logo, são várias consciências, que por serem algo definido como consciência, têm algo em comum, mas que não é nada transcendental. Sistemicamente, a consciência será parte de um processo neurológico. A consciência é um sistema autopoietico (LUHMANN, 1998, p. 24) e biológico que vai fazer parte do Sistema Psíquico e dos Sistemas Vivos (acoplamento estrutural), embora não se confunda com eles. Ela é ligada aos neurônios e a todos os processos neurológicos que, por sua vez, são ligados ao sistema biológico e físico. Assim, o próprio Sistema Psíquico mesmo tem consciência de que é pessoa (observar).

Na filosofia, quando se separa a pessoa, o ser humano, o indivíduo, é porque se parte de uma diferença, qual seja, ser humano diferente dos animais. E a pergunta que se impõe frente a esta diferença é: em que eles diferem? Independente da resposta (e a filosofia vai apresentar várias respostas para isso), esta resposta para Luhmann sempre é uma questão ontológica. Por que isso é importante? Porque para a filosofia a ontologia resolve o problema do ser humano, resposta com a qual Luhmann não concorda. Para ele: “Designamos como ontología el resultado de una forma de observar que parte de la distinción ser/no ser y que todas las demás distinciones las subordina a esta distinción” (LUHMANN, 2007, p. 710).



Dito de outra forma, ele não concorda com a ontologia da tradição metafísica, que procura definir *o que é o homem* – ressalva feita a Heidegger, cuja ontologia fundamental procura descrever *como é o homem* -, porque a ontologia deve estar ligada a uma forma que possibilita distinções. Quando a filosofia diz o que é, ela deixa tudo subordinado ao ser, esquecendo-se do não-ser. A distinção ser/não-ser a qual a ontologia se vincula, permitiria que o observador conseguisse ver apenas o ente, pois, na forma ser/não-ser, o lado negativo não tem correlato na Sociedade. A ontologia é limitadora da observação. Segundo Luhmann,

Ontology is here understood to mean that an observer operates with the distinction being/nonbeing and with the help of this distinction designates what he deems relevant, connectable, in short: “being” [seiend]. To designate being [Sein], such an observer has only one logical value at his disposal, a designation value, to adopt Gotthard Günther’s formulation. He needs the second value only to control his observations, to reflect, to unmask errors. Bivalent logic consequently comprises an apparatus that is specific observation; that is to say, for such an observer, the negative has no correlate in reality. The possibility of negation serves merely to disavow his own operations of observation, operations that factually run as they do regardless of whether they lead to true or false results. As long as there is one such observer, several observers are in the same situation. They can point out errors to each other; that is to say, they can break through the operative indistinguishability of recognition and error. They can learn with one another because they all have only one value at their disposal to designate reality, and they stand, as it were, under compulsion to agree. Accordingly, ontology limits the observation of observers to two functions: critique and learning. There is only one world for the observers, even if they observe one another – and hence there is perpetual conflict among them (LUHMANN, 2002, pp. 187-188).

Poderíamos perguntar então, “o que difere o ser humano do animal?” A biologia, exemplificativamente, diz que há uma quantidade diversa de cromossomos em um com relação ao outro. No entanto, isso apenas vai diferenciar o ser humano do animal, mas a pergunta “o que te faz uma pessoa?”, não é respondida desta forma. Para a filosofia moderna, esta questão é respondida a partir da concepção de consciência. Luhmann não aposta especificamente nesta ideia de consciência.

Para tentar fugir desta armadilha teórica, ele também opta por não trabalhar com diferenciações, mas sim com as distinções. Para ele, as perguntas mais importantes não provêm do “o que é X?”, ou “o que são Y?”. A pergunta relevante é “do que se distingue X?” ou “do que se distingue Y?”.

Tomando en consideración todo esto, habría que someter al concepto de sujeto – si además luego se presenta con pretensiones de exclusividad – a la pregunta: ¿de qué se distingue el sujeto mismo?, ¿del mundo?, ¿de objetos?, ¿de otros sujetos? O tan sólo ¿de sí mismo – del no-yo? (LUHMANN, 2007, p. 690).

Então, quando se apresenta a pergunta “do que se distingue o sujeito?”, a resposta terá que ser dada como uma distinção, que é uma forma (unidade de dois lados). Essa distinção não é encontrada em outras visões teóricas da filosofia.

Con arreglo a la forma, por tanto, su propia unidad les es dada sólo como paradoja: como unidad de algo que es una multiplicidad, como mismidad de lo diferente. Bien es verdad que el distinguir no es difícil, puesto que sin realizar una distinción en ningún caso se puede observar. Pero el problema se cifra entonces en saber de qué se distingue el sujeto: ¿de los animales, de otros sujetos, del mundo, o de sí mismo? Por consiguiente, dos son las preguntas que hemos de plantear al sujeto: la primera es la referente a de quién o de qué se distingue; y la segunda, la relativa a qué es su propia unidad, dado que ésta es definida por una distinción que puede seleccionarse variadamente (LUHMANN, 1998, p. 219).

Assim, para falar da pessoa, Luhmann recorre ao conceito de forma, para dizer *como é* uma pessoa, do que ela se distingue. Luhmann afirma que existem indivíduos, existem pessoas. O que não existe é “A” pessoa, “O” indivíduo. A pessoa é um tipo específico de distinção que guia o observar. É uma forma como se observam objetos como indivíduos humanos. A pessoa é ligada à maneira como se observa os objetos, sem que com isso se objetifique a pessoa, como ocorre na observação sujeito/objeto proposta pela filosofia moderna. Por isso é formal. A pessoa é uma forma de observar.

Así, pues, una persona no es simplemente otro objeto como un ser humano o un individuo, sino otra forma, con la que se observan ob-

jetos como individuos humanos. Lo principal, entonces, es determinar la otra cara de esta forma; es decir, aclarar en qué específico sentido una persona puede ser no-persona, sin que por ello deje de ser hombre, individuo (LUHMANN, 1998, p. 237).

A pessoa sempre estará em um caso individual, e ficará limitada por essa individualidade, por suas possibilidades de conduta. A forma sempre vai se dar em uma situação individual (LUHMANN, 1998, p. 237). Isso faz com que elas sejam vinculadas a expectativas de condutas, que se relacionam fortemente, por exemplo, com o Direito Penal. Logo, é a “limitación individualmente atribuida de las posibilidades de conducta” (LUHMANN, 1998, p. 237). Essa relação poderá ser percebida também na Política, que tipifica as condutas que serão comunicadas no âmbito do Direito.

Como já foi mencionado, para Luhmann há uma diferença entre os termos sujeito, indivíduo e pessoa, e ele percebe que na filosofia existe uma confusão entre estes termos. Assim, ser humano será o termo mais adequado para nos referirmos às pessoas de carne e osso de nossa Sociedade, utilizando as expressões sociais já existente, justamente no sentido mais singelo de uma palavra que represente as “pessoas de carne e osso”. Dos termos tradicionais disponíveis para a nossa observação, ser humano é a denominação que traz menores implicações ideológicas e terminológicas, permitindo manter a pureza terminológica da teoria e, ao mesmo tempo, comunicar algo com uma linguagem mais acessível e compreensível, sem cair nas armadilhas que as teorias filosóficas não conseguiram superar.

Desde sus comienzos, la sociología se há librado de este síndrome. Es cierto que en su vocabulario ha mantenido la palabra ‘sujeto’ como término alternativo para individuo, hombre, persona entendiendo por ello al ser humano como individuo cognoscente, pensante y actuante (LUHMANN, 2007, p. 816).

Assim, é possível fazer referência a um ser vivo cognoscente que pensa, comunica e age. No entanto, salienta-se que o fato de a sociologia luhmanniana ainda utilizar estes termos, não significa que se considere a introdução do ser humano, dentro da Sociedade. A relação que move a Sociedade não é uma conexão entre seres humanos, mas uma correspondência de comunicações que depende do meio social, porque somente a comunicação será uma operação genuinamente social. Portanto, é impe-

rioso sabermos o que estes termos significam e como se comunicam, para pensarmos as possibilidades de irritarem e comunicarem dentro dos sistemas sociais.

Outro termo que a filosofia nos apresenta é a noção de indivíduo (com diversas concepções). Para diferenciar o indivíduo, a base da maior parte das teorias é calcada na indivisibilidade (abordando a temática de forma muito rasa neste momento). Ocorre que para Luhmann, seres humanos, ou indivíduos, não podem ser nem mesmo diferenciados pela noção de indivisibilidade. Ele dirá que até mesmo pratos são indivisíveis, e isso não os coloca, de nenhuma forma, nem perto do que seria um indivíduo. Acontece que muitas e muitas coisas podem ser indivisíveis. Logo, algo tão comum, que se apresenta para indivíduos e objetos, não pode ser termo de diferenciação e, tampouco de distinção. Uma característica que serve para gerar diferenciação não pode ser usado para outras coisas, pois não está diferenciando, simplesmente qualificando.

Os indivíduos são muitos aspectos, não são indivisíveis, mas sim singulares, eles são individuais, que possuem coisas iguais: respiram, nascem, morrem, tem seus cérebros autopoiéticos, suas histórias de vida, etc. E em suas singularidades, encontram a sua *individualidade*, que faz com que eles não se tornem vazios e sem sentido. A individualidade é, portanto, um elemento fundamental na construção do indivíduo, e é uma característica que substitui a indivisibilidade. Mas mesmo com esta individualidade e singularidade do indivíduo, ainda haverá a necessidade da Sociedade.

Agora, para a complementação da distinção do sujeito (que será diferente do indivíduo), é obrigatória a inclusão de outra distinção: a distinção exclusão/inclusão, a qual tratamos na primeira parte deste artigo. É assim que os sujeitos “entram” na Sociedade. Porque ao mesmo tempo em que são excluídos, eles são incluídos. Em uma dinâmica social de simultaneidade, eles não têm lugares fixos. O outro lado da exclusão é a inclusão, que sempre se faz presente na comunicação (assim como o dito/não-dito).

Através das diversas formas que os seres humanos assumem (indivíduo, pessoa, sujeito), eles interagem em uma comunicação de incluídos/excluídos, que permite que, ao mesmo tempo em que eles estão fora, eles possam estar dentro, na medida da forma que assumem naquela comunicação e observação. Como a binariedade incluídos/excluídos não é fixa, quem é incluído necessariamente poderá ser um excluído em alguma co-

municação. Isso faz com que se crie uma grande capacidade de adaptação deste sujeito de interação, que abrirá um lugar destacado para a consciência, pois ela opera na forma de condensação e reiteração das estruturas de inclusão/exclusão e nas operações auto-referentes/hetero-referentes (LUHMANN, 1998, pp. 233-234). Essa capacidade de adaptação nos permitirá falar em aprendizagem e em reestabilização social.

O sujeito, outro termo amplamente trabalhado pela filosofia também será observado sob outro ponto de vista. Ele, assim como a pessoa, adotará uma forma. A forma que o sujeito vai adotar dentro desta Sociedade será a autorreferência/heterorreferência, que não aparece na distinção do indivíduo. Rapidamente, pode-se dizer que a autorreferência é uma capacidade de observação mediante o auto-contato. Ou melhor, quando ela está ligada a algo que lhe pertence nesta mesma observação. Como não é algo transcendental, o observador deverá ser a unidade da própria diferença. Já a heterorreferência é entendida como a abertura do sistema para o entorno.

Com a observação e reconfiguração deste elementos, surge um novo ponto a ser observado, que é o Sistema Psíquico. Veja-se que, se a autorreferência e a heterorreferência são a *forma* do sujeito, enquanto *distinção* entre autorreferência e heterorreferência teremos o Sistema Psíquico. Isto é, o sujeito é o **esquema** auto/hetero, enquanto o Sistema Psíquico é a **diferença** entre auto e hetero. A autorreferência é ligada ao lado operacional do sistema, e não ao lado cognitivo, a forma de observar. De outra banda, a heterorreferência vai ser toda a abertura do sistema para o entorno. Portanto, algo menos operativo e mais cognitivo. É uma autodescrição, que nada mais é do que o assinalamento de algumas coisas e o não assinalamento de outras, no caso, operações (LUHMANN, 2007, p. 691). Na heterorreferência ter-se-á toda a descrição que o sistema faz do entorno. “El concepto de autorreferencia excluye entonces toda continuidad entre sistema y entorno. Esto conlleva que cada descripción que el sistema hace del entorno (por lo tanto, toda heterorreferencia y toda apertura) es posible sólo como construcción del sistema” (CORSI, 1996, p. 47).

Sistemas que possuem autorreferência são sistemas que só podem observar a realidade mediante autocontato (isto é, entre sistema e entorno), ainda que mantenham suas operações unicamente dentro do ambiente do sistema, o que vale tanto para os Sistemas Sociais como para os

Psíquicos e Biológicos. No entanto, mesmo com a necessidade de auto-contato, a definição do que seja autorreferência não é feita através de um conceito analítico, transcendental e nem mesmo traz em si uma margem para o solipsismo (LUHMANN, 2009, p. 71). Não é solipsista e nem transcendental porque está no sistema, e não em um Eu.

Também é por causa da distinção entre autorreferência/heterorreferência que os sistemas não são máquinas triviais. A diferença reside no fato de que nas máquinas não há um raciocínio. A forma autorreferência/heterorreferência individualiza o sistema, justamente por ser uma forma interna bivalente. É esta bivalência que garante que a capacidade de seletividade não dependa só do observador (CORSI, 1996, p. 48). Como a forma de observação obedece a esta bivalência, a forma de auto-reprodução também é bivalente. Deste modo, tem-se uma redução forçada de complexidade. Através da autorreferência/heterorreferência, o mundo se apresenta de maneira diferente para cada Sistema Psíquico. E se o mundo se apresenta de forma diferente para cada Sistema Psíquico, isso certamente precisa ser considerado no momento da tomada de decisão, inclusive, da decisão judicial, na qual, teremos um juiz (ator social do sistema do direito) que ao mesmo tempo (inclusão/exclusão), através da ocasião, será um Sistema Psíquico.

Com base nisso, tem-se que: o sujeito é a distinção entre autorreferência e heterorreferência; o Sistema Psíquico também é a distinção entre autorreferência e heterorreferência; logo, o Sistema Psíquico vai ser o sujeito (LUHMANN, 1998, p. 233). Esta é a nossa nova observação, que nos levará a falar em aprendizagem, comunicação e decisão.

Sendo assim, autorreferência e heterorreferência vão remeter à aprendizagem, e a capacidade de enfrentar decepções e desapontamentos em uma Sociedade complexa, a qual sendo democrática, apresenta muito mais possibilidades do que se pode experimentar. Mas este, é um novo assunto que, dados os limites deste trabalho, exigirá outro espaço.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo deste pequeno ensaio, procurou-se demonstrar como uma observação diferenciada do que consiste a pessoa, o ser humano, o indivíduo, o sujeito e o Sistema Psíquico podem afetar profundamente a nossa

compreensão sobre o que se comunica e como se comunica na Sociedade. Com isso, é possível avançarmos na noção de sujeito transcendental, fugir da armadilha do sujeito/objeto e dos solipsismos, para um debate, em termos de Sistema do Direito e Sistema da Política, no tocante a tomada de decisão na democracia.

A partir da observação do Sistema/Entorno e de sua intrincada comunicação, concluímos que as expectativas cognitivas e normativas comunicam na Sociedade, e elas podem causar decepções e desapontamentos que, se não canalizados, possivelmente levarão a um caos nas comunicações, impedindo a evolução Social.

Como na atualidade estas expectativas têm sido direcionadas ao Sistema do Direito, o qual por intermédio do Poder Judiciário tem acolhido estas demandas, tornando-se obrigado a decidi-las, passa a ser sua responsabilidade encontrar uma forma de canalizar estes desapontamentos e decepções e, mais do que isso, decidir com responsabilidade.

Essas questões são importantes, uma vez que uma das teses mais conhecidas de Luhmann é a Legitimação pelo Procedimento, a qual foi extremamente mal interpretada no Brasil. Esta interpretação errônea dá a ideia de que o juiz é apenas um ator social, que consegue afastar toda e qualquer informação do entorno, e que decide de acordo com o que a organização determina, sendo que a organização pode reprimir qualquer manifestação que não seja jurídica em uma decisão. Não precisamos observar muitas decisões judiciais para verificar que isso não corresponde a verdade. Outra concepção equivocada é a de que qualquer coisa pode ser decidida sobre qualquer coisa porque é um juiz legitimado para decidir que tomou a decisão. Ambas as ideias estão equivocadas, mas para percebermos este equívoco, é necessário observarmos todos os elementos que foram apontados neste artigo, pois eles são a condição prévia para que se compreenda quais são os erros destas afirmações.

O fato é que na Sociedade sempre há a expectativa de que as coisas ocorram de uma determinada forma, mas, invariavelmente, diante da complexidade, elas podem ocorrer de outra. Com a decisão judicial acontece o mesmo. E é isso que precisa ficar claro. Não há como se pensar em controle do conteúdo da decisão judicial, muito menos que exista uma única boa resposta para um caso jurídico. Isso seria um contrassenso. Ao compreendermos a forma pessoa, e todos os demais elementos deste

mundo sistêmico, ao entendermos como as consciências se comunicam, a participação do Sistema Psíquico e aceitarmos a ideia de que o entorno e o sistema podem se comunicar, fica evidenciado porque não podemos pensar em controle do conteúdo da decisão judicial de forma antecipada.

De maneira mais simples, podemos dizer que o que sempre se quis foi ter muitas possibilidades. A humanidade sempre lutou para ter mais possibilidades, e agora, em um momento em que a Sociedade efetivamente tem esta condição a seu favor, pensar em uma única resposta possível para uma questão não produz sentido nesta dinâmica, talvez possa produzir em uma perspectiva que adote posições transcendentais com as quais Luhmann debateu. Mas só é possível estabelecermos essa posição, quando percebemos que a decisão judicial na democracia é uma tema de comunicação. Por isso a importância de sabermos o que é a pessoa, ser humano, sujeito, indivíduo e Sistema Psíquico, pois eles são elos fundamentais da comunicação social.

## REFERÊNCIAS

CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena; BARALDI, Claudio. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. Revisão Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. Revisão Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. 2. ed. rev. Tradução de Gabriella Arnhol, Maria de Fátima de Almeida Prado; Revisão de tradução: Maria de Fátima A. Prado e Renato Kirchener. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

LUHMANN, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?* México: Universidad Iberoamericana; Herder, 2009.

LUHMANN, Niklas. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Edición y traducción de Josetxo Berian y José María García Blanco. Madrid: Editorial Trotta, 1998.



LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Herder, 2007.

LUHMANN, Niklas. Some problems with reflexive law. In: FEBBRAJO, Alberto; NELKEN, D. *The European yearbook of the sociology of law*. Milano: Giuffrè, 1993.

LUHMANN, Niklas. *Theories of distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Edited and introduced by William Rasch. Translations by Joseph O'Neil, Elliot Schreiber, Kerstin Behnke, and William Whobrey. Stanford University Press. Stanford, California, 2002.

# Os limites da interpretação

**Cássio Corrêa Benjamin**  
(UFSJ)  
**Arthur Villela Carvalho**  
(UFMG)

## KELSEN

Kelsen, em sua *Teoria Pura do Direito*, dedica um capítulo ao tema da interpretação (capítulo VIII: A Interpretação). É um capítulo que chama a atenção, dada a descrição pouco convencional do lugar da interpretação no direito, principalmente diante de uma visão bem difundida por grande parte dos comentadores sobre o que pretenderia a *Teoria Pura do Direito*. O que há ali é uma reflexão profunda e radical sobre o papel da interpretação no direito. Para Kelsen, “a interpretação é uma operação mental que acompanha o processo de aplicação do direito no seu progredir de um escalão superior para um escalão inferior” (KELSEN, 1998, p. 245). Entretanto, ele reconhece que a interpretação acarreta inevitavelmente uma indeterminação na decisão jurídica, em seus termos, uma “relativa indeterminação do ato de aplicação do direito” (KELSEN, 1998, p. 245). É o reconhecimento explícito desta indeterminação, além da afirmação da impossibilidade de eliminá-la, o que causa certa surpresa ao leitor deste capítulo.

O que há de inovador, neste capítulo, é o papel central que Kelsen dá à noção de vontade no ato de interpretação, quando tenta explicar a indeterminação estrutural da decisão jurídica. Para Kelsen, uma norma não pode determinar exaustivamente o ato através do qual ela é aplicada, pois todo ato jurídico pelo qual o direito é aplicado é em parte determinado, em parte indeterminado. Para entender tal fenômeno, Kelsen utiliza a ideia de moldura, por isso, o item: “o direito a aplicar como moldura dentro da qual há várias possibilidades de aplicação” (KELSEN, 1998, p. 247). A relação entre norma e ato, portanto, é entendida por Kelsen na figura de uma moldura:

o Direito a aplicar forma, em todas estas hipóteses, uma moldura dentro da qual existem várias possibilidades de aplicação, pelo que é conforme ao Direito todo ato que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível (KELSEN, 1998, p. 247).

A indeterminação da aplicação é, pois, constitutiva. Dentro da moldura, há várias decisões possíveis e todas elas, exatamente por se situarem dentro da moldura, são válidas. A conclusão de Kelsen é inequívoca e aponta com clareza contra qual tipo de visão sobre a interpretação ele se dirige:

a interpretação de uma lei não deve necessariamente conduzir a uma única solução como sendo a única correta, mas possivelmente a várias soluções que – na medida em que apenas sejam aferidas pela lei a aplicar – têm igual valor, se bem que apenas uma delas se torne Direito positivo no ato do órgão aplicador do Direito – no ato do tribunal, especialmente (KELSEN, 1998, p. 247).

O objeto da crítica de Kelsen é o que ele denomina “jurisprudência tradicional” e sua crença na possibilidade de “apenas uma única solução correta (ajustada)” (KELSEN, 1998, p. 247) da aplicação da lei ao caso concreto. Para explicar essa indeterminação estrutural quando da aplicação da norma, Kelsen lança mão da ideia de vontade. O item no qual ele trata desta questão é bastante elucidativo: “a interpretação como ato de conhecimento ou como ato de vontade” (KELSEN, 1998, p. 248). O que ele coloca em evidência é a presença de dois elementos quando da aplicação do direito ao caso concreto: um aspecto cognitivo, ou mais propriamente racional, ao lado de um aspecto volitivo. Como as normas não podem determinar com exatidão a sua aplicação, surge sempre um espaço de indeterminação no processo de decisão, o que implica a necessidade de uma escolha entre as possibilidades diversas. Segundo Kelsen:

na aplicação do Direito por um órgão jurídico, a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) do Direito a aplicar combina-se com um ato de vontade em que o órgão aplicador do Direito efetua uma escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva (KELSEN, 1998, p. 249).

A vontade é, pois, um elemento fundamental na decisão jurídica. O que aparece, então, com o destaque que a noção de vontade passa a ter, é uma espécie de decisionismo no centro mesmo da teoria de Kelsen.

O problema do qual Kelsen parte é inerente ao direito. Ele pode ser descrito da seguinte forma: na aplicação de uma norma, apresentam-se sempre várias possibilidades. A indeterminação é estrutural. Não há um caminho único e rígido da norma à sentença. Este é um dado inexorável do próprio direito. A questão, então, é como decidir. Como dissemos, Kelsen oferece uma solução a este problema em sua teoria lançando mão de um elemento volitivo ao lado de outro puramente racional. Há, pois, para Kelsen, de forma permanente, vontade e entendimento, cognição e decisão. O problema aqui é menos uma suposta incoerência no pensamento de Kelsen. O que nos interessa, de fato, é como Kelsen utiliza um elemento irracional na tentativa de solucionar este problema. Isso revela um pressuposto central do pensamento do próprio autor: o projeto de construir uma ciência do direito, o que implicaria, em sua visão, uma rígida divisão entre o que é verdadeiro e o que é falso, sem nenhum espaço intermediário entre estes dois estados. É um projeto em que o racional é entendido como apresentando uma dualidade de estados bastante rígida. Há apenas o racional, não há lugar para o razoável, não há espaço para o que não seja estritamente verdadeiro ou falso possa ser pensado. É isso o que leva Kelsen a tentar solucionar este problema com a noção de vontade, o que significa compreender o que é indeterminado como irracional. Como dissemos, a estrutura kelseniana, que expressa a sua visão de ciência, é bastante rígida: se não for verdadeiro ou falso, não é racional, ou seja, só pode ser compreendido como alguma forma de irracionalidade. Por isso, entendimento e vontade, cognição e volição, razão e decisão. A possibilidade do razoável como noção que estruture uma ciência do direito parece ser descartada por princípio por Kelsen. Portanto, ele se situa em um âmbito bastante limitado para pensar a questão da decisão e, conseqüentemente, da interpretação.

Nosso texto não é sobre a discussão do pensamento do próprio Kelsen, tentando traçar coerência ou não de sua obra. Nosso objetivo é apresentar uma alternativa a essa solução kelseniana de um problema que é estrutural ao direito, a saber, a questão da interpretação e da indeterminação de uma decisão jurídica. O primeiro passo foi detectar a raiz

da dificuldade de Kelsen. Ela se situa, a nosso ver, em uma concepção de ciência bastante tradicional que tem em sua base a ideia de uma racionalidade constituída por apenas dois polos: verdadeiro ou falso. Não há absolutamente nada que possa se situar fora destes dois extremos. Se isso ocorrer, trata-se de irracionalismo. Desta forma, o que há é uma ciência que tem uma incapacidade constitutiva para pensar a indeterminação. Por isso, quando essa indeterminação ocorre, como no caso da interpretação, Kelsen é levado a compreender o fenômeno como algo do âmbito da irracionalidade. Por isso, também, a noção de vontade. O decisionismo, portanto, surge inevitavelmente aqui.

O que propomos, então, é um outro caminho para pensar tais questões. Isso implica abandonar esta visão restrita da racionalidade como reduzida a apenas dois polos: verdadeiro e falso. É necessário pensar a variação de possibilidades de uma decisão jurídica com um conceito de racionalidade mais abrangente, o que significa utilizar a noção de razoável. É com a noção de razoável que poderemos reescrever a inevitável pluralidade de possibilidades de decisões jurídicas a partir de uma norma, sem utilizar um vocabulário decisionista. Pensamos que Perelman, e suas reflexões sobre racionalidade e direito, pode nos ajudar nesta tarefa.

### PERELMAN

Na segunda parte do texto, nosso objetivo é elucidar o entendimento de Chaïm Perelman sobre o fenômeno da decisão no direito. Este autor propõe uma terceira via entre as concepções do positivismo jurídico e da Escola da Exegese. Ou seja, entre um poder de decisão arbitrário, compreendido como um *ato de vontade*, e a ideia de uma única solução legal aplicável para cada caso. Entre os dois polos citados a teoria perelmaniana é normalmente considerada uma postura de meio termo, na qual defende-se uma pluralidade de decisões válidas – ou razoáveis –, que são escolhidas pelos operadores do direito, com base em um modelo de racionalidade argumentativa e força persuasiva da justificação.

Quando definimos a postura perelmaniana em tais termos, imediatamente chama a atenção que essa terceira via estaria mais próxima da tradição positivista do que da postura exegética. E de fato, nas palavras de Perelman:

É por isso que Th. Viehweg tem razão de dizer que a Teoria Pura de Kelsen deve ser completada por uma teoria retórica do Direito, que permite instaurar um diálogo referente à legitimidade das decisões tomadas pelas autoridades competente (PERELMAN, 2005a, p. 426).

É por considerar oportuna a proposta perelmaniana sobre o fenômeno da decisão, especificamente, que ingressamos no debate. Não é nosso intuito trabalhar a teoria da *Nova-Retórica* em um paradigma moderno, em que sistemas filosóficos se apresentam como verdadeiras *doutrinas abrangentes*, concorrentes e, na maioria das vezes, excludentes entre si. Perelman condena tal atitude como uma herança ou postura absolutista na Filosofia. Na contra mão dessa perspectiva agonística, preferimos ressaltar o caráter aberto e plural da postura perelmaniana. Característica que deve ser entendida em uma perspectiva afinada com a posição de John Rawls na obra *A razão pública revisitada* (RAWLS, 1999). No texto deste eminente filósofo político, defende-se a noção de que em sociedades democráticas existem famílias de teorias razoáveis que constroem e coabitam o espaço público.

No contexto da elaboração da doutrina perelmaniana, um dos elementos que estava realmente em jogo para a teoria do direito foi formulado por Fábio Ulhoa: “Em outros termos, era necessário definir se os julgamentos expressam apenas as emoções, interesses e impulsos do julgador; inserindo-se o processo de aplicação do direito no campo do irracional, ou se existiria uma lógica dos julgamentos de valor” (ULHOA, 2005, p. XIV-XV).

Para compreendermos nosso objeto – a decisão no direito –, as propostas da Escola da Exegese serão deixadas de lado logo de partida. Por isso, dedicaremos poucas linhas a ela. Perelman entende que a concepção excessivamente formalista dessa escola, somada com uma análise exclusivista da forma positivada do direito, tornaria quase tudo produzido por essa corrente obsoleto quando se trata de pensar o processo decisório do magistrado. Um entendimento comum proposto por essa corrente seria apresentado nestes termos:

O papel do juiz consiste em aplicar a lei aos casos particulares. Analisava-se seu raciocínio como um silogismo (o que é, aliás, inexato tecnicamente), cuja (premissa) maior era fornecida pela regra de direito, a menor pela constatação de que, na ocorrência, as condições de fato se acham ou não realizadas, fornecendo a conclusão da

sentença e, se fosse o caso, a condenação do réu. Em lógica formal, poderíamos apresentar esse raciocínio da seguinte forma: para todo  $x$ , se  $fx$ , então  $gx$ . Ora,  $A$  está em condições que permitem pô-lo no lugar de  $x$ , logo  $fA$ ; daí resulta  $gA$ : isso quer dizer que, como a sentença deve amoldar-se à lei,  $A$  deve ser punido com trabalhos forçados perpétuos<sup>1</sup> (PERELMAN, 2005a, p. 507).

Nota-se acerca desse exemplo que para uma sentença inspirada por esse cálculo padrão não incorrer em recorrentes abusos e absurdidades, haveria uma espécie de progressão que teria que ser verificada em todos os casos em que esse modelo fosse aplicado. Tal progressão consistiria em cinco passos:

a) Que todos os elementos da situação, aqueles que condicionam a aplicação da regra, fossem incontestes; b) que existisse uma regra de direito, e uma só, aplicável à situação; c) que a regra fosse clara em sua aplicação ao caso específico; d) que não houvesse fato real, ou alegado por uma das partes, suficientemente importante, mas que a regra não menciona de modo explícito, que acarretasse uma hesitação quanto à aplicação da regra (caso de força maior, estado de necessidade, circunstâncias anormais ou imprevisíveis); e) que as consequências resultantes da aplicação estrita da regra não fossem consideradas iníquas, inoportunas, prejudiciais, desarrazoadas, ou seja, inaceitáveis por uma ou outra razão (PERELMAN, 2005a, p. 507).

Ademais, seria adequado dizer que caso o problema da decisão pudesse ser trivialmente resolvido pela aplicação de um cálculo silogístico, os magistrados já teriam sido substituídos por um software. Pela defesa de modelos como esse, é que não nos estenderemos mais nas propostas da escola exegética. Contudo, dela utilizaremos dois elementos que parecem ser compartilhados com certas teorias positivistas, como a do professor Hans Kelsen, por exemplo: (i) Os únicos elementos que deveriam ser levados em conta no processo de decisão jurídica são as leis – o ordenamento positivo. Desse modo, todos os elementos historicamente denominados de “direitos naturais” são ou negligenciados ou excluídos do campo de apreciação do direito. (ii) Exclui-se também do objeto de

---

<sup>1</sup> Pena estipulada pela lei belga para o crime que Perelman analisava naquele momento.

análise elementos como: personagens sociais, conjuntura histórica, sistema e situação econômica, ideologias e toda sorte de contingências externas ao ordenamento positivo.

No ponto (i), há uma analogia imagética popular no século XX que ajuda a ilustrar a posição dos positivistas: a ideia do jogo de xadrez. Cada peça no tabuleiro deve ser movimentada de acordo com regras previamente fixadas. Não importando, para o jogo, o material que compõe aquela peça, nem o formato efetivo dela. Ou seja, se em um tabuleiro um dos cavalos foi perdido, uma tampa de refrigerante ou qualquer outro objeto pode fazer o papel daquela peça. Desde que os jogadores estejam de acordo com a troca e conscientes da função daquele objeto no jogo. Algo próximo a isso parece ser observado quando Kelsen apresenta sua compreensão das “normas morais” e a relação que elas guardam com as normas positivadas.

O que queremos dizer é que para construir sua Teoria Pura, as normas que interessam são, exclusivamente, aquelas que são objetivadas pelo ordenamento jurídico, e por isso, dele participam. Em duas palavras: normas legais. Ora, para um cientista do direito que trabalha nessa perspectiva, examinar ou apenas sinalizar para a origem social ou ideológica específica de uma lei, seria o mesmo que se alguém encarregado de descrever uma partida de xadrez inclui-se em seu relato que o cavalo do jogo é, na verdade, uma tampa de refrigerante.

Por um lado, Perelman concordaria que as críticas positivistas ao direito natural foram avassaladoras. Isso se após a Segunda Grande Guerra, não pudéssemos observar, nos mais diversos ordenamentos, uma constante utilização do que o reitor da Universidade de Bruxelas, P. Foiriers, qualificou de “direito natural positivo” (FORIES apud PERELMAN, 2005a, p.390) e Perelman prefere denominar de “*noções gerais do direito*”. Tais noções são normas que não possuem positividade, ou seja, não são normas legais; mas mesmo assim participam das justificações de praticamente todas as Supremas Cortes Ocidentais.

Sobre o que representa para o Direito, as decisões das Supremas Cortes, limitar-nos-emos a citar a seguinte passagem perelmaniana:

Como é a Corte de Cassação da Bélgica, e não um teórico, ainda que tão renomado quanto o professor Kelsen, que fornece a interpretação autorizada das prescrições constitucionais, ainda que suas



soluções ultrapassem o âmbito das interpretações possíveis para um partidário da teoria pura do direito, cumpre mesmo inclinar-se e, em consequência, modificar a teoria (PERELMAN, 2005a, p. 415).

Perelman retira dos trabalhos de P. Foriers exemplos da utilização desse tipo de noções gerais em diversos acórdãos da Corte de Cassação sobre os direitos civis de estrangeiros no território belga:

Vários acórdãos em que a Corte de Cassação da Bélgica limitou o alcance do art. 11 do Código Civil, que concede ao estrangeiro, na França e na Bélgica, os mesmos direitos civis “que aqueles que são ou serão concedidos aos franceses (e aos belgas) por tratados da nação à qual pertencer esse estrangeiro”, referindo-se a direitos naturais que ele usufruiria independentemente de qualquer reciprocidade (PERELMAN, 2005a, p. 390).

Perelman apresenta pelo menos mais seis casos emblemáticos em que a decisão da Corte de Cassação da Bélgica contraria bases da *Teoria Pura*. Em pelo menos 2 deles, são feitos recursos às tais “normas gerais do direito”. Cabe citar um desses casos, a título de exemplificação:

Segundo o art. 26 da Constituição da Bélgica, “o poder legislativo se exerce coletivamente pelo Rei, pela Câmara dos Representantes e pelo Senado”. Entretanto, durante a I Grande Guerra, o poder legislativo foi exercido pelo Rei sozinho, sob forma de decretos-leis. A impossibilidade de reunir as Câmaras, consequência da Guerra, impedia que se respeitasse o art. 26. Mas, nenhuma disposição da Constituição permitia ignorá-lo, mesmo em circunstâncias tão excepcionais. Inclusive, o art. 25 enuncia o princípio de que os poderes “são exercidos da maneira estabelecida pela constituição”, e o art. 130 diz expressamente que “a Constituição não pode ser suspensa nem em todo, nem em parte”. O fato é que falta na constituição belga uma clausula que preveja *Estados de Exceção*.

Depois de terminada a Guerra, um processo foi instaurado para decidir a constitucionalidade, ou não, dos decretos emitidos pelo Rei Alberto I. O mais interessante neste caso é observar o voto do Procurador-Geral belga Terlinden. Sobre esse voto, que foi acompanhado pela Corte, Perelman relata:

Para demonstrar a constitucionalidade dos decretos-leis da guerra de 1914-1918, (Terlinden), se baseava, assim como ele próprio indicava, em três princípios por ele considerados “axiomas de direito público”: I. A soberania da Bélgica jamais esteve suspensa. II. Uma nação não pode dispensar um governo. III. Não há governo sem lei, ou seja, sem poder legislativo. Vê-se imediatamente que, desses axiomas, vai decorrer a necessidade inevitável, para o Rei, de legislar sozinho quando os dois outros ramos do poder legislativo estão impedidos de cumprir sua função. Mas a natureza desse axioma não é precisada. Tampouco é precisado de que fonte foram eles extraídos. Para nós. Trata-se – pelo menos no caso do segundo e do terceiro axiomas – de “princípios gerais do direito”, noção que parece ter aparecido somente mais tarde na terminologia da Corte de Cassação da Bélgica (PERELMAN, 2005a, p. 412).

Desse modo, A Corte de Cassação da Bélgica não só utilizou de princípios que não estão positivados, como também usou esses princípios para violar o que Kelsen chamaria das normas fundamentais. Nesse sentido, assevera Perelman que:

O próprio fato de esses princípios serem reconhecidos, explícita ou implicitamente, pelos tribunais de diversos países, mesmo que não tenham sido proclamados obrigatórios pelo poder legislativo, prova a natureza insuficiente da construção kelseniana que faz a validade de toda regra de direito depender de sua integração num sistema hierarquizado e dinâmico, cujos elementos tirariam toda sua validade de uma norma suprema pressuposta (PERELMAN, 2005a, p. 396).

Há mais dois casos, um apresentado por Perelman e o segundo retirado de uma decisão recente da 17ª Vara Federal brasileira que, além de colaborar com a crítica perelmaniana, também servirá para lançar luz sobre as dificuldades teóricas que o segundo ponto anteriormente ressaltado apresenta<sup>2</sup>.

No caso trazido por Perelman, o autor nos conta que em 1888 uma mulher belga, doutora em direito, quis inscrever-se na Ordem dos Advo-

---

<sup>2</sup> (ii) Exclui-se também do objeto de análise elementos como: personagens sociais, conjuntura histórica, sistema e situação econômica, ideologias e toda sorte de contingências externas ao ordenamento positivo.

gados. O processo veio até a Corte de Cassação que, apesar do art. 6 da Constituição estipular a igualdade dos belgas perante a lei, impediu sua inscrição. No acórdão que tratava do caso, a Corte afirmou que “se o legislador não excluía por uma disposição formal as mulheres da Ordem dos Advogados, era por considerar um axioma por demais evidente para que seja preciso enunciar que o serviço da justiça era reservado aos homens” (PERELMAN, 2005a, p. 416). Segundo Perelman: “esse aresto nos ensina que certas regras do direito são ‘axiomas por demais evidentes para que seja preciso enunciá-los’” (PERELMAN, 2005a, p. 416).

Nós consideramos esse caso tão emblemático porque um defensor da Teoria Pura do Direito poderia utilizá-lo para sinalizar o elemento extremamente arbitrário que talvez só pudesse ser entendido à luz da doutrina do *ato de vontade*. Essa seria uma compreensão válida para a situação, se nós considerarmos o direito como algo fechado e apartado do mundo. Mas, se não ignorarmos a relação entre política x sociedade e direito, rapidamente conseguimos traçar uma origem pouco mais complexa para esse ato “arbitrário” da Corte belga.

Por meio de pesquisas adicionais descobrimos que a sentença que procuramos entender aqui é considerada o gatilho para a criação da *Ligue Belge Du Droit des Femmes*, fundada em 1892. Sua idealizadora e a requerente do caso examinado era *Marie Popelin Affair*, o maior nome do Movimento Sufragista Belga. As primeiras reações ao sufrágio, como sabemos, foram negativas e, não raro, completamente irrazoáveis. Tal como o voto da Corte de Cassação relatado. As primeiras vitórias dos movimentos europeus só vieram no início do século XX. Na Bélgica, o sufrágio aconteceu em 1919. E, não apartado disso, em 1922 as mulheres daquele país foram autorizadas pela Corte a inscrever-se no quadro da ordem, embora um aresto de 1945 ainda vetasse o acesso aos tribunais superiores. Posição que logo foi alterada para que, enfim, as mulheres pudessem participar integralmente do sistema judiciário belga.

A pesquisadora Mônica Karawejczyk, alerta que omitir do exame essa contextualização pode dar “a impressão de ter sido uma concessão do governo e não uma luta empreendida por homens e mulheres em prol do sufrágio” (KARAWEJCZYK, 2010, p. 3). Além de, do ponto de vista “científico”, gerar uma leitura no mínimo superficial para o evento. Desse modo, o debate sociológico sobre o lugar e papel da mulher nas socieda-

des europeias pode ser nitidamente observado no Direito. E, os valores sociais em jogo naquele momento podem ser rastreados como operadores e partícipes de todas as decisões relacionadas a este caso – tanto a contrária inicial quanto as favoráveis posteriores.

No Brasil, em 2014, um grupo militante dos direitos negros entrou com representação contra uma série de programas feitos pela Rede Record de Televisão. Em tais programas, as religiões de matrizes africanas como Candomblé e Umbanda eram associadas a práticas satanistas e, portanto, as emissoras propagariam ódio e discriminação contra seus praticantes. O referido grupo solicitou que os vídeos fossem retirados do ar à 17ª Vara Federal. Em resposta à solicitação, o juiz titular da Vara negou o pedido e, entre os argumentos apresentados, afirmou que Candomblé e Umbanda sequer poderiam ser consideradas religiões. Isso porque elas não possuem um texto base, uma estrutura hierárquica e um único Deus a ser venerado.

Em reação direta à justificativa completamente irrazoável do juiz, os movimentos políticos negros se levantaram. O resultado foi a vitória desses movimentos que conseguiram, por meio do Procurador Jaime Mitropoulos, entrar com recurso contra a decisão. Nesse caso, Perelman defenderia que para compreender o acontecido seria preciso levar em consideração a representatividade e força política atual dos movimentos negros na sociedade brasileira. Afinal, se transportássemos essa mesma situação para cem anos atrás, não seria, cremos, descabido pensar que a decisão escabrosa do referido magistrado pudesse ser acatada pelas instâncias superiores. Isso se o movimento negro tivesse articulação suficiente para levar a questão até as próximas esferas; ou mesmo para propor a questão que iniciou toda a contenda.

Além disso, é importante ressaltar que a sentença do juiz da 17ª Vara, não foi declarada imediatamente irrazoável pelo seu parecer sobre o pleito em si. Ou seja, não foi só pela decisão de não ordenar que a emissora de televisão retirasse do ar os programas que poderiam ser considerados ofensivos; mas sim pela justificação do porque não fazê-lo. Nesse sentido, o procurador Mitropoulos afirmou à imprensa que: “Se o juiz tivesse simplesmente negado que havia ofensa nos vídeos já seria uma decisão lamentável. Mas ele foi além. Em poucas linhas, resolveu ditar o que

seria ou não uma religião, o que nos pareceu um absurdo”<sup>3</sup>. O que mais chamou a atenção e que pareceu determinar o resultado da contenda foi o conteúdo argumentativo da motivação judicial. Fato que reforça a tese de que adequações e pressões sociais são componentes que participam da vida concreta do direito.

Portanto, Perelman defenderia que não só o direito não é fechado e ensimesmado, mas também a escolha de quais teorias servem de paradigma para a construção de uma leitura apropriada sobre ele, também dependem, por sua vez, de um pano de fundo maior que lhe dá condições e preferência quanto à legitimação de certas conclusões. Talvez pudéssemos chamar isso de *Zeitgeist* (espírito do tempo) hegeliano, de *Weltbild* (imagem do mundo) e *Weltanschauung* (visão do mundo) wittgensteiniana, ou ainda o *Lebenswelt* (mundo da vida) de que fala Habermas. Em qualquer das terminologias utilizadas, o que poderíamos dizer é que negligenciar *a priori* a abertura que a maioria das esferas do conhecimento possuem em maior ou menor grau, é uma atitude desaconselhável no nosso mundo intelectual presente.

Ademais, é importante dizer que temos consciência de que nem o próprio Kelsen negava que a prática do direito mostrava tal abertura para o social. Aliás, sua posição fica clara na primeira página de sua obra magna:

De um modo inteiramente acrítico, a jurisprudência tem-se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e a teoria política. Esta confusão pode porventura explicar-se pelo fato de estas ciências se referirem a objetos que indubitavelmente têm uma estreita conexão com o Direito. Quando a Teoria Pura empreende delimitar o conhecimento do Direito em face destas disciplinas, fá-lo não por ignorar ou, muito menos, por negar essa conexão, mas porque intenta evitar um sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência jurídica e dilui os limites que lhe são impostos pela natureza do seu objeto (KELSEN, 1998, p. 1).

A expressão kelseniana “intenta evitar” tornou-se, na tradição, rapidamente, um Muro de Berlin contra qualquer diálogo, troca e compartilhamento de conhecimentos inter ou transdisciplinares, sem os quais, por

<sup>3</sup> Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes-diz-juiz-federal.shtml>.

vezes, não conseguimos compreender o complexo fenômeno da decisão. Sobretudo, nos casos mais controversos e difíceis.

Perelman concordaria em certa medida com Kelsen quanto à importância da descritividade para o cientista em geral e, especificamente, o do direito. Contudo, “o que se pode exigir de qualquer ciência digna desse nome é que ela não deforme seu objeto, a pretexto de estudá-lo de uma forma científica” (PERELMAN, 2005a, p. 410). Portanto, cada caso, cada motivação possui certo grau de interação com valores, explícita ou implicitamente. Há, sem dúvidas, situações em que ocupar-se com esses valores pode ser supérfluo, indesejável, ou mesmo obscurecente e contra produtivo. Porém, em outros momentos essa é a única maneira de se descrever adequadamente o fato apresentado e compreender a solução dada pela decisão.

Nesse sentido, gostaríamos de formular ao leitor as seguintes questões sobre a possibilidade de se estudar o fenômeno das decisões no Direito:

- (i) Após meados do século XX, com a construção de ampla bibliografia embasada na noção de racionalidade argumentativa e dos *topois* utilizados no Direito, ainda seria razoável entender a decisão judiciária como um *ato de vontade* simples e arbitrário?
- (ii) O teórico do Direito teria uma boa justificativa para ignorar, ou mesmo desconsiderar o uso de instrumentais teóricos como os desenvolvimentos pela Análise do Discurso, ou mesmo pelas diversas teorias da argumentação, que lhe permitiria analisar e compreender a *Lógica dos Valores* que operam nas decisões judiciais?

Por fim, não é necessário, desejável, ou mesmo possível, abandonar ou rechaçar as contribuições do positivismo jurídico. Aliás, como nos lembra o epistemólogo Ian Hacking:

Sempre que encontramos dois filósofos que se opõem mutuamente em muitos pontos, devemos acreditar que, na verdade, eles concordam sobre quase tudo. (...) Se duas pessoas realmente discordam sobre assuntos importantes, dificilmente encontrarão um solo a partir do qual discutir especificamente cada uma de suas posições (HACKING, 2012, pp. 63-64).

Então, o que consideramos realmente importante é examinar se as ferramentas teóricas da *Nova-Retórica* podem lançar luz e acrescer nossa

capacidade de entender alguns aspectos de nosso objeto. Nesse sentido, estamos plenamente convencidos e esperamos ter ao menos sinalizado por meio dos dois casos apresentados – o do ingresso de mulheres na Ordem dos Advogados, e o do movimento social negro – que ela pode ser uma ferramenta útil para sofisticar as análises feitas sobre as decisões judiciais.

## REFERÊNCIAS

HACKING, I, *Representar e Intervir*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. 2012.

KARAWEJCZYK, M. Mulheres lutando por sua cidadania política – um estudo de caso: diva Nolf Nazário e sua tentativa de alistamento em 1922. In: X Encontro Estadual de História. 2010. Texto obtido pela internet em 10/06/2016, às 23:30 em: [http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279290254\\_ARQUIVO\\_MK-Mulhereslutandoporsuacidadaniapolitica.pdf](http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279290254_ARQUIVO_MK-Mulhereslutandoporsuacidadaniapolitica.pdf)

KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Tratado da argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

RAWLS, J. 1999. The idea of public reason revisited. In: S. FREEMAN (ed.). *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 573-615.

ULHOA, F. Prefácio. In: PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. XI-XVIII.

# Teologia Política e crítica da modernidade: sobre uma leitura schmittiana de Hobbes

Douglas Ferreira Barros  
(PUC-Campinas)

## CRÍTICA DA MODERNIDADE, TEOLOGIA POLÍTICA E A INTERPRETAÇÃO SOBRE O TEXTO DE HOBBS

O presente texto pretende avaliar as consequências da crítica schmittiana a alguns pressupostos da modernidade filosófica. No mesmo texto em que dedica sua mais contundente análise da obra de Hobbes, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (2008)<sup>1</sup>, Schmitt afirma que

o elemento decisivo nesta construção intelectual é que este contrato não se aplica a uma comunidade já existente, criada por Deus, a uma ordem pré-existente e natural, como o deseja a concepção medieval, mas que o Estado, como ordem e comunidade, é o resultado da inteligência humana e de seu poder criador, e que ele pode nascer apenas em geral pelo contrato. Esse contrato é concebido de modo perfeitamente individualista. Todos os vínculos e todas as comunidades estão dissolvidas. Os indivíduos atomizados se reencontram uns com os outros no medo, até que brilhe a luz do entendimento e que se crie um consenso dirigido em direção da submissão geral e incondicional ao poder supremo (2002, p. 95).

O estabelecimento do Estado como resultante da inteligência humana e de seu poder criador, cuja ordem a ser estabelecida não deriva da natureza criada por Deus mas do contrato, demarcam a ruptura entre a concepção hobbesiana, moderna, e aquela da Idade Média. A constatação

---

<sup>1</sup> Embora consultemos também esta tradução inglesa, citaremos aqui as páginas da tradução francesa, de Denis Triewiler. Nossa preferência se dá exclusivamente pelo fato desta trazer notas e referências que consideramos importantes, além do Prefácio de Etienne Balibar e do Posfácio de Wolfgang Palaver. A citação da edição e das páginas dessa obra, a seguir, correspondem à tradução francesa: *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Hobbes – sens et échec d'un symbols politique*.



schmittiana de que a instituição do Estado e do soberano se dão como consequência de um ato entre homens atomizados está em perfeita consonância com a avaliação de que o individualismo é uma das mais originais invenções da modernidade filosófica. Schmitt parte da avaliação de que, ao se orientarem para a realização do pacto e do contrato, os homens o fazem por si mesmos, individualmente, e não se orientam em benefício de um desejo comum. A sua formulação de indivíduo supõe homens “atomizados” que, estando deixados à própria sorte e sem qualquer impulso para a formação de algum tipo de ordenamento comum, contribuiriam para a autodestruição. Schmitt chama o soberano criado por Hobbes de “o novo Deus”. Ele, “a pessoa representante-soberano é incomparavelmente mais do que a força somada de todas as vontades particulares poderia produzir” (2002, p. 96). E continua: “Nesse sentido, o novo deus é transcendente em relação a todos os participantes individuais do contrato e, também, em relação eles somados; certamente, essa transcendência deve ser entendida em um sentido apenas jurídico e não metafísico (2002, p. 96). Decisiva aqui a afirmação de que o soberano no Estado tem um sentido “não metafísico”. Dizer que o soberano assim se constitui é reconhecer que a metafísica perde a sua importância quando da formulação da moderna concepção de poder político.

Em *Teologia Política* (1922/2009), analisa Villacañas, vê-se que Bodin e Hobbes ocupam o lugar predominante entre os filósofos que oferecem a estrutura do *novus ordo politicum*, isto é, aquela em que os temas que concernem à segurança e à proteção dos cidadãos, assim como à vida em comum, deixaram de ser legitimados no campo da teologia e passam a ser fundamentados exclusivamente no campo da filosofia. O caso de Hobbes é mais destacado tendo em vista o fato de que o Estado (*Commonwealth*) por ele concebido não tem qualquer origem associada à gênese da família, das vilas, cidades etc., como o vemos em Bodin. Contratualista, a perspectiva de Hobbes elimina qualquer vínculo entre a ordem política e a ordem da natureza estabelecida por Deus. O vínculo entre natureza e direito estabelecido pelo direito natural que os homens têm de conservar a própria vida não corresponde. O Estado civil, como um artefato, é artificial e, como tal, não mantém qualquer relação com uma suposta ordem metafísica do cosmos. Como consequência, o Estado hobbesiano está acima do Estado cristão, uma vez que este é um modo de ordenamento de um grupo espe-

cífico e não da totalidade dos cidadãos submetidos a um mesmo soberano civil legítimo. Diz Villacañas:

Tal sería la conclusión, en la escuela de Hobbes, del triunfo moderno de los políticos sobre los teólogos en la lucha por el derecho a la reforma. En la situación contemporánea, que Schmitt entiende desde el predominio de lo político como enfrentamiento entre amigo y enemigo, la forma política del catolicismo implicaría la subordinación del orden religioso al nuevo Leviatán (2009, p. 130).

Schmitt acusa o problema da deslegitimação do poder religioso em benefício do poder secular ao declarar que Hobbes completa o projeto da Reforma Protestante. O filósofo estabelece que o poder secular do soberano está acima do poder papal e da Igreja Católica. Também, admite que *Leviatã* (2003) é obra que está em diálogo com a teologia política de seu tempo: estabelece diálogo com os religiosos e prefigura uma nova ordenação política imune às variações interpretativas dos teólogos e aos interesses políticos pressupostos em cada uma das perspectivas teológicas. Para Hobbes, alguma contraposição a isso seria necessária; era preciso reformular a própria teologia política. Completa Villacañas:

En un artículo sobre nuevas interpretaciones del *Leviatán* he mostrado que Thomas Hobbes alcanzó conceptual-sistemáticamente la alternativa estatal clara al monopolio de decisión de la Iglesia católica, y de este modo **completó la Reforma**. Esto fue el fruto de una época que estaba determinada por la Edad Media mediante la idea de un **ius reformandi**, por el Estado que estaba surgiendo mediante la pretensión de soberanía. Desde un punto de vista equivalente, Blumenberg ha demostrado magistralmente el ‘umbral de épocas’ en una confrontación entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno (pp. 435 ss.). Mi artículo sobre Thomas Hobbes concluye diciendo que su *Leviatán* ‘fue, en tanto que fruto de una época, «el fruto de una época específicamente teológico-política’ (2009, p. 130).

Esta presença de Hobbes na obra de Schmitt é por si mesmo um campo de pesquisa. É a partir da interpretação peculiar da importância de Hobbes para a instauração da modernidade que se observa uma das justificativas schmittianas de propor uma teologia política para o século XX. Esse percurso analítico Schmittiano que vai do *The Leviathan in the State Theory*

of *Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (2008), segue pelo *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Carteio* (1986); *Trecento anti di Leviatano* (1986); *Il complimento della Riforma. Osservazioni e Cenni su alcune interpretazioni del 'Leviatano'* (1986) mantém certa ligação com a defesa de uma teologia política proposta em *Teologia-Politica* (1922/1996) e em *Roman Catholicism and political form* (1996).

McCormick (2011) defende que a leitura schmittiana de Hobbes é a origem de uma série de disjunções em sua obra. o comentador estabelece o vínculo entre a compreensão schmittiana do catolicismo romano e a formulação de uma teologia política para a contemporaneidade, crítica da modernidade e conectada ao pensamento de Hobbes. As obras *Teologia Política* (1922/2009) e *Roman Catholicism and political form* (1923/1996) por terem sido escritas simultaneamente e, mais provável, que a primeira seja a resposta política à análise conjuntural do catolicismo contemporâneo do início do século XX, propõem uma teologia política contemporânea como solução à deriva política em que se encontravam os Estados. Ele afirma:

Tanto en *Teología política* como en *Catolicismo y forma política*, Schmitt sugiere que una creencia peligrosa y acrítica en la bondad natural de la humanidad motiva un programa peculiarmente moderno predispuesto a derribar toda forma de autoridad. De acuerdo a este punto de vista, escribe Schmitt, una vez que los individuos viven en libertad absoluta y sin limitaciones, todos los problemas serán técnicos o económicos más que políticos o morales (2011, p. 9).

O comentador destaca a sintonia entre as duas obras de Schmitt, que contêm a sua proposta de teologia política, e que se apresentam como barreira de contenção ao fato de que os indivíduos vivem livres e sem limitações. As ações do poder em um tal contexto requerem uma intervenção que possa inclusive se colocar acima de todas as formas de autoridade, sejam elas legítimas ou não. Isto porque a modernidade, segundo Schmitt, nos teria conduzido ao confronto com a noção teísta de que a bondade – uma ética? – deve ser garantida a partir do exterior, por um Deus transcendente. Como na modernidade se dá por resolvido que o Deus transcendente não exerce influência sobre os poderes políticos terrenos, assim como sobre as ações humanas, é preciso que uma autori-

dade se imponha a partir de sua própria transcendência jurídica. É este o *locus* do soberano na teologia política de Schmitt. A autoridade suprema reagiria, pensa Schmitt, contra os efeitos maléficis oriundos da experiência da modernidade filosófica deslegitimadora de uma série de elementos outrora garantidores da ordem e da estrutura do poder político. Entre os tais efeitos residiria a crença em que os problemas sociais são redutíveis aos campos econômico e técnico, e não aos da moral e da política. Além disso, comenta McCormick:

Esta creencia encuentra su lugar definitivo en la Rusia soviética, la cual Schmitt ve como una amalgama horrorosa de Cristianismo Oriental irracional, anarquismo radical y la forma más inferior de materialismo socialista. La Revolución Rusa significa, para Schmitt, nada menos que una rebelión en contra de la noción teísta de que la bondad debe ser garantizada, fomentada, o al menos parcialmente impuesta sobre el hombre desde el exterior; esto es, transcendentamente por Dios. Los anarquistas ateos creen sin reservas que la bondad reside inmanentemente en el hombre por sí solo, y que la maldad puede localizarse exclusivamente en el ‘pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y Poder público’. No toleran ninguna restricción externa, política o de otro tipo, sobre la voluntad humana; la noción misma de ‘forma’ es anatema para ellos. Como enfatiza Schmitt en *Catolicismo y forma política*, los anarquistas y socialistas rusos se rebelan contra ‘la Idea’ como tal. Pero para Schmitt, la distinción entre el bien y el mal se desvanece sin estándares morales, estándares que no se producen ni perduran sin la autoridad. La sublevación contra la autoridad moral inevitablemente despojará de significado a la vida humana. Y la rebelión contra el orden, contra la forma per se, solamente puede conducir a los más grandes abusos del orden (2011, p. 9).

Veja-se que, no diagnóstico acima, entre os inimigos do clericalismo estão o socialismo ateu e os anarquistas, todos promotores da sublevação contra toda autoridade e intransigentes em relação às restrições impostas à vontade humana por um Deus transcendente. Schmitt lamenta que a distinção entre bem e mal se desmancha na modernidade, uma vez que os pressupostos morais não mais estariam diretamente ligados à autoridade divina. Daí que lhe pareça uma consequência imediata dessa desvinculação a “sublevação contra a autoridade moral” – um índice da

perda de significado para a vida humana. Consequência imediata disso seria a rebelião contra a ordem hierárquica, destruição geradora de outras tantas formas de abusos.

A autoridade de um poder transcendente fora substituída por um poder imanente ao ordenamento político estatal. Ora, que efeitos a modernidade tardia e a contemporaneidade poderiam esperar dessa combinação de fatores? Para Schmitt, a predisposição para derrubar toda e qualquer forma de autoridade calcada em princípios transcendentais; a destruição de um dos pilares sobre os quais se manteve a estrutura hierárquica do catolicismo e a sua projeção sobre a sociedade civil, desde o período medieval. Desconectada a autoridade terrena de um poder supremo transcendente conclui-se de imediato que não há poder além daquele que emana da vontade humana, inexistente a idéia de que o mal é intrínseco ao homem e ao mundo, nenhuma autoridade moral é previamente constituída à concordância dos indivíduos, enfim: o arranjo da modernidade renunciaria a “rebelião contra a ordem, contra a forma per se, [que] apenas pode conduzir aos maiores abusos da ordem”. A teologia política schmittiana é, por sua vez, tentativa de reconstituição de alguma ordem e da segurança e tentativa de impor barreiras aos supostos “maiores abusos da ordem” destituída da transcendência divina e legitimada, se tanto, por uma transcendência jurídica.

Para uma reação contra os pressupostos da modernidade e os eventos nela originados (Revolução Russa e contestação da moral tradicional, entre outros) Schmitt admite até os liberais como aliados. Mesmo os anticlericais deveriam se colocar contra os anarquistas ateus e o socialismo materialista. O convite previa que em benefício da restauração da ordem e da segurança o poder político do Estado, a soberania em versão contemporânea assumisse o protagonismo da autoridade em benefício da reconexão do mundo contemporâneo com a tradição posta à deriva pela modernidade. Conclui McCormick:

*Catolicismo y forma política* invita a los liberales, incluso a los anticlericales de la tradición de Lacordaire, Montalembert y Tocqueville, a aliarse con la Iglesia en contra de la combinación entre anarquismo ateo, nacionalismo eslavo y socialismo materialista que tiene sus raíces en la Rusia revolucionaria. Especialmente los liberales, afirma Schmitt, necesitan de los católicos para guiarles

con respecto a la fatal e inevitable naturaleza de la “excepción”: la excepción no sólo es la brecha lógica que se da entre la regla general y el hecho concreto; una brecha recalada por Schmitt para mostrar las deficiencias del positivismo jurídico en Teología política. Es incluso más alarmante, como *Catolicismo y forma política* lo pone de manifiesto, la “excepción” también constituye la época histórica presente en la cual la autoridad y el orden decididamente no liberal – que de una manera sin precedentes renuncia a toda autoridad y orden – se ha apoderado del control del vasto imperio en la frontera de Europa oriental, y ha expresado abiertamente su voluntad de dominio mundial (2011, p. 13).

Em *Roman Catholicism and Political Form* (1996), Carl Schmitt sustenta que o estado soberano europeu, que se originou nos séculos XVI e XVII, “o coração do ius publicum Europaeum e da eurocêntrica lei internacional começam a declinar até o final do século XIX” (ULMEN, 1996, p. X). A instituição do Estado foi o principal agente em favor da secularização e o “supremo complemento do racionalismo”. Uma vez que “estado e sociedade se interpenetravam, [processo] cujo início se deu após 1848 e término na Alemanha com a revolução democrática de 1918, esta equação se tornou errônea e decepcionante” (ULMEN, 1996, p. X).

O problema para o estabelecimento de uma nova teologia política, ou uma política orientada por princípios oriundos da teologia, estava em substituir a concepção de estado soberano, reformular o tipo de *nomos* (ordem) a ser estabelecido depois da instituição do poder supremo, mais ainda “entender a política nesse novo contexto histórico” (ULMEN, 1996, p. X). Nessa mudança proposta, ou imaginada, por Schmitt, a Igreja Católica nos permitiria restabelecer o sentido histórico de instituição universal total, mais precisamente, como uma “forma espiritual mundana ‘Visível’” (ULMEN, 1996, p. XI). Qual seria essa nova forma da Igreja, inspiração para a nova estrutura do poder político?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sobre este aspecto, a interpretação de Sá a respeito da relação entre os textos *Teologia política* (1922) e *Die Sichtbarkeit der Kirche* (1917) reside em que “apesar da semelhança estrutural entre o Estado e a Igreja, torna-se manifesta a presença de uma diferença incontornável. No caso do Estado, aquilo que é efectivado consiste num direito que, sem a sua efectivação, seria algo meramente formal e vazio. Por outras palavras: no caso do Estado, a ideia do direito não pode ser efectivada senão a partir de baixo, a partir do poder fáctico do Estado. No caso da Igreja, pelo contrário, a verdade de que a Igreja se constitui como visibilização é já uma verdade visibilizada, uma verdade que consiste na encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus. Para Carl Sch-

Tomando por base a estrutura de poder político estabelecida pelo catolicismo da Igreja Medieval, o novo cenário do político pensado por Schmitt, posterior à modernidade, se ergueria da reconstituição da autoridade suprema e da reconfiguração da ordem do Estado.<sup>3</sup> Uma vez restabelecida a autoridade política e a estrutura hierárquica que a mantém, reduz-se todo tipo de conflito a um evento submisso à autoridade suprema, pois, esta restaura o sentido da autoridade e confere a unidade e o controle social e político perdidos na modernidade. O conflito não se daria mais contra a autoridade suprema estabelecida, mas entre os poderes submissos ao soberano e outros coadjuvantes que lhe estejam subordinados. E o que seria a face visível da igreja nessa nova estrutura? Esta é compreendida como manifestação concreta [da autoridade suprema do poder político] na história, externalização da idéia da realização [do poder] na esfera pública” (ULMEN, 1996, XI). Para Schmitt, em perspectiva muito diferente das teologia políticas da libertação (MOLTMANN, 1999; METZ, 1968), a cristandade não é assunto restrito ao universo privado.

---

mitt, a Igreja surge como a visibilização permanente de Cristo ao longo da vida dos homens. O Cristo concreto, o Cristo que é não uma ideia mística, mas uma realidade efectiva, não pode permanecer em comunicação imediata com o mundo e a história em que, num tempo situado e num espaço localizado, se tornou homem. A Igreja surge assim como o corpo que, depois da revelação total de Deus aos homens, depois do apocalipse do Filho de Deus, mas antes do fim escatológico dos tempos, não poderia deixar de estar presente na história humana como uma mediação no acesso a Deus. Mas, ao mediar o acesso a Deus, ela é a mediação da visibilização de Deus entre os homens, ou seja, ela é a mediação de uma mediação, a mediação da mediação que já sempre constitui a essência do Cristo. Nessa medida, a efectivação da mediação surge nela, ao contrário do que se passa no Estado, a partir de cima”. Cf. Alexandre Franco de Sá. *O conceito de Teologia Política no Pensamento de Carl Schmitt e o Decisionismo como Ficção Jurídica*. Covilhã: Lusofia Press, 2009. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/sa\\_alexandre\\_franco\\_de\\_o\\_conceito\\_de\\_tologia\\_politica\\_e\\_decisionismo\\_como\\_ficcao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/sa_alexandre_franco_de_o_conceito_de_tologia_politica_e_decisionismo_como_ficcao.pdf) Acesso em: 20/09/2016.

<sup>3</sup> Explica Bernardo Ferreira: “a Igreja é portadora de uma racionalidade própria; uma racionalidade concreta, que, à diferença daquela dominante na modernidade, se revelaria capaz de dar forma e unidade aos elementos contraditórios da vida, sem pretender esgotá-los nas formas abstratas de um pensamento fechado em si mesmo. A racionalidade do catolicismo se apresenta, na análise de Schmitt, como o duplo invertido da compreensão econômica e técnico-científica da realidade consagrada no mundo moderno. Ao contrário dessa última, não apresentaria um caráter dualista, mas revelaria um potencial unificador e totalizante; não se confundiria com as formas vazias da precisão e da calculabilidade, mas exibiria uma natureza normativa e substancial; não se esgotaria nos esquemas reificados de uma perspectiva imanente, mas possuiria uma estrutura transcendente” (p. 32).

Hobbes, para Schmitt, congrega em suas obras duas ordens de debates e soluções a problemas muito significativos para a exata compreensão do cenário político da contemporaneidade. A primeira diz respeito ao fato de sua obra ser produto de um debate sobre a teologia política, como resposta à guerra civil que envolve tanto católicos quanto protestantes de vários matizes. A segunda, corresponde ao fato de que *Leviatã* e outros textos constituem tratados de desteologização, trabalham para a neutralização e secularização da efetivação da lei em relação à influência do catolicismo e da religião como um todo (ULMEN, 1996, p. XII). No entanto, não é consenso que a leitura schmittiana das obras de Hobbes seja uma continuação do debate sobre a teologia política. Embora a temática gire em torno da autoridade e do Estado modernos, os textos schmittianos sobre Hobbes, dizem comentadores, apontam para a discussão sobre a representação e a natureza do poder político e não mais se trata de pensar ali a reconstituição do poder supremo segundo os moldes da hierarquia católica ou a atualização da noção de soberania segundo pressupostos da teologia política.<sup>4</sup>

Entre os mais importantes críticos da tese de que as leituras de Hobbes feitas por Schmitt não se enquadram no projeto de sua teologia política está Hans Barion (1984). *Roman Catholicism and Political Form* (1923/1996) é o ápice “de uma teologia política”. Comenta Palaver (1999) que, em artigo publicado em 1968, sob o título de *Epirrhosis*, Barion defende:

em seu [Schmitt] livro sobre Hobbes, renunciou a sua posição de 1922 em favor de uma crítica da forma política da Igreja, que vê a essência desta na *protestas indirecta* e que a recusa – ainda que isto seja dito em outros termos – como uma aberração para quem quer que deva existir no espaço público (BARION, p. 606). Desde 1938, este teria adotado uma “posição nova” que viria “cortar de maneira tética o cordão umbilical histórico entre a teologia e a política” (p. 225).

---

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, agradeço especialmente as críticas dos amigos Cássio Corrêa Benjamin e Deyvison Rodrigues Lima, para os quais os textos schmittianos sobre Hobbes já não se referem explicitamente ao debate sobre a teologia política, estando este praticamente encerrado com a publicação de *Teologia Política* (1922) e *Catolicismo romano e forma política* (1923).



O livro de 1938 a que se refere Barion é justamente o *Le Leviathan*. Embora o texto de Hobbes remeta à reflexão sobre o Estado e comporte uma avaliação sobre a religião, não seria mais o caso assumir que se trata ali de um prolongamento do debate sobre a teologia política expresso nas obras de 1922 e 1923.

A posição de Heirinch Meier, com a qual concordamos, mantém que podemos observar Schmitt como teórico da teologia política ao longo de toda a sua obra e reside nesse fato uma das chaves de compreensão do seu *Leviathan*. Dados os limites de nosso artigo, tomaremos dois momentos das análises de Meier em *The lesson of Carl Schmitt* (2011) para defender a linha de continuidade entre a perspectiva teológico-política, que vai das obras dos anos 1920 até esta de 1938.

Constata Meier (2011) que a crítica teológico-política de Schmitt em *Leviathan* (1938) envolve não apenas a noção da imagem mítica da máquina, mas também que a “construção legal do contrato, da qual se serve Hobbes ao expor como a pessoa do soberano se constitui a partir da representação” (p. 103). Pergunta-se Meier: “não foi a orientação de Hobbes em relação à decisão da pessoa do soberano, segundo a qual o personalismo e o revisionismo se associavam a ele, a grande descoberta de Schmitt em sua Teologia Política de 1922?” (2011, p. 103). Se a resposta for afirmativa, então há que se admitir que a abordagem teológico-política observada em 1922 se estende à obra de 1938. Meier destaca que da construção legal do contrato segue-se que “a pessoa representativa do soberano é mais ‘proporcionalmente do que todas as vontades individuais participantes poderiam produzir juntas’” (p. 103). Isto é, há algo da autoridade do soberano que transcende a força de sua instituição. Meier faz questão de assinalar o caráter transcendente da autoridade do “novo Deus”. E conclui que: “A angústia acumulada por indivíduos que tremem de medo pela sua vida evoca o novo Deus, mais do que o cria” (p. 103). O novo Deus é transcendente tanto em relação aos parceiros contratuais individuais quanto para a sua soma total”. Entretanto, trata-se de uma transcendência em sentido jurídico e não metafísico.

O segundo momento diz respeito ao próprio tratamento da religião no contexto do Estado, ou do deus mortal. É o grande homem que por sua vontade “pune e recompensa” e que “só por força de seu poder soberano” determina por lei “o que é direito e propriedade em questões de justiça”

também estabelece o que são “verdade e profissão de fé em assuntos de fé religiosa” (2011, p. 108). Daí se vê que o soberano se intromete nos assuntos religiosos, estabelece a ligação entre política e religião segundo orientam a sua vontade e interesse. Comenta Meier:

a questão da fé e dos milagres vem a ser a ruína do Leviatã, que procura estabelecer a ‘unidade da religião e da política’ com base no seu próprio poder absoluto. Ou, para ser claro: o objeto de Schmitt é o fracasso da tentativa de fazer a religião fazer parte da política. É claro que Schmitt não fala de maneira clara. Pelo contrário, ele está tão longe de fazer isso que dá a impressão de que fala do ponto de vista daquela posição que ele quer provar insustentável. Ele usa o recurso retórico de adotar aparentemente a perspectiva de seu adversário (p. 108).

O aparato neutro do Estado e do soberano, isto é, o poder que lhes foi dado para agir sobre todos os indivíduos de modo a garantir-lhes a paz e a segurança, estabelece os limites da união entre a religião e a política. Mesmo sabendo que esta união seja impossível ou mortal para a permanência da segurança no Estado, Schmitt insiste em destacar as virtudes e benefícios desta relação. Virtudes e benefícios que poderão vingar desde que os limites sejam observados sem prejuízo da manutenção, ou qualquer tipo de contestação, da autoridade do soberano.

### **3. CONCLUSÃO: A CONCEPÇÃO ALARGADA DE TEOLOGIA POLÍTICA**

A intenção deste texto foi mostrar linhas de força que sustentam a tese de que a teologia política na obra de Schmitt vai além das obras de 1922 e 1923 e envolvem suas interpretações aos textos de Hobbes, em especial, aquela dedicada ao *Leviatã*, de 1938. Nosso propósito, em acordo com a perspectiva de Heinrich Meier, é aprofundar a perspectiva da teologia política para além do período da publicação de *Teologia Política* e de *Catolicismo romano e forma política*. Isto é, procuramos defender que nos textos da década de 1920 encontramos uma concepção de teologia política restrita, enquanto que se estendermos nossa leitura sobre a interpretação schmittiana à obra de Hobbes poderemos observar uma concepção ampla da teologia política. Aprofundar os aspectos que envolvem esta concepção

alargada da teologia política constitui o próximo desafio de nossa leitura da soberania contemporânea segundo a perspectiva de Schmitt.

## REFERÊNCIAS

HOBBS, Thomas. *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre Written by Tucidides ... Interpreted ...* by Thomas Hobbes. London, 1629.

\_\_\_\_\_. *The Elements of Law Natural and Politic*. 2.ed. Org. Ferdinand Tönnies, London, 1969.

\_\_\_\_\_. *De Cive: The English Version*. Org de Warrender, H. Oxford: The Clarendon, 1983. VIII.

\_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Org. de Tuck, R. In.: *Cambridge Texts in the History of Political Thought*: Cambridge, 1991.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Behemoth or the Long Parliament*. Org. Ferdinand Tönnies, 2ed. Intr. De Goldsmith, M. M. London, 1969.

\_\_\_\_\_. *Behemoth*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

KING, Preston. *Thomas Hobbes – Critical Assessments*. London: Routledge, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LEBRUN, Gerard. “Hobbes, aquém do liberalismo”. In.: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico – paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

MCCORMICK, “Del Catolicismo Romano al Leviatã: sobre las disyunciones teológico-políticas en el pensamiento weimariano de Schmitt”. In.: *Revista Pleyade*. N.08, 2011. pp. 07-18.

MEIER, Heinrich. *Was ist politische Theologie? /What is it Political Theology?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

\_\_\_\_\_. *The lesson of Carl Schmitt – Four chapters on the distinction between Political Theology and Political Theology.* Chicago: University Press, 2011.

METZ, J. B. *Dios y Tiempo: nueva Teología Política.* Madrid: Trotta, 2002.

MONOD, J-C. *Penser l'ennemi, affronter l'exception – réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt.* Paris: La Découverte. 2006.

ORESTES AGUILAR, Héctor (Ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política.* México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

PARRA, Jose Daniel. "Entre Carl Schmitt y Thomas Hobbes. Un Estudio del liberalismo moderno a partir del pensamiento de Leo Strauss" In.: *Eidos*, N.12, 2010. pp. 48-86.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political.* Chicago: Univevrsity of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Political Theology.* Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes.* Paris: Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Catolicismo romano y forma política.* Madrid: Tecnos, 2000.

\_\_\_\_\_. "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio". In.: *Scritti Su Hobbes.* Milano: Giufrè, 1986.

\_\_\_\_\_. "Trecento anti di Leviatano". In.: *Scritti Su Hobbes.* Milano: Giufrè, 1986.

\_\_\_\_\_. "Il comprimmento della Riforma. Osservazioni e Cenni su alcune interpretazioni del 'Leviatano'". In.: *Scritti Su Hobbes.* Milano: Giufrè, 1986.

\_\_\_\_\_. "La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica". In.: *Daimon.* Revista de Filosofía. N.13, 1996. pp. 11-18.

VILLACAÑAS, José Luis. "La leyenda de la liquidación de la teología política". In.: SCHMITT, Carl. *Teología Política.* Madrid: Ed. Trotta, 2009.

# Direito, violência e certa relação com a justiça em Benjamin

**Gilberto Tedeia**  
(UnB)

A cena política hoje é atravessada por um desengano não todo intencional e que aparece aos diretamente concernidos como paradoxo involuntário. Trata-se da defesa de identidades em luta pelo reconhecimento jurídico-institucional, cujo apogeu é a luta pela gestão do Estado visando implantar políticas públicas que garantam e consolidem conquistas. Por essa via, a instauração da política como mera gestão é tida na conta de grande fruto de lutas antissistêmicas em geral. Não são poucos os que se dedicam, em militância de vida inteira, à luta contra a exploração do homem pelo homem, no campo como na cidade. Não são raros os que, por conta dessa militância, são vítimas de “forças a serviço da manutenção da lei e da ordem” – e quanto mais intensa a militância, maiores são as chances de serem perseguidos. Soma-se, a esses grupos aguerridos, unidos por uma pauta universalizante anticapitalista, outros tantos grupos igualmente militantes, e até mais virulentos, em luta pelo reconhecimento de suas particularidades de gênero, sexual, étnicas e quantas mais sejam possíveis de serem postas. Esse segundo grupo também é formado por sujeitos políticos que, por conta de suas particularidades, são perseguidos, silenciados, criminalizados, presos ou mortos.

Falar desses sujeitos que, por um motivo ou por outro, são silenciados em nome da lei é o horizonte desse texto. Porém o leitor se defrontará aqui antes com um experimento conceitual que tem por meta mostrar o alcance e limites da instauração, enunciação, escuta desse sujeito político mediante o destaque de um cenário conceitual que supere esses limites ao propor uma dimensão para a política que se coloque para além do direito, da lei e das formas de violência usadas para a sua manutenção. O fato de isso poder ser pensado, para falar como Benjamin, mostra que ao menos não é impossível de ser posto, como horizonte teórico e prático, a busca de um lugar para as lutas políticas que se recusem a captura pelo brilho jurídico e administrativo da máquina de gestão dos fundos públi-

cos. Essa captura, caso mereça algo mais do que recriminação e censura, exige tatearmos em busca de alternativas à mesa que está posta. Por ora, sequer o problema está sendo formulado em sua magnitude.

Todas as práticas levam à construção de saberes que consolidam as interações com o mundo. O desafio é saber como discernir, superar, tecer e suportar contextos em que a liberdade de ação e a consciência que conhece performativamente instaurariam dinâmicas supraindividuais que afetem tanto a vida na comunidade dos homens como a sua relação com o passado e o futuro.

O texto a seguir tem como objetivo expor uma rota alternativa à instauração dessas dinâmicas, e por objeto o desenho dessa rota em "*Para uma crítica da violência*"<sup>1</sup>, de Walter Benjamin.

Há ali um procedimento, pelo qual se elimina qualquer mediação posta pela ordem instituída, que é o experimento conceitual pelo qual se supera as determinações impostas pelos projetos de direito, lei e poder – voltados seja para a reforma, seja para a mera reprodução da ordem existente – com a violência nomeada divina, a violência do ato fundador de nova des-ordem.

Ali em Benjamin, a violência revolucionária é situada como o grau zero da violência ao se instaurar como o limiar anterior tanto à violência como à não-violência.

Retome-se, ainda que brevemente, como ambas as noções são atravessadas pelo sentido fundado em um cenário desenhado como cancelado, suprimido, destruído, e, junto com ele, os dualismos da relação entre meios e fins, entre o justo e ajustado, entre o instituído e o fora-da-lei.

De saída, destaque-se o paradoxo apontado pelo autor de um limite à linguagem, quando o nomeado é ao mesmo tempo algo, não-violência, e seu contrário, violência, sendo o direito de greve a manifestação histórica, jurídica e empírica desse paradoxo.

Ante o salto revolucionário posto como violência pura, apresentada como não-violência, pode-se lembrar aqui os ecos do autor na Tese 8 sobre a história, na qual o verdadeiro estado de exceção estaria então por se realizar, em contraposição à regra, que é a violência instaurada e mantida pela força que assim se funda como direito.

---

<sup>1</sup> In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. (trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, org. apres. anot. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Duas Cidades, 2011.

No texto de 1921, enquanto esse dia não chega, o que se tem é o teatro de operações de uma trama tecida com o fio do dualismo da oposição “direito natural versus direito positivo”, face a face um ao outro, em que ambos imbricam-se com limites tornados complementares, o jurídico em sua concretude dogmática e o metafísico do direito natural em sua racionalidade abstrata, respectivamente.

Nos termos dessa oposição, o que há é um jogo de fragmentos que se negam mutuamente, por afirmarem cada um o que o outro ignora. A saída desse impasse é a demarcação de uma segunda ordem de considerações que abandona as representações, tanto as do direito positivo, quanto as das teorias do direito natural, as do legal e as do justo, rumo ao além-fronteiras do direito que se limite à mera reprodução da ordem instituída.

O verdadeiro estado de exceção da Tese 8 é aqui desenhado sob o mote da greve revolucionária, na conta de um salto à nova ordem para além das determinações fundadas no dualismo entre o legal e o justo.

Ele será o modo de dilacerar, por dentro, as certezas trazidas por ambas as demarcações que pensam o direito, tanto a positiva quanto a natural.

É quando entra em cena o cenário da violência nem legal nem ilegal, pois situada para além da mera ordem constituinte e constituída, *mera* ordem porque apenas reporá o legal e o ilegal em nova chave.

Como lidar com a política sob o recorte que superará, em Benjamin, o embate entre as particularidades jurídicas do justo e do legal?

O salto posto pela pergunta é: como arregimentar apoios à ruptura que não sejam apenas manifestações isoladas de ativismos voluntariosos em arremedo de um espírito revolucionário que faria vistas grossas à maioria passiva que apanha calada, bem como consiga fazer frente à capacidade de reação de um sistema jurídico-administrativo portador de admirável capacidade de adquirir mais forças *mantenedoras do direito*, nutrindo-se das pressões *por um outro direito*, ante as quais se dobra para retornar com ímpeto redobrado?

Reformule-se o salto delineado acima sob a forma de três perguntas que tratem de questões postas pela ordem do contemporâneo ao horizonte do agir e do pensar políticos<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Parte do que se segue vale-se de algumas pistas trazidas pela pesquisa de Silvia Viana publicada em *Rituais do Sofrimento*, São Paulo: Boitempo: 2012.

(1) Como agir fazendo vistas grossas à história de tantas derrotas, sobretudo quando o que está à mesa é a mera sobrevivência catastrófica de uma civilização planetária regida por urgências em ritmo de exceções já sob a rota de colapsos vários, do ambiental ao das pautas que mantiveram operante um sentido ao viver sob infortúnios, graças à luz da promessa, agora esvaziada de vez, a de que valeria *suportar* os tormentos, porque transitórios, uma vez que agora que não mais se fala/deseja/acena/propõe qualquer outra ordem como “*horizonte de expectativas*”<sup>3</sup> que não seja a *experiência sem horizontes* de um presente catastrófico em regressão ao pior rumo ao infinito?

(2) O que se torna então a *voz política* quando a única habilidade exigida a todos é completa adaptação submissa aos *diktats* do mercado, tanto do ponto de vista social quanto individualmente, tanto pela maioria passiva cada vez mais despida de direitos, quanto dos que cobrem com pactos em andrajos os seus esqueletos políticos da governabilidade?

(3) O que é o pensar quando se vive sob a “nova ordem mundial” regida pela proposição da única habilidade permitida e exigida a todos, qual seja, a da mera *adaptação* heterônoma à concorrência sem-fim pelo que não se sabe o que seja, já que se trata não de um *saber*, mas do *agir* sem pausas e para além de todos os limites? Como avançar para além da ação como mero ritual sem dogmas, pouco importam as qualidades, padrões de medida, quantidades, valores, expectativas em jogo? Como sair desse operar cego que a todos reduz à condição de ratinho que corre-corre-corre para tentar preservar seu lugar da gaiola<sup>4</sup>?

Para o tratamento das características benjaminianas que se destacam como via para lidar com esse *imbróglia*, propõe-se aqui mostrar o direito, como fosse uma abstração, no figurino do que pode ser nomeado como a *diferença específica*<sup>5</sup> que abrange todas e cada uma dessas formas de se apresentar o direito.

---

<sup>3</sup> A disjuntiva entre experiência e expectativas aqui são categorias que trabalham o conteúdo do tempo histórico visando descobrir como elas “dirigem as ações concretas no movimento social e político”, segundo o sentido proposto por Reinhart Koselleck em *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos histórico*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 308.

<sup>4</sup> A resposta a essas questões exigiria alguma ruptura que, fosse um terremoto, ultrapassaria o dez na escala Richter. Como não se trata aqui de futurologia, então se volte ao argumento de Benjamin.

<sup>5</sup> No sentido trabalhado por Roman Rosdolsky em *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.



O que se mostra para além das particularidades que atravessam, cada uma a seu modo, o direito natural e o positivo? O que atravessa a todas, responderia Benjamin, é o *Gewalt*, o poder/violência que abre espaço para um recorte que instaura o dentro e o fora do direito, *Gewalt* que se mostra seja pela via do direito natural, seja pela via do direito positivo, seja nas ações sob o direito de greve legal, seja mediante seu alargamento com a greve política.

Poderiam ser tecidas objeções externas ao autor a acusarem sua reflexão, quando propõe a superação da disjunção entre as violências instauradora e mantenedora do direito, acusarem-na de não mostrar o caminho que levaria até esse ponto de superação.

O problema dessa objeção é assumir a configuração histórica do presente como padrão de medida. Essa objeção pressupõe uma imagem de presente marcada pelo figurino travado, congelado, degradado por movimentos de lutas que resultaram em derrotas a fagocitarem nas últimas décadas o pouco que o estado de direito acenou como possível de ser um dia universalizado.

Que o leitor entorpecido com tanta cambalhota especulativa nessa segunda instância da crítica ao poder/violência/direito, difícil até de nomear, retenha o tema e a tese destacados na leitura aqui proposta [atenção para sujeito (que é o tema)/verbo/predicado]: *a busca da apresentação de um modo de falar da síntese de particularidades pelo pensamento visando a superação do direito é um experimento conceitual voltado também às particularidades do cenário da luta política.*

Ou seja: o desafio é pensar o direito e a política realmente existentes como um modo particular perfilado dentre muitas outras manifestações possíveis, portanto, passíveis de serem pensados em chaves conceituais que superem os limites fundados por ambos, o direito e a política.

Há um modo de lidar com a política, fundado pela lei e o direito, posto agora ao lado de outros modos repertoriados que buscam ser a superação que totaliza e efetiva o que é ignorado por cada um dos modos “realmente existentes” de direito, lei, poder e política.

É quando então se pode afirmar: sim, trata-se aqui de direito e poder e política em sua totalidade.

No caso do direito em Benjamin, trata-se de ir para além das cisões meio/fim, justo/legal, a fim de superar cada uma delas como manifesta-

ções apresentadas como partes que, somados os limites que todas ignoram, comporiam a noção de violência pura nesse novo patamar do direito.

É intencional em Benjamin esse afastar-se das relações jurídicas concretas.

O autor se limita a acenar a campos, mais precisamente, ao da greve geral revolucionária, mas não a casos singulares, a fim de fazer desdobrar as contradições do direito em busca dos limites dos casos particulares nas bifurcações que desenhou.

Destaque-se que o desenho do confronto com as particularidades do direito proposto por ele não é mera abstração. Assim como não é abstração quando, por exemplo, se fala em uma sociedade do trabalho assalariado a subsumi-lo, o trabalho, ao capital. Ou quando se compara a massa dos direitos garantidos ou presumidos nessa sociedade com o conjunto dos direitos e deveres de uma dada sociedade tribal isolada. Não é abstração porque se está a considerar o direito em patamar para além de suas particularidades, assim como quando se tecem considerações sobre a música em oposição à pintura.

Eis o sentido mesmo de caminhar do abstrato ao concreto: parte-se da *diferença específica* para lentamente introduzir as determinações particulares da concretude em um recorte social global.

Seguindo as indicações de Benjamin, a importância desse construto é discernível quando (1) o autor se volta às formas como o parlamento de fato lida com a violência que lhe deu origem: pelo esquecimento; (2) quando o autor desdobra uma leitura da série de interditos que trancafia a dimensão constituinte do sujeito político no mesmo espaço reservado às condutas ilegais, ilícitas ou ilegítimas: a diferença é o fato de essas últimas serem ações que não se instauraram, pela força, como direito; (3) quando mostra como o Estado, de fato, lida com a greve: concedendo ao mundo do trabalho, no máximo, que possa apresentar reivindicações que em nada alterem o estatuto da relação entre capital e trabalho, (4) quando mostra como a polícia, de fato, lida com a lei: ela age, visando a manutenção da lei, em situações onde paira a indecisão ou o vácuo jurídicos, e o faz até mesmo mediante a quebra da lei pela própria polícia sob pretexto de manter a lei<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Por exemplo, quando a polícia mata alguém em uma intervenção policial para evitar esse alguém de se suicidar porque é crime suicidar, ou interdita a avenida central de uma cidade (por exemplo, a Avenida Paulista, em SP) para evitar que manifestantes interditem a tal avenida central da cidade.

Após tantas demarcações apresentadas, o direito, em sua realidade autônoma, apareceria como “direito em situação”, dado o que foi desenhado ali no texto como pluralidade de ações em que o direito está posto e em cujo nome ações são tecidas.

Eis que o que se impõe: o direito como um todo, e seu repertório de dimensões que coexistem, e, ao mesmo tempo, essas diferentes dimensões do direito distribuem-se em diversos momentos da vida dos diferentes indivíduos, embora sejam dimensões contraditórias entre si, estão em conformidade à situação enfrentada.

Estranho é o figurino de que se reveste o direito: satisfeito com o princípio que o organiza, a força, faz coincidir como dados o justo e o legal, respectivamente como meio e como fim, via pela qual se pode afirmar o direito e seu contrário como direito também.

Porém, as presentificações dos limites de um e do outro, do direito natural e positivo, e no termo desse percurso, a experiência de submeter a justiça ao conhecimento de suas determinações pela polícia, pela lei, ou pelo Estado, são dimensões que mostram um direito que oscila afirmando, a um só tempo, a si e à sua negação.

Benjamin parece propor, então, algo como a reunião dessas várias dimensões como percurso refletido, em busca de sua superação: todas as dimensões da lei serão superadas pelo autor mediante o cancelamento mesmo da noção de violência por meio da noção de violência pura, aquela trazida na Tese 8 pelo verdadeiro estado de exceção, e nomeada no texto de 1921 como violência divina, configurada em diversas partes do texto como a violência da greve geral revolucionária, portanto, da revolução.

Assim, a violência da revolução será não-violência: na medida em que se confronta com aquela que é o máximo de violência, qual seja, a violência da regra instituída como ordem que se mantém pela violência mantenedora, a proposta, frise-se, é superar inclusive a violência que institui a renovação da lei, superar portanto a dimensão constituinte de um novo sistema de leis, porque, ao fim e ao cabo, reduzido à dimensão constituinte, segue-se que todo sistema legal, o sistema poder/direito, exige ser reduzido a seguir à dimensão da violência meramente mantenedora do instituído pela dimensão constituinte.

\*

O percurso algo especulativo percorrido aqui nesse artigo propôs situar, com Benjamin, a ordem imposta pelo direito como uma ordem a condicionar o que se passa como a política em festa e satisfeita com a *descrição* de si mesma, dito de outro modo, refaz-se aqui a crítica da dimensão do poder/direito (1) ou, por um lado, como a ordem instituída satisfeita com suas particularidades mantidas pela força da lei (com o agravante do exemplo do Parlamento, em que se nega a violência que lhe deu origem), (2) ou, por outro lado, caso tais particularidades não tenham entrado para o âmbito da lei, como política reduzida à disputa de um território jurídico, mais precisamente, à dimensão da luta, no âmbito da dimensão constituinte da lei, pela instauração da dimensão instituinte do reconhecimento de sua identidade,.

Por se tratar de um conflito, estão todos os envolvidos nesse jogo do poder como violência e direito, todos estão interessados na manutenção das suas respectivas particularidades *descritas* ou garantidas pela lei e em oposições mútuas.

Percorrida a leitura da crítica benjaminiana ao poder/direito, duas alternativas se desdobram à imaginação do leitor ante o patamar das identidades políticas ou legais já constituídas: (1) a diluição do sistema poder/direito/política sob o esquecimento da violência que lhes deu origem, como é hoje, segundo Benjamin, o caso do Parlamento, ou (2) assumir uma teoria crítica que se recuse a permanecer de costas para a contradição fundamental que organiza a sociedade.

A primeira via, que marca a história das democracias ocidentais, é maculada por fissuras irreversíveis diagnosticadas há cerca de cem anos por Weber, para ficar só num autor e para não citar a via schmittiana apresentada como alternativa à disjuntiva traçada acima.

Percorrendo então o outro lado da disjunção, qual seria o modo de fazer falar essa contradição fundamental que organiza a sociedade? Mediante a partilha do sensível, para falar como Rancière, pela qual os sem-voz conquistam voz política? Pela ideia, para falar com Badiou, que pode e deve ser retomada, da hipótese comunista e seu legado de tantas lutas cujos massacrados no passado exigem daqueles situados no futuro que sigam em frente? Pelo regime da exceção, para falar com Benjamin, fun-

dados pela greve geral revolucionária? Sabe-se apenas tratar-se de uma resposta ainda por ser escrita.

Destaque-se que Benjamin apresentou assim uma pauta ao saber exigido para a luta política que dê voz aos que tecem as bases materiais produtivas da sociedade, pauta que pensa os contornos do jogo de interesses que forma a política, o poder, o direito.

A instauração e escuta dessa voz esvazia o espaço das fantasias e ilusões que a mera reforma do que podemos chamar de “estado de direito realmente existente” impõe como dogma.

A crítica benjaminiana responde ao comando local que diz: “não correu, permanece vivo”<sup>7</sup>, é a navalha a afiar escuta ante secular questão formulada pela voz que não cala: o que fazer?

---

<sup>7</sup> Frase proferida por um quase eterno governador paulista após massacre de “suspeitos” em emboscada policial na rodovia que leva o nome de um genocida caçador de índios tido como herói regional.

# **Grupos como sujeitos morais de direitos. Evidências a partir do art.68 do ADCT da Constituição de 88**

**Ana Paula Brito A. de Lima**  
(UFSM)

## **1. INTRODUÇÃO**

Longe de ser um consenso entre filósofos do direito, filósofos políticos e juristas em todo o mundo, os argumentos sobre os direitos dos grupos assumem hoje frequentemente o mesmo caráter das questões sobre a atribuição de direitos a fetos, às gerações mortas ou futuras ou a animais não-humanos. Em cada um desses casos, a questão central é se devemos permitir que a entidade em causa tenha a autoridade moral necessária para que seja um sujeito de direitos. O presente artigo é uma defesa da admissão de direitos de grupos na condição de grupos, e não como soma dos direitos dos indivíduos que os integram. Utilizo o caso da aplicação prática do art.68 do ADCT, da Constituição Brasileira, que confere aos quilombos a propriedade das terras que ocupam, por considerar esse um exemplo que demonstra a necessidade de uma categoria jurídica de direitos atribuídos a grupos, e não somente a indivíduos, para casos de minorias culturais em uma sociedade multicultural, como ocorre com os quilombolas no interior da sociedade brasileira.

## **2. DIREITOS DE GRUPOS NÃO REDUZÍVEIS A SEUS MEMBROS: UMA DEFESA A PARTIR DO LIBERALISMO IGUALITÁRIO**

Preocupações sobre as implicações morais ou consequências de se conferir direitos a grupos estão relacionadas não só a se devemos aceitar que grupos tenham direitos, mas também a se estaríamos prontos para investir os grupos de direitos. A via comum envolvendo essas preocupações é a de que os direitos de grupos se sobreponham aos indivíduos e

seus direitos. Algumas vezes a preocupação é com os de dentro, e outras vezes com os de fora do grupo detentor de direito.

Uma das principais preocupações envolvendo a questão é a de perdermos de vista os indivíduos no interior do grupo, se dermos status moral a grupos como tais (VINCENT, 1998, p. 714). Outro temor consiste no poder que os direitos de grupos podem conceder a um grupo de se sobrepor a seus membros (MACDONALD, 1989; OFFE, 1998, p. 131-5; WALDRON, 1993, p. 363-6). Quando aceitamos a ideia dos direitos de grupos, tais direitos poderão se voltar contra seus próprios membros, poderão esses direitos ser utilizados para controlar as vidas de seus membros, podendo, dessa forma, os direitos de grupos rivalizar e se sobrepor aos direitos dos indivíduos (e.g. BUCHANAN, 1994; CASTE, 1992; GRAFF, 1994; ISAAC, 1992; MACDONALD, 1998, 126-7; TAMIR, 1999, 161; BARRY, 2001).

Direitos de grupos concebidos coletivamente, por outro lado, parecem ser menos ameaçadores aos indivíduos que os direitos de grupos concebidos corporativamente e são geralmente aceitos pelos constitucionalistas brasileiros, por exemplo (BARROSO, 2015). Na concepção corporativa um grupo tem um status moral independentemente de seus membros; o status de um grupo pode assim “se descolar” do de seus membros individuais, de forma que suas vontades e interesse, ou vozes, separadamente, não terão importância. Ao contrário, um direito coletivo é mantido em conjunto com o de seus indivíduos que constroem a coletividade e é fundado no status e nos interesses desses indivíduos.

Assim como grande parte dos liberais, também os comunitaristas, como Taylor (1985, p. 206; 1989), Sandel (1982, p. 152) e Sullivan (1982, pp. 157, 173) incluem-se entre os que fortalecem a concepção coletiva dos direitos de grupos. Os comunitaristas se voltam precisamente contra a ideia de que é possível elaborar uma concepção de justiça que represente uma solução imparcial dos conflitos de interesse. Eles descrevem as democracias contemporâneas como sociedades em que o pluralismo se caracteriza pela diversidade de identidades sociais e culturais e pretendem conformar uma concepção de justiça que não se vincula à ideia de imparcialidade, mas ao estabelecimento de um consenso ético, fundado em valores compartilhados. Para os comunitaristas os julgamentos individuais a respeito do bem dependem da avaliação coletiva de práticas

compartilhadas e se tornam matéria de capricho subjetivo e arbitrário se forem separadas das deliberações coletivas. Por conseguinte, na concepção coletiva, não existe a possibilidade dos indivíduos desaparecerem moralmente dentro de um grupo, onde eles deixem de ter qualquer status independente.

Para minha defesa da admissibilidade dos direitos de grupos não reduzíveis a seus membros utilizo-me da argumentação do igualitarismo liberal, principalmente de Newman (2011), e sua teoria sobre direitos de grupos. O pensamento que alguns autores no Brasil passaram a denominar “liberal igualitário”, denominação de que também me utilizo, é fortemente representado por Rawls e Dworkin e apresenta uma defesa de intervenção do Estado na regulação da vida da comunidade. Segundo aponta Gargarella (2008, p. 155), em Rawls e Dworkin esse ativismo estatal é exigido em nome da justiça e implica diretamente em que o sistema institucional seja orientado para reduzir a influência dos «acazos da natureza» na vida de cada pessoa. Assim, decorre de uma concepção individualista liberal conservadora, e não da liberal igualitária, a defesa de uma política de inação estatal, diante da diversidade cultural que distingue muitas sociedades modernas. Para o liberalismo conservador, também amplamente conhecido como neoliberalismo, com sua posição a favor de um Estado mínimo, e não para o liberalismo igualitário, então, o Estado liberal não deve tomar partido de nenhuma minoria culturalmente desfavorecida, mantendo-se neutro. A posição do liberalismo igualitário é mais compatível com uma visão ética da solidariedade entre indivíduos e entre grupos e países.

Após críticas e várias discussões, principalmente com os comunitaristas, muitos liberais igualitários passaram a limitar o alcance de suas pretensões «universalistas», segundo Raz (1986, p. 187). Tal mudança de atitude dos liberais igualitários possibilitou-lhes a dar validade às reivindicações de certas minorias culturais. Segundo Kymlicka (1995, p. 126), autores como Rawls e Dworkin consideram que a justiça exige afastar ou compensar as desvantagens não merecidas ou “moralmente arbitrarias”, sobretudo se forem “profundas e abrangentes, e estão presentes desde o momento do nascimento”. Para que o liberalismo seja coerente com essas premissas, Kymlicka entende, deve considerar como fatos moralmente arbitrários não só as desigualdades vinculadas à raça ou à classe, como



costuma fazer, mas também as decorrentes de contextos culturais diferentes. No entanto, a preocupação com a autonomia individual, acima de objetivos tais como o da proteção do “contexto social”, defendida pelos comunitaristas, é predominante também entre os liberais igualitários, inclusive para Kymlicka, e os leva a pressupor que os indivíduos antecedem a qualquer sociedade ou cultura. Considerando haver evidências no direito positivo de que grupos, como grupos, independente de seus membros, são sujeitos morais de direitos, diferentemente, Newman (2011) propõe sua teoria sobre direitos de grupos.

Faz-se necessário esclarecer, antes de prosseguir, contudo, que, para o escopo de minha argumentação em favor da admissibilidade dos direitos de grupos, com base na classificação de Hohfeld (2000), direitos morais de grupos, seja na forma coletiva ou na forma corporativa, são direitos que cabem a cada grupo de um ponto de vista moral, e não os direitos legais, ou seja, aqueles que certas autoridades jurídicas criam ou podem criar, ou seja, não são o direito positivo. Os direitos morais vinculam-se a interesses fundamentais relacionados ao bem-estar dos indivíduos-interesses que, como tais, precisam de uma proteção especial. Pode-se dizer que, em geral, a posse de um direito moral alude à existência de reivindicações aos outros: os outros têm, perante quem reivindica o direito, certos deveres a cumprir.

Segundo Newman (2011, p. 7), o fortalecimento da concepção de grupos como sujeitos morais de direitos deu-se em 2007, com a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, apesar de esse documento não reconhecer os direitos de outras comunidades. Tais declarações, assim como os Direitos Humanos, tornaram-se paradigmas para a criação de dispositivos legais nos países signatários de Convenções Internacionais, dentre eles o Brasil. Newman considera a aceitação da legitimidade desses documentos e dispositivos legais, e das políticas públicas deles decorrentes, como indício da plausibilidade dos direitos coletivos. Para ele, uma coletividade é uma coleção de pessoas que pode continuar sendo identificada como tal mesmo se forem substituídos alguns ou todos os seus membros. É um número de pessoas que se unem em torno de certos propósitos, que as tornam uma unidade singular. Nesse aspecto, adota visão semelhante às de French(1984), Scruton (1989), Graham (2002), Van Dyke (1985) e Raz (1986). Apesar de adotar um

princípio chamado “humanístico”, também defendido por Raz (1995) e Kymlicka (1995), que dizem que o bem estar individual é o que se busca acima de tudo, considera que coletividades diferentes facilitam de várias formas o florescimento do indivíduo, porém sem servir a nenhum interesse pessoal em particular acima daquele do grupo.

Assim como Newman, defendo os direitos de grupos com base na existência de uma espécie de intuição generalizada a respeito da legitimidade de direitos coletivos e corporativos, expresso em dispositivos das Constituições liberais que garantem “liberdade de associação” e em diversos outros documentos legais, provenientes de tratados e convenções internacionais. Também é plausível a consideração do autor sobre os direitos de corporações, em favor dos direitos de grupos, com base no direito empresarial, considerando que corporações são responsabilizadas independentemente de alguma ação direta de seus empregados. Essas empresas podem errar, segundo se observa, mesmo que seus integrantes ajam corretamente. Considerando que normas jurídicas expressam normas morais, Newman admite que grupos são sujeitos morais de direitos.

Dwight Newman (2011), para fundamentar sua argumentação em favor dos direitos de grupos, parte de outro autor, Ronald Dworkin, cujo pensamento a respeito propõe-se a estender. Uma citação de Dworkin (2007, p. 143), escrita em nota de rodapé do livro *Levando os direitos a sério*, serve de ponto de partida para Newman (2011, p. 40) desenvolver sua teoria, baseada no pressuposto de que grupos possuem direitos, e deveres, assim como corporações podem ser moralmente condenáveis, sem que as atitudes de seus membros sejam condenáveis. O grupo, de acordo com Newman, é uma entidade superveniente e, ao mesmo tempo, não se reduz, a seus integrantes. Na referida nota de rodapé, sem se aprofundar no assunto, Dworkin diz considerar pessoas jurídicas como indivíduos, justificando assim sua concepção sobre a possibilidade de corporações possuírem direitos. Nessa consideração, Dworkin ainda afirma que uma teoria política que leva em conta grupos especiais, como os grupos raciais, detentores de alguma importância corporativa no seio da comunidade pode, por conseguinte, falar de direitos de grupos.

Também em *O Império da Lei* (DWORKIN, 2007), como lembra Newman (2011, p. 44), Dworkin aborda as obrigações associativas e descreve um modelo particular liberal igualitário de uma comunidade políti-

ca, orientada para o bem-estar dos integrantes igualmente, mas também ressalta a importância do papel de cada indivíduo dentro da comunidade. Apesar de serem precedentes importantes, reconhecidos por Newman e também por Kymlicka (1995), ambos concordam que Dworkin nunca desenvolveu de fato uma teoria sobre situações como o status constitucional especial de povos indígenas, por exemplo, ou desenvolveu mais detidamente seu comentário da nota de roda-pé de *Levando os direitos a sério*, sobre direitos de grupos. Newman foi além e em seu quadro teórico sobre direitos de grupos propõe que grupos sejam pautados por dois princípios, o do serviço e o da mutualidade, sendo este último baseado nas regras morais de relacionamento entre povos traçadas por Rawls (2004), em *O Direito dos Povos*.

O princípio do serviço, segundo Newman (2011, pp. 132-133), é uma exigência de que as coletividades sirvam os interesses de seus membros. Esse requisito exige das coletividades que não abusem de seus membros, mas que os unam. Para o autor, a observância desse princípio garante a remoção dos riscos do conflito intrínseco entre direitos coletivos e individuais, uma vez que entendemos que os interesses coletivos devem estar alinhados com os interesses individuais, essas coletividades devem servir seus membros. Caso não o façam, perdem o sentido de existir, se desfazem. No entanto, enquanto estiverem servindo aos interesses de seus membros, podem ter regras próprias, impor restrições internas, no que discorda de Kymlicka (1995), e um ordenamento interno que pode ser, inclusive, conflitante com o ordenamento e cultura de uma sociedade majoritária na qual estejam inseridos, para servir aos interesses de seus membros.

Ao elaborar o princípio do serviço, Newman diz ter definido uma fonte importante de alguns dos inter-relacionamentos entre o grupo e seus indivíduos, enfrentando, dessa forma o prospecto daquilo que outros teóricos apenas fizeram uma mera alusão de ter encontrado. A solução encontrada por Newman se completa com o princípio da mutualidade, concernente às relações entre a coletividade e aqueles que estão fora dela. Newman (2011, p. 131) argumenta que o Princípio do Serviço em si não se refere diretamente às relações de fora da coletividade, mas que as razões desse princípio, de fato, nos levam a essa referência, tendo em vista a implicação de que o princípio do serviço tem o princípio da mutualidade como seu parceiro necessário. A coletividade, para o autor, não

precisa fazer algo por não membros, mas igualmente não pode prejudicá-los, o que decorre do princípio da mutualidade que requer tb o respeito a outras coletividades que servem a outros indivíduos.

Os interesses e direitos das coletividades não devem conflitar com os direitos daqueles que estão fora da coletividade, o que está fortemente relacionado aos direitos dos povos à autodeterminação, uma área da doutrina jurídica que tem resultado em discussões bastante vibrantes dos direitos coletivos e geralmente em questões dos direitos dos povos. Em particular, a obra de John Rawls, *O Direito dos Povos*, lembra Newman, dedica-se às restrições morais aplicadas aos povos. Porém, para Newman, os princípios de restrições quanto a grupos prejudicarem outros são na verdade endógenos aos princípios que permitem grupos serem detentores de direitos. Em seu quadro teórico sobre os direitos de grupos, Newman utiliza o exemplo da doutrina do direito internacional para ilustrar como o princípio da mutualidade se apresenta em casos difíceis que trazem à tona o desafio de como coordenar coletividades com demandas conflitantes e fundamenta seu princípio da mutualidade nos princípios para a coexistência razoável entre povos, apresentada por Rawls, uma coexistência na qual haja uma lei justa facilitadora da cooperação entre povos que tenham diferenças razoáveis entre eles (RAWLS, 2004, pp. 3-13).

A exposição de Rawls encontra larga resistência entre os teóricos individualistas que questionam sua base em povos como agentes morais corporativos. Por enfrentar os questionamentos sobre grupos como agentes morais corporativos, Newman diz ter encontrado, por essa razão, mais um motivo para se utilizar da estrutura provocativa de Rawls sobre restrições morais à coletividade e procura demonstrar como a exposição de Rawl tipifica uma maneira de pensar sobre restrições às coletividades, restrições concernentes aos interesses de não-membros como impostas à coletividade por algo externo a ela.

A aproximação de Rawls no *Direito dos Povos*, segundo analisa Newman (2011, pp. 133-134), construída sobre elementos de seus trabalhos anteriores, visualiza um tipo de segunda posição original na qual os representantes do povo desenvolvem princípios para o relacionamento entre os povos. O limite dos direitos das coletividades está onde eles entram em conflito com os direitos daqueles que estão fora delas

Como ocorre com a conhecida posição original de Uma Teoria da

Justiça (RAWLS, 2002), essa posição original é um “modelo de representação” (RAWLS, 2004, p. 38), um dispositivo para a elaboração de princípios que seriam razoáveis, sem assumir que haja qualquer base contratual real para esses princípios. Seu relato inicial desta posição original é conduzido entre os representantes das sociedades democráticas liberais, de modo a modelar “o que poderia ser aceito como justo – você e eu, aqui e agora – em especificar os termos básicos de cooperação entre os povos que, como povos liberais, se vêem como livres e iguais” (RAWLS, 2004, p. 41). Rawls mais tarde estende sua posição original para incluir representantes de certos povos não-democráticos, aqueles que possuam os requisitos para serem chamados de decentes. Para ser parte dos povos decentes, Rawls sugere, um povo: 1) Não pode ter intuítos agressivos; 2) Deve assegurar direitos humanos básicos; 3) Deve ter um sistema legal voltado para a justiça e impondo obrigações genuínas; 4) Deve ser guiado por um ideal de justiça razoavelmente tido como sendo guiado pelo bem-comum (RAWLS, 2004, p. 84). Podemos interpretar, segundo Newman, esses três últimos elementos como sendo relacionados com a aderência interna das pessoas à justiça, especialmente quando Rawls os liga à exigência de uma hierarquia de consulta decente (RAWLS, 2004, p. 92) e, portanto, com o empenho fundamental em assegurar que o povo expresse legitimamente as necessidades de seus membros, que a exposição de Newman mais genericamente descreveu em termos do princípio do serviço.

A exigência de que o povo não tenha propósitos agressivos, na teoria de Rawls, conforme analisa Newman, vai além, considerando ser esse um requisito que se aplica ao relacionamento entre povos. Embora Rawls descreva esse elemento como algo a fluir simplesmente da ideia de decência como as pessoas razoáveis a entenderiam (RAWLS, 2004, p. 84), em sua teoria esse seria um requisito para chegar à estabilidade a que ele pretende atingir. Embora Rawls se refira a princípios desenvolvidos em seu modelo criado para representar o que é “justo”, sua preocupação com a justiça é pelo menos parte instrumental de um valor maior que é a estabilidade, que podemos considerar como sua preocupação chave. Ele busca a estabilidade acima de um mero *modus vivendi*, preferindo uma estabilidade que se baseie no respeito pela justiça dos princípios motivadores da estabilidade. Estabilidade e evitar o mal são vitais para o que Rawls considera respeito entre os povos: “cair no des-

prezo, por um lado e na amargura e no ressentimento, por outro, só pode causar dano” (RAWLS, 2004, p. 81).

Newman, dessa forma, enfrenta o principal temor sobre a atribuição de direitos a grupos, o dos indivíduos terem seus direitos sobrepostos pelos direitos do grupo. Com o princípio do serviço, ou seja, o grupo tem razão de existir enquanto servir a seus membros, e o princípio da mutualidade, baseado em Rawls, segundo o qual o grupo deve respeitar os de fora dele, Newman trata um grupo minoritário como “povo” e justifica a adoção de uma ética utilizada no direito internacional, conhecido também como direito das gentes e “direitos dos povos”, para Rawls. Defende, assim, a adoção de uma solução teórica que a hermenêutica tem utilizado, no direito internacional, por exemplo, ao definir povo como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, ou seja, como um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população, definição também encontrada na teoria de Kymlicka (1995).

Minha defesa da admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, portanto, utiliza-se do quadro teórico de Newman, seus princípios do serviço e da mutualidade, e também da aproximação com a obra de Rawls, no que se refere ao respeito entre os povos. Apresento a seguir, ainda, como parte dessa defesa, aspectos do direito brasileiro que refletem uma intuição generalizada sobre a legitimidade dos direitos de grupos e o caso do artigo 68 do ADCT da Constituição de 88, sobre o direito dos quilombos à posse das terras que historicamente habitam, que ilustra uma tentativa de tratamento de um grupo cultural minoritário como grupo, na acepção corporativa, independente de seus membros, pela sociedade e pelo ordenamento jurídico brasileiro.

### **3. O CASO DA OUTROGA DA POSSE DA TERRA AOS QUILOMBOS E A INTUIÇÃO GENERALIZADA SOBRE DIREITOS DE GRUPOS NO DIREITO BRASILEIRO**

Transportando-nos para a realidade brasileira, igualmente podemos verificar o tratamento similar ao citado por Newman, dado a em-

presas, corporações, pessoas jurídicas de maneira geral, ou seja, grupos, que podem ser responsabilizados ou indenizados, independentemente de uma ação direta de seus empregados, de seus integrantes. Quando tratamos de pessoas jurídicas, deparamo-nos, portanto, com exemplos de grupos como sujeitos de direitos, ou seja, dotados de personalidade jurídica. De acordo com o Código Civil vigente, de 2002<sup>1</sup>, a pessoa jurídica, também denominada pessoa coletiva, moral, fictícia ou abstrata, segundo Tartuce (2016, p. 416), pode ser conceituada como sendo um conjunto de pessoas (ou bens arrecadados, que são as Fundações, mas no caso irei me referir às que se caracterizam por serem conjuntos de pessoas), que adquire personalidade jurídica própria por uma ficção legal e não se confunde com seus membros, sendo essa regra inerente à própria concepção da pessoa jurídica. Assim, apesar de não haver previsão expressa no Código Civil de 2002, permanece a regra que constava no art. 20 da codificação anterior, pela qual “a pessoa jurídica tem existência distinta dos seus membros”.

Como exemplo de direitos reconhecidos às pessoas jurídicas no Brasil, encontramos, além dos relacionados à personalidade (art. 52 do CC: “Aplica-se às pessoas jurídicas, no que couber, a proteção dos direitos da personalidade”), também os relacionados ao direito das coisas (a pessoa jurídica pode ser proprietária ou possuidora), aos direitos obrigacionais gerais (tendo a liberdade plena de contratar como regra geral), com os direitos industriais quanto às marcas e aos nomes (art.5o., XXIX, da CF/1988<sup>2</sup>), e mesmo com direitos sucessórios (a pessoa jurídica pode adquirir bens deixados por pessoas físicas em razão de seu falecimento, por sucessão testamentária. No tocante aos direitos da personalidade jurídica da pessoa jurídica, por equiparação, admite-se a possibilidade de a pessoa jurídica sofrer dano moral, conforme disposto pela Súmula 227 do STJ).

São também pessoas jurídicas, exemplos de grupos com personalidade jurídica, ou seja, são sujeitos de direitos, de acordo com o art.41 do CC/2002, a União, os Estados, o Distrito Federal, os Territórios, os Municípios, que são as pessoas jurídicas de direito público interno, e os Estados estrangeiros, as pessoas jurídicas de direito público externo. Assim, com base nos aspectos até aqui expostos, do ordenamento jurídico brasileiro, considerando, conforme dito anteriormente, que normas jurídicas

---

<sup>1</sup> Disponível em <http://legis.senado.leg.br>

<sup>2</sup> Disponível em <http://www.legis.senado.leg.br>

expressam normas morais, podemos inferir que grupos são sujeitos morais de direitos, independentes de seus membros. Tal consideração está presente também no tratamento dado aos quilombolas pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)<sup>3</sup>, o qual diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.” Caso típico de grupos culturais minoritários no interior da sociedade brasileira, os quilombolas apresentam características típicas de minorias nacionais e coletividades que são legítimas detentoras de direitos como caracterizado respectivamente por Kymlicka (1995) e Newman (2011). Não que os autores os tenham identificado ou citado como exemplo, mas enquadram-se na definição de Kymlicka (1995,10-18) ,os remanescentes do quilombos, por serem uma cultura , do ponto de vista étnico, ou seja, por ocuparem um dado território, compartilharem uma língua distinta e uma história. Segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o termo “remanescente de quilombo” compreende grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade.

Ainda segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), citada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, que em 1994 divulgou um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre comunidades negras rurais, o termo “remanescente de quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.<sup>4</sup> No tocante à língua comum, podemos considerar a especificidade da língua portuguesa falada nos quilombos. Além da existência, em algumas localidades, de um código de base lexical africana na comunicação intragrupal, em situações muito particulares, como uma espécie de língua secreta, o português utilizado nos quilombos seria o português afro-brasileiro, em sua forma mais pura, ou seja, mais próximo do surgido

---

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Disponível em: [www.cpisp.org.br/comunidades/html/i\\_oquehtml](http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_oquehtml)



e utilizado no período colonial pelos negros trazidos da África, resultado da miscigenação com as línguas africanas, também denominado português popular rural (LUCHESE, BAXTER e RIBEIRO, 2009).

Com base no pensamento de Newman (2011), os quilombos são uma coletividade que reúne as condições de legitimidade para ser detentora de direitos, que permanece como tal mesmo após a substituição de alguns ou todos os seus membros integrantes e existe em relação à legitimidade das reivindicações sobre os direitos dessa coletividade uma intuição generalizada, consignada em dispositivo constitucional. Além disso, inspirado em Dworkin, Newman (2011, p. 42) assume que comunidades diferentes podem ter estruturas baseadas em diferentes convenções, algo que foi respeitado pelo dispositivo constitucional em questão, e justificam sua existência enquanto atenderem às necessidades de seus integrantes. No caso dos quilombolas, o intuito do reconhecimento do direito ao grupo é o de possibilitar aos indivíduos no interior da coletividade que vivam de acordo com seus costumes e propriedade coletiva da terra, vejam florescer sua cultura, que sejam respeitados como etnia afrodescendente, sem serem absorvidos e marginalizados, em razão das diferenças, pelo grupo majoritário, de brancos, que têm sua vida fortemente pautada pela propriedade privada da terra. No interior da sociedade brasileira, desfeito o grupo, sem o reconhecimento de seu direito, os indivíduos fatalmente passarão a integrar as periferias das cidades, pressionados que serão pelas dificuldades econômicas que sofrem, provavelmente abandonarão suas terras, forçados a vendê-las. O princípio do serviço, portanto, está presente, pois pertencer ao quilombo possibilita aos quilombolas verem seus direitos fundamentais respeitados. Além disso, o direito do grupo não prejudica de nenhuma forma os que estão fora dele e, ao mesmo tempo, ao respeitar o direito do grupo minoritário, o grupo majoritário promove a estabilidade, impede a assimilação de uma cultura diversa, preservando-a, não prejudica os grupos minoritários, garantindo assim a observância ao princípio da mutualidade, ao respeito entre povos.

Sarmento (in CANOTILHO et al., 2013, pp. 1-99), em comentários ao art 68 do ADCT, também aborda o fato da conceituação de quilombo não se prender nem à sua origem decorrente da fuga de escravos, nem à sua constituição anterior ao fim da escravidão, mas se ligar à presença de quatro elementos: passado histórico comum de resistência à opressão ra-

cial, cultura própria, relação especial com a terra (territorialidade) e autoatribuição. É necessário que a comunidade étnica tenha uma trajetória histórica específica, relacionada à resistência à opressão contra os negros. É também necessário que ela haja desenvolvido traços culturais próprios, tendo a cultura um sentido amplo, para englobar os modos de criar, fazer e viver” (art.216, inciso III, da CF). Exige-se, ainda, a territorialidade, que diz respeito à existência de uma terra ocupada, que se caracteriza tanto pela atribuição de um significado mais profundo a ela na constituição da comunidade – que em muito transcende o aspecto econômico do imóvel, segundo Sarmiento – como pela existência de terras comuns de toda a coletividade, insuscetíveis de apropriação individual por quaisquer de seus componentes. Quanto à autoatribuição, está positivada no art.1o., item 2, da Convenção 169 da OIT, que obriga que seja levada em conta sempre a consciência da identidade étnica do grupo na definição do seu status legal.

No que se refere às comunidades remanescentes de quilombos e suas diferenças com relação à sociedade majoritária brasileira, Sarmiento (in CANOTILHO et al., 2013, pp. 1-99) lembra que a Constituição Brasileira foi expressa ao atribuir aos quilombos o direito à propriedade definitiva das terras que ocupam, tendo sido mais generoso o constituinte que o foi em relação aos indígenas, uma vez que o direito territorial conferido a estes últimos não foi a propriedade plena das terras tradicionalmente ocupadas, mas apenas a posse permanente e usufruto exclusivo delas (art.231, parágrafo 2o., da CF), atribuindo-se a sua propriedade à União Federal (art.21, inciso XI, da CF). É consensual, quanto a isso, na doutrina (SUNDFELD, 2002, pp. 81-82; RIOS, 2006, pp. 199-200) e na jurisprudência brasileira, o entendimento de que o direito de propriedade conferido pelo art.68 do ADCT não é idêntico à propriedade privada tradicional do Direito Civil, uma vez que esta foi construída a partir de uma ótica essencialmente individualista, típica das sociedades ocidentais capitalistas, diferentemente do que ocorre com as comunidades quilombolas, de natureza mais coletivista. Tem-se entendido, portanto, que a propriedade conferida pelo art.68 do ADCT é de natureza coletiva, sem a admissão da outorga de títulos de propriedade individual para cada integrante ou família da comunidade de remanescentes de quilombo, mas sim um único título coletivo, em favor de toda a comunidade. Esse entendimento está de acordo com o art 17 do Decreto 4.887/03. Por outro lado, à semelhan-

ça do que ocorre com as terras indígenas (art.231, parágrafo 4o., da CF), entende-se que o direito territorial em questão é inalienável, indisponível e imprescritível, de modo a proteger a subsistência e permanência da comunidade para as gerações futuras.

Para viabilizar a outorga de títulos coletivos de propriedade, o Poder Público tem recorrido a um expediente que Sarmento considera problemático sob o prisma constitucional. Determina-se que as comunidades quilombolas constituam uma associação civil, em cujo nome o título será expedido. Para o autor, trata-se de uma medida equivocada, porque impõe artificialmente uma forma específica de organização jurídica à comunidade, que não é adequada à sua cultura e modo de vida, conferindo uma série de exigências legais estranhas às práticas sociais das comunidades étnicas. Também o impedimento constitucional quanto à obrigatoriedade de associação torna duvidosa a constitucionalidade da exigência imposta como condição ao gozo do direito de propriedade assegurado. Porém, justificam aqueles que defendem a medida, diante da inexistência de previsão na Lei de Registros Públicos da possibilidade de registro de imóvel em nome de comunidade étnica “desprovida de personalidade jurídica”, foi essa a solução encontrada para o atendimento imediato ao dispositivo constitucional em questão.

Sarmento entende, ainda, que a finalidade central do art.68 do ADCT é a de possibilitar a preservação de comunidades quilombolas, que são portadoras de uma cultura própria, “seja porque assim se respeita o direito à identidade dos seus integrantes, seja porque se protege o patrimônio cultural de toda a Nação, segundo o disposto no art.215, parágrafo 1o. da CF, que dispõe sobre o dever do Estado de proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Em nenhum momento o autor cogita a possibilidade de consideração de direitos de grupos como tais, referindo-se, entretanto, às comunidades em diversos momentos. Porém, as únicas categorias de direitos que são levadas em conta são os direitos individuais e os da nação brasileira, apesar de a solução encontrada, na prática, ter sido a de conferir ao grupo cultural uma personalidade jurídica, tornando-a uma pessoa jurídica com uma estrutura interna de corporação, ou seja, uma associação, que é um grupo de pessoas que atua com fins e objetivos próprios, segundo o código civil brasileiro (TAR-

TUCE, 2016, pp. 422-423), reconhecendo, assim, o grupo cultural como sujeito moral de direitos. A questão da outorga da propriedade ao grupo étnico, que não possui “personalidade jurídica”, segundo os comentários de Sarmiento sobre o art.68 do ADCT, é um forte indício da necessidade do reconhecimento de grupos como sujeitos de direitos.

No entanto, o Constitucionalismo brasileiro não menciona direitos de grupos, sendo que os direitos coletivos abordados na CF 1988, segundo Barroso (2015, n.626), não se diferenciam muito de um simples conjunto de direitos individuais: são aqueles titularizados por uma pluralidade determinada ou determinável de pessoas, como os membros de um clube ou as vítimas de um acidente. Ou ainda, são os direitos difusos, titularizados pela coletividade em geral ou por uma pluralidade indeterminada de pessoas. Barroso (2015, cap. III, pp. 1-179) considera que a Constituição brasileira de 1988, embora seja essencialmente, “uma constituição de direitos, tem algum grau de abertura para valores tidos como comunitários”. São exemplos disso a proteção de direitos culturais e do patrimônio cultural (arts.215 e 216), bem como dos índios e suas comunidades (art.231) e dos quilombos e quilombolas(art 68 do ADCT).

Barroso menciona que há autores nacionais que aproximam a ideia de comunitarismo ao constitucionalismo social, como Cittadino (2009), especialmente no que se refere à exigibilidade de prestações positivas do Estado – e a uma atuação proativa do Supremo Tribunal Federal, como também à tutela da diferença, aí incluídos mulheres, negros e homossexuais. Mas, para Barroso, os liberais igualitários, com o seu mínimo social e a leitura moral dos direitos fundamentais, também endossam tais valores e sintetiza assim, o pensamento liberal igualitário, ao qual vincula a Constituição brasileira: os liberais valorizam a liberdade como autonomia privada (liberdade dos modernos), defendem o mercado como forma de administração da escassez e creem na existência de uma concepção de justiça de caráter universal, que pode ser compartilhada por todos.

As ponderações de Barroso são, portanto, vinculadas à metodologia do individualismo liberal e, por isso, em nenhum momento sequer menciona a hipótese da existência de direitos de grupos sob a forma corporativa da forma como admitida por Newman e Raz, entre outros, e por mim defendida, mas sim direitos fundamentais, ou seja, os direitos humanos. Ao entender os dispositivos sobre quilombos, quilombolas e indígenas

como sendo condizentes com o pensamento liberal igualitário, com o seu mínimo social e sua leitura moral dos direitos fundamentais, demonstra sua não aceitação do instituto “direitos de grupos”, por não considerá-lo liberal, o que se verifica quando define direito coletivo como uma soma de direitos individuais.

#### **4. CONCLUSÃO**

Com o objetivo geral de integrar o debate existente, na filosofia político-jurídica contemporânea sobre a questão controversa dos direitos de grupos, apresentei, inicialmente, neste artigo um, panorama a respeito de algumas das questões envolvendo a polêmica. Apesar de não ter aqui enfrentado todas as questões, considere importante a exposição, para poder melhor situar minha defesa sobre a admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na forma corporativa, e não apenas na coletiva, baseando-me principalmente em Newmann, mas também em Kymlicka, Rawls e Dworkin, representantes do liberalismo igualitário.

Responsáveis por trazerem à tona, na filosofia contemporânea, a visibilidade sobre os direitos de grupos, Kymlicka, que possui vasta obra sobre o tema de direitos diferenciados de grupos, e Newmann, o primeiro a propor uma teoria sobre grupos como sujeitos de direitos, independentes de seus membros, apresentam sua argumentação repleta de exemplos da jurisprudência internacional, com o objetivo de demonstrar a existência de uma “lacuna teórica” a respeito do tema, apesar de sua admissibilidade prática. Proseguir, assim, admitindo essa intuição generalizada em favor da consideração sobre grupos como sujeitos morais de direitos, conforme argumenta Newmann, para trazer para a realidade brasileira também esta defesa, apresentando alguns aspectos do Código Civil brasileiro, de 2002, que reconhece a personalidade jurídica a alguns tipos de grupos, tais como empresas, estados, municípios, a União, associações civis, entre outros, independentes de seus integrantes. Antes, entretanto, fiz uma apresentação dos aspectos da teoria de Newmann que enfrenta o principal temor sobre a atribuição de direitos a grupos, o dos indivíduos terem seus direitos sobrepostos pelos direitos do grupo. Com os princípios do serviço e o princípio da mutualidade, Newmann trata um grupo minoritário como “povo” e justifica a adoção de uma ética utilizada no

direito internacional, defendendo, assim, uma solução teórica que a hermenêutica tem utilizado, no direito internacional, por exemplo, ao definir povo também como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, ou seja, um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população, definição que também é utilizada por Kymlicka em sua teoria. Isso posto, apresentei o caso de um povo, com base na teoria de Kymlicka, na concepção utilizada pela hermenêutica, no direito internacional, e em dados históricos e sociológicos que corroboram sua caracterização como um grupo minoritário no interior do Estado brasileiro, os remanescentes dos quilombos, e o reconhecimento de seu direito à posse das terras que historicamente habitam, segundo o disposto no art.68 do ADCT: Concede-se aos remanescentes de quilombos a posse coletiva da terra, respeitando-se sua cultura e tradições, transformando o quilombo em uma associação civil, como forma de conferir ao grupo, independente de seus membros, uma personalidade jurídica. Reconhece-se o direito a um grupo, no sentido de povo, como tratado por Rawls e no direito internacional, ou seja, na forma corporativa, apesar das dificuldades teóricas, jurídicas e práticas, delas advindas. Trata-se de uma demonstração de um caso brasileiro da existência de uma intuição generalizada a respeito da legitimidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na condição de promotores e fomentadores dos direitos individuais de seus membros, segundo os princípios do liberalismo igualitário, intuição essa que não pode deixar de ser admitida e trabalhada pela filosofia.

## REFERÊNCIAS

BARROSO, L. R. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. São Paulo: Saraiva, 2015.

BARRY, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BUCHANAN, Allen. *Liberalism and Group Rights*, in *In Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*, Jules L Coleman and Allen Buchanan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, G. F.; SARLET, Ingo, W; STRECK, Lenio (Coords.). *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2013.

CASTE, Nicholas J. Corporations and Rights. *Journal of Value Inquiry*, 26 (2): 199-209, 1992.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRENCH, Peter A. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press, 1984.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRAFF, James A. *Human Rights, Peoples, and the Right to Self-Determination*, in *Group Rights*, Judith Baker (ed.), Toronto: Toronto University Press, 1994.

GRAHAM, Keith. *Practical Reasoning in a Social World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HOHFELD, Wesley Newcomb. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven: Yale University Press, 2000.

ISAAC, Thomas. *Individual versus Collective rights: Aboriginal People and the Significance of Thomas v Norris*. *Manitoba Law Journal*, 21 (3): 618-630, 1992.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

LUCCHESI, D.; BAXTER, A.; RIBEIRO, I. (orgs). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

McDONALD, Leighton. *Can Collective and Individual Rights Coexist?*, *Melbourne University Law Review*, 22 (2): 310-336, 1998.

NEWMAN, Dwight G. Collective Interests and Collective Rights. *American Journal of Jurisprudence*, 49: 127-164, 2004. *Community and Collective Rights: a theoretical framework for rights held by groups*. Portland: Hart Publishing, 2011.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Rights and Politics. *Indiana Law Journal*, 71: 27-44, 1995.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCRUTON, Roger. *Corporate Persons*. *Aristotelian Society Supplement*, 63: 239-66, 1989.

SULLIVAN, W. *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley: Califórnia Press, 1982.

TAMIR, Yael. *Against Collective Rights*, in LUKES, S., JOPPKE, C. (eds.). *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 158-180, 1999.

TARTUCE, Flávio. *Manual de Direito Civil – Volume único*. São Paulo: Editora Método, 2016.

TAYLOR, C. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers ii*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Cross Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate* in N ROSEMBAUM(org). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

VAN DYKE, Vernon. *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Westport: Greenwood, 1985.

VINCENT, Andrew. Can Groups be Persons. *Review of Metaphysics*, 42 (44): 687-715, 1989.



WALDRON, Jeremy. *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

[http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i\\_oquehtml](http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_oquehtml)

<http://www.fflch.usp.br>

<http://legis.senado.leg.br>

# Sobre a natureza humana em Hugo Grotius: criação divina e semelhança com outros animais<sup>1</sup>

André de Paiva Bonillo Fernandes  
(UNIFESP)

## GROTIUS E O DIREITO NATURAL

Os estudos sobre o direito natural costumam dividi-lo em três períodos característicos, o cosmológico, o teológico e o racional, dependendo do critério usado para a sua fundamentação, o que, dentre outras funções, buscava fundamentar e dar validade às normas instituídas pelo homem.

Para o denominado direito natural racional o fundamento de validade da ordem jurídica deveria ser buscado na razão e natureza humanas. Assim, um de seus objetivos foi a busca por desvincular a origem e administração do Estado, bem como os sistemas jurídicos, da criação divina.

Se os trabalhos de Grotius puderam, em larga medida, contribuir para disseminar uma certa laicização do direito e dar impulso à era dos grandes códigos jusnaturalistas racionais e dedutivos, talvez seja necessário tentar recuperar aquela ligação interna de seus textos, em que se pode enxergar grandes proximidades entre filosofia, direito e religião, sem separá-los em campos distintos e incomunicáveis. Isso porque para ele tudo houvera sido criado por Deus (Mel. c. 3, §28, p. 112), Deus cuida-

---

<sup>1</sup> Sobre a citação das obras de Grotius, seguindo-se o exemplo de Tomás de Aquino, aliado ao fato de que a obra do holandês também o permite, optou-se por fazê-la da seguinte forma: para *O direito da guerra e da paz*: IB-I, c. 1, n. 3, p. 1 (*Jure belli ac pacis*, livro 1, capítulo 1, número 3, parágrafo 1), referindo-se à edição inglesa editada por Richard Tuck; na citação específica do *preliminary discourse*: IB-I, PD, n. 1; nas citações dos prolegômenos da primeira edição, IB-III, Prol, p. 1745 (*Jure belli ac pacis*, livro 3, prolegômenos da primeira edição, página 1745). Para *A verdade da religião cristã*: VR-I, s. 1 (*De veritate religionis Christianae*, livro I, seção 1). Para *A liberdade dos mares*: ML, prol, p. 2 (*Mare liberum*, prólogo, página 2), ou ML, c. 1, p. 10 (*Mare liberum*, capítulo 1, página 10). Para o *Meletius*: Mel, c. 1, §6, p. 105 (*Meletius*, capítulo 1, parágrafo 6, página 105), Mel, prol, §1, p. 103 (*Meletius*, prólogo, parágrafo 1, página 103) e Mel, epil. §89, p. 132 (*Meletius*, epílogo, parágrafo 89, página 132). Para *De iure praedae*: IP, c. 1, p. 9 (*De iure praedae*, capítulo 1, página 9).

va dos assuntos humanos (Mel, c. 1, §8, p. 106; VR-I, s. 12) e a finalidade do homem estava além deste mundo (VR-I, s. 25); por certo não são informações que poderiam ser ignoradas.

Pode soar estranho tentar relacionar os campos teológicos e jurídicos da obra daquele que é considerado o pai do jusracionalismo. Entretanto, uma certa tradição de leitura parece ter negligenciado os fundamentos religiosos de seu sistema. Para Meyjes (*in* Mel, p. 62), o projeto de Grotius foi dividido em trabalhos jurídicos, classicistas, teológicos e filosóficos em prejuízo de suas conexões internas.

Dessa maneira, seria necessário pesquisar o lugar do próprio homem dentro da moldura divina da lei, se assim se pode interpretar aquilo que Grotius denomina direito divino em sentido amplo (IB-I, c. 1, n. 15), que compreenderia o plano geral da Criação – a combinação entre direito natural e direito voluntário divino, ambos criados pelo autor da natureza (IB-I, PD, n. 17) –, que situaria o âmbito próprio de atuação do homem, sem diminuir-lhe, de forma alguma, o livre-arbítrio e a liberdade no regramento da sociedade.

Se foi o direito natural racional um dos grandes impulsos para buscar uma desvinculação frente à religião em diversas áreas da vida humana, talvez seja possível conjecturar que Grotius não devesse ser considerado um autor que simboliza esse empreendimento, pelo menos não da maneira como algumas tradições buscam enxergá-lo como um pioneiro laicizador do direito natural.

E se a sua obra é erigida sobre o edifício do direito natural, e em sua base estão a razão e natureza humanas, analisar o seu sistema é também pesquisar o conceito de natureza humana, perguntando-nos o que é o direito natural e qual a sua relação com a Criação divina, bem como se a natureza humana é inteiramente especial ou possui algo em como os outros animais e demais seres da Criação.

Grotius dá ao termo direito três acepções diferentes: o direito como aquilo que é justo, ou que não contém injustiças (IB-I, c. 1, n. 3, p. 1), o direito como uma qualidade moral da pessoa (IB-I, c. 1, n. 4) e o direito como a lei (IB-I, c. 1, n. 9, p. 1). Nessa última acepção o direito é dividido em duas classes, o direito natural e o direito voluntário (IB-I, c. 1, n. 9). Em nova divisão, o direito voluntário pode ser divino ou humano (IB-I, c. 1, n. 13), e este, por sua vez, civil, menos amplo que o civil e mais amplo que o civil – o direito das gentes (IB-I, c. 1, n. 14, p. 1).

Comumente, a conceituação de Grotius sobre o direito natural é referida como “a regra e o ditame da reta razão, que mostra a torpeza moral ou a necessidade moral de qualquer ato, a partir de sua concordância ou discordância com uma natureza racional” (IB-I, c. 1, n. 10, p. 1). Entretanto, o final do conceito é também significativo: “[...] e, conseqüentemente, que tal ato é proibido ou ordenado por Deus, o autor da natureza” (IB-I, c. 1, n. 10, p. 1). Logo em seguida, ele ainda afirma que “os atos nos quais tais ditames se manifestam, são, em si mesmos, obrigatórios ou ilícitos, e devem, como consequência, ser compreendidos como ordenados ou proibidos pelo próprio Deus” (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2).

Mas não é apenas a conceituação do direito natural que encontramos enunciada de maneira incompleta. A denominada hipótese impiíssima também é vítima do mesmo problema, o que parece reforçar ainda mais o papel de laicizador do direito natural: “O que acabamos de dizer teria lugar ainda que admitíssemos, o que não poderia ser admitido sem a maior das perversidades, que Deus não existe, ou que Ele não se interessa pelos assuntos humanos” (IB-I, PD, n. 11).

Parece-nos, porém, que são fruto de um mal-entendido, pois o raciocínio de Grotius não termina aí, e ele afirma que tanto a razão quanto a tradição são abundantes em provas e milagres atestados ao longo dos tempos de que Deus é o criador a quem se deve toda a existência e aquilo que se possui (IB-I, PD, n. 11). Se “a lei da natureza é tão imutável que o próprio Deus não pode alterá-la” (IB-I, c. 1, n. 10, p. 5) e “a lei de natureza – isto é, a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas, desde o primeiro momento de sua criação, para sua própria conservação – é lei para todos os tempos e lugares, uma vez que a vontade divina é imutável e eterna” (IP, c. 3, pp. 53-54), isso significa que o papel divino não pode ser descartado.

Portanto, parece-nos que Grotius, antes de laicizar o direito natural, pretende antes demonstrar a racionalidade do próprio Deus e suas leis, uma vez que à religião é necessária a razão (Mel, c. 3, §19), e o fato Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas não destruiria a ordem natural por Ele criada, mas, ao contrário, a preservaria, sobretudo no que diz respeito à faculdade do livre-arbítrio dada às criaturas racionais e, especialmente, que os homens, criados à imagem e semelhança de Deus e melhor obra da Criação, possuiriam como que um espelhamento dos atributos

divinos, imperfeitos por óbvio, mas que lhes permitiria, por meio da razão, fazer com que sua vontade pudesse também ser criadora, por exemplo, de leis, conforme o direito voluntário humano (Mel, c. 3, §23, p. 110).

### **A NATUREZA HUMANA E OS ANIMAIS**

Se em Grotius o direito natural é a conformidade com a natureza racional, com a natureza racional humana, deve-se perguntar o que ele entende por natureza humana.

Para ele, Deus não é apenas o ponto de partida, mas também o final (Mel, c. 3, §28, p. 112), pois a “frágil vida” do homem não é um fim em si mesmo (Mel, c. 2, §15, p. 107), mas, sim, o fruir o supremo bem após está vida (Mel, c. 2, §13, p. 107; VR-I, s. 25).

Na *Liberdade dos mares*, Grotius ressalta a concordância entre os povos de que Deus sempre houvera sido considerado o criador e governante do mundo e, em especial, da natureza do homem. Este, ao contrário dos outros animais, não fora dividido em espécies, o que permitiria o fácil reconhecimento da sociedade e o parentesco natural entre eles.

Se “a lei de natureza – isto é, a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas, desde o primeiro momento de sua criação, para sua própria conservação – é lei para todos os tempos e lugares, uma vez que a vontade divina é imutável e eterna” (IP, c. 3, p. 53-54), apenas os homens poderiam agir de acordo com suas próprias deliberações (IB-I, PD, n. 7), ao contrário dos outros animais, que obedecem a uma razão impressa sobre eles por Deus (VR-I, s. 7).

Ao tratar da possibilidade de se fazer a guerra de maneira justa, Grotius avaliza um argumento de Cicero, pelo qual existiriam duas espécies de princípios naturais: uns, denominados primeiras impressões da natureza, seriam aqueles princípios que, instintivamente, fazem com que todos os animais busquem sua própria preservação e evitem tudo o que os ameacem (IB-I, c. 2, n. 1, p. 1). Assim, de acordo com o direito natural, todos os homens teriam o direito de se vingar (IB-I, c. 5, n. 1), mas não somente a si mesmos, mas também em benefício dos outros (IB-I, c. 5, n. 2, p. 1). Já o segundo tipo de princípios naturais deveria ser a regra das ações humanas e preferido àqueles, pois a conformidade das coisas à razão seria uma faculdade mais excelente que a do corpo (IB-I, c. 2, n. 1, p.

2). Entretanto, avaliar a legitimidade da guerra apenas de acordo com as primeiras impressões naturais, comuns a todos os animais, não é o objetivo de Grotius. É preciso saber se ela é compatível com a reta razão.

No que toca ao comportamento do homem, aqueles que ainda não atingiram o uso da razão seriam semelhantes aos animais, pois buscariam apenas seus interesses imediatos, sendo que aversão e desejo seriam comuns a todos os seres (IP, c. 2, p. 22). Até mesmo a aquisição do butim parecia ser comum a homens e animais (IP, c. 4, p. 76).

Já as principais características dos homens, que os diferencia dos outros animais, seriam a liberdade de agir, a linguagem, a razão e a capacidade criadora da vontade, atributos que conferem ao homem a imagem e semelhança de Deus, sobretudo porque se essas são as particularidades da natureza humana, assim o são em função da própria criação por Deus.

Grotius ainda concorda com Lactânio ao dizer que Deus negou a sabedoria aos outros animais e, ao homem, armas naturais para a defesa; porém, deu-lhes a mútua afeição para ajudarem-se uns aos outros (IB-I, c. 5, n. 2, p. 2), sendo os homens impelidos à sociedade pelo projeto do Criador (IP, c. 2, p. 28).

Se o homem excede os outros animais em função de suas faculdades, também podemos notar que o embrutecimento e os costumes viciosos podem obscurecer a razão (IB-I, c. 2, n. 5) e degenerá-lo na bestialidade (VR-I, s. 2). Se os animais fazem algo por uma impressão natural, movidos pela própria lei da natureza, o homem deve aquiescer a essa lei para segui-la (IB-II, c. 7, n. 4, p. 2).

Esse próprio fato, de que o vício poderia obscurecer a razão e despir o homem de sua característica peculiar e tornar-lhe semelhante aos animais, é um dos motivos que leva Grotius a justificar algumas punições. Ao tratar do direito de punir os crimes, a lei natureza apenas indica que os criminosos devem ser punidos, enquanto a razão natural a adequação de que a punição seja feita por um superior, e que deveríamos entender por superior aquele que é inocente, pois o culpado, cometendo o crime, colocara-se abaixo dos homens, junto aos animais sujeitos à dominação humana (IB-II, c. 20, n. 3, p. 1). Não fosse o bastante, em função de uma deplorável maldade, alguns homens acabariam despidos de qualquer semelhança a Deus ou à humanidade e transformar-se-iam em coisas, motivo pelo qual

a escravidão e a pena de morte, segundo a ordem natural, se originariam (IP, c. 8, p. 135).

Já a vingança, quando a dor do ofensor se faz remédio para o ofendido, seria algo compartilhado pela natureza tanto de homens quanto de animais selvagens (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), sendo a ira, tanto em uns quanto em outros, uma agitação violenta criada pelo desejo de vingança, mas que não pertence à alma racional e à lei natural, uma vez que não haveria qualquer bem ou utilidade no mero sofrimento do inimigo (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1); assim, quanto mais fraca a razão, mais inclinação para a vingança (IB-II, c. 20, n. 5, p. 3). Sendo próprio do homem agir segundo a razão, o que o assemelha a Deus, deve ele cultivar essa característica para não se degradar à categoria das criaturas brutas (VR-II, s. 9). Não nos esqueçamos, também, de que “a violência é bruta em si mesma, e é mais eminente na guerra, donde ela deve ser mais prudentemente temperada com a clemência e a humanidade, para que, imitando demais as feras, não esqueçamos o homem em absoluto” (IB-III, c. 25, n. 2).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos que há, então, evidências de que o sistema de direito natural desenvolvido por Grotius não é fundamentado em uma natureza e razão humanas independentes da Criação divina. Ao contrário, nada parece ser tão necessário quanto a existência de Deus, origem e finalidade da Criação.

Origem porque cria não apenas o mundo e as criaturas, mas a natureza específica do homem, que depois será a medida para o direito natural; finalidade porque é o sumo bem a ser fruído pelo homem após a morte, recompensa àquele que cumpriu seus deveres.

Por esses motivos, o homem acaba por ocupar um espaço intermediário dentro da Criação: é um animal, mas um animal criado à imagem e semelhança de Deus; compartilha características com os animais, mas possui qualidades divinas; é destinado à beatitude, mas pode se rebaixar ao nível das bestas selvagens. Parece, então, ser o uso do livre-arbítrio e das qualidades distintivas, a razão, a fala e a vontade criadora, que determinarão se o homem ao final, ascenderá a Deus ou se rebaixará às feras.

## REFERÊNCIAS

GROTIUS, Hugo. *Commentary on the law of prize and booty*. Translated by Gwladys L. Williams. Edited and with an introduction by Martine Julia van Ittersum. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2006.

\_\_\_\_\_. *Meletius, sive, De iis quae inter Christianos conveniunt epistola*. Critical edition with translation, commentary and introduction by Guillaume H. M. Posthumus Meyjes. Leiden: Brill, 1988.

\_\_\_\_\_. *The free sea*. Translated by Richard Hakluyt. Edited and with an introduction by David Armitage. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2004.

\_\_\_\_\_. *The rights of war and Peace*. In three volumes. Edited and with an introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2005.

\_\_\_\_\_. *The truth of the Christian religion, with Jean Le Clerc's additions*. Translated by John Clarke. Edited and with an introduction by Maria Rosa Antognazza. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2012.



# A atuação dos representantes e cidadãos na feitura das leis

**Patrícia Carvalho Reis**  
(UFMG)

Em 9 de agosto de 1792, Condorcet, deputado da Assembleia Legislativa na França, publica um texto cujo título é “Instrução sobre o exercício do direito de soberania”. A data em que esse texto foi publicado merece alguns esclarecimentos. Nesse momento, estava em vigor a assembleia mencionada acima, órgão de representantes que surgiu após a Assembleia Constituinte. Os deputados da Legislativa atuavam na política junto ao rei, uma vez que o regime estabelecido era o da monarquia constitucional.

Um dia após a publicação desse texto, em 10 de agosto de 1792, forma-se a “Comuna Insurrecional”, composta de insurretos na prefeitura de Paris (GODECHOT, 1988, p. 116). Huguenim, presidente da Comuna Insurrecional, apresenta à Assembleia Legislativa as exigências dos insurretos (GODECHOT, 1988, p. 117). Diante delas, a Assembleia decreta a suspensão provisória do rei e seu internamento, bem como a convocação de uma Convenção com o fim de dar à França uma Constituição republicana (GODECHOT, 1988, p. 117).

No texto de 9 de agosto de 1792, Condorcet faz reflexões sobre o conceito de soberania e sobre quem a detém. Segundo o iluminista, a soberania está relacionada com o direito de fixar as regras gerais às quais serão submetidas as ações que não podem ser abandonadas à vontade individual. Além disso, segundo o iluminista, esse direito pertence ao povo, quer dizer, à universalidade dos cidadãos que ocupam um território, e pode pertencer apenas a ele<sup>1</sup> (CONDORCET, 1847, p. 535). Portanto, para Condorcet, a soberania está relacionada com a atividade legislativa, e seu detentor deve ser o povo.

---

<sup>1</sup> A partir de agora, quando fizermos citações referentes às obras de Condorcet, inseriremos, em nota-de-rodapé, o título da obra consultada. Instrução sobre o exercício do direito de soberania.

Segundo Condorcet, pelo fato de as pessoas serem iguais, não deve existir uma que se considere superior às outras e queira impor às próprias vontades. O povo deve se submeter às leis criadas por ele próprio. Ao mesmo tempo em que afirma que a soberania pertence ao povo, em grandes territórios, Condorcet reconhece que os cidadãos devem delegar algumas funções do direito de soberania aos representantes. Os cidadãos, por sua vez, devem ter a possibilidade de reter algumas das funções do exercício de soberania. Assim, a atuação tanto dos cidadãos quanto dos representantes na feitura das leis não é algo contraditório. Cidadãos e representantes devem exercer um trabalho interdependente na atividade legislativa.

Como afirma Condorcet, a atuação dos cidadãos na feitura das leis é útil, uma vez que essa tarefa lembra os cidadãos do seu poder<sup>2</sup> (CONDORCET, 2013, p. 68). Além disso, a atuação dos cidadãos na feitura das leis tem o fim de evitar que eles se tornem indiferentes em relação à política<sup>3</sup> (CONDORCET, 2013, p. 119).

Diante dessas questões, Condorcet tenta, nos seus escritos, criar canais abertos para que os cidadãos possam interferir nas leis do seu país. Para ele, em situações extraordinárias, os cidadãos devem ter o direito de fazer diretamente suas leis sem a interferência dos representantes. Essa atuação dos cidadãos, por sua vez, somente deveria ocorrer quando os cidadãos não tiverem recursos legais para se defenderem contra a opressão.

Para Condorcet, os representantes atuam na feitura das leis quando deliberam e redigem os textos legais. Ao realizarem essas tarefas, devem ter a liberdade de fazê-lo segundo suas convicções. Eles não devem se submeter às vontades de determinados grupos.

Por sua vez, a participação dos cidadãos na feitura das leis compreende os seguintes atos: ratificação periódica do texto constitucional; propositura de mudanças, a qualquer momento, das leis e da Constituição; manifestação dos cidadãos sobre o requerimento de mudança na lei ou no artigo constitucional proposto por um cidadão ou pelos membros do poder legislativo. Assim, para Condorcet, os cidadãos não devem se limitar a expressar se concordam ou não com as leis propostas pelos representantes, mas também ter o direito de iniciativa legislativa e o de se

---

<sup>2</sup> Plano de Constituição.

<sup>3</sup> Plano de Constituição.

manifestar sobre o requerimento de mudança na lei e na Constituição proposto por um cidadão ou pelos membros do poder legislativo.

Os cidadãos devem atuar na feitura das leis nas assembleias primárias. Para que possamos compreender melhor a ideia dessas assembleias, é preciso ressaltarmos que, segundo Condorcet, o território francês deveria ser dividido em oitenta e cinco departamentos. Estes seriam divididos em comunas que, por sua vez, seriam divididas em seções municipais e em assembleias primárias<sup>4</sup> (CONDORCET, 2013, p. 130). Cada cidadão seria integrante de uma assembleia primária, e cada uma delas não teria menos de 450 membros nem mais de 900 integrantes<sup>5</sup> (CONDORCET, 2013, p. 132). Condorcet salienta, ainda, que, em cada assembleia, ocorreria a nomeação de um escritório composto por um membro para cada 50 cidadãos<sup>6</sup> (CONDORCET, 2013, p. 132).

A existência de assembleias primárias convocadas de acordo com a lei evitaria que decisões fossem tomadas por assembleias surgidas espontaneamente. Condorcet não condenava a existência de reuniões particulares das pessoas, desde que não reivindicassem para si o exercício do direito de soberania. Assim, a convocação, de acordo com a lei, das assembleias primárias, em todo o país, visava dar voz igual para os cidadãos.

Nessas assembleias, os cidadãos deveriam ser questionados de modo simples, e suas respostas não deveriam ser influenciadas pela maneira de colocar a questão<sup>7</sup> (CONDORCET, 2013, p. 71). Ao serem convocados a demonstrar, nas assembleias primárias, seu consentimento sobre o texto constitucional ou sobre mudanças na Constituição ou nas leis, os cidadãos devem manifestar suas vozes com as palavras “sim” ou “não”<sup>8</sup> (CONDORCET, 2013, p. 140). Após os cidadãos tomarem conhecimento do que será decidido, a assembleia será suspensa por oito dias<sup>9</sup> (CONDORCET, 2013, p. 140). Essa suspensão deve ocorrer para que os cidadãos não tomem decisões espontâneas ou intuitivas. o iluminista, Ainda segundo o iluminista, o conhecimento dos cidadãos pode ser adquirido, isoladamen-

---

<sup>4</sup> Projeto de Constituição Francesa.

<sup>5</sup> Projeto de Constituição Francesa.

<sup>6</sup> Projeto de Constituição Francesa.

<sup>7</sup> Plano de Constituição.

<sup>8</sup> Projeto de Constituição Francesa.

<sup>9</sup> Projeto de Constituição Francesa.

te, por meio da leitura. Assim, o conhecimento não precisa vir, necessariamente, do contato direto com outras pessoas.

Para que o cidadão proponha mudança numa lei, ele deve solicitar, ao escritório de sua assembleia primária, a convocação dela para o domingo mais próximo a fim deliberar sobre sua proposição<sup>10</sup> (CONDORCET, 2013, p. 163). É necessário que cinquenta indivíduos residentes no distrito da mesma assembleia primária afirmem que essa proposta de mudança da lei mereça ser submetida à assembleia primária - eles não precisam concordar que essa proposição seja justa, apenas devem manifestar que esse assunto deva ser tomado em consideração<sup>11</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76).

Cumprido esse requisito, a assembleia primária tem o direito de convocar, para examinar a proposição que ela própria admitiu, todas as assembleias da comuna<sup>12</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76). Assim, os membros das assembleias primárias da comuna devem manifestar se o requerimento de mudança na lei ou de propositura de nova lei merece ser submetido à análise.

Segundo Condorcet, se a resolução da maioria das assembleias de uma comuna for no sentido de que a mudança na lei proposta por um cidadão deva ser analisada, então todas as assembleias do departamento devem ser convocadas<sup>13</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76). Por conseguinte, se a resolução da maioria das assembleias primárias de um departamento também considerar que a proposição de mudança na lei mereça ser analisada, a assembleia dos representantes do país deverá manifestar se ela deve se ocupar dessa questão<sup>14</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76). Se a assembleia dos representantes considerar que essa proposta de mudança na lei mereça ser acolhida, tal assembleia efetuará os trâmites necessários para que essa proposição seja transformada em lei<sup>15</sup> (CONDORCET, 2013, p. 165).

Caso a assembleia de representantes considere que ela não deve se ocupar dessa questão, a universalidade das assembleias primárias da república será convocada sobre a mesma questão: dizer se tal assunto

---

<sup>10</sup> Projeto de Constituição Francesa.

<sup>11</sup> Plano de Constituição.

<sup>12</sup> Plano de Constituição.

<sup>13</sup> Plano de Constituição.

<sup>14</sup> Plano de Constituição.

<sup>15</sup> Projeto de Constituição Francesa.

deve ser levado em consideração<sup>16</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76). Nessa hipótese, duas situações são possíveis: ou a resolução da maioria das assembleias primárias se declara a favor da opinião dos representantes e, assim, a proposição é rejeitada; ou essa maioria exprime uma resolução contrária, e a assembleia de representantes deve ser renovada, uma vez que ela parece ter perdido a confiança nacional<sup>17</sup> (CONDORCET, 2013, p. 76). Assim, observamos que, para Condorcet, a vontade da maioria dos cidadãos expressa nas assembleias primárias deve se sobrepor à vontade dos representantes. Em outras palavras, são os cidadãos e não os representantes que devem ter a última palavra.

Percebemos, assim, que a demanda de um cidadão por mudança na lei pode provocar a manifestação das vontades de todos os outros de um mesmo país. Ao defender essa ideia, Condorcet cria oportunidades para que cada cidadão possa manifestar sua voz. Nessa situação de proposição de lei por um cidadão, o movimento se inicia na sociedade, alcança instituições públicas e finalmente retorna para a sociedade. Depois disso, um novo movimento pode iniciar, uma vez que os cidadãos têm o direito de propor diferentes leis.

A convocação dos cidadãos às assembleias primárias permite que eles não se distanciem dos assuntos de interesse público. De acordo com Condorcet, é necessário que os cidadãos sejam incitados a participar dessas questões: se os cidadãos não forem convocados a demonstrar suas opiniões, somente a voz daqueles que têm um comportamento mais ativo na política aparecerá. Para Condorcet, a existência de procedimentos previstos pela lei para que os cidadãos demonstrem suas vontades faz com que mesmo os indivíduos que não tendem a se envolver na política possam manifestar suas opiniões. Portanto, Condorcet tenta criar meios artificiais que facilitem o encontro dos cidadãos e a possibilidade de eles demonstrarem suas vozes sobre as leis. Ao fazerem isso, eles estarão exercendo seu direito de soberania.

Portanto, a demanda de um indivíduo por mudança na lei em sua assembleia primária pode fazer com que os cidadãos pertencentes a uma extensão territorial cada vez maior – o limite corresponde aos cidadãos pertencentes a todo o território nacional – sejam chamados a se manifes-

---

<sup>16</sup> Plano de Constituição.

<sup>17</sup> Plano de Constituição.

tar. Como diz Urbinati: “Como uma pedra jogada na água, qualquer decisão criava uma onda de deliberação (...)” (URBINATI, 2006, p. 210).

Para Condorcet, a vontade da maioria dos cidadãos nas assembleias primárias é a expressão da vontade nacional. Em outras palavras, para se chegar à vontade nacional, todos os cidadãos do país devem ser convocados a exprimir, ao mesmo tempo, suas vozes nas assembleias primárias, seguindo um modo regular e uniforme. Como consequência, podemos afirmar que a vontade nacional surge da manifestação das vozes dos cidadãos e representantes. Assim, a vontade nacional pode surgir quando os cidadãos ratificam o texto constitucional elaborado pelos representantes ou quando eles aprovam ou desaprovam a proposição feita por um cidadão ou pelos representantes em relação à mudança do texto constitucional ou de uma lei ordinária.

Outra questão que merece nossa análise é a ideia de que, para Condorcet, a vontade da nacional não deve violar direitos de minorias. Assim, os cidadãos serão convocados a manifestar suas opiniões sobre questões que não violam os direitos dos indivíduos expressos na “Declaração dos Direitos dos Cidadãos”<sup>18</sup> (CONDORCET, 1847, p. 415). Na seguinte passagem, Condorcet manifesta, de modo claro, esse seu pensamento: “(...) o poder da maioria sobre a minoria não deve ser arbitrário, ele se estende até onde não violar o direito de um indivíduo”<sup>19</sup> (CONDORCET, 1847, p. 590).

Diferentemente de Condorcet, alguns autores consideravam que somente os representantes deveriam ter a incumbência de atuar na atividade legislativa. Uma vertente deles considerava que as leis deveriam ser feitas por homens especializados nessa tarefa; não deveria, portanto, haver um diálogo entre cidadãos e representantes. A relação entre cidadãos e membros do Estado seria hierarquizada. Caberia aos representantes ditar as leis que vigorariam na sociedade, e aos cidadãos acatá-las. Sieyès é um dos que defendia essa ideia.

Outra vertente desse pensamento é a que defendia que homens virtuosos deveriam ser responsáveis pela feitura das leis. Um dos seus expoentes é Robespierre na época do governo revolucionário. Nesse período, esse orador jacobino passou a defender a ideia de que existe uma identidade entre governante e povo. Como consequência, ele se considerou no

---

<sup>18</sup> Sobre a necessidade de fazer ratificar a Constituição pelos cidadãos.

<sup>19</sup> Da natureza dos poderes políticos em uma nação livre.

direito de afirmar os modos como as pessoas deveriam expressar suas vozes. Por sua vez, aqueles que expressavam pontos de vista diferentes eram consideradas “inimigos”.

Após essas considerações, deixamos aos ouvintes, as seguintes questões: qual é o papel que os cidadãos devem exercer para viver numa sociedade democrática? Eles devem ter meios de mostrar suas vozes na feitura das leis às quais se submeterão? Devemos continuar seguindo o modelo de representação no qual os cidadãos demonstram suas vozes na política somente no momento em que eles elegem seus representantes? De nosso ponto de vista, as reflexões de Condorcet nos ajudam a respondê-las.

## REFERÊNCIAS

\_\_\_\_\_. “De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre.” In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome X.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos-constitucionais* Condorcet. Organização, tradução e apresentação: Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni. Prefácio: Newton Bignotto. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. “Instruction sur l’exercice du droit de souveraineté”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome X.

\_\_\_\_\_. “Sur la Nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens et sur la formation des communautés de campagne”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome IX.

GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa*. Cronologia Comentada. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy*. Principles & Genealogy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

# Foucault e a experiência concreta da democracia: cidadania, exclusão e normalização

Marco Antônio Sousa Alves\*  
(UFMG)

## INTRODUÇÃO

Michel Foucault, em diferentes momentos de seu percurso intelectual, abordou as experiências ditas “democráticas”, em geral de forma crítica. Tais considerações se fazem presentes a partir dos anos 1970, quando Foucault levou a cabo a proposta de uma “análise do poder” contraposta ao discurso tradicional da teoria do direito e da filosofia política.

Neste trabalho, visa-se apenas pontuar duas problematizações das experiências democráticas feitas por Foucault, retiradas de momentos distintos de seu pensamento. Em primeiro lugar (1), a partir do curso *O governo de si e dos outros*, proferido no Collège de France em 1983, pretendendo analisar a relação entre a atribuição da cidadania legal e a complexa conformação concreta de um *demos*. Partindo de uma leitura da peça *Íon* de Eurípides, Foucault sugere que as sociedades ditas “democráticas”, tanto na Grécia Antiga, quanto nos dias de hoje, são *de facto* aristocráticas. Em segundo lugar (2), a partir especialmente do livro *Vigiar e Punir*, de 1975, e do curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France em 1976, gostaria de investigar como as sociedades modernas, sejam elas totalitárias ou liberal-democráticas, podem ser chamadas de “sociedades de normalização”, no seio das quais estão em operação novas estratégias de dominação por meio de mecanismos disciplinares e dispositivos biopolíticos. Por fim, nas considerações finais, gostaria de tecer algumas observações mais diretamente relacionadas com a crise política e institucional vivida atualmente no Brasil, especialmente após o golpe de 2016, tomando por base as reflexões sobre as modernas experiências democráticas feitas por Foucault.

---

\* Bolsista CAPES.



Em suma, este texto, ao analisar esses dois momentos do pensamento de Foucault, invertendo a ordem cronológica de seu aparecimento, pretende apontar para uma questão bem atual, sobre como as democracias ocidentais modernas, sob o discurso jurídico da inclusão e da igualdade, fazem funcionar um amplo mecanismo de exclusão.

### **DEMOCRACIA DE FACTO: QUEM SOMOS NÓS E QUEM SÃO OS OUTROS?**

O penúltimo curso de Foucault no Collège de France, *O governo de si e dos outros*, teve por tema principal a *parresía* política, ou seja, a prática do dizer-a-verdade na condução da *pólis*. No seio desse curso, Foucault dedicou uma atenção especial à peça *Íon*, de Eurípides, a partir da qual uma instigante reflexão sobre a democracia é empreendida (FOUCAULT, 2008, pp. 71-169; ALVES, 2016, pp. 139-153). Gostaria de apontar para alguns aspectos dessa leitura realizada por Foucault para, em seguida, valer-me deles para pensar as sociedades democráticas atuais, especialmente a experiência brasileira.

A peça *Íon*, escrita por volta de 420-410 a.C., responde a um contexto político muito específico. Como observa Foucault, amparado pelo estudo realizado por Grégoire (1965) para a edição francesa da *Belles Lettres*, *Íon*, cujo nome remete a um povo (os iônicos ou jônios), é uma figura mítica que foi inventada apenas no século VII a.C., sendo uma criação genealógica recente na tradição grega, que visava cumprir um papel político bem específico, relacionado às ambições de dominação atenienses. Na época de Eurípides, Atenas exercia um papel de liderança sobre a Jônia, mas, para que essa dominação fosse revestida de legitimidade, era preciso reescrever os mitos fundadores e fazer de *Íon* um ateniense, um ancestral comum capaz de conferir autoridade política e moral a Atenas.

A peça de Eurípides insere-se nesse movimento de reinvenção da lenda tradicional, em um processo que promoveu a migração de *Íon* da Acaia para Atenas. Isso se fazia necessário em razão da força que o “mito da autoctonia” possuía para os atenienses, que se consideravam um povo nativo, nascido da própria terra e não formado por estrangeiros invasores ou colonos. Os atenienses sustentavam como valores fundamentais a pureza de sua fundação e a superioridade dos descendentes do sangue

autóctone. Esse mito, certamente infundado, recebera um sentido idealizado e propagandístico na Antiguidade, conferindo aos atenienses a imagem de um povo que brotou do próprio solo pátrio (LEÃO, 2011, p. 109).

Em razão desse discurso do poder autóctone, não podiam os atenienses admitir que Íon, que teve um papel fundamental na refundação da *pólis*, fosse alguém de sangue impuro, filho de Xuto, um jônio, como rezava a versão mais antiga da lenda. Daí o esforço realizado para se revisar o mito, fazendo de Íon um ateniense, ainda que ele mantenha o papel de ancestral de todos os jônios. A peça de Eurípides faz de Íon um cidadão de sangue ateniense e divino, filho de Apolo com Creúsa (uma ateniense pura que descende de Erecteu). A paternidade de Xuto não é descartada, mas transformada em mera aparência legal. Em suma, a solução passa por uma estranha estratégia, que consiste em conferir uma dupla paternidade a Íon.

A leitura que Foucault faz de *Íon* aponta insistentemente para uma questão, que será depois desenvolvida ao longo do curso de 1983: a relação entre *parresía* e democracia. Em termos formais, a democracia certamente está ligada a leis iguais para todos os cidadãos (*isonomia*) e ao igual direito para se expressar (*isegoría*). Mas, por trás dessa simples circularidade, reside uma relação extremamente complexa e problemática. Isso porque, de fato, toda sociedade, por mais democrática que seja, produz distinções, realiza seleções e distribui de maneira desigual o poder e a liberdade de fala entre seus cidadãos.

Na aula de 2 de fevereiro de 1983, na qual se conclui a leitura da peça *Íon*, esse tema é desenvolvido (FOUCAULT, 2008, pp. 137-169). A relação entre democracia e *parresía* é apresentada então na forma de um retângulo constitutivo. Nos vértices desse retângulo, além da democracia (condição formal) e da *parresía* (condição de verdade), aparecem outras duas condições, uma de fato (o jogo de superioridade) e outra de natureza moral (a coragem). Apresentado dessa maneira, percebemos melhor a complexidade envolvida. Tomar a palavra e dizer-a-verdade está sempre ligado a um ato de coragem. E a democracia, por sua vez, está sempre associada a um jogo de superioridade, jogo esse que produz diferenciações de fato entre aqueles que são iguais por direito.

Na peça de Eurípides, a reticência de Íon em ser um cidadão sem *parresía* deixa clara a diferenciação interna que existia na democracia ate-

niense. Íon se recusa a ir para Atenas sem possuir uma cidadania plena, de fato e de direito. Ele deixa claro que deseja fazer parte dos cidadãos atenienses que “podem fazer algo” (*dynámenoi*), as ditas “pessoas de bem” (*khrestoi*) em razão de seu nascimento, estatuto e riqueza. Do contrário, ainda que aceito como cidadão livre, seria como um escravo do ponto de vista da liberdade de fala e da participação nos assuntos políticos.

Essa leitura de Foucault destaca, sobretudo, as contradições da democracia antiga. Para não fugir à regra, também desta vez a visão apresentada por Foucault incomodou alguns especialistas e provocou uma reação contrária. Foucault foi acusado de ter feito uma leitura tendenciosa, apresentado uma imagem muito elitista e quase aristocrática da experiência democrática ateniense. Esses críticos argumentavam que a vida política de Atenas não se restringia a uma mera elite social e seria mais acolhedora do que nos faz crer Foucault (PESTAÑA, 2013, pp. 525-527).

Mais uma vez, parece-me que o olhar de Foucault e sua estratégia de análise geraram alguns desentendimentos... Creio que essa crítica decorre, em grande medida, de uma diferença de abordagem e de uma dificuldade (ou resistência) de compreender a proposta de Foucault. Diferentemente das leituras mais tradicionais, Foucault lança seu olhar para um objeto novo, mais microfísico, qual seja, as *experiências concretas* das sociedades democráticas. Ao fazer isso, percebe-se que, no interior dessas sociedades, existem diversas fontes de legitimidade em conflito, muito além do domínio da cidadania formal. No caso da experiência ateniense, o prestígio (*dynasteia*) transformava *de facto* a democracia em uma espécie de aristocracia (PESTAÑA, 2013, p. 529).

Foucault pretende apontar para um paradoxo inerente às experiências democráticas. A democracia nasce justamente da qualificação de um conjunto de cidadãos como um *demos*, uma comunidade de iguais, um conjunto de pessoas que possuem os mesmos direitos, que podem falar livremente e que exercem juntamente o poder. Mas o problema reside no fato de que existem diversos e conflitantes discursos de legitimação desse *demos*, o que faz com que diferenciações sejam produzidas no seio daqueles que são formalmente considerados cidadãos. Em suma, nunca somos *de facto* iguais.

Engana-se quem pensa que essa tensão é uma característica apenas da democracia antiga. É comum se dizer que a democracia moderna dife-

re da antiga em razão de sua ampla cidadania, que não exclui, por exemplo, as mulheres ou os escravos. Em termos formais, podemos até admitir tal tese. Mas se direcionamos nosso olhar para as experiências concretas, nada seria mais enganador do que isso. Em vários aspectos, aquilo que Eurípides levou ao palco na peça *Íon* diz ainda muito respeito a nós hoje.

A análise que Foucault faz da democracia na Antiguidade ainda tem muito a dizer às nossas experiências ditas “democráticas”. Como de costume, Foucault vai ao passado com os olhos sempre voltados para o presente. O terreno de investigação pode ser historicamente distante, mas os interesses que movem Foucault certamente não são. Em sociedades formalmente democráticas, sejam elas antigas ou modernas, sempre existem mecanismos *de facto* que segmentam a participação política (PESTANA, 2013, p. 528).

A leitura de Foucault da peça *Íon* nos leva a refletir sobre a relação entre igualdade formal de participação política (*isegoría*), característica da democracia, e a liberdade real para fazê-lo (*parresía*). Nesse aspecto, nossas experiências democráticas atuais são ainda marcadas por essa tensão. Há de fato diversos e conflituosos discursos de conformação do *demos*, da comunidade daqueles que tomamos como nossos iguais. Como reza a sabedoria popular: todos são iguais perante a lei, mas uns são mais iguais do que outros. Embora formalmente igualitária, é inegável que nossas democracias modernas são atravessadas *de facto* pela cisão entre o “nós” e os “outros”, entre as “pessoas de bem” e os “bandidos”, entre os “cidadãos legítimos” e as “vidas nuas”.

A atual crise migratória que assola a Europa não nos deixa enganar. Para o homem europeu, branco, o imigrante africano ou árabe, ainda que legalmente instalado, é um “outro”, um “intruso”, uma ameaça à pureza de seu *demos*. Não é difícil visualizar, especialmente nos discursos mais conservadores, a atualidade do “mito da autoctonia”, do privilégio do povo que sempre morou no mesmo lugar e que teria brotado da terra, como se acreditava na antiga Atenas. A importância conferida a esse tipo de pureza resiste ainda muito vivamente no imaginário do homem ocidental. Nesse aspecto, a experiência do nazismo está longe de ter sido uma exceção ou de estar superada. Vive-se ainda o medo da imigração, da mistura, da impureza. Acredita-se ainda que somente um “Estado puro”, nas mãos dos “verdadeiros filhos da pátria”, pode manter sua saúde e reti-

ção. Concede-se, assim, grande importância à paternidade, à ascendência comum, à linhagem de sangue, ainda hoje o principal critério para atribuição de cidadania na grande maioria dos países europeus. Aqueles que vêm de fora podem até ser aceitos, inclusive possuindo o mesmo estatuto jurídico, mas serão sempre inferiores. Não possuem plena legitimidade e espera-se que trabalhem arduamente e permaneçam mudos quanto à condução política.

Não é difícil ver muitas semelhanças entre a democracia ateniense antiga e as atuais sociedades democráticas. Ambas são *de facto* aristocráticas. É inegável que ainda existem cidadãos de primeira classe e de segunda. Existem aqueles que têm voz, e aqueles de quem se espera que fiquem quietos. Aqueles que podem fazer valer seus direitos (e mesmo mais do que isso), e aqueles que devem apenas se submeter ao que lhes é imposto. Aqueles que carregam um nome, e a massa de “zês-ninguém”. As “pessoas de bem” (*khrestoi*), e os “impotentes” (*adýnaton*). A zona sul, e as favelas. Nós, o *demos*, e eles, os “outros”.

### **POR DEBAIXO DO DISCURSO DEMOCRÁTICO: NORMALIZAÇÃO E EXCLUSÃO**

Esta leitura crítica das experiências ditas “democráticas”, que podemos extrair da interpretação feita por Foucault da peça *Íon* em seu curso de 1983, encontra um claro correlato nas investigações genealógicas sobre o funcionamento do poder na modernidade que foram realizadas por Foucault alguns anos antes, ao longo dos anos 1970. Em linhas gerais, podemos perceber o mesmo interesse pelas *experiências concretas*, por aquilo que se passa por debaixo dos nobres discursos de legitimação do poder, nos bastidores do aparelho de Estado e dos sistemas legais.

Foucault insistentemente chamou atenção para o perigo da ficção contratualista, que tende a fazer do direito e do Estado os garantidores da paz e da ordem, capazes de conciliar o povo e superar os conflitos em nome da justiça e do bem comum. O curso *Em defesa da sociedade*, proferido no Collège de France em 1976, pode ser lido como uma tentativa de colocar por terra esse tipo de concepção de poder, que teria servido para mascarar ou reduzir o fato da dominação (FOUCAULT, 1997; FOUCAULT, 2005).

A proposta de Foucault consiste em analisar o direito não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, como tradicionalmente fez a filosofia política, mas sim sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que são postos em prática (FOUCAULT, 2005, p. 32). Nesse sentido, Foucault experimenta uma nova estratégia de análise inspirada em Nietzsche, o “modelo da guerra”, que inverte a máxima de Clausewitz e defende ser a política a guerra continuada por outros meios. Ou seja, o poder instituído (a lei, a ordem) não elimina a guerra, que sempre continua por outros meios (FOUCAULT, 2005, pp. 22-23). As batalhas permanecem, em geral mascaradas e silenciadas no subsolo da pretensa paz conquistada. Em suma, mesmo derrotados, os “vencidos” mantêm viva a guerra e a resistência àquilo que foi posto como lei e ordem.

A partir do “modelo da guerra”, a história passa a ser vista sob outra perspectiva. Não mais como uma marcha da Razão, uma linha evolutiva que teria conduzido a humanidade da barbárie à civilização, da natureza à cultura, do caos à ordem, da guerra ao direito, ou da selvageria à paz social. Não devemos pensar no direito hoje, inclusive o das sociedades ditas “democráticas”, como se fosse o ápice de um processo de humanização e de racionalização, como se fosse o resultado de uma “tomada de consciência” ou a realização de um velho sonho enfim conquistado. Não se trata de uma conquista da Humanidade como um todo, e sim de uma vitória momentânea de uns sobre outros. Por trás do direito existem vencedores e vencidos, conquistadores e conquistados. A afirmação de um novo direito não deve apagar o fato da dominação. Em suma, a lei não é pacificação. O direito não é superação da guerra. E o Estado não fala em nome do bem comum.

Mais uma vez, Foucault muda a lente e faz o direito aparecer sob uma nova feição. A estratégia adotada de afastar o olhar dos discursos de legitimação para as experiências concretas muda nossa percepção das experiências ditas “democráticas”. Os conflitos irreduzíveis e as diferenciações *de facto* se fazem mais visíveis. O avanço, de um ponto de vista, implica sempre no retrocesso, partindo de outra perspectiva. Em suma, o ganho de uns é a perda de outros. Conquistas sociais, direitos de minorias e políticas de inclusão podem ser vistas de forma progressista, como um avanço da democracia, mas também como um movimento de perda, uma ameaça às “pessoas de bem”, um atentado contra os bons costumes, uma

afronta às boas famílias e um risco para as próximas gerações. No caso da sociedade brasileira, essa tensão sempre esteve presente. Ao exercermos uma força em uma direção, intensificamos, ao mesmo tempo, a força contrária. Ação e reação andam sempre juntas. Os discursos de unificação e de conciliação que prevaleceram no Brasil por alguns anos mostraram recentemente seu esgotamento, com a intensificação da polarização política e dos ódios de todas as colorações.

No curso de 1976, Foucault chega a defender um perspectivismo radical, afirmando que não existe sujeito neutro, desinteressado, de modo que estamos todos situados em algum dos lados do campo de batalha. É uma ilusão perigosa acreditar que alguém possa se colocar acima da poeira das lutas reais, como se estivesse acima dos interesses em disputa. Segundo Foucault:

Estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém (FOUCAULT, 2005, p. 59).

Em um momento de crise econômica, política e institucional, como a vivenciada recentemente no Brasil, é natural que as forças em conflito se mostrem mais claramente. Os discursos supostamente desinteressados e neutros da Justiça e do bem comum tendem a ficar enfraquecidos e a serem desmascarados, deixando mais nítidos os lados assumidos por cada um. Em suma, ao se retirar o manto que produz artificialmente a paz, o que aparece é a guerra que permanecia sempre viva no subsolo do direito e das instituições. Fica mais claro, nesses momentos, como os discursos de legitimação nada mais são do que armas a serviço de interesses de um ou de outro lado. Cada lado tenta revestir de legalidade as posições assumidas, dizendo-se os legítimos defensores da Constituição e da democracia. No caso brasileiro, o uso dos termos (“golpe de Estado” ou “*impeachment* constitucional”) diz muito sobre o tipo de discurso empregado e as posições assumidas no campo de batalha.

Voltando ao curso de 1976, Foucault, em razão de sua defesa radical do perspectivismo, estabelece uma nova função crítica para a história, que não consiste mais em julgar os governos injustos ou golpistas (seus

abusos e suas violências) tomando por referência algum tipo de ideal (a lei natural, a vontade de Deus, os princípios da Razão ou o Estado Democrático de Direito). Segundo Foucault:

Trata-se, ao contrário, de definir e de descobrir sob as formas do justo tal como ele é instituído, do ordenado tal como ele é imposto, do institucional tal como ele é admitido, o passado esquecido das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido disfarçadas, mas que continuam profundamente inscritas. Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito (FOUCAULT, 1997, p. 48, tradução minha).

Segundo Foucault, essa “contra-história” funciona como uma arma, voltada não para a glória do soberano, mas sim para colocar na luz aquilo que insistentemente se quis deixar nas sombras: a natureza bélica das leis e a voz dos vencidos. Citando mais uma vez Foucault:

No fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis e as leis esconderam que eles nasceram do acaso e da injustiça das batalhas. [...] Eles tentam, esses reis injustos e parciais, falar em nome de todos, eles querem que nós falemos de suas vitórias, mas eles não querem que saibamos que as vitórias deles são também a derrota de outros, foi a nossa derrota. Então, o papel da história será mostrar que as leis enganam, que os reis usam máscaras, que o poder produz ilusão e que os historiadores mentem. [...] O poder é injusto não porque decaiu de seus mais elevados exemplos, mas simplesmente porque não nos pertence (FOUCAULT, 1997, p. 63, tradução minha).

Em suma, o que vemos no curso *Em defesa da sociedade* é uma crítica ao direito e aos seus discursos de legitimação, vistos como máscaras empregadas para ocultar a guerra permanente e o fato da dominação. Essas máscaras, que encobrem as lutas efetivas, tendem a ser removidas nos contextos de crise e de maior intensidade nos conflitos. Nesses momentos, a guerra se faz explícita, as instituições entram em colapso e o direito tende a ruir ou a mostrar mais claramente sua parcialidade. O mesmo vale para as instituições democráticas atuais, que reivindicam para si uma universalidade e aparentemente agem em vista do bem comum e da inclusão



de todos e de todas. Basta as disputas políticas ficarem mais acirradas para vir à tona a parcialidade e o lado de cada um no campo de batalha.

Também ao analisar, em *Vigiar e Punir*, a emergência da sociedade disciplinar no século XVIII, Foucault sempre procurou ressaltar esse pano de fundo do direito. No capítulo intitulado “Panoptismo”, Foucault defende que a generalização dos dispositivos disciplinares seria a vertente obscura do processo de instalação de um quadro jurídico burguês explícito (codificado), uma espécie de lado sombrio das Luzes (FOUCAULT, 2009, pp. 186-214). Segundo Foucault:

A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. [...] As “Luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas (FOUCAULT, 2009, p. 209).

As garantias jurídicas e as conquistas democráticas são vistas então como uma mera capa formal que encobre o fato da dominação e a guerra que nunca cessa. Mais do que uma espécie de “infradireito”, que prolonga e torna o direito mais minucioso, a disciplina é vista por Foucault como um “contradireito”, incompatível com a imagem dos sujeitos de direito, livres e ligados pelo laço contratual (FOUCAULT, 2009, p. 210). Na modernidade, segundo Foucault, os mecanismos de normalização teriam avançado sobre o poder soberano e invadido o direito, fazendo funcionar, no subsolo da consagração das garantias fundamentais e da democracia, uma série de separações e exclusões (FOUCAULT, 2005, p. 46). Em suma, Foucault destaca insistentemente a importância de olhar para o funcionamento do poder, focalizando além e aquém do direito, para a guerra que nunca cessa e para os ínfimos mecanismos disciplinares. Ao fazer da questão da legitimidade do direito seu grande problema, a filosofia política teria ocultado e deixado escapar aquilo que parece essencial a Foucault: o fato da dominação.

Assim fica mais fácil entender como sociedades formalmente democráticas, inclusivas e garantidoras de direitos, podem ser tão excludentes, normalizadoras e dominadoras. Agindo no domínio da norma, em defesa da vida e da sociedade, vemos constituir-se aquilo que Foucault chamou de “racismo de Estado”, no sentido de uma purificação interna permanente, por meio de uma instituição que funciona como princípio de eliminação, de segregação e de normalização da sociedade. Nesse momento, como afirma Foucault, “a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais” (FOUCAULT, 2005, p. 73).

A sociedade estabelece sua norma, as “pessoas de bem”, e age sistematicamente em sua defesa, em geral não no nível das leis, mas dos mecanismos disciplinares e biopolíticos. Assim, investe-se contra os “outros”, contra a ameaça representada pelos refugiados ou invasores, pelos pervertidos ou degenerados, pelos bandidos ou delinquentes, pelos favelados ou marginais, pelos negros ou nordestinos, pelos comunistas ou pelas feministas, pelos vagabundos sem-terra e sem-teto, pelos gays, maconheiros etc.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: PENSANDO NO BRASIL ATUAL**

Seguindo o exemplo das investigações genealógicas de Foucault, também este modesto trabalho foi provocado por uma “urgência de nosso tempo”, fazendo uso das reflexões de Foucault como uma arma para colocar em questão nossa atualidade, em especial a atual crise política e institucional brasileira. A condenação do golpe recentemente perpetrado no Brasil geralmente toma por base a defesa da democracia, das instituições e da Constituição. Pretendi aqui seguir uma via distinta. Ao invés de condenar o golpe à luz do discurso de legitimação que sustenta a construção do Estado Democrático de Direito, creio que a perspectiva foucaultiana aponta para outro tipo de crítica, que nos faz reconhecer os conflitos sempre presentes na sociedade brasileira.

O olhar de Foucault para as experiências concretas permite perceber com mais clareza a verdadeira dimensão de nossos conflitos e de nossas diferenças. Mais do que uma reação política, o golpe vivido hoje no Brasil é movido por um novo conservadorismo, que flerta com ideias fas-

cistas e sonha, por vezes, com a volta de uma ditadura militar. Uma espécie de cruzada moralizante, que clama por ordem e pelos bons costumes, ganhou fôlego mais recentemente. Insere-se nesse contexto a condenação da “ideologia de gênero” e os projetos do estatuto da família e da escola sem partido, entre outras iniciativas. Podemos dizer que esse conservadorismo nunca deixou de existir na sociedade brasileira e que sempre foi operante *de facto* na conformação de nosso *demos*.

Uma importante lição que podemos retirar das análises de Foucault diz respeito à percepção da ingenuidade inerente ao sonho de conciliação e de unificação da nação. Podemos, evidentemente, lidar como nossas diferenças e gerir melhor os conflitos, mas é ingênuo crer em uma política capaz de representar todos os brasileiros e todas as brasileiras. Acreditava-se, ingenuamente, que uma sólida base institucional estava sendo fixada, capaz de fazer frente a qualquer investida antidemocrática. Mas os acontecimentos mais recentes no Brasil parecem mostrar o contrário. Bastou a economia dar sinais de enfraquecimento para o pacto ruir, as instituições entrarem em crise e a Justiça mostrar sua parcialidade e seletividade. Assim, a guerra que estava mascarada veio à superfície com toda a sua intensidade. E se Foucault não nos permite sonhar com uma posição privilegiada, que se situe acima dos ruídos da batalha, e nem com uma superação da guerra, resta a nós, ao menos, assumir nosso lado na luta, saber usar nossas armas e combater o bom combate.

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, M. A. S. (2016). Íon, de Eurípides, lido por Foucault: parrésia e democracia. In: BELO, F. (org.). *Íon, de Eurípides: interpretações psicanalíticas*. Petrópolis: KBR, pp. 139-153.

EURIPIDE. (1965). Ion. In: *Héraclès – Les suppliantes – Ion*. Tradução de Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, pp. 182-247.

FOUCAULT, M. (1997). « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. (2005). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. (2009). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 36ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.

GRÉGOIRE, H. (1965). Notice. In: Euripide. *Héraclès – Les suppliantes – Ion*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 155-181.

LEÃO, D. F. (2011). Autoctonia, filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides. *Humanitas*, 63, pp. 105-122.

PESTAÑA, J. L. M. (2013). Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 49, pp. 509-532.

# A razão pública como instrumento de estabilidade social

Alexsandra Andrade Santana  
(UFS)

O surgimento do Estado democrático liberal é furto de condições históricas e sociais particulares advindas das guerras de religião dos séculos XVI e XVII. Com o entendimento de que o Estado não pode reconhecer nenhuma doutrina moral geral ou abrangente como moderadora da estrutura básica da sociedade<sup>1</sup>, seja ela uma doutrina filosófica ou religiosa, tem-se o reconhecimento do fato do pluralismo. Fato este que se constituiu pela existência de uma multiplicidade dessas doutrinas abrangentes defendida pelos cidadãos de uma mesma sociedade.

Uma doutrina moral é geral ou abrangente quando sua aplicação não se restringe a uma situação particular, mas quando “*vale para todos os tipos de objetos, desde as ações individuais até o direito público internacional*” (RAWLS, 2000b, p. 204). Outra característica de doutrinas abrangentes é que tais doutrinas admitem apenas uma concepção do bem como legítima a ser adotada por todos: “*uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida*” (RAWLS, 2003, p. 26). Consequentemente, tais doutrinas, ainda que aceitem o fato do pluralismo, negam o fato de que ele seja razoável, ou seja, negam que a existência de múltiplas concepções do bem e crenças defendidas pelas pessoas numa mesma sociedade democrática liberal sejam compatíveis com a *racionalidade*, apesar de serem conflitantes e incomensuráveis entre si.

---

<sup>1</sup> Para Rawls, a estrutura básica da sociedade não são as instituições em si, mas a forma como as instituições políticas e sociais se interagem para formar um sistema de cooperação social. Pela maneira pela qual as instituições “*distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens proveniente da cooperação social no transcurso do tempo*” (RAWLS, 2003, p. 13), de uma geração para outra.

Em face ao pluralismo irreconciliável, a questão que se coloca é saber como encontrar uma base pública sólida para um acordo político que seja informado e totalmente voluntário entre cidadãos livres e iguais, membros de uma sociedade democrática. A estabilidade social só poderá ser garantida se for baseada solidamente em atitudes sociais e políticas públicas de um povo, e em termos equitativos de cooperação social que provêm de um acordo celebrado por aqueles comprometidos com a cooperação. Mas só a pressuposição do contrato não é suficiente para lidar com o fato do pluralismo razoável de uma democracia, para isto Rawls precisou introduzir a noção de razão pública a partir da publicação de *O Liberalismo Político*.

Como não é possível chegar a uma compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes, então os cidadãos devem oferecer razões razoáveis uns aos outros quando estão em jogo questões políticas fundamentais. Essa razão, por sua vez, deve ser política. Segundo o liberalismo político, tais doutrinas abrangentes não devem ser rejeitadas nem criticadas desde que aceitem um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha. Essas doutrinas abrangentes serão então consideradas razoáveis. Esse fato é uma característica básica de sociedades democráticas, advindos da própria liberdade de expressão e pensamento.

A razão pública só pode ser bem compreendida se percebermos que essa ideia faz parte de *uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada*. Sendo a **forma** e o **conteúdo** dessa razão pública parte da ideia de democracia. A razão pública determina a relação que um governo democrático constitucional deve ter com os seus cidadãos e a relação destes entre si. Rawls propõe que *“na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos”* (RAWLS, 2001, p. 174). Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão também a ideia de razão pública.

A razão é pública de três maneiras: 1) é a razão do público, enquanto razão de cidadãos livres e iguais; 2) seu tema é o bem público na medida em que diz respeito a questões de justiça política fundamental, englobando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; e 3) a sua natureza e conteúdo são públicos, expressos por uma família de

concepções razoáveis de justiça política no raciocínio público, que possam satisfazer o critério de reciprocidade.

Rawls descreve cinco aspectos básicos da ideia de razão pública:

(1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (funcionários do governo e candidatos a cargo público); (3) seu conteúdo como dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade (RAWLS, 2001, p. 175).

Quanto ao **primeiro** aspecto, a ideia de razão pública se aplica às discussões das questões políticas fundamentais no *fórum político público*. Esse fórum é constituído pelo discurso dos juízes (especialmente dos juízes de um tribunal superior); dos funcionários de governo (especialmente executivos e legislativos principais); de candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha (especialmente nos discursos públicos, nas plataformas de campanha e declarações políticas).

O **segundo** aspecto a ser observado é que a razão pública se aplica a juízes, legisladores, executivos principais e outros funcionários do governo; assim como candidato a cargo público – a esses a ideia de razão pública se aplica diretamente ao concretizarem o *ideal* de razão pública. Esse ideal se concretiza quando as pessoas a quem se aplicam a ideia de razão pública atuam a partir dela, “*a seguem e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais em função da concepção política de justiça que consideram como a mais razoável*” (RAWLS, 2001, p. 178).

Os cidadãos que não são funcionários do governo podem também concretizar o ideal de razão pública, mas, para isso, “*idealmente, os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores, e perguntar a si mesmos quais estatutos, sustentados por quais razões que satisfaçam o critério de reciprocidade, pensariam ser mais razoável decretar*” (RAWLS, 2001, p. 178) Esse critério se assemelha ao princípio do contrato original de Kant, o qual não discutiremos neste momento.

Os cidadãos, enquanto membros de um regime representativo, tendem a repudiar os funcionários públicos e os candidatos a cargos públicos que violam a razão pública. Essa atitude é fundamental em uma democracia, pois os cidadãos além de cumprirem com o seu dever de civilidade, fazem o que podem para que os funcionários do governo mantenham-se fiéis à ideia de razão pública.

Como **terceiro** aspecto, o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça, e *não por uma única*. Isso significa que existem muitas visões relacionadas e, portanto, muitas formas de razão pública. O liberalismo político não procura fixar a razão pública, mas admite outras visões dessa mesma razão. *“Além disso, novas variações podem ser propostas de tempos em tempos, e as antigas podem deixar de ser representadas”* (RAWLS, 2001, p. 188). Todas as formas de razão pública devem respeitar o critério de reciprocidade, que é um critério importante.

Para Rawls, todos os liberalismos têm como característica em comum endossar *“[...] as ideias subjacentes dos cidadãos como pessoas livres e iguais, e da sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo”* (RAWLS, 2001, p. 186). No entanto, não há um consenso sobre como essas ideias são interpretadas. Como resultado, há diferentes formulações dos princípios de justiça e diferentes conteúdos da razão pública. As concepções políticas desses liberalismos diferem no modo como ordenam ou equilibram princípios e valores políticos.

Para participar da razão pública é necessário recorrer a uma dessas concepções políticas ao debater questões políticas fundamentais. Uma característica do raciocínio público é que ele deriva inteiramente de uma concepção política de justiça, mas isso não significa que nas discussões políticas a doutrina abrangente professada pelos cidadãos – seja ela religiosa ou não-religiosa – não possa ser introduzida no debate público, *“contanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e políticas que a nossa doutrina abrangente alegadamente sustenta”* (RAWLS, 2001, p. 189).

Segundo Rawls, a origem da ideia de razão pública é *uma concepção de cidadania democrática numa democracia constitucional*, sendo que essa cidadania realiza-se em uma relação política segundo duas características:



Primeiro, é uma relação de cidadãos com a estrutura básica da sociedade, uma estrutura em que entramos apenas pelo nascimento e da qual saímos apenas pela morte; segundo, é uma relação de cidadãos livres e iguais, que exercem o poder político último como corpo coletivo (RAWLS, 2001, p. 179).

Essas características suscitam a questão da lei legítima, de como os cidadãos podem ser obrigados a honrar a estrutura básica do regime democrático constitucional e aquiescer aos estatutos e leis decretados sobre ele. Sendo essa aplicação das concepções políticas razoáveis em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático, o **quarto** aspecto da razão pública.

A disposição jurídica que expressa a opinião da maioria é lei legítima quando todos os funcionários governamentais adequados atuam a partir da razão pública e quando todos os cidadãos razoáveis pensam em si mesmos como se fossem legisladores, seguindo a razão pública no que se refere à questão constitucional essencial ou numa questão de justiça básica. Isso não quer dizer que todos a aceitem como a mais adequada, mas é politicamente obrigatória, visto que todos seguiram a razão pública e, ao exercerem o poder político, acreditaram que ofereciam razões para as suas ações políticas e poderiam ser aceitas por outros cidadãos, cumprindo assim o critério de reciprocidade.

O **quinto** aspecto básico da razão pública é a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade. A aplicação do critério de reciprocidade ocorre em dois níveis: “*um é na própria estrutura constitucional, o outro é o dos estatutos e leis particulares decretados em conformidade com essa estrutura*” (RAWLS, 2001, p. 181). O papel do critério de reciprocidade, como expresso na razão política, “é especificar a natureza da relação política num regime democrático constitucional como uma relação de amizade cívica” (RAWLS, 2001, p. 181).

Ao analisarmos essas cinco características, podemos perceber que a ideia de razão política será rejeitada por aqueles que invocam razões segundo sua ideia de verdade inteira e não de razões que possam ser compartilhadas por outros. “*O liberalismo político vê essa insistência na verdade inteira na política como incompatível com a cidadania democrática e a ideia de lei legítima*” (RAWLS, 2001, p. 182).

Além desses aspectos, é importante ressaltar que a razão pública, como abordada por Rawls, é parte integrante de uma *democracia deliberativa*, pois, ao deliberarem no que diz respeito a questões políticas públicas, os cidadãos trocam pontos de vista e debatem as razões que sustentam tais pontos de vista. Nesse processo, as opiniões políticas podem ser revistas por meio da discussão com outros cidadãos. Portanto, em tal democracia, os cidadãos não têm suas opiniões políticas como o resultado fixo dos seus interesses privados ou não-políticos. A razão pública é crucial nesse ponto, “*pois caracteriza o raciocínio dos cidadãos quanto a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*” (RAWLS, 2001, p. 183).

Rawls descreve três elementos essenciais em uma democracia deliberativa:

Um é uma ideia de razão pública, embora nem todas as ideias de tal tipo sejam as mesmas. Um segundo elemento é uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique o cenário dos corpos legislativos deliberativos. O terceiro é o conhecimento e o desejo dos cidadãos em geral de seguir a razão pública e concretizar o seu ideal na conduta política. (RAWLS, 2001, p. 183)

Para que a deliberação ocorra de forma adequada, é necessário o financiamento público de eleições; o provimento de ocasiões públicas para a discussão ordenada e séria de questões fundamentais e questões de política pública; instrução ampla sobre os aspectos básicos do governo democrático para todos os cidadãos; e um público informado a respeito de problemas prementes, resoluções políticas e sociais cruciais simplesmente, sem as quais não se pode decidir. A deliberação pública é uma característica básica da democracia. Rawls salienta que “*grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem, quando não excluem, a discussão e a deliberação públicas*” (RAWLS, 2001, pp. 183-4), fazendo com que a política seja dominada por interesses diversos do interesse público.

Para que a razão pública possa ser plenamente desenvolvida é necessário também que os princípios de tolerância e liberdade estejam difundidos. Em virtude do fato do pluralismo razoável, eles são importantes na medida em que estabelecem “[...] *a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como justa e regulamentadora da rivalidade entre doutrinas*” (RAWLS, 2001, p. 200).

A ideia de tolerância pode ser expressa de duas maneiras: a primeira é puramente política “[...] sendo expressa em função dos direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa em conformidade com uma concepção política razoável de justiça” (RAWLS, 2001, p. 200). A outra não é política, ela é expressa partindo-se de uma doutrina abrangente, que justifica a tolerância com base em seus próprios pressupostos. Como exemplo disso, Rawls lembra que uma determinada religião pode pensar que os limites para a sua liberdade, impostos pela tolerância, são da vontade de Deus. Pensar dessa maneira é *raciocinar a partir da conjuntura*, ou seja, o raciocínio parte do que se acredita de forma a endossar uma concepção política razoável de justiça.

Essas duas formas de endossar a tolerância refletem um ponto central no liberalismo político; o de que cidadãos livres e iguais afirmem ao mesmo tempo uma doutrina abrangente e uma concepção política e que um consenso sobreposto razoável dessas doutrinas abrangentes é o que sustenta a concepção política de justiça, de sociedades democráticas razoáveis. No entanto, existem doutrinas abrangentes irrazoáveis, como as doutrinas religiosas fundamentalistas, que conjuntamente com governantes autocráticos e ditatoriais rejeitarão as ideias de razão pública e democracia deliberativa. “As doutrinas irrazoáveis são uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível aquiescer a um regime constitucional, exceto como um *modus vivendi*” (RAWLS, 2001, p. 234).

A existência de tais doutrinas deve ser tolerada, assim como as doutrinas razoáveis, pois, segundo Rawls, não há uma tolerância para os razoáveis e outra para os irrazoáveis. A implicação da existência das doutrinas irrazoáveis é estabelecer um limite para a realização plena de uma sociedade democrática razoável, com o seu ideal de razão pública e a ideia de lei legítima.

Segundo Richard Rorty (1997, p. 249), ao colocar a política democrática em primeiro lugar e a filosofia (doutrinas abrangentes) em segundo, Rawls se aproxima de Thomas Jefferson<sup>2</sup> já que este aplicou a tolerância à religião, enquanto aquele, à filosofia. Para Rawls, tanto a religião quanto a filosofia não devem ter lugar de destaque nas discussões políticas públicas, mas apenas no que se refere à vida privada. Desta for-

---

<sup>2</sup> Thomas Jefferson (1743-1826) foi o terceiro presidente dos Estados Unidos, e o principal autor da declaração de independência dos Estados Unidos da América.

ma, a ideia de razão pública é de suma importância para a estabilidade de uma democracia plena, pois é através do uso de razões públicas que as diversas doutrinas abrangentes podem convergir para um consenso sobre questões políticas e os conflitos entre elas, ainda que persistam, são deixados de fora dos debates políticos.

## REFERÊNCIAS

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

\_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly, tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

# O conceito de razoável e os dois estágios da exposição do Liberalismo Político

Nunzio Ali  
(UFSC)

## INTRODUÇÃO

Pode-se considerar que o conceito de razoável é o verdadeiro fundamento de *O Liberalismo Político* (LP – RAWLS, 2011), tendo um papel essencial na construção dos dois estágios da exposição da teoria: o primeiro, a formulação de uma concepção política que se sustenta por si própria, e, o segundo, a questão da estabilidade (LP, p. 76). Não é coincidência que o termo aparece só algumas vezes em *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2002), mas ganha centralidade sempre maior no momento que Rawls inicia o processo de reformulação da sua teoria com o ensaio *Kantian Constructivism in Moral Theory* (RAWLS, 1980). Primariamente, Rawls define o razoável diferenciando-o do racional: eles são entendidos como duas ideias distintas e independentes. Rawls associa ao razoável, “primeiro, à disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e, segundo, à disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências” (LP, p. 57). Nesse sentido, as pessoas razoáveis levam em conta as consequências de suas ações sobre o bem-estar dos outros. Contrariamente, a forma de sensibilidade propriamente moral é algo que o agente racional não tem. Então, “o racional aplica-se a um agente único e unificado, dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus” (LP, p. 60). Com isso não significa que o razoável é o mesmo que altruístico, nem tampouco que seja o mesmo que uma preocupação exclusiva com o eu, como no caso do racional. Trata-se de uma postura moral entre estas duas. Contudo, muitos críticos consideram que Rawls não oferece uma definição clara e convincente do conceito de razoabilidade. Podemos identificar e distinguir dois tipos de críticas dentre as mais relevantes. A primeira crítica sustenta que o razoável é puramente e simplesmente uma virtude liberal, sendo

um componente interno da doutrina abrangente do liberalismo. Nesse sentido, segundo os críticos – como Chantal Mouffe (1994) –, o razoável esconderia uma repressão arbitrária da diversidade. A segunda crítica, por sua vez, afirma que o conceito de razoável carece de uma justificação epistemológica e, sendo o razoável o elemento fundante da concepção política da justiça, essa última não teria validade normativa sólida devido a essa carência. De qualquer maneira, a segunda crítica liga-se à primeira: questiona-se aqui se o LP não se fundamenta no simples fato que os cidadãos de uma democracia liberal compartilham a virtude da razoabilidade. Por isso, segundo Habermas (1995), Rawls deveria distinguir claramente entre aceitabilidade e aceitação, sendo que somente ao esclarecer a primeira ele conseguiria assegurar validade normativa ao LP.

Nós acreditamos que a ambiguidade conceitual do razoável empregado por Rawls decorrem de uma falta de clareza do duplo papel que o conceito desempenha na construção de ambos os estágios da exposição do LP. Em outras palavras, Rawls parece que não conseguiu separar e fundamentar bem os dois estágios da exposição. Claramente, o LP oferece uma teoria da justiça válida e adequada para uma sociedade democrática pluralista, e por isso ele defende uma concepção política de justiça baseada nas ideais políticas fundamentais de cidadãos livres e iguais. Contudo, se uma concepção política de justiça efetivamente se sustenta por si própria, essas ideias fundamentais de cidadãos livres e iguais não podem ser entendidas como uma simples ideia ética ou compartilhada numa certa tradição ou ideal liberal. Então, uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria não pode abraçar uma abstenção moral e normativa. Isso significa que é necessário esclarecer o sentido normativo e moral do termo “política”. Assim, o nosso propósito será, em primeiro lugar, esclarecer e fundamentar a validade normativa que o conceito de razoável implica no primeiro estágio, tentando demonstrar como ele é o critério normativo que define a gramática da justiça. Só em seguida nós passaremos a mostrar a função que ele desemprega também no estágio da estabilidade, sendo os conceitos centrais aqueles de ideia de razão pública e consenso sobreposto.

## 1. O CONCEITO DE RAZOÁVEL COMO UMA SIMPLES VIRTUDE LIBERAL

Uma das críticas mais relevantes avançada por Mouffe (1994) questiona a suposta ‘neutralidade’ do LP em relação às diferentes doutrinas morais, religiosas, e éticas abrangentes. Segundo ela, o LP adotaria, sem explicitá-la, uma particular concepção de bem, precisamente promoveria o valor da autonomia pessoal ou liberdade individual. Nessa perspectiva deve-se considerar o conceito de razoável, no melhor dos casos, como uma simples virtude ou valor liberal. Diferentemente, a ideia de razoável excluiria, arbitrariamente e de antemão, pessoas ou pontos de vistas não favoráveis ou não liberais do processo de justificação política, marcando-os como concepções não razoáveis. O argumento de Mouffe (1994, p. 320) é que a distinção entre razoável e não razoável é uma questão eminentemente política; tal distinção é a expressão de uma particular hegemonia. Essa contraposição é intrinsecamente constitutiva da formação da identidade. O que é razoável por um ponto de vista aparece necessariamente como coerção para o ponto de vista oposto. Segundo Mouffe, o conceito de razoável Rawlsiano comportaria duas grandes mistificações. A primeira é que longe de conceber uma teoria política democrática onde a justificação política seria livre da coerção, poder e repressão, ele conceberia a democracia como uma dada estrutura institucional não alterável. Para Mouffe (1994, p. 322), a dominação<sup>1</sup> e a violência não podem ser eliminadas, então a especificidade de uma democracia pluralista seria simplesmente na existência de uma estrutura institucional na qual elas podem ser limitadas e, sobretudo, contestadas. A segunda mistificação é que esse conceito de razoável não seria capaz de garantir o máximo do pluralismo, contrariamente ele deixaria pouco espaço para o dissenso e a disputa política. A concepção do ‘político’ que seria permitida com essa distinção entre razoável e não razoável focada no indivíduo negaria a conceito do político *per se*.

Oferecendo essa interpretação, Mouffe parece subestimar ou equivocar o sentido fundamental da justificação política em termos propriamente de justiça, o qual seria o significado primário do conceito de razoável empregado por Rawls. A posição proposta por Mouffe corre o risco de

---

<sup>1</sup> Dominação implica uma relação arbitrária e potencialmente coercitiva. Veja FORST, 2014, p. 10.

endossar indiretamente um uso do poder político potencialmente arbitrário, ou, pelo menos, não plenamente e corretamente justificado. O tipo de democracia radical defendida por Mouffe enfrenta um grande dilema, ou seja, parece que qualquer tipo de argumento político seria válido na formação da justificação política, então na definição do que é e não é razoável, e consequentemente na definição dos princípios constitucionais e de justiça de base de certa comunidade. Mouffe parece negligenciar a função que primariamente a justificação política deve satisfazer, ou seja, determinar como o poder político (ou o poder de qualquer natureza) deve ser exercitado de maneira não arbitrária.

Segundo a democracia radical imaginada por Mouffe (1994, p. 322), diversamente, parece que não teria maneira de não usar o poder político de forma mais ou menos violenta e/ou implicando uma relação de dominação, e enfim, o que poderíamos esperar na melhor das hipóteses é limitá-las e contestá-las. Mas, se não temos um critério para justificar o poder político (ou seja, um critério para dizer o que é razoável e o que não é), isso significa que não temos modo para contestá-lo legitimamente. Se não queremos que o jogo político seja só uma luta pelo poder, um simples instrumento para realizar as finalidades de uma parte sem levar em consideração os efeitos sobre os outros, temos de adotar um critério ou procedimento de justificação do poder político que exclui a violência e a dominação de qualquer forma que se manifeste. Isso significa que o mesmo argumento de justificação deve incluir o outro numa relação de reciprocidade e intersubjetividade.

No entanto, Mouffe cai numa contraproducente sobreposição entre o jogo político, que como ela afirma corretamente deve ser o mais inclusivo e radical possível, e as regras fundamentais do jogo, ou seja, os princípios constitucionais e os princípios de justiça de base. Em outras palavras, ela está sobrepondo a simples legitimação política com a justificação política, que, entretanto, é absolutamente oportuno e fundamental deixar em níveis separados, porém interligados. Muitas vezes a justificação e a legitimação política são consideradas como sinônimos, e dependendo das definições adotadas podem ser considerados de fato como dois termos equivalentes<sup>2</sup>, mas aqui sugerimos uma importante distinção terminoló-

---

<sup>2</sup> Rawls (2011, p. 161) usa a ideia de legitimidade liberal também num sentido equivalente aquilo de justificação política.



gica<sup>3</sup>. A simples legitimação política surge através de um procedimento público reflexivo por consenso ou aprovação. Ela se cumpre só no seguir as regras que são estabelecidas politicamente e publicamente, mas isso não significa automaticamente que essas regras garantem a todos as partes iguais, recíprocas e efetivas possibilidades de participação no processo político, ou que tais regras publicamente reconhecidas e aceitas não implicam certas relações violentas e/ou de dominação. Essa distinção significa que uma comunidade política pode ter um elevado grau de legitimação, mas não por isso ter o mesmo grau de justificação política. Por exemplo, sem dúvida, a maioria das democracias liberais atuais podem ser consideradas politicamente legítimas, mas nem por isso elas são isentas de relevantes e, às vezes, profundas injustiças. Na ausência de um procedimento de justificação política bem fundamentado seria impossível relevar esse segundo aspecto, e conseqüentemente qualquer tipo de crítica social seria irrealizável. Como esclarece bem Boettcher (2004, p. 600), o conceito de razoável responde primariamente a esse tipo de exigência.

Aqui enfrentamos o que se pode considerar o problema mais relevante na construção do LP, ou seja, a separação e fundamentação dos dois estágios da exposição. O primeiro estágio tem a ver com a formulação da justiça como equidade, agora apresentada como uma concepção política da justiça, que se sustenta por si mesma, e se aplica à estrutura de base. O segundo, por sua vez, com a questão da estabilidade, onde desenvolve um papel central à ideia de razão pública e consenso sobreposto (LP, p. 76). Nas palavras de Rawls esses dois estágios são fundamentados independentemente um do outro, por exemplo, a ideia do consenso sobreposto não teria uma função dentro do primeiro estágio da exposição de uma concepção política da justiça. Mesmo assim, não é claro se e como Rawls consegue separar esses dois estágios. Nesse ponto, nos parece possível oferecer uma interpretação do conceito de razoável que seja capaz de esclarecer e fundamentar separadamente e independentemente os dois estágios da exposição do LP, e de consequência separar a justificação política da simples legitimação política. Dessa forma conseguiremos distinguir claramente entre aceitabilidade e aceitação respondendo a crítica movida por Habermas. O primeiro estágio da exposição do LP é o que fundamenta normativamente a ideia de justificação política (a aceitabilidade), e nesse

---

<sup>3</sup> Maffettone (2010, p. 16) adota a mesma distinção terminológica entre justificação e legitimidade.

primeiro estágio o conceito de razoável é o critério normativo que define a gramática da justiça. Essa interpretação<sup>4</sup> é apresentada por meio de uma reformulação procedimental que resgate a validade moral de uma concepção política da justiça que se sustenta por si mesma, sem por isso adotar as premissas epistemológicas de Habermas ligadas à postulação das regras do agir comunicativo.

## 2. O PRIMEIRO ESTÁGIO DO LP: RAZOABILIDADE E AUTONOMIA

A distinção entre razoável e racional adotada por Rawls é claramente inspirada tanto pela razão prática Kantiana<sup>5</sup> como pela discussão geral oferecida por Sibley (1953). Embora Rawls compartilhe com eles o mesmo cerne moral e normativo da ideia de razoabilidade, ele faz uso do conceito mais restrito. A diferença principal está no âmbito e na extensão da ideia de razoabilidade que, em Rawls, não cobre todo o domínio da moral, diferente de Sibley e, sobretudo de Kant. Precisamente Rawls usa a ideia de razoabilidade para definir exclusivamente o âmbito propriamente da justiça. Para especificar melhor qual seria a especificidade desse âmbito, podemos adotar como ponto de partida a distinção de inspiração Kantiana entre obrigações perfeitas e imperfeitas proposta por O'Neill (1996). Essa distinção é importante para separar justiça e virtudes sociais. Segundo a definição de O'Neill (Ibidem, p. 205), as obrigações morais perfeitas são exigidas e devidas a todos aqueles que estão envolvidos num esquema de estrita interdependência – econômica, social, política/jurídica – onde as nossas ações<sup>6</sup>, diretamente e indiretamente, podem afetar os outros. São essas obrigações perfeitas que fundamentam os respectivos deveres e direitos. Diferentemente, as obrigações morais imperfeitas são aquelas que nós devemos aos outros apesar de que as condições precárias deles

<sup>4</sup> Essa leitura não é exegética. É particularmente difícil defender uma leitura unívoca desse assunto como de todo o LP. A explicação que Rawls oferece sobre a distinção desses dois estágios da exposição deixa aberta a interpretações alternativas, talvez inconciliáveis. No entanto, nós acreditamos que essa interpretação pode oferecer uma resposta válida e, sobretudo, indispensável para rejeitar as mais importantes críticas e objeções ao LP; sem por isso ser incoerente com o projeto Rawlsiano.

<sup>5</sup> Rawls (LP, p. 48, nota 1) expressamente faz referência a distinção entre imperativo categórico e hipotético.

<sup>6</sup> Nota-se que O'Neill, assim como Rawls, defende uma ideia de justiça deontológica focada nas normas ou princípios de ações, e não em atos individuais.

não dependem de nós. Então, para ela, em termos de justiça, nós temos a obrigação de não causar dano, diretamente e indiretamente, aos outros. Nesse sentido, a justiça assim entendida, satisfaz só uma parte do que nós devemos uns aos outros. Essa distinção é muito importante para distinguir, como sugere Forst (2014, p. 19), entre aquele que sofre da falta de bens e de recursos em decorrência de uma catástrofe natural, daquele que sofre da mesma falta em decorrência da exploração econômica ou política. Seguindo essa distinção, o primeiro caso envolve uma obrigação moral de solidariedade enquanto o segundo uma obrigação de justiça.

Partindo dessas premissas podemos tentar entender a razão que leva Rawls a considerar a estrutura básica<sup>7</sup> como objeto primário da justiça. A ideia de justiça adotada por Rawls não se aplica a todos os aspectos da vida humana, mas exclusivamente aos aspectos ‘institucionais’, deixando fora do seu alcance os individuais. Para Rawls é inegável que “a forma institucional da sociedade afeta seus membros e determina, em grande medida, o tipo de pessoa que desejam ser, assim como o tipo de pessoa que são” (LP, p. 319). Ele assim considera necessário “uma divisão de trabalho entre as operações da estrutura básica para preservar a justiça de base e a definição e o cumprimento obrigatório, exigido pelo sistema legal, de normas que se aplicam diretamente a indivíduos e associações e regulem suas transações particulares” (LP, p. 341). Assim, princípios distintos daqueles prescritos pelo LP são mais apropriados a associações ou ‘comunidade’, como, por exemplo, universidades e Igrejas, que existem no interior da estrutura básica. Aqui surge a necessidade de estabelecer quais instituições sociais compõem a estrutura básica. Rawls indica “a Constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade, a organização da economia e a natureza da família” (LP, p. 305). Apesar de Rawls não ter fechado de maneira rígida a composição da estrutura básica, ela é objeto de muitas críticas, para alguns (os libertários) é demais ampla enquanto para outros (os comunitaristas e as feministas) ela é pouco extensa e profunda. O problema é que parece faltar um critério mais específico para distinguir as instituições sociais que podem fazer parte da estrutura básica. Nós acreditamos que isso é

---

<sup>7</sup> Rawls (LP, p. 305) define a estrutura básica “como a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuem direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos mediante a cooperação social”.

um aspecto teórico importante e que Rawls fornece, apesar de não explicitamente, o critério para especificar mais precisamente a natureza da estrutura básica, e assim a sua possível composição. Por isso, novamente temos de voltar a analisar mais profundamente qual é o âmbito da justiça para Rawls, precisamente temos de investigar aquilo que Rawls (TJ, pp. 136-140) define como circunstâncias de justiça. Rawls divide essas circunstâncias em objetivas – condição de escassez moderada –, e em subjetivas – conflitos de interesses.

Apesar de Rawls dedicar a esse assunto algumas páginas, olhando para essas premissas pode-se esclarecer a ideia de justiça adotada por Rawls. Dessas circunstâncias de justiça podemos relevar duas características centrais: a estrita interdependência e os conflitos. Rawls foi criticado por assumir que as partes na posição original são reciprocamente desinteressadas, apesar de que isso não significa que as pessoas são egoístas por natureza (TJ, p. 139); mas os críticos não entenderam adequadamente o âmbito da justiça, que é primariamente aquilo onde surgem os conflitos, e a distinção que já individuamos, citando O'Neill, entre justiça e virtudes. Contudo, os conflitos não são *per sé* o objeto da justiça Rawlsiana, mas como vimos eles o são apenas em relação à estrutura de base. A nossa sugestão é que os conflitos são relevantes em termos de justiça para Rawls quando eles surgem num determinado contexto ou circunstância de estrita interdependência, em cujos indivíduos não podem desfazer ou sair dessa condição, seja por uma impossibilidade objetiva e factual, ou seja, porque ambas as partes envolvidas, ou só algumas delas, pagariam um custo altíssimo e insustentável em termos de bem-estar e/ou, sobretudo, em termos morais por falta de autorrespeito e violação de dignidade humana. Rawls parece descrever essas particulares características quando, explicitando o objeto da justiça e assim a ideia fundamental de uma concepção política de justiça, afirma: “suponho que a estrutura básica seja a de uma sociedade fechada, isto é, devemos considerá-la autossuficiente e sem relações com outras sociedades. Seus membros só entram nela pelo nascimento e só a deixam pela morte. Isso nos permite falar deles como membros nascidos numa sociedade onde passarão a vida inteira” (LP, p. 54).

Essas premissas foram muito criticadas por supor de forma demasiadamente abstrata uma sociedade separada das outras, então as obje-

ções foram focadas sobre a distinção entre justiça doméstica e global<sup>8</sup>; mas em vez de entrar nesse debate, nós queremos evidenciar o aspecto fundamental dessa ideia. Nós acreditamos que Rawls está focando o seu objeto da justiça em todas aquelas relações – políticas, jurídicas, econômicas e sociais –, entre seres humanos que sobre nenhum ponto de vista podem-se considerar ‘voluntárias’<sup>9</sup>. Dessa perspectiva é mais clara a razão da divisão do trabalho teórico proposta por Rawls. Efetivamente existem muitas relações humanas que têm esta característica, digamos, ‘voluntárias’; isso significa que as associações e as ‘comunidades’ podem ser consideradas tais propriamente quando sair delas não seja só possível, mas, sobretudo não representa um custo moral. Nesse sentido o objeto da justiça de Rawls se refere a todos aqueles conflitos que surgem em circunstâncias de estrita interdependência na qual as relações sociais podem se transformar em dominação.

Nas relações sociais os indivíduos podem facilmente ser colocados em posições assimétricas e, conseqüentemente, ser envolvidos em relações de poder. Isso não é necessariamente moralmente problemático, e as relações de poder não são de mal *per se*<sup>10</sup>; mas num contexto de interdependência potencialmente coercitiva as relações de poder não somente influenciam e afetam a vida das pessoas, mas podem também causar danos, e então converter-se em relação de dominação. Nessas circunstâncias, em cuja estrita interdependência não se pode simplesmente dissolver sem custos morais, é absolutamente necessário que as relações de poder sejam justificadas. Desse ponto de vista podemos concordar com Forst (2014, p. 37) quando ele afirma que a primeira questão de justiça é a questão de poder.

<sup>8</sup> Beitz (1979) and Pogge (1989). Rawls responde a essas críticas no *O Direito dos Povos* (2001) avançando uma teoria de justiça global; ou melhor, uma teoria de justiça internacional entre os povos liberais e em relação aos outros.

<sup>9</sup> Em qualquer território do planeta que nós nascemos somos cidadãos ou membros de um estado historicamente dado com a própria estrutura política/jurídica. Só em raríssimos casos as pessoas têm possibilidade de deixar o próprio estado, e quando for possível isso, depende de certas condições sociais e econômicas particularmente favoráveis e, na maioria deles, só temporariamente. Isso não vale só com respeito a uma situação geopolítica, mas também para as relações socioeconômicas das quais depende a nossa subsistência e realização individual.

<sup>10</sup> É particularmente interessante a definição de poder sugerida por Forst. Ele propõe uma concepção cognitiva do poder, “noumenal power” (FORST, 2015), o qual é normativamente neutra.

Mouffe (1994, p. 320) tem perfeitamente razão ao afirmar que nós temos que assumir que as relações de interdependência geram, e são de qualquer forma, relações de poder. Mas propriamente por isso, nós temos de recorrer ao significado normativo do conceito de razoável para justificar essas relações de poder, ou contestá-las e denunciá-las – no caso em que o poder é usado de maneira violenta, dominadora e arbitrária. Rawls adota um procedimento de justificação que é inspirado no construtivismo kantiano. A ideia central é que aceitabilidade moral de princípios e normas para conduta individual e/ou das instituições sociais depende se cada pessoa, sob certas condições específicas de imparcialidade e universalidade, poderia razoavelmente aceitá-los. Talvez a versão mais sofisticada é aquela oferecida por Scanlon, segundo o qual normas ou um princípio são moralmente válidos se, e só se, eles não podem ser razoavelmente rejeitados por todos os participantes envolvidos.<sup>11</sup> A formulação proposta por Scanlon, longe de conceber exclusivamente a possibilidade de consenso sobre assuntos de tipos morais, permite contrariamente uma justificação normativamente válida também no caso em que o desacordo persista, situação provável em sociedades altamente pluralistas do ponto de vista ético/moral.

Contudo, apesar de usar essa formulação ‘negativa’ de construtivismo, temos ainda de especificar o que seria uma rejeição razoável. A nossa sugestão é que os vínculos e restrições que moldam esse procedimento de justificação têm a sua fundamentação normativa na concepção ‘política’ de autonomia proposta por Rawls. Desse ponto de vista, causar dano, diretamente e indiretamente, aos outros deve ser considerado propriamente como negação ou violação dessa noção de autonomia. A concepção de autonomia de Rawls é claramente inspirada naquela kantiana de pessoas livres e iguais, mas ao longo de seu projeto, o esforço de Rawls foi o de formular essa concepção de autonomia de forma não metafísica e também não ética; então a ideia de autonomia ‘política plena’. Por Rawls (2011, pp. 92-96) essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e Mill. A passagem de uma concepção ética de autonomia a uma política é ligado direta-

---

<sup>11</sup> Essa formulação é proposta pela primeira vez por Scanlon in ‘Contractualism and Utilitarianism’ (1982), para uma explicação mais ampla (SCANLON, 1998).

te a uma concepção de pessoa moralmente mais restrita, propriamente política. Em *Uma teoria da justiça* a concepção de pessoa livre e igual é portadora de duas capacidades morais, senso de justiça e concepção de bem; diferentemente, em LP a concepção de pessoa é ligada à ideia de cidadão. Isso significa que os cidadãos são autônomos não só nas suas faculdades intelectuais e morais (autonomia racional), mas também e, sobretudo, na sua autonomia plena, ou seja, aquela política. Essa especificação do âmbito político é claramente ligada ao objeto da justiça de Rawls, que é aquilo de uma sociedade pluralista, nem comunidade nem associação, onde surgem profundos conflitos irreduzíveis entre doutrinas éticas, religiosas e filosóficas. Mas, ao contrário do que acreditam alguns críticos, a concepção política de justiça proposta por Rawls não eliminaria do âmbito político todas as concepções de tipo abrangentes ou éticas, mas simplesmente elas não poderiam determinar a estrutura básica de uma sociedade pluralista segundo as próprias normas particulares porque, dessa maneira, ofereceriam um tipo de justificação razoavelmente rejeitável por quem, mesmo não compartilhando essas doutrinas ético-filosóficas, mas por causa delas, sofreria limitação da liberdade individual ou seria situado na pior posição socioeconômica tendo uma limitação no valor da liberdade.

Nós acreditamos que essa ideia de autonomia política plena nos permite definir o conteúdo do conceito de razoável aplicado no âmbito da justiça. Podemos assim afirmar que devemos levar em conta o efeito das nossas ações, em termos de normas e princípios, sobre os outros de tal maneira que não devemos violar essa ideia de autonomia, como nós esperamos reciprocamente o mesmo dever dos outros. Em outras palavras, ser autônomo significa ser colocados numa relação social na qual eu posso considerar-me coautor. Isso compreende implementar uma estrutura de base de maneira que todos os envolvidos podem ser colocados numa relação social de interdependência na qual eles estão na condição efetiva de questionar e mudar reciprocamente as regras e as normas publicamente aceitas e reconhecidas. Isso nos leva a refletir sobre a característica fundamental do razoável, assim como da justiça, ou seja, a ideia de reciprocidade.

Contudo, se uma concepção política de justiça nos oferece simplesmente o procedimento normativo para o qual o uso do poder, em particu-

lar do poder político, não seja exercido de forma arbitrária, ainda temos de esclarecer a maneira como os cidadãos podem estabelecer de forma substancial as características concretas das instituições políticas, econômicas e sociais. Esse é propriamente o âmbito do segundo estágio do LP, onde o conceito de razoável tem também um papel central per meio da ideia de razão pública e de consenso sobreposto.

### 3. O CONCEITO DE RAZOÁVEL NO ÂMBITO DO SEGUNDO ESTÁGIO DO LP

Na sessão anterior tentamos mostrar como, no primeiro estágio do LP, o conceito de razoável tem um papel central em fundamentar “uma concepção política *de justiça* que se sustenta por si própria e que contém seu próprio ideal político (moral) intrínseco, tal como expresso pelo critério de reciprocidade”<sup>12</sup> (LP, p. LI). Contudo, não podemos esquecer a outra componente fundamental do LP: o segundo estágio expositivo da teoria, aquele da estabilidade. Nesse segundo estágio que Rawls espera que “as doutrinas abrangentes razoáveis possam acatar essa concepção política pelas razões certas e que, por conseguinte, se possa considerar que fazem parte de um consenso sobreposto razoável” (Ibidem).

Nesse estágio da teoria, a maior parte das críticas se concentra nas duas ideias centrais de consenso sobreposto e de razão pública. Segundo McCarthy (1994), Rawls restringe a função da razão pública no âmbito de um consenso sobreposto. Mas a consequência negativa dessa estratégia, seria que Rawls estaria limitando indevidamente e de forma implausível a ideia de razão pública e ao mesmo tempo introduzindo a ideia de consenso (e o problema da estabilidade mais geralmente) em sua abordagem teórico-normativa.

Sobre essa crítica podemos dizer primeiramente que ela não leva em conta a ideia de uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria como vimos na reconstrução do primeiro estágio. Em segundo lugar, Rawls não está relegando todos os discursos de tipo abrangentes no âmbito da esfera ‘privada’, mas simplesmente são os cidadãos que podem adotar no discurso público essa doutrina, ou parte dela, de uma maneira razoável, tendo em consideração o que é não razoável: o uso do poder

---

<sup>12</sup> Itálico nosso.



político para forçar as nossas particulares crenças abrangentes sobre os outros (BOETTCHER, 2004).

Aqui queremos avançar numa interpretação alternativa desse segundo estágio daquela proposta pelos críticos. Diferentemente do que McCarthy acredita, o consenso sobreposto não existe de antemão, mas ao contrário, ele é construído e encontrado por meio da razão pública que, por conseguinte, não é limitado aos assuntos já compartilhados. O esforço dos cidadãos é aquele de apresentar às próprias doutrinas abrangentes de forma a avançar reivindicações políticas, num sentido amplo, tendo em consideração só o limite que a justificativa política implica. Isso significa que nesse segundo estágio a conflitualidade numa sociedade fortemente pluralista pode ser elevada e profunda. Uma concepção política de justiça não prescreve uma forma precisa e específica de sociedade pluralista democrática, mas simplesmente que a estrutura de base seja definida de forma que o poder, em particular o poder político, não se converta em dominação e coerção arbitrária. Uma sociedade pluralista democrática pode ser mais 'igualitária' ou 'mais liberal' e, em ambos os casos, ser justificada do ponto de vista de uma concepção política de justiça<sup>13</sup>. O LP é claramente uma teoria normativa para uma sociedade democrática, mas esse ideal democrático não deve ser entendido de maneira estrita, por exemplo, sobrepondo ele às existentes democracias liberais como acredita Rorty (1991), nem de forma particularmente substantiva como afirmado pela crítica de Habermas (1989 e 1995). Ao contrário, são os mesmos cidadãos que no discurso público levantam reivindicações socioeconômicas, políticas ou éticas com o intento de dar forma substantiva às instituições sociais, no limite de uma estrutura de base que permite a todos os cidadãos ter o mesmo poder de apresentar reivindicações, ou seja, de serem efetivamente livres e iguais.

Então, seguindo a nossa interpretação, é sob esse aspecto que o segundo estágio da exposição por meio da razão pública tem a sua função mais específica. A ideia de razão pública é conceitualmente ligada a certo ideal de cidadão democrático. Isso significa que a razão pública é aquele procedimento reflexivo público por meio do qual os cidadãos es-

---

<sup>13</sup> Por exemplo, Rawls imagina diferentes tipologias de organização política e socioeconômica que podem satisfazer os requisitos de uma concepção política de justiça. Ele menciona a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal democrático (RAWLS, 2001, p. 138).

tabelecem substantivamente as regras e as normas públicas fundamentais; por exemplo, os direitos constitucionais, as normas vinculantes para a estrutura socioeconômica, ou para a estrutura política formal. Isso nos deixa claro também a função do conceito de razoável no segundo estágio da exposição do LP, onde os cidadãos por meio do uso da razão pública podem elaborar as próprias doutrinas abrangentes de forma a levantar argumentos e reivindicações políticas legítimas. Dessa forma eles podem encontrar uma maneira própria, mas razoável, de aceitar, defender e dar fundamento a uma concepção política da justiça, na esperança de realizar um consenso sobreposto razoável que não seja um simples *modus vivendi*.

### CONCLUSÃO

Tentamos definir e fundamentar claramente a validade normativa do conceito do razoável, sendo ele central na construção do LP. Para responder convincentemente as principais críticas movidas contra esse conceito por Mouffe e Habermas, tentamos separar adequadamente os dois estágios da exposição do LP. Isso significa demonstrar como o LP não se fundamenta no simples fato de que os cidadãos de uma democracia liberal compartilham a virtude da razoabilidade.

No primeiro estágio tentamos resgatar a força normativa do conceito de razoável, cuja ideia fundamental é a de reciprocidade. A intenção foi esclarecer o conteúdo moral de uma concepção política da justiça que se sustenta por si mesma. Primeiramente, o conceito de razoável em termos de justiça se refere às obrigações morais perfeitas que são exigidas e devidas a todos aqueles que estão envolvidos num esquema de estrita interdependência econômica, social, política e/ou jurídica — onde as nossas ações, diretamente e indiretamente, podem afetar os outros. Nesse sentido, o objeto da justiça de Rawls se refere à estrutura de base de uma sociedade pluralista que se compõe de todas aquelas instituições sociais nas quais as relações de poder podem potencialmente converter-se em relações de dominação arbitrária e, por isso, devem ser adequadamente justificadas. Consequentemente, uma concepção política de justiça oferece um procedimento de justificação política (diferentemente de uma simples legitimação política). Isso significa que as estruturas de base de uma sociedade pluralista devem ser moldadas de forma que a todos os

cidadãos seja garantida a igual, recíproca e efetiva possibilidade de participação no processo político.

Diferentemente, a função do conceito de razoável no segundo estágio do LP é a de dirigir, por meio da razão pública, o discurso público de maneira que os cidadãos possam dar forma substantiva à própria sociedade, procurando assim a unidade e estabilidade em termos de valores e princípios políticos compartilhados. Desse ponto de vista, embora o LP seja claramente uma teoria normativa para uma sociedade democrática, esse ideal democrático não deve ser entendido de forma estrita ou substantiva. Então, ao contrário do que acreditam alguns críticos, o conceito de razoável, pelo menos como definido aqui, não nega o âmbito do político nem tampouco o conflito. As doutrinas e concepções abrangentes fazem parte do debate político num nível profundo ao modelar a sociedade numa ou outra direção. Mas o esforço dos cidadãos é aquele de apresentar as próprias doutrinas abrangentes para levantar reivindicações políticas, num sentido amplo, dentro do limite que a justificação política permite; ou seja, numa sociedade pluralista democrática em nenhum caso o exercício do poder, e do poder político em particular, pode violar a ideia de autonomia política plena dos cidadãos.

## REFERÊNCIAS

BEITZ, C. *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

BOETTCHER, J. "What is reasonableness?". *Philosophy & social criticism*. Vol. 30 nos. 5-6, 2004, pp. 597-621.

FORST, R. *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, Polity Press. 2014.

\_\_\_\_\_. "Noumenal Power", *The Journal of Political Philosophy*, Volume 23, Issue 2, June 2015, pp. 111-127.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. "Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3. 1995, pp. 109-131.

MAFFETTONI, S. *Introduzione a Rawls*. Bari: Edizioni Laterza, 2010.

MCCARTHY, T. "Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, Vol. 105, No. 1, 1994, pp. 44-63.

MOUFFE, C. "Political Liberalism. Neutrality and the Political", *Ratio Juris*, Vol. No. 3, 1994.

O'NEILL, O. *Towards Justice and Virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

POGGE, T. *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press, 1989.

RAWLS, J. *O Liberalismo Politico (edição ampliada)*. Trad. De Vita, A. e Borges, L. C., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Pisetta, A. e Rimoli Esteves, L. M. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. "Kantian Constructivism in Moral Theory" in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII, NO. 9, Sept. 1980.

\_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RORTY, R. 'Priority of Democracy to Philosophy', in *Objectivity, Relativism, and Truth*. New York: Cambridge University Press, 1991.

SIBLEY, W. M. "The Rational Versus The Reasonable", *The Philosophy Review*, Vol. 62, No. 4, Oct, 1953, pp. 554-560.

SCANLON, T. M. 'Contractualism and Utilitarianism', in *Utilitarianism and beyond*, edited by Sen, A and Williams, B., Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Cambridge

\_\_\_\_\_. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

# Reconhecimento e políticas sociais de distribuição de renda: perspectivas de uma educação voltada para a justiça social

Carline Schröder Arend  
(UFPEL)<sup>1</sup>

O presente texto tem como tema o estudo da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, apresentando o desenvolvimento teórico que inicia com a obra *Luta por reconhecimento* e chega até a recente versão apresentada em *O direito da liberdade*. O estudo tem como objetivo a averiguação da política social de redistribuição de renda para famílias pobres no Brasil, o Programa Bolsa Família. Com isso, pretende-se demonstrar que a política de reconhecimento de Axel Honneth apresenta um suporte teórico importante que permite entender o reconhecimento como uma forma de solidariedade, seja ela política ou moral. Ao mesmo tempo, busca-se também identificar possíveis “patologias” do Bolsa Família, a medida que os sujeitos podem mover-se por interesses egoístas.

O ponto de partida está na seguinte indagação: Como as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do “novo capitalismo”, estão contribuindo na consolidação de relações solidárias? Este questionamento emerge frente às evidências de in-solidariedade. Ou seja, uma reação sistemática frente ao programa, fruto de um determinado individualismo possessivo que não admite a solidariedade, mesmo quando se trata de uma questão humanitária. Por isso, a motivação em compreender os vínculos de uma perspectiva teórica do reconhecimento – nos moldes da proposta de Honneth – com as circunstancialidades de quem é beneficiado pelo programa. Deste modo, deseja-se identificar se ele não se resume apenas ao repasse de renda, sem, portanto, construir laços de solidariedade social entre os participantes e os demais atores sociais.

Diante disso, o texto se atém aos aspectos teóricos de Honneth, no sentido de mostrar os dois momentos de seu pensamento: a concepção

---

<sup>1</sup> Bolsista Demanda Social-CAPES.

de reconhecimento na sua primeira obra – *A luta pelo reconhecimento*; o passo seguinte salienta o novo delineamento que aparece em *O direito da liberdade*. Na continuação, este texto expõe o Programa Bolsa Família, realçando principalmente seu caráter voltado ao combate à fome e à preservação da segurança familiar e, principalmente, ressaltar a importância da condicionalidade da educação e as possibilidades de reconhecimento.

### **DA LUTA POR RECONHECIMENTO AO O DIREITO DA LIBERDADE**

Honneth (2003) aponta o conflito como inerente a qualquer interação intersubjetiva, como uma possibilidade de romper com pressupostos de um individualismo possessivo e monológico. Ele constitui a gramática moral das relações sociais, ou seja, a luta por reconhecimento é a chave do entendimento de como se processa a interação social, especialmente ao que concerne a constituição e a autocompreensão dos indivíduos em sociedade. Através das políticas de reconhecimento, é possível entender as patologias desse individualismo cuja in-solidariedade se traduz no desrespeito. Daí que o não reconhecimento seja “a fonte emotiva e cognitiva de resistência social” tanto a grupos ou coletividades (HONNETH, 2003, p. 227) considerados como invisíveis ou vulneráveis, entre outros qualificativos.

Honneth compartilha com a ideia de que a teoria crítica apresenta um *déficit* sociológico. Ao propor uma política de reconhecimento, é possível salientar, então, o caráter negativo da noção de justiça. Tal noção viola as expectativas de reconhecimento e desencadeia, então, sentimentos de desprezo e de injustiça. Por isso, sua insistência no debate público e democrático, cujas motivações se vinculam às esferas estruturais da sociedade e, ainda, diante da própria natureza da consciência de injustiça (HONNETH, 2011).

O sentido negativo da justiça é um entrave ao reconhecimento. Por isso, a mudança requer não apenas políticas públicas e/ou sociais, mas também a luta pelo reconhecimento das conflitividades imanentes às relações intersubjetivas. Para Honneth, essa complexa aproximação com o outro, mediante um processo que não é de todo pacífico, implica nada mais do que “fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (2003, p. 69). Ou seja, um compartilhar solidário entre sujeitos, cuja so-

lidariedade mútua requer reciprocidade tanto no horizonte moral e político, como também nas garantias de alimentação, de estima social, de afetividade etc. Através dessa interação, processa-se a mudança do “si mesmo”, pois ao entrar em contato com o outro e o reconhecê-lo como tal, ao retornar a si, já não é mais o mesmo.

O contato, isto é, a interação entre sujeitos sociais instiga as lutas por reconhecimento, percebendo que o conflito e o reconhecimento se condicionam um ao outro, impulsionando às mudanças sociais que os indivíduos tanto almejam. Nesse processo, há uma espécie de coautoria entre os sujeitos, pois a intersubjetividade comunicativa promove mudanças tanto em relação ao próprio sujeito como também em relação ao ponto de vista e, inclusive, na compreensão dos fenômenos e fatos. Mais especificamente, a interação não é via de mão única, pois se trata de uma reciprocidade que afeta todos os concernidos e, ao mesmo tempo, se consolida em compromisso para transformar e superar as patologias que geram in-solidariedade.

Na sua conformação teórica, o reconhecimento recíproco, imbricado na conflitividade do reconhecimento do outro, manifesta-se em três esferas sociais: nas relações afetivas ou no amor (família, amizade), nas relações jurídicas ou de direito (estado) e na estima social ou na solidariedade (sociedade).

Na primeira forma de reconhecimento, o sujeito é objeto de cuidado, tanto nas relações familiares, como nas relações de amizade. São estas relações que possibilitam ao indivíduo sentir-se amado e assim, desenvolver o sentimento de autoconfiança em si mesmo. Nas palavras de Honneth:

Essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2003, p. 177).

A segunda esfera de reconhecimento apontada por Honneth é a do direito ou do reconhecimento jurídico. Do mesmo modo que o reconheci-

mento recíproco acontece na relação entre mãe e filho, ou seja, nas relações que envolvem a esfera amorosa primária, ele também se manifesta na esfera do direito.

Segundo Honneth, tanto Hegel quanto Mead apontaram que nós percebemos o direito que o outro possui a partir do conhecimento que possuímos de nossos direitos. Ou seja, “todo sujeito humano poder ser considerado portador de alguns direitos, quando reconhecido socialmente como membro de uma coletividade” (HONNETH, 2003, p. 180). No direito, o reconhecimento é possível porque há respeito e, tanto no amor como no direito, a autonomia manifesta-se quando a liberdade do outro é reconhecida, do contrário não há tal autonomia.

A terceira esfera de reconhecimento sugerida por Honneth é a solidariedade. O reconhecimento se efetiva quando existe aceitação recíproca das individualidades, as quais são julgadas segundo os valores que a comunidade possui. Nessa esfera é gerada a autoestima, isto é, a pessoa acredita no seu potencial e nas suas qualidades e, ao se deparar com outras pessoas, ela é reconhecida enquanto possuidora dessas características. E assim é vista pela comunidade em que está inserida.

Nessa esfera da solidariedade, o indivíduo demonstra suas singularidades de forma intersubjetiva e universal, dentro de um meio social (SAAVEDRA, SOBOTTKA, 2008). Se as mudanças ocorridas ao longo da história também deixam suas marcas, a valoração social que havia através do status abre espaço para as manifestações individuais de valorização. Porém, Honneth assinala que tais manifestações individuais entram em atrito com a valorização coletiva: “o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2003, p. 204). Portanto, nesse aspecto, a pessoa é reconhecida como digna de estima social e tal estima ocorre em ambiente coletivo.

Nas palavras de Honneth “uma pessoa só pode se sentir “valiosa” quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (2003, p. 204). Mas a estrutura vivenciada de um ambiente coletivo e plural com seres singulares desencadeia um sentimento de tensão, de luta, pois estão todos em busca de autorrealização, e assim se identificam com seus pares e desencadeiam um processo de reconhecimento de suas particularidades.



No livro *O direito da liberdade*, Honneth apresenta a teoria do reconhecimento tendo como ponto central de sua discussão a liberdade, principalmente, a defesa de uma ideia de liberdade social. Com uma organização do livro muito semelhante ao livro *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth defende a ideia de que a liberdade de um indivíduo apenas se efetiva quando este estiver em contato e relacionar-se com outros indivíduos, ou seja, é a ideia de que o sujeito só conquistará sua liberdade quando o outro o auxiliar a realizar sua liberdade e, do mesmo modo, o outro só se tornará livre, quando outro sujeito o auxiliar a realizar a sua liberdade. Assim, não há uma liberdade a perder, e sim uma liberdade a ser construída.

Em síntese, Honneth (2015) apresenta três diferentes modelos de liberdade: liberdade negativa; liberdade reflexiva; e, liberdade social. O autor enfatiza que nas sociedades liberais os indivíduos apenas compreendem-se como pessoas detentoras de vontade própria quando possuidoras de direitos subjetivos, direitos estes concedidos pelo Estado para explorarem suas preferências, constituindo deste modo uma autonomia privada garantida juridicamente. Porém, estes direitos passaram a ser questionados por organizações e movimentos sociais, num sentido de buscar o reconhecimento intersubjetivo e a busca de direitos que atendam a todos os indivíduos. Sob a influência das mudanças ocorridas no âmbito econômico, corrobora com este posicionamento o pensamento de Sennett (2006; 2009), o qual afirma que no contexto do novo capitalismo prevalece uma organização voltada cada vez mais para o individualismo, pois as relações, bem como, o trabalho são organizadas de modo que não se crie expectativas de longo prazo. O que conduz, ilusoriamente, os indivíduos a entenderem-se como pessoas independentes, com vontade própria, gerando uma grande confiança no próprio indivíduo. Essa excessiva responsabilização do sujeito pelos seus atos pode vir a gerar a sensação de que não possui nenhum compromisso com os demais sujeitos.

A tese de que a sociedade passa por uma prevalência do individualismo, segundo Honneth (2015) também passa pelas discussões que contemplam o conceito de autonomia. Conceito este, amplamente discutido tanto no campo filosófico, como no educacional, que não contemplou a discussão sobre as vulnerabilidades sociais, segundo Honneth (2011), esse conceito voltou seu entendimento e discussão muito mais para um

aspecto individualista. Concepção esta que também entranhou-se em alguns aspectos das discussões sobre justiça social, mas principalmente, desenvolveu-se um ideal de sociedade justa que “passou a ser compreendida como a de permitir que as pessoas sejam dependentes o mínimo possível de outros” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 83).

Essa ideia de que o social está sendo envolvido por aspectos egoístas, também é compartilhado por outros autores. Conforme Macpherson, as sociedades envolvidas por políticas liberais, salientam uma concepção de indivíduo como proprietário de sua pessoa e de suas capacidades, não sendo percebido como um integrante de um todo social, nos direcionando assim, a um individualismo possessivo (MACPHERSON, 1979). Ideia esta que é discutida na obra “Teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke”, na qual é apresentado o surgimento e o desenvolvimento do individualismo possessivo na Filosofia política do século XVII. Tendo como modelo de sociedade “como sendo uma série de relações de mercado entre esses indivíduos”, sendo esse um dever político suficiente, ou seja, “não eram necessários conceitos tradicionais de justiça [...] o dever do indivíduo para com o estado era deduzido dos fatos supostos, como estruturados em um modelo humano materialista e no modelo da sociedade de mercado” (MACPHERSON, 1979, p. 277). Nesse sentido, o indivíduo é percebido como proprietário de si, encontrando assim sua qualidade possessiva, ao ser proprietário de si “e de suas capacidades, nada devendo à sociedade por elas” (MACPHERSON, 1979, p. 15). Esses são os moldes de uma perspectiva política liberal, que segundo o autor, perdeu forças no século XIX, porém, não abandonou totalmente o aspecto possessivo, pois este não poderá ser abandonado “enquanto predominarem as relações de mercado” (MACPHERSON, 1979, p. 16). Da mesma maneira que Macpherson parte da concepção de liberdade individual de Hobbes, Honneth (2015) também destaca que para Hobbes a liberdade “é a ausência de resistências externas, que poderiam obstruir os movimentos possíveis aos corpos naturais” (2015, p. 43). Sendo este ideal de liberdade o que viesse a reger o agir dos cidadãos na atualidade, Macpherson adverte: “se a liberdade individual for transformada no exercício da posse, é preciso aceitar a plena sociedade de mercado”.

Do mesmo modo, Sennett (2006, 2009) afirma que o sistema capitalista corroeu o caráter das pessoas, ocasionando uma perda de senso de

comunidade. Para Sennett (2009), a lógica do curto prazo e a necessidade de adaptar-se constantemente está retirando valores como lealdade e confiança, e desse modo, acaba interferindo na esfera da solidariedade. Consoante Sennett, a cultura do novo capitalismo está diretamente ligada a fragmentação e uma nova organização cultural das instituições. Sennett ressalta que os indivíduos tiveram que aprender a cuidar das relações e empregos de curto prazo e, em meio a isso, também cuidar de si mesmos podendo “ser obrigado a improvisar a narrativa de sua própria vida” (SENNETT, 2006, p. 13). Em meio a esse reinventar-se a curto prazo, também emerge a necessidade de “descobrir capacidades potenciais, à medida que vão mudando as exigências da realidade” (idem. p. 13). Com uma estrutura muito dinâmica e que se altera rápida e constantemente, é necessário “permitir que o passado fique para trás” (idem., p. 14). Com tais mudanças nesse cenário, Sennett (2006) afirma que há necessidade de mudanças no caráter das pessoas para poder adentrar nestas instituições e adaptar-se a elas. Assim, “o ideal cultural do novo capitalismo [...] o novo homem enriqueceria pensando em termos de curto prazo, desenvolvendo seu próprio potencial e desapegando-se de tudo” (SENNETT, 2006, p. 16).

Assim, Honneth (2015) reforça a ideia de que apenas a auto-regulação do mercado consegue equilibrar o jogo de interesses individuais. E, portanto, direitos coletivos possibilitados pelo Estado como uma alternativa para diminuir as desigualdades sociais causam grande estranheza e críticas pelas partes que não podem utilizar desses direitos, tratando aos dependentes de benefícios provindos do Estado como desvalidos e parasitas sociais. Este estado de desconfiança entre os indivíduos sociais deixa aberto um caminho para o desenvolvimento cada vez maior para o individualismo e a solidariedade torna-se dia após dia um elemento raro entre alguns indivíduos que ainda reconhecem o outro e buscam por justiça social para os menos favorecidos. Retomando a ideia de Macpherson (1979), este tipo de individualismo não permite desenvolver empatia em relação à população que vive em situação de vulnerabilidade social, por exemplo, pois, muitas vezes, tanto os programas de governo que buscam atender tal população, como a população atendida por tais programas sofrem com preconceito e desprezo por parte da população que não é assistida por tais políticas. Ou seja, uma reação sistemática frente ao progra-

ma, fruto de um determinado individualismo possessivo que não admite a solidariedade, mesmo quando se trata de uma questão humanitária.

Deste modo, podemos estabelecer relações com as políticas sociais, mais especificamente o Programa Bolsa Família, as quais não podem ser consideradas apenas como filantropia ou uma comiseração, isto é, de um simples assistencialismo, mas de políticas de reconhecimento irrenunciáveis. Em outras palavras, trata-se não apenas de combater a fome e a pobreza, mas de garantir as condições essenciais para a vida e a convivência a qualquer sujeito humano. Através das políticas de reconhecimento, é possível entender as patologias desse individualismo cuja in-solidariedade se traduz no desrespeito. Daí que o não reconhecimento seja “a fonte emotiva e cognitiva de resistência social” tanto a grupos ou coletividades (HONNETH, 2003, p. 227) considerados como invisíveis ou vulneráveis, entre outros qualificativos.

### **O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA E AS CATEGORIAS DO RECONHECIMENTO**

O Programa Bolsa Família foi instituído pela Lei nº 10.836 de janeiro de 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/2004. Ele é um dos programas sob a responsabilidade da União, dos Estados, dos Municípios e Distrito Federal (BRASIL, 2004a; 2004b). Trata-se de um programa de transferência direta de renda, que integra o Plano Brasil Sem Miséria (BRASIL, 2011). Ele busca atender milhões de brasileiros que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, com vistas a garantir renda, inclusão produtiva e acesso aos serviços públicos.

O Programa como tal tem como objetivo principal combater a pobreza, através da transferência direta de renda às famílias situadas ou classificadas como pobres e de extrema pobreza (BRASIL, 2003). Estas famílias, para que possam receber o benefício, devem possuir renda per capita de até R\$ 85,00 – famílias consideradas em situação de extrema pobreza – e renda a partir de R\$ 85,01 até R\$ 170,00 – família em situação de pobreza (BRASIL, 2016). O programa pretende, com isso, auxiliar na superação da pobreza. A manutenção do benefício está atrelada a condicionalidades, tais como a frequência das crianças e adolescentes na escola e o acompanhamento da saúde das crianças e gestantes beneficiárias.

Ao direcionar o benefício às famílias que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, o programa associou a transferência do benefício à saúde, alimentação, educação e assistência social – direitos sociais básicos. A frequência e permanência das crianças e adolescentes na escola deve ser igual ou superior a 85% para as crianças com idade entre 6 e 15 anos, enquanto que a frequência igual ou superior a 75% concerne aos adolescentes com idade de 16 e 17 anos (BRASIL, 2015). Além da frequência à escola, o compromisso também envolve o cuidado com a saúde, uma vez que as mulheres favorecidas devem realizar o pré-natal (no caso de gestantes), acompanhamento nutricional e da saúde (no caso das crianças com até 7 anos de idade) (BRASIL, 2004a; 2004b).

O acompanhamento escolar dá-se pelo Censo Escolar, atestando a frequência e permanência na escola. Os dados referentes aos alunos são enviados bimestralmente; em relação à saúde, os dados são repassados pelos agentes de saúde dos postos de saúde, com envio semestral. Tanto o acompanhamento da saúde das crianças como o pré-natal e o acompanhamento das nutrizes tem o objetivo diminuir a mortalidade infantil, a desnutrição das crianças e a diminuição no desenvolvimento de doenças.

Além do mais, é importante ressaltar que o cartão do Programa Bolsa Família, com o qual as famílias podem realizar o saque do benefício, está, em sua maioria, no nome das mulheres. Ou seja, as mães das crianças são as encarregadas de gerir o dinheiro, uma maneira de garantir a participação da mulher/mãe na vida pública. Em relação a isso, Rego e Pinzani afirmam que “as mulheres, a partir do recebimento da renda monetária, se apoderam de alguma forma de capacidade humana, como a de escolher certas opções, inclusive as de ordem moral” (2013, p. 204).

Para Rego e Pinzani (2013), a educação das mulheres reforça a cultura “voltada para a valoração suprema das virtudes e dos valores ligados à vida privada e destituído de conteúdos vinculados aos princípios da autonomia moral e do autogoverno” (2013, pp. 51-52). Para esses autores, “essas contrapartidas possuem caráter republicano e contribuem para o processo de formação de cidadãos e indivíduos responsáveis perante sua comunidade política” (2013, pp. 70-71). Em outras palavras, através do programa de distribuição de renda, percebe-se também a possibilidade de mudança na autoestima e no amor próprio dessas mulheres, ao

possibilitar-lhes não apenas o acesso a renda, mas reforçando também interação social e a solidariedade compartilhada.

Desse modo, ao pensar nas esferas do reconhecimento de Honneth para compreender as situações vivenciais, é possível vincular as emoções e os estímulos afetivos em conexão com as experiências vivenciais. Ou seja, os níveis de amor e de afeto são inerentes à noção da importância de si mesmo. Por isso, a autoestima está ligada à relação de amor, ou seja, há um espaço no qual o ser humano pode desenvolver-se a partir desse cuidado afetivo. Para Honneth (2003), a manifestação afetiva e o cuidado expressa o reconhecimento recíproco. Tal manifestação afetiva de confiança que se estabelece com as pessoas do círculo familiar e de amizades. Honneth (2003) denomina de uma autorrelação prática que, na criança, desenvolve o sentimento de autoconfiança.

Além da ausência do afeto, o sujeito pobre é silenciado e se torna, assim, alguém invisibilizado. Honneth discute o aspecto da invisibilidade em seu ensaio *Invisibilidad: sobre la epistemologia moral del 'reconocimiento'* (2011). Honneth realça o sentimento de desprezo frente aos indivíduos que não exercem protagonismo ou que vivem à margem da sociedade. Tal sentimento é nutrido por meio de um “olhar através” (*looking through*). Para Honneth: “[...] nós dispomos da capacidade de demonstrar nosso desprezo a pessoas presentes mediante o fato de comportarmos-nos frente a elas como se elas, fisicamente, não existissem no mesmo espaço” (HONNETH, 2011, p. 166). Trata-se, pois, de uma percepção física no sentido de ignorar essas pessoas. Desse modo, a atitude revela a invisibilidade, não reconhecendo a relevância social deste outro. Em outras palavras, “o sujeito concernido é observado por outra persona como se não estivesse presente no espaço correspondente” (HONNETH, 2011, p. 169). Desse modo, evidencia-se o aspecto negativo do reconhecimento, pois não há valorização e nem a percepção deste sujeito. No sentido contrário, a visibilização do sujeito indica sua valoração. Esse ato público salienta a sua apreciação, reconhecendo-o como tal. A sua invisibilização designa a negação do reconhecimento social.

Nesse mesmo sentido, Maciel e Grillo (2009) evidenciam esta invisibilidade moral que se apresenta no cotidiano do pedinte, do morador de rua, da pessoa que vive em situação de vulnerabilidade social.

[...] um “farrapo humano” remexendo no lixo, em um local que ele nunca frequentaria a não ser para isso (ou para pedir esmola), sujando a paisagem de quem de outra forma não tem que conviver diariamente com a miséria, com sua feiura, se não fosse esse mecanismo peculiar da “invisibilidade moral” (MACIEL; GRILLO, 2009, p. 266).

Portanto, não se trata apenas do aspecto da formação cultural e simbólica que se tornam invisíveis, há um grande esforço por invisibilizar toda uma parcela da população. É uma tentativa de tornar o sujeito invisível, o que nas palavras de Honneth, “exige gestos ou modos de comportamento que deixam claro aos demais que não somente não são vistos acidentalmente, mas que não são vistos intencionalmente” (HONNETH, 2011, pp. 169-167).

Os beneficiários do Programa Bolsa Família, como vivem em situação de pobreza e extrema pobreza, pertencem ao que Jessé Souza chamou de ralé estrutural. Esta parcela da população é explorada pela população privilegiada. E estes desprivilegiados são condenados a sub-vida desde o nascimento. Somos constituídos a partir de emoções, por estímulos afetivos, nos constituímos pela presença ou então pela ausência do amor, do afeto, da construção da noção de que somos importantes, de que somos amados, ou seja, há um espaço no qual o ser humano pode desenvolver-se a partir do cuidado afetivo (HONNETH, 2003).

A presença dos maus-tratos e da violação, estas crianças crescem sem os estímulos afetivos necessários, inclusive, para o desenvolvimento cognitivo, seja o desenvolvimento do pensamento abstrato, mas, antes ainda, o desenvolvimento da capacidade de concentração. As crianças que provém de famílias que vivem em condições de pobreza e extrema pobreza possuem deficiências, inclusive, no desenvolvimento físico e corporal, conforme o já citado documentário. Se a criança não recebe os nutrientes necessários para seu desenvolvimento, há grandes chances de isso influenciar sobre seu futuro, no corpo com ausência de nutrientes, é um corpo da pobreza, um corpo silenciado, oculto, inexistente, desprezado, desaparecido. Como destacam Rego e Pinzani (2013), em situação de miséria e “privação absoluta dos bens mais elementares da vida, não se escolhe, vive-se o movimento perpétuo do ‘círculo vicioso da pobreza’ que se caracteriza pela quase impossibilidade de escolha pessoal da vida que se quer viver” (p. 204).

Do mesmo modo, como discute Freitas (2009) em seu ensaio intitulado “*Instituição do fracasso: a educação da ralé*”, em muitos casos, as crianças provindas de famílias que vivem em situação de vulnerabilidade social, crescem em ambientes, nos quais sofrem maus-tratos ou violações. Isso ocorre pela ausência dos pais ou a primeira pessoa de referência para a criança, pois estes precisam trabalhar para prover sustento para a família, seja por negligência, displicência, agressividade, com a criança ou entre os demais integrantes da família. Tais situações acabam interferindo no sentimento de autoconfiança e de percepção de si e, do que é ser alguém respeitado, amado (HONNETH, 2003).

E a instituição escolar é um espaço no qual as crianças têm acesso não apenas aos conhecimentos escolares, mas também, a socialização com seus pares. Para Honneth (2013, p. 64) “o processo de socialização humana contém a ideia de um entrelaçamento entre individualização e socialização”, demonstrando assim, “a importância dos grupos sociais para o amadurecimento individual”.

Esses são fatores que contribuem significativamente para que a condicionalidade do benefício do Programa Bolsa Família tenham ou não possibilidades de quebrar com o ciclo de pobreza e estas crianças alcancem novos horizontes e possibilidades de vida. Porém, este não é o único fator a ser considerado quando falamos de êxito na quebra do ciclo. Outro fator que exerce grande importância diz respeito a desonestidade e negligência com que muitas vezes estas pessoas que vivem na faixa da pobreza e/ou da extrema pobreza sofrem por parte dos agentes públicos, como também apresenta Pinzani (2014, pp. 153-154). Sendo estes agentes os gestores do Programa Bolsa Família, assistentes sociais, agentes de saúde, diretores e professores, dentre outros.

Para a permanência das crianças no ambiente escolar faz-se necessário também preparar os professores e demais profissionais da educação que receberão estas crianças. Salientamos isto, pois, em muitos momentos estas crianças podem sofrer com manifestações preconceituosas dentro do espaço escolar, vindo justamente dos profissionais que aí estão para lhe possibilitar o acesso ao conhecimento. Conforme aduz Honneth “o eu busca o nós da vida comum em grupo, porque, mesmo depois de amadurecido, ele ainda depende de formas de reconhecimento social que possuam o denso caráter da motivação direta e da confirmação (HONNETH, 2013, p. 77).



Nesse sentido, a criança, estando no ambiente escolar, socializando com profissionais da educação e demais crianças, precisa do reconhecimento, também como uma forma de motivar-se a permanecer neste espaço e neste grupo.

Portanto, é necessária a preparação destes profissionais da educação, pois estas crianças ao não atingirem os níveis de conhecimento exigidos para passar para o próximo ano, ou então, não conseguirem acompanhar o andamento e as explicações dos professores nas aulas, estas crianças poderão desenvolver o sentimento de que não possuem inteligência e capacidade para aprender.

A partir da compreensão do desrespeito, da humilhação e do não reconhecimento que os pobres sofrem nos mais diferentes âmbitos sociais, percebemos que tais conceitos negativos não estão relacionados apenas a maus comportamentos e que expressam injustiça, mas sim, como ressalta Honneth: “visa-se aquela aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (2003, p. 213). Porém, muitas vezes esta compreensão positiva de si mesma, as pessoas que vivem em situação de extrema pobreza, marginalizados, sequer existe, pois o processo de violência, falta de afeto e de não-reconhecimento é passado de geração em geração, ocasionando, não reconhecerem em si a ideia de ser um fim em si mesmo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As considerações apresentadas acerca do Programa Bolsa Família, com base na teoria do reconhecimento de Axel Honneth – começando pela luta por reconhecimento e salientando também a teoria da justiça desenvolvida em o direito da liberdade – possibilitou traçar algumas considerações a respeito da política social de redistribuição de renda para famílias pobres no Brasil, especificamente do Programa Bolsa Família. Por certo, os desdobramentos do Programa Bolsa Família, no cenário do “novo capitalismo”, permite diferentes interpretações. Mesmo assim, não há dúvidas de que se trata de uma política de reconhecimento voltada a oferecer condições de sustentabilidade mínimas de sobrevivência.

A simples análise do Programa Bolsa Família enquanto apenas transferência de renda, com um viés assistencialista, nega, em boa medida, a necessidade de recursos alimentares e oportunidades de consumo que viabilizam aspectos relacionados ao bem viver, isto é, à vida saudável. Sem dúvidas, as políticas redistributivas podem reforçar ou, então, criar estigmas sociais. Os beneficiários podem ser considerados como, financeiramente, dependentes do Estado. Eles podem ser considerados como privilegiados ou, de outro modo, como incapazes de prover seu sustento por conta própria. Desse modo, a política de redistribuição de renda pode provocar a marginalização dos beneficiários de programas de distribuição de renda, criando e desenvolvendo um círculo vicioso de discriminação. Em seu diálogo com Fraser, Honneth (2006) define que as políticas distributivas não são apenas políticas de redistribuição de renda, mas também são políticas de reconhecimento. Para o autor, não se trata apenas de suprir as necessidades materiais, mas também de possibilitar a conquista da dignidade e maneiras de serem estimadas no meio social. No caso, a autoestima é um dos fatores ligados à humanização do sujeito.

Em contexto de desrespeito, de humilhação e de não reconhecimento, inclusive no âmbito familiar, evidenciam-se conceitos negativos, os quais não estão relacionados apenas a maus comportamentos e que expressam injustiça, mas, sim, na linha de Honneth (2003), as patologias não se relacionam apenas ao comportamento que é prejudicial. A autoestima, o amor próprio, o cuidado, enfim, a dinâmica das relações primárias podem estar relacionadas a nutrientes e a dietas de alimentação que interferem na autocompreensão de si e, ainda, na forma intersubjetiva de conviver. Às vezes, esta compreensão positiva de si mesma, para as pessoas que vivem em situação de extrema pobreza e na marginalização, sequer existe. Ou seja, o processo de violência, falta de afeto e de não-reconhecimento vai passado de geração em geração. Nos contextos em que não há afeto e muito menos carinho, não há autoestima, o que acaba produzindo, nas pessoas, o não reconhecimento de si mesmas enquanto sujeitos coautores e, portanto, enquanto seres intersubjetivamente relacionais.

Muitas vezes, discute-se a frequência e permanência das crianças na escola, pois ela é uma condicionalidade para a manutenção do benefício do Programa Bolsa Família. Esse é, sem dúvida, um quesito importante. Tal condicionalidade é uma possibilidade para a quebra deste círculo

intergeracional de pobreza. Todavia, para além da negligência por parte dos agentes e das instituições públicas de ensino, as crianças também precisam lidar com a falta de autoestima e de amor próprio, muito presente nas famílias de baixa renda, aspecto que se traduz no gosto pelo estudo.

Em suma, as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do “novo capitalismo”, aparecem como duas faces da mesma moeda. O retumbante discurso de assistencialismo, atribuído às políticas de distribuição de renda, ofusca, por vezes, o direito de uma vida digna. Nesse caso, a in-solidariedade está presente naqueles que estão acima da linha da pobreza. Eles realizam juízo de valor a partir do princípio do mérito, desconsiderando a pobreza extrema como fator preponderante na constituição do reconhecimento intersubjetivo dos beneficiários do Programa Bolsa Família.

Assim, na tentativa de melhorar e tornar prevalentes os direitos subjetivos, acreditamos que a sociedade acabe manifestando cada vez mais um sintoma de in-solidariedade, reforçando as patologias sociais constituídas ao longo do tempo. Assim, como uma possibilidade de superação do individualismo possessivo, busca-se com essa pesquisa a ampliação do debate sobre discriminação, justiça social e, principalmente, em possibilidades de reconhecimento social das crianças e famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família. Assim, tem-se como hipótese que, as políticas distributivas sofrem da apatia devido a cultura do novo capitalismo que tem uma marca do individualismo que estimula a in-solidariedade. Por fim, nosso esforço é buscar no pensamento de Axel Honneth, elementos teóricos que subsidiem uma leitura da implementação da política social de distribuição de benefício financeiro no Brasil.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. n. 17, pp. 81-112, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839/0> (Acesso em 13/08/2016).

BRASIL, Ministério da Educação. *Lei nº 9394* de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm)> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf>> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, *Lei nº 10.689*, de 13 de junho de 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003?L10.689.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003?L10.689.htm)>. Acesso em: 11 de ago. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. *Lei nº. 10.836* de 9 de janeiro de 2004a. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/lei/l10.836.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/l10.836.htm)> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. *Decreto nº. 5.209* de 17 de setembro de 2004b. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5209.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5209.htm)> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. *Decreto nº. 6.135* de 26 de junho de 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6135.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6135.htm)> Acesso em: 19 de set. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. *Decreto nº 7.492* de 2 de junho de 2011. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/Decreto/D7492.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/Decreto/D7492.htm)> Acesso em: 23 de set. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. *Decreto nº. 7.758* de 15 de junho de 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7758.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7758.htm)> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica*. Brasília: MEC/SEB/DICEI, 2013. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192)> Acesso em: 07 de out. de 2016.

CAMPELLO, Filipe. Do reconhecimento à liberdade social: Sobre “O direito da liberdade”, de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), v. 2, p. 186-197, 2014.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel. *Redistribución o reconocimiento?* Um debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata S. L. 2006.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007a.

HONNETH, Axel, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Editora Katz, 2007b.

HONNETH, Axel. Uma Patologia Social da Razão: Sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica. In: *Teoria Crítica*. Fred Rush (org.). (trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo): Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Totta, 2011.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

REGO, Walquiria Leão, PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MACPHERSON, Crawford B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

PINZANI, Alessandro. Alcances e limites de um CCT Program: quão justificadas são as críticas ao Bolsa Família? *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 19; nº 2, jul-dez, 2014.

FREITAS, Lorena. A instituição do fracasso: a educação da ralé. In: SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

# Por que uma democracia transnacional necessita de uma constituição global?

Ivan Rodrigues  
(UFSC)

## 1. DEMOCRACIA TRANSNACIONAL COMO UTOPIA REALISTA

Em *Zur Verfassung Europas* (ZVE), Habermas propôs uma democracia transnacional<sup>1</sup>. Supondo que essa proposta seja convincente, supondo que a necessidade e a desejabilidade, a possibilidade e a realizabilidade de uma democracia transnacional tenham adquirido, em ZVE, um respaldo teórico sólido, restaria, contudo, uma interrogação não respondida: Por que uma democracia transnacional necessitaria de uma *constituição global*?<sup>2</sup> Trata-se de interrogar por que Habermas não se eximiu de acrescentar a sua proposta uma constituição global; por que, para ele, o projeto de universalização da soberania popular segue de mãos dadas com o projeto de constitucionalização do direito internacional. O ponto de partida – adotado aqui – para montar uma resposta a essa interrogação é interpretar a proposta habermasiana como uma *utopia realista* dotada de dois componentes: um utópico-antecipatório e um realista-dinâmico.

O componente utópico da proposta reside em que ela não se encaixa comodamente no quebra-cabeça real das relações internacionais, tran-

---

<sup>1</sup> Enquanto o primeiro capítulo de ZVE reconstrói a relação genealógica entre direitos humanos e dignidade, o segundo esclarece que há uma tendência de constitucionalização do direito internacional que se verifica na adoção de tratados internacionais sobre direitos humanos; que há diferenças normativas e empíricas significativas entre um federalismo internacional gerido pelas cúpulas executivas nacionais e uma democracia transnacional; e que a gramática internacionalista de uma política supranacional protagonizada por estados deve ser substituída pela gramática cosmopolita de uma política deliberativa universal.

<sup>2</sup> Habermas (2015) retoma expressamente a questão de se é possível o desenvolvimento de uma democracia transnacional e insiste em que esse desenvolvimento passa por uma constitucionalização supranacional, mas, assim como em ZVE, não esclarece detalhadamente por que a primeira depende da última. Além disso, as considerações de Habermas (2001) são demasiadamente referidas à política regional europeia.

tidas por pretensões imperialistas, estados fora da lei, ensimesmamento nacionalista, intolerância crescente, solidariedade minguante, orientações selváticas à acumulação capitalista, blindagens jurídicas de interesses corporativos que se autointerpretam como fora de questão. Como, portanto, seria possível ultrapassar as barreiras concretas à efetuação histórica da idealização normativa básica de uma democracia transnacional, a saber, a máxima asseguração política da autonomia de cada pessoa?

Esse componente utópico da proposta habermasiana, no entanto, não degenera em uma meta inatingível e ilusória porque está indissoluvelmente conectado ao componente realista, o qual – mantém-se aqui – consiste, em primeira linha, no estabelecimento de uma constituição global. Uma constituição global funcionaria como uma mediação social entre a antecipação utópica de uma soberania popular universalmente ampliada e contextualmente reiterada, por um lado, e o *status quo* das relações internacionais, por outro; funcionaria como uma dobradiça institucional entre a consolidação mundial da autolegislação e a devastadora heteronomia de cidadãos mundiais divididos em estados nacionais competitivos, mas integrados pelo mercado globalizado<sup>3</sup>. Ela seria, pois, a garantia jurídica última de que, onde quer que decisões políticas fossem produzidas e afetassem os cidadãos mundiais, eles não seriam reduzidos a destinatários passivos de imposições arbitrárias, mas seriam levados a sério como coautores políticos que devem ser igualmente incluídos na formação de decisões sobre seu destino compartilhado.

Uma constituição global, porém, não exaure o componente realista da proposta habermasiana. Há outros pressupostos realistas de uma democracia transnacional: uma *esfera pública global* e uma *cultura política universal*. À primeira, caberia concentrar a atenção dos cidadãos mundiais sobre os problemas comuns e nutrir debates informais e opiniões públicas; à última, caberia ressaltar e reproduzir aquelas conquistas básicas (tais como estado nacional, estado de direito, lei constitucional, soberania popular, direitos humanos) às quais os cidadãos mundiais ligam

---

<sup>3</sup> A globalização representa “uma mudança estrutural do sistema econômico mundial” que “limita os espaços de ação dos estados nacionais a tal ponto que as opções que lhes restam não são suficientes para ‘amortecer’ adequadamente os efeitos colaterais social e politicamente indesejados de um intercâmbio capitalista transnacionalizado” (HABERMAS, 1998, p. 82). Só uma democracia transnacional, para Habermas, seria capaz de gerar respostas políticas à altura das consequências socialmente destrutivas produzidas por um mercado global.

prioridade política e valor cultural, compreendendo-as como indispensáveis à união política entre estranhos culturais e como ínsitas a seus elos culturais. Ambas, em todo caso, dependem – argumenta-se aqui – das garantias positivas de uma constituição global.

Uma vez ZVE interpretada como utopia realista, a questão de por que uma constituição global seria necessária a uma democracia transnacional traduz-se na questão de se e como uma constituição global poderia alavancar institucionalmente a universalização contextualizada da autonomia. A constitucionalização global apoia a democratização transnacional – defende-se aqui – porque é (a) a juridificação última dos direitos humanos; (b) um projeto normativo que se realiza mediante processos de aprendizagem morais, éticos, políticos e jurídicos que podem envolver erros, estagnações, retrocessos, conflitos, impasses e inovações; (iii) uma aquisição civilizatória na direção de uma emancipação radical através de canais políticos.

## **2. POR QUE OS DIREITOS HUMANOS NECESSITAM DE UMA CONSTITUIÇÃO GLOBAL?**

Em primeiro lugar, uma democracia transnacional necessita de uma constituição global porque a última oferece à primeira algo que lhe é indispensável: um catálogo constitucional de direitos humanos, os quais, sendo detalhados constitucionalmente, deixam de ser unicamente direitos morais (moralmente fundamentáveis, reivindicáveis e úteis como critérios críticos), passando a contar com a asseguuração organizada e eficaz do direito positivo. Sem tal catálogo constitucional, uma democracia transnacional dependeria excessivamente das capacidades de convencimento cognitivo, apelo prático e impulso transformador dos discursos morais sobre direitos humanos. Embora esses discursos morais não devam ser subestimados, muito menos deva ser eclipsado o ponto de vista moral como foro comunicativo socialmente emancipatório, uma democracia transnacional se tornaria empiricamente insustentável se não se realizasse como algo mais que um circuito comunicativo global de reflexões, demandas e contestações morais sobre direitos humanos. Com um catálogo constitucional de direitos humanos, uma democracia transnacional vai muito além da moralidade na efetivação dos direitos



moralmente fundados de todo ser humano, ancorando-os em uma sólida instituição jurídica<sup>4</sup>.

Uma democracia transnacional implica incontornavelmente a universalização de direitos que interpretem e substancializem a autonomia de cada pessoa, ou seja, direitos que permitam que cada pessoa não possua uma autonomia meramente fictícia (prometida e não cumprida), mas possua garantias jurídicas concretamente significativas para sua liberação de vínculos de heteronomia. Por sua vez, direitos que garantam que cada pessoa será autônoma tanto nas esferas privadas quanto nas esferas públicas nas quais ela participa só podem obter *conhecimento estável* (sobre seus sujeitos ativos e passivos, sobre seus conteúdos negativos e positivos, sobre os deveres correlatos a sua satisfação), *aplicação organizada* (por instituições operantes e confiáveis) e *proteção efetiva* (mediante a previsão e a aplicação de sanções empiricamente constrangedoras) se forem democraticamente transformados em direitos jurídicos. Diferentemente de direitos morais, direitos jurídicos podem ser cristalizados em positivamente determinadas, isto é, positivamente definidas minimamente: (a) quem tem direito a que em face de quem e, de modo correspondente, quem tem dever de que em relação a qual direito de quem; (b) quem garante como a satisfação dos direitos e deveres reconhecidos; (c) que pressões impedem que as violações de direitos sejam perpetradas e/ou perpetuadas. Por seu turno, direitos jurídicos que garantam a autonomia de cada pessoa em qualquer parte do universo só adquirem a máxima salvaguarda jurídica que seus conteúdos (de máxima importância social) exigem se forem incorporados em normas de máxima hierarquia e máxima força jurídicas, o que só é possível em uma constituição global.

---

<sup>4</sup> É certo que mesmo as constituições nacionais se encontram permanentemente cercadas por desafios a sua legitimidade e a sua eficácia. São levantados vários questionamentos tanto retrógrados quanto progressistas, tanto cinicamente conservadores quanto radicalmente transformadores, à correção de determinadas normas constitucionais em particular (v.g., aquelas relativas aos direitos fundamentais sociais, econômicos e culturais) e até à aceitabilidade da lei constitucional em geral. Além disso, várias normas constitucionais são deficientemente cumpridas e/ou aplicadas e restam como programas adiados e até removidos da agenda pública. Apesar disso, as constituições continuam sendo pontos de referência jurídicos não negligenciáveis, provendo combustível para argumentos e indignações, lutas e protestos, reformas legislativas e conquistas judicialmente obtidas. O que interessa nas constituições a este artigo é, sobretudo, o âmbito de possibilidades emancipatórias que elas abrem, cravam e asseguram institucionalmente.

A fim de conferir ao raciocínio acima exposto uma base teórico-crítica pelo menos esboçada, é necessário esclarecer, primeiro, que a autonomia de cada pessoa é uma expectativa normativa embutida profundamente na sociedade moderna; segundo, que os direitos humanos estão intrinsecamente ligados à autonomia de cada pessoa; terceiro, que a constitucionalização global de direitos humanos é tanto mais necessária quanto mais eles carecem de juridificação<sup>5</sup>.

## 2.1. As determinações sociais da autonomia

A idealização normativa básica que propulsiona o projeto emancipatório de uma democracia transnacional é a autonomia de cada pessoa<sup>6</sup>. Não se trata meramente de um ideal desconectado da realidade social que se imporia a ela a partir de fora dela<sup>7</sup>. Antes, a autonomia de cada pessoa está inscrita na própria realidade social, sendo-lhe uma fonte normativa imanente, e, ao mesmo tempo, assume um carácter contrafactual, não podendo ser reduzida à facticidade das configurações sociais, à medida que a realidade social desenvolve obstáculos que impedem a plena efetivação da autonomia de cada pessoa. Assim, de um lado, *a sociedade estruturalmente contém expectativas objetivas de autonomização*, enquanto, de outro, essas expectativas impregnadas nas estruturas sociais são tão abstratas que podem ser frustradas em configurações temporais da sociedade, sem, entretanto, deixarem de valer.

Tendo em conta a imagem habermasiana da sociedade moderna como o acoplamento entre as estruturas nucleares da reprodução sim-

<sup>5</sup> O esboço de embasamento teórico-crítico a seguir recorre intensamente à teoria da ação comunicativa formulada por Habermas, mas não é uma simples replicação da formulação habermasiana. O esboço se separa (e tem de separar-se) frequentemente do modelo habermasiano porque ele é notoriamente referido a constelações nacionais e, por isso, é carente de modificações que visem tornar a teoria elucidativa em face de constelações transnacionais. Os pontos de separação serão apontados paulatinamente nas notas de rodapé ulteriores.

<sup>6</sup> Em ZVE, Habermas dá a impressão, com o primeiro capítulo, de que a idealização normativa básica que norteia uma democracia transnacional seria a dignidade, não a autonomia. Neste artigo, entretanto, a dignidade é vista como aquela determinação moral formal da autonomia que é altamente abstrata, embora traduza um ganho de determinação em relação à autonomia, e que representa a forma matricial da normatividade moral.

<sup>7</sup> “Todavia, ideias desdobram sua efetividade apenas mediante as pressuposições idealizadas de práticas *estabelecidas* ou *adaptadas*. Só quando as práticas, por exemplo, encontraram apoio em instituições constituídas juridicamente, devem também as ficções ou suposições com as quais elas operam ser levadas a sério como realidades” (HABERMAS, 2005, p. 236).

bólica e os sistemas funcionais da reprodução material<sup>8</sup>, a autonomia de cada pessoa, sob as condições evolutivas da sociedade moderna, emerge como uma expectativa normativa incrustada na lógica do desenvolvimento das estruturas interativas (esferas culturais especializadas, ordens legítimas e individuação social) e dos sistemas produtivos (mercado capitalista e burocracia estatal) da sociedade moderna. Na medida em que é remetida a cada uma de tais estruturas e é projetada sobre cada um de tais sistemas, a expectativa, altamente indeterminada, da autonomia de cada pessoa ganha determinação ao diferenciar-se em garantias promissórias de autonomização que, em todo caso, ainda são elevadamente abstratas. Quanto à reprodução simbólica, a expectativa da autonomia desdobra-se em: (a) *autocompreensão* cultural; (b) *autodeterminação* legítima; (c) *autorrealização* individual<sup>9</sup>. Quanto à reprodução material, por sua vez, a expectativa da autonomia é requerida como: (d) *autoprodução* sem exploração reificante; (e) *autogestão* sem dominação arbitrária. Em última análise, a sociedade moderna objetivamente engendra a expectativa normativa de que cada pessoa poderá constituir-se como uma coerdeira cultural reflexiva e criativa, uma coparticipante igualmente autorizada na criação e na aplicação das normas que a vinculam, a autora autenticadora de sua biografia, uma cooperante ativa e não instrumentalizada na geração e na partilha da riqueza social, assim como uma voz decisiva e não manipulada na administração pública.

Essas promessas de autonomização, embora mais determinadas que a “cláusula geral” da autonomia, ainda são pouquíssimo determinadas, correndo o risco de degenerarem em promessas enganosas se não forem asseguradas não só como expectativas contrafactuais, mas também como expectativas realizáveis, passíveis de satisfação concretizadora. O direito positivo incorpora, na sociedade moderna, uma mediação institucional entre as promessas semideterminadas de autonomização e as de-

<sup>8</sup> Essa imagem pode ser resumida na “fórmula de que sociedades representam contextos de ação, estabilizados sistemicamente, de grupos socialmente integrados” (HABERMAS, 1981, p. 228).

<sup>9</sup> É até esse ponto que chega Habermas na explicitação da determinação social da autonomia. Para além desse ponto, este artigo passa a soltar-se da versão habermasiana da teoria do agir comunicativo e a reelaborá-la, dando-lhe uma direção diferente que ela, em todo caso, poderia ter tomado, mas não tomou. Em palavras claras: a reconstrução das determinações sociais da autonomia esboçada neste artigo não está comprometida com uma “exegese” de Habermas, mas pretende reler Habermas de modo independente.

mandas plenamente determinadas que as pessoas formulam no sentido de que sua autonomia seja resgatada contra os panos de fundo concretos que a colocam sob ameaça. É que o direito positivo traduz as promessas de autocompreensão, autodeterminação, autorrealização, autoprodução e autogestão em direitos subjetivos e, além disso, traduz as reivindicações de autonomia cotidianamente erguidas a partir de experiências de subjugação e heteronomia em pretensões jurídicas sobre violações ou abusos de direitos subjetivos, não preenchimento ou excesso draconiano de deveres jurídicos, proteção legal ou defesa judicial.

A sociedade moderna, portanto, não se reduz a oferecer promessas não concretizáveis de autonomização que seriam solapadas quer por sua debilidade abstrata (sua extrema carência de substância social), quer por sua inerme exposição a bloqueios não normativos emergentes na própria sociedade moderna. Antes, ela oferece um mecanismo institucional que previne que as promessas de autonomização se evaporem em brumas de abstração e sejam consumidas por patologias antinormativas. Esse mecanismo é o direito positivo, o qual absorve as promessas de autonomização: (a) filtrando-as como conteúdos determinados prescritos por normas jurídicas sob a forma de direitos subjetivos e deveres jurídicos; (b) resguardando-as mediante mecanismos institucionais como o processo judicial e o poder judiciário, o protesto público e as esferas públicas políticas; (c) dotando-lhes da coercitividade que é inerente às normas jurídicas sob a forma de sanções reprovadoras (aplicáveis em caso de ilicitude) e que é lastreada pelas reservas estatais de controle violento.

Por conseguinte, o direito positivo funciona como um penhor institucional das promessas de autonomização ao vertê-las sob as formas da legalidade, as quais especificam aquelas promessas não apenas como direitos subjetivos que os membros de uma comunidade política conferem simetricamente uns aos outros, mas também como deveres jurídicos que tais membros impõem ponderadamente uns sobre os outros a fim de assegurar a satisfação intersubjetiva de seus direitos subjetivos. Além disso, as formas da legalidade prolongam-se em espaços institucionais organizados juridicamente que não só podem absorver as revoltas contra desrespeitos e injustiças, assim como as justificações de clamores e reivindicações, mas também podem prover respostas adequadas a tais

revoltas e justificações<sup>10</sup>. Ademais, as formas da legalidade revestem as promessas de autonomização com a pressão coercitiva de consequências jurídicas ligadas aos desvios ilícitos em relação aos padrões comportamentais prescritos pelas normas jurídicas: o direito positivo proporciona um descomunal ganho de eficiência no controle coletivo dos comportamentos porque as consequências atreladas a sua quebra não se circunscrevem ao autoconstrangimento introspectivo e ao constrangimento comunitário difuso e simbólico (desconfiança, infâmia, perda de influência, perda de prestígio), mas consistem, em primeira linha, no constrangimento comunitário organizado e material, exercido por autoridades juridicamente delimitadas como competentes para a aplicação de penalidades que prejudicam incisivamente a vida, a liberdade e a propriedade da pessoa penalizada.

Não basta, porém, que as promessas de autonomização sejam transpostas para o direito positivo (em todo caso, elas permanecem simultaneamente transcendentais a ele, isto é, não esgotadas nas traduções legais) para que elas adquiram realização plena e proteção máxima contra as patologias sociais. As promessas de autonomização enquanto expectativas ancoradas juridicamente conservam sua objetividade abstrata, apontando ininterruptamente para além de suas mediações concretizadoras forjadas pelas leis vigentes. De outra forma, as promessas de autonomização restariam totalmente à mercê da positividade jurídica e, portanto, diretamente vulneráveis em face daqueles interesses estratégicos em minar a autonomia e impor grilhões que se imiscuem na criação do direito positivo, deturpando-a como mera decodificação legalizadora de imperativos autocentrados e não filtrados publicamente de modo transparente. Ademais, a simples inserção das promessas de autonomização no direito positivo não implica que elas obtenham, sem mais, o máximo possível de imunidade institucional contra as ameaças sociais de corrosão da autonomia. Torna-se imprescindível salvaguardar as promessas de autonomização dentro do próprio direito positivo, isto é, contra aqueles interesses estratégicos na sujeição das massas que empreendem modifi-

---

<sup>10</sup> Sem dúvida, o poder judiciário e as esferas públicas (enquanto instituições de proteção e promoção de direitos) são passíveis de diversas críticas detalhadas quanto a suas capacidades objetivas de proteger e promover direitos. Em todo caso, eles contêm, pelo menos, o potencial de – e foram desenhados – dar conta dessas tarefas.

cações legais cuja finalidade é enfraquecer e até aniquilar as aquisições legalmente estabelecidas na concretização da autonomia. Portanto, as promessas de autonomização têm de ser depositadas em uma forma jurídica que propicie a elas o máximo de defesa estabilizadora que o direito positivo pode internamente oferecer. Essa forma jurídica é a constitucionalização de direitos fundamentais.

## 2.2. Autonomia e direitos humanos

Não é, no entanto, unicamente através do direito positivo que as expectativas abstratas de autonomização auferem determinação social, tampouco é unicamente através dele que são colhidas as reivindicações concretas das pessoas por realização de sua autonomia. Ambas, expectativas abstratas e reivindicações concretas, também são processadas na moralidade universal da sociedade moderna. Essa moralidade confere à promessa da autonomia uma ancoragem social transversal, uma mediação determinante que atravessa o mundo da vida e os sistemas. Em primeiro lugar, tal moralidade, sob a forma do princípio de que a validade de uma pretensão de correção universal corresponde a seu triunfo argumentativo (questionável e falível) em um discurso universalmente aberto (a toda pessoa concernida e a toda contribuição pertinente), permeia inteiramente o mundo da vida na medida em que se introduz:

(a) Na cultura enquanto *cristalizações substantivas, critérios formais e requisitos procedimentais de validade moral*. De fato, as cosmologias religiosas sedimentaram mandamentos e admoestações que têm teor moral porque são defensáveis universalmente. As teorias filosóficas, por sua vez, elaboraram pontos de vista formais para avaliar o mérito moral de planos, cursos, consequências e reverberações de ação e, além disso, reconstruíram pontos de vista procedimentais acerca de como se pode discutir sobre a validade de pretensões morais;

(b) Nas ordens sociais legítimas enquanto *direitos humanos, requisitos de legitimidade política e exigências de justiça social*. A moralidade moderna requer que tanto o poder público quanto toda esfera social horizontalmente diferenciada se abstenha de violar e se desincumba de assegurar a autonomia de cada pessoa. Ela também requer que as decisões políticas e as normas jurídicas sejam criadas com a inclusão argumentativa de todas as pessoas afetadas. Ela requer, ademais, que a reprodução material da so-

cidade não seja injusta, isto é, não converta os termos básicos da cooperação social em um contrato leonino de exploração reificante;

(c) Na personalidade enquanto *competência de discernimento de pretensões morais, capacidade de articular argumentos morais e predisposição a rejeitar imperativos inválidos moralmente*. A moralidade moderna injeta-se na constituição social da individualidade ao permitir que as pessoas saibam distinguir pretensões morais dos outros tipos de pretensão de correção (éticas e pragmáticas) e das pretensões de verdade e de veracidade. Além disso, a moralidade moderna capacita as pessoas a entrar e participar em discussões morais e infunde nelas uma rejeição liminar a pretensões de poder patenteadas como moralmente inaceitáveis.

Em segundo lugar, a moralidade universal da sociedade moderna, apesar de não conseguir emanar nos sistemas a partir de dentro deles mesmos (como ocorre em relação ao mundo da vida), consegue projetar-se sobre eles através de idealizações morais e até penetrar neles através de interferências políticas juridicamente mediadas<sup>11</sup>.

A moralidade moderna se projeta sobre o mercado porque as pessoas não poderiam endossar reflexivamente (embora possam endossar ideologicamente) uma autocompreensão econômica que as reduzisse a meras forças de trabalho abstratas e a meros consumidores extasiados de valores de troca: as pessoas não podem autocompreender-se como mercadorias desumanizadas disponíveis no mercado de trabalho, muito menos como gozadoras dormentes de mercadorias fantasmagóricas cuja aptidão para satisfazer necessidades humanas é colocada em segundo plano e pode até ser desprezível. Ao invés disso, as pessoas só podem assumir uma autocompreensão econômica orientada pelos ideais normativos do *trabalhador não coisificado* (e com chances reais de desempenhar um trabalho no qual possa desenvolver as habilidades naturais que o distinguem, adquirir as competências instrumentais que lhe aprazem e obter o reconhecimento social de suas realizações) e do *consumidor não*

---

<sup>11</sup> Para Habermas, a moralidade consegue domesticar os sistemas através de seu processamento político, ou seja, através das normas jurídicas que são democraticamente estabelecidas e que têm como conteúdo demandas morais. Porém, este artigo vai além de Habermas ao adotar a tese de que a moralidade também se projeta sobre os sistemas, ou seja, atinge-os externamente com as reivindicações emancipatórias espontaneamente erguidas por pessoas submetidas a experiências de reificação sistêmica. Inobstante, as crostas férreas dos sistemas tendem a neutralizar a penetração de tais reivindicações, reduzindo-as a meras manchas na superfície exterior deles.

*enganado*, suprido em suas carências básicas de subsistência e guarnecido adequadamente para efetuar seu plano de vida.

Também a burocracia é interpelada por projeções da moralidade moderna porque as pessoas não poderiam reflexivamente subscrever uma autocompreensão em cujas linhas elas fossem confinadas aos papéis sociais de boas pagadoras de encargos tributários e de boas clientes de serviços públicos. As pessoas não estariam dispostas a transferir completamente os frutos de seu trabalho e os produtos de seu empreendimento à gestão estatal, ainda que o estado se encarregasse de nada lhes deixar faltar, garantindo-lhes uma sobrevivência segura, um cuidado minucioso, uma educação plena, um ofício prazeroso e um exuberante padrão de vida material. É que as pessoas rejeitariam biografias inteiramente administradas por expertos técnicos e funcionários anônimos, de modo que elas prefeririam correr riscos materiais, se esse fosse o preço a pagar para assumirem o protagonismo em suas histórias de vida, a celebrar um contrato com a burocracia que as assegurasse contra todas as incertezas materiais em troca de, porém, autorizar a burocracia a gerir detalhadamente seus destinos.

Além disso, domesticações morais entram nos sistemas através de interferências políticas sob as formas do direito positivo. Quando a economia capitalista e a política burocrática desenvolvem-se enfaticamente em contradição com as projeções morais lançadas sobre elas, as pessoas enquanto cidadãos reagem, a partir de suas experiências concretas de submissão à reificação capitalista e à arbitrariedade burocrática, aos descaminhos normativos, ou seja, aos efeitos colaterais normativamente inaceitáveis dos sistemas mediante a formação de opiniões públicas informais, demandas civis mobilizadas organizacionalmente e vontades coletivas formalizadas legalmente. As pessoas passam, então, a criticar publicamente crises econômicas e ajustes burocráticos, a lutar auto-organizada contra jogadas capitalistas e medidas administrativas, assim como a pressionar os corpos parlamentares a impor limites às expansões autorreferenciais do capital e da tecnocracia. E as pessoas o fazem tomando como referência as projeções morais que elas fazem de si mesmas como coatrizes econômicas e cogestoras políticas e que elas estendem para os próprios sistemas.

Apesar de as determinações sociais especificamente morais da autonomia serem múltiplas – como visto acima – e multiplicáveis (elas po-



dem ser modificadas, especificadas e incrementadas em cada diferente configuração social), os direitos humanos arrebatam uma posição destacada na elaboração moral da autonomia, de acordo com Habermas<sup>12</sup>.

Adicionalmente a isso, Habermas, em ZVE, estabeleceu um nexó normativo e empírico entre direitos humanos e dignidade que não pode ser menosprezado, podendo até dar a impressão de que os direitos humanos se desvencilham, em sua teoria, da referência à autonomia. Tal impressão, porém, é equivocada porque um olhar retrospectivo sobre a obra habermasiana torna nítido que Habermas sistematicamente reconstruía a interligação entre direitos humanos e autonomia. Tanto em *Theorie des kommunikativen Handelns* como, sobretudo, em *Faktität und Geltung*, os direitos humanos (enquanto direitos fundamentais de uma constituição nacional) equivalem a determinações jurídicas da autonomia com lastros morais. Trata-se de direitos juridicamente positivados à medida que as pessoas (enquanto cidadãos nacionais) aspiram à estabilização institucional do reconhecimento recíproco delas mesmas como agentes morais igualmente livres, em primeiro plano, e dotadas de autonomia privada e pública, em segundo plano<sup>13</sup>.

A hipótese aqui defendida, em palavras exatas, é: Habermas não negligenciou, com ZVE, o nexó entre direitos humanos e autonomia, mas simplesmente apresentou esse nexó de modo parcial, isto é, como um nexó entre direitos humanos e dignidade, enfatizando que a dignidade corresponde àquela determinação moral formal abstratíssima da autonomia à luz da qual podem ser avaliadas formalmente todas as pretensões morais. Qualquer pretensão moral pode ser avaliada mediante sua remis-

---

<sup>12</sup> Falta, em Habermas, um esclarecimento teórico expresso acerca de por que, no tocante à ancoragem moral da autonomia, a forma moral específica dos direitos humanos assume um papel destacado e mesmo totalizante. Em última análise, alguém poderia acusar Habermas de um reducionismo injustificado na medida em que ele parece restringir as incorporações morais plurais da autonomia aos direitos humanos.

<sup>13</sup> “O conceito de autonomia deve ser entendido tão abstratamente que possa assumir uma forma específica quanto a cada uma das duas espécies de normas de ação – a saber, a forma de princípio moral, de um lado, e a forma de princípio da democracia, de outro. Quando se evita, assim, um estreitamento teórico moral do conceito de autonomia, o princípio kantiano do direito perde sua função mediadora; em lugar disso, ele serve à clarificação dos aspectos nos quais regras jurídicas se distinguem de regras morais. Também os direitos humanos, que estão atrelados à práxis democrática de autodeterminação dos cidadãos, devem, não obstante seu conteúdo moral, ser entendidos, desde o início, como direitos no sentido jurídico” (HABERMAS, 1994, pp. 135-136).

são à dignidade, mas tal avaliação não equivale senão a um argumento sobre a correção da pretensão moral em jogo, um argumento que pode ser objetado e derrotado em uma discussão universalmente includente, espacial e temporalmente ilimitada, sempre renovável e perenemente enriquecida com novos desafios práticos e novas contribuições críticas. Não é suficiente, assim, que a dignidade seja alegadamente assegurada por uma pretensão moral: é necessário ainda que tal pretensão moral seja submetida ao tribunal discursivo de todas as pessoas, pois é aí que sua autonomia é racionalmente efetivada.

A ênfase habermasiana na dignidade pode ser compreendida como devida ao fato de que o ponto de vista formal abstratíssimo da dignidade tem sido frequentemente usado, desde 1945, como um ponto de vista moral concretamente frutífero para a identificação contestadora de degradações, humilhações, massacres e jugos, tanto quanto para a especificação normativa de direitos humanos: “A invocação de direitos humanos nutre-se da indignação dos ofendidos quanto à violação de sua dignidade humana”, de modo que a dignidade expressa “um conceito fundamental prenhe de conteúdo normativo e do qual os direitos humanos derivam através da especificação de circunstâncias violadoras” (HABERMAS, 2011, p. 16).

### **2.3. Constitucionalização como sedimentação jurídica própria dos direitos humanos**

Uma vez que os direitos humanos são imprescindíveis à salvaguarda da dignidade, em primeiro plano, e da autonomia, em segundo plano, eles não podem ser confinados à alçada da moralidade. Eles se deixam, por isso, traduzir em direitos jurídicos a fim de receber a proteção institucionalmente organizada e coercitivamente eficiente do direito positivo. Além disso, eles reclamam uma proteção especial do direito positivo, uma proteção que os imunize contra o arbítrio do poder estatal e contra a sagacidade do poder social. É que, por um lado, os direitos humanos, na medida em que são transformados em direitos jurídicos, são colocados sob a competência de criação fundamentada dos parlamentares eleitos, a competência de aplicação adequada dos juízes profissionais e a competência de garantia coercitiva dos administradores públicos. Por conseguinte, os direitos humanos são expostos ao arbítrio estatalmente incubado de maiorias legislativas que

podem ser movidas por negociações partidárias entre interesses particulares barganhadores, de decisões judiciais que podem solapar a autoridade democrática do direito legislado e de medidas administrativas injustificavelmente violentas. Por outro lado, os direitos humanos, quando passam a revestir-se da forma de direitos jurídicos, passam a colocar-se ao alcance do jogo de ameaças e recompensas que o poder social faz junto ao poder público: o próprio processo legislativo de positivação jurídica dos direitos humanos pode ser colonizado pelos influxos do dinheiro capitalista nas antessalas dos plenários parlamentares.

Essa proteção jurídica especial é alcançada pelos direitos humanos a partir do momento em que o engenho institucional despertado nas revoluções políticas burguesas do século XVIII (a americana e a francesa) conduziu à mutação dos *velhos regimentos estamentais de liberdade em leis constitucionais de direitos humanos*. Nessa mutação, as liberdades como privilégios de senhores fundiários igualmente distintos perante a plebe e como prerrogativas de membros de corporações produtivas cidadinas são transformadas em direitos iguais de cada pessoa, ou seja, em direitos que, segundo o direito natural racional, são possuídos indistintamente por cada ser humano como direitos moralmente inatos, socialmente inadiáveis, politicamente inalienáveis, juridicamente irrevogáveis. Para proteger tais direitos, uma lei básica vista como constituidora deveria ser estabelecida que não pudesse ser, justamente por ser constituidora, subvertida pela dinâmica democrática ulterior; a qual seria constituída e não poderia minar sua própria base.

A mutação jurídica que hoje se faz necessária para que os direitos humanos sejam guarnecidos com a máxima proteção jurídica possível (pensável e realizável) é aquela que vai dos tratados internacionais a uma constituição global. Essa mutação não é muito diferente da primeira, a que conduziu dos acordos estamentais à lei fundamental de um estado nacional: em ambos os casos, parte-se de um pluralismo jurídico que só pode garantir a autonomia das pessoas de modo seletivo (não abrangente) e de modo eminentemente barganhado (sujeito às concessões arbitrárias dos poderes sociais) e chega-se a uma unificação jurídica orientada a assegurar a autonomia de cada pessoa de modo universal e não dependente da benevolência e do endosso precário (revogável a qualquer momento) dos negociadores empiricamente dominantes. Os tratados internacionais de

direitos humanos não representam, de modo algum, a forma jurídica mais segura com a qual os direitos humanos poderiam contar; ao contrário, eles só existem porque os poderes executivos nacionais os negociam, formulam e assinam, filtrando seus conteúdos, suas fórmulas e sua eficácia de acordo com seus interesses supostamente nacionais, os quais, entretanto, refletem, em primeira linha, interesses eleitorais de conservação de posições destacadas, interesses burocráticos de dominação das massas, interesses corporativos de maximização de utilidades empresariais e interesses macroeconômicos de maximização de padrões materiais de vida nacionalmente disponíveis.

Somente uma constituição global enquanto uma lei jurídica transnacional (igualmente vinculante nos âmbitos políticos supranacionais, internacionais, nacionais e intranacionais) é apta a fornecer aos direitos humanos (à autonomia juridicamente interpretada de cada pessoa) a máxima salvaguarda jurídica alcançável presentemente. Sem ela, os direitos humanos restam sob o arbítrio do poder social (do capital autorreferente e da tecnocracia que o socorre, ameniza e blinda) transnacionalmente fluante, não domesticado pela soberania nacional (refém dos limites territoriais nacionais). A autonomia de cada pessoa jamais será juridicamente levada a sério em uma constelação transnacional desconstitucionalizada.

### **3. POR QUE A APRENDIZAGEM PRÁTICA COSMOPOLITA NECESSITA DE UMA CONSTITUIÇÃO GLOBAL?**

Além de ser necessária para que os direitos humanos sejam levados a sério, uma constituição global é necessária de um ponto de vista epistêmico socialmente enraizado e temporalmente alongado. Uma democracia transnacional não se implanta da noite para o dia porque, mesmo que as instituições que a corporificassem se implantassem da noite para o dia (o que representaria uma revolução política mundial que é tão improvável quanto temível), a mera implantação súbita de instituições democráticas transnacionais não implicaria, por si só, uma ancoragem social profunda e estabilizadora da democracia transnacional: os cidadãos nacionais não se converteriam em cidadãos mundiais ativos, as sociedades civis nacionais em uma sociedade civil mundialmente organizada (com movimentos, lutas, associações e partidos de envergadura mundial), os

estados nacionais competitivos em estados nacionais plenamente cooperativos, devido a uma simples reforma institucional instantânea. Em todo caso, uma reestruturação institucional revolucionária, primeiro, se desviaria do que ocorre hoje, a saber, uma criação institucional de tom experimental e não definitivo, uma criação de instituições transnacionais que responde a desafios urgentes delimitados e tem de ser negociada com as altas precauções que os estados nacionais erguem quanto à conservação da autodeterminação nacional. Tal reestruturação, segundo, inspiraria temor porque as saídas revolucionárias são demasiadamente propensas ao descarrilamento autoritário, são marcadas por fortes tendências ao refreamento dos processos democráticos e à aceleração dos processos antidemocráticos que prometem resultados sedutores à custa de sacrifícios da autonomia das pessoas, ou seja, fortes tendências à instrumentalização das pessoas.

Uma democracia transnacional, de um ponto de vista epistêmico realista, sem atalhos idealistas, só pode ser um empreendimento coletivo historicamente acidentado, levado a cabo mediante uma aprendizagem prática cosmopolita normativamente diferenciada, vale dizer, capaz de mobilizar, desenvolver e estabilizar aquelas aquisições e precondições culturais, normas e instituições legítimas, competências e predisposições individuais que convergissem ao respeito moral, à tolerância ética, à inclusão política e ao reconhecimento jurídico. Uma democracia transnacional só se apresenta nos horizontes contrafactualmente antecipados porque os cidadãos mundiais, com suas tentativas inteligentes e seus fracassos reflexíveis de integração política transnacional, já se encontram ativamente envolvidos em um processo de aprendizagem orientado à realização mundial da autonomia de cada pessoa. Tal processo de aprendizagem os conduz a considerar-se e tratar-se mutuamente, em qualquer contexto da sociedade mundial, como pessoas autônomas, pessoas que não podem ser instrumentalizadas por interesses autocentrados e objetivos unilaterais, degradadas por doutrinas mundanas e cosmovisões religiosas, excluídas por conveniências dominadoras e posições assimétricas, violadas por arbítrios e caprichos.

Tal aprendizagem exigente poderia ser catalisada (ou seja, estimulada e mediada) por uma constituição global que fixasse direitos humanos destinados a salvaguardar a autonomia de cada pessoa. Uma constituição

global, assim, poderia ser o ponto de referência normativo positivado (acessível universalmente e reiterável contextualmente) para as diversas esferas intersubjetivas da sociedade mundial nas quais as pessoas formulam demandas concretas de autonomização. Uma constituição global seria, ela mesma, um projeto normativo que, para ser desdobrado e realizado, teria de ser acompanhado por processos de aprendizagem prática de vários tipos: os direitos humanos (que uma constituição global definiria) pressupõem que cada pessoa seja universalmente respeitada em sua dignidade moral, seja universalmente tolerada em sua identidade ética, seja universalmente incluída nos processos políticos que a preocupam porque têm consequências sobre seu autodesenvolvimento e, além disso, seja universalmente reconhecida como titular de direitos que podem ser exercidos e não podem ser restringidos de modo arbitrário.

Por conseguinte, o desdobramento (interpretativo, contextualmente ramificado) e a realização (paulatina, mediada por clamores concretos, lutas emancipatórias e elaborações institucionais) de uma constituição global que estabelecesse um catálogo de direitos humanos seriam congruentes aos – e, mais que isso, catalisadores dos – processos de aprendizagem prática cosmopolitamente orientados dos quais uma democracia transnacional não pode prescindir para ser estável em uma sociedade mundial culturalmente cindida, economicamente assimétrica, politicamente multinivelada. Uma constituição global, pois, não só seria a pedra fundamental jurídica da efetivação dos direitos humanos, mas também seria um projeto normativo de longo prazo que, à medida que fosse perseguido, fomentaria simultaneamente a democratização transnacional ao fomentar aprendizados práticos cosmopolitas.

#### **4. POR QUE O PROCESSO CIVILIZATÓRIO NECESSITA DE UMA CONSTITUIÇÃO GLOBAL?**

Uma democracia transnacional pressupõe ineludivelmente um elevado estágio de “civilização” (no sentido kantiano de “conformidade exterior ao dever moral”), pois o cerne normativo de uma democracia transnacional deliberativa é levar a sério cada pessoa como coautora política igualmente livre e capaz de buscar cooperativamente entendimentos consensuais racionalmente aceitáveis sobre preocupações publica-

mente compartilhadas. Noutras palavras, uma democracia transnacional é exigente em termos de civilização porque ela pressupõe que se tornou possível, nos âmbitos cultural, institucional e pessoal, que os direitos humanos de cada pessoa sejam efetivados e que os problemas mundialmente impactantes não sejam retirados da discussão pública e reservados às elites internacionais, mas sejam debatidos e solucionados por todos os cidadãos mundiais.

Uma constituição global, nesse sentido, poderia representar um ponto de partida positivado que apontasse permanentemente para quebrar esquemas de opressão e perseguir a emancipação através da civilização. É que uma constituição global permitiria que as experiências situadas de heteronomia fossem julgadas reflexivamente à luz das garantias jurídicas mundialmente válidas: permitiria que cada pessoa avaliasse a correção daqueles vínculos culturais, arranjos institucionais e papéis sociais nos quais ela é cotidianamente envolvida à luz de princípios positivados constitucionalmente, isto é, princípios faticamente protegidos contra a esquiva das reservas arbitrárias e contra o adiamento das objeções cínicas. Ademais, uma constituição global permitiria que os princípios morais nela formulados fossem usados determinantemente para extrair consequências normativas para a conformação das estruturas reguladoras do viver cotidiano; sobretudo, consequências normativas negativas abstratas poderiam ser extraídas das exigências positivas abstratas dos princípios morais constitucionalizados: por exemplo, se a constituição mundial garante que cada pessoa tem liberdade religiosa, então se pode concluir que ela prescreve que nenhuma pessoa deve ser submetida a visões de mundo e estilos de vida religiosamente fundados que ela recusa. Por conseguinte, uma constituição global propiciaria a domesticação civilizatória dos diversos contextos de vida social mediante “juízos reflexivos” e “juízos determinantes”: mediante discursos morais de baixo para cima (das experiências reais para a constituição global) e discursos morais de cima para baixo (da constituição global para a gramática normativamente estruturante das esferas sociais das experiências historicamente possíveis).

Uma constituição global, portanto, abriria duas vias civilizatoriamente proíficas, duas vias que suscitariam e canalizariam novos discursos morais, engatados ao ponto de referência da constituição global. Princípios morais estabelecidos em uma constituição válida mundialmente

representariam formulações claras, ricamente interpretáveis em cada contexto social e detonadoras de processos de subversão racional das irracionalidades socialmente petrificadas.

## **5. CONSTITUIÇÃO GLOBAL, ESFERA PÚBLICA GLOBAL E CULTURA POLÍTICA UNIVERSAL**

Em última análise, uma constituição global também é benéfica à construção de uma democracia transnacional porque:

(a) Garante a cada pessoa direitos comunicativos e direitos participativos, assim como direitos de independência pessoal e direitos de segurança social, os quais compõem uma capa protetora jurídica para a tomada de posições políticas, isto é, para o exercício da contestação, da denúncia, da cobrança, da proposição e do apoio em relação a assuntos políticos. Uma constituição global, pois, garante as pressuposições jurídicas basilares da circulação mundial de poder comunicativo, a consolidação da infraestrutura jurídica de uma esfera pública global;

(b) Representa o inventário jurídico do acervo de uma cultura política universal que permite aos cidadãos mundiais uma identificação substancial básica. Uma constituição global reconhece juridicamente o altíssimo valor dos artefatos políticos que são indispensáveis à estruturação institucional da convivência civilizada de estranhos, artefatos políticos sem os quais o *ego* não consegue considerar e tratar o *alter* como uma pessoa autônoma e, portanto, não consegue efetivar a si próprio autonomamente.

Em *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas claramente se der conta de que há uma relação necessária entre uma esfera pública que discute racionalmente assuntos públicos politicamente preocupantes e a asseguaração constitucional dos direitos humanos de liberdade de pensamento, expressão, imprensa e reunião. Ao explicitar como uma esfera pública política se forma na França setecentista, Habermas esclarece que isso não foi possível senão depois da Revolução de 1789 porque, sob o velho regime absolutista, além de haver penetrante censura, as assembleias dos estamentos estavam suspensas desde 1614. Portanto, não havia liberdade para cultivar o intercâmbio crítico de informações transparentes e opiniões avaliativas acerca dos desempenhos do governo monárquico,



como também não havia um corpo parlamentar que possibilitasse a penetração da massa desprivilegiada de súditos nas deliberações oficiais sobre a coisa pública e, assim, permitisse o surgimento de discussões extraparlamentares sobre as pautas, os posicionamentos e os resultados do parlamento.

Com a Revolução de 1789, não só se criam rapidamente as instituições da publicidade (círculos plurais de discussão e uma imprensa política regular), mas também “o complexo da ‘esfera pública’ é completado pela Constituição de 1791, que recepciona completamente a *Déclaration de Droits de l’Homme et du Citoyen*, de 26.8.1789” (HABERMAS, 1990, pp. 137-138). Assim, uma esfera pública politicamente ativa, em primeiro lugar, constitui-se de instituições que fomentam debates inclusivos sobre temas comuns entre participantes igualmente legitimados e propiciam a formação de opiniões públicas; e, em segundo lugar, constitui-se de um “espaço de ação garantido pelos revolucionários direitos humanos” (HABERMAS, 1990, p. 139). Mesmo que proliferem cafés, bares, grupos de leitura, núcleos de pesquisa, assembleias de partidos, fóruns sobre temas candentes, escolas de movimentos sociais, jornais, revistas, livros e canais midiáticos massivos, uma esfera pública politicamente mobilizada não pode diferenciar-se e tornar-se independente da supervisão e das represálias do estado, assim como da manipulação e das ameaças dos interesses econômicos prementes, sem que seja cercada de garantias constitucionais de livre comunicação.

Assim como as esferas públicas nacionais só puderam formar-se mediante garantias constitucionais, também uma esfera pública mundial depende da constitucionalização mundial de sua infraestrutura normativa sob a forma de direitos humanos<sup>14</sup>.

Por fim, uma constituição global recolheria e protegeria aqueles componentes comuns às diversas culturas políticas que são indispensáveis à assegurar a autonomia de cada pessoa: não se trata meramente de hipostasiar juridicamente constructos políticos, mas de reconhecer juridicamente, primeiro, que a autonomia das pessoas passa inevitavelmente, para o bem ou para o mal, por instâncias políticas e, segundo, que

---

<sup>14</sup> Para a discussão da transnacionalização das esferas públicas nacionais – discussão que vai além da teoria habermasiana de 1962 –, são instrutivas as elaborações de FRASER (2010) e MELO (2015).

estão disponíveis regras, procedimentos e aparatos institucionais que são favoráveis à autonomização e desfavoráveis à sujeição. Uma constituição global, portanto, não implica a destruição ou a substituição daqueles artefatos culturais políticos existentes que se provam canais liberadores da autonomia, mas, antes, sua preservação e, além disso, sua complementação por novos canais políticos de autonomização que são introduzidos no nível supranacional e que possibilitam uma comunicação harmonizadora entre os canais regionais, nacionais e locais já estabelecidos, fortalecendo-os, pois, a partir do nível global.

## 6. RAZÕES PARA UMA CONSTITUIÇÃO GLOBAL

Em resumo, as razões nucleares para a adoção de uma constituição global em uma democracia transnacional podem ser formuladas assim:

*Com uma constituição global, uma democracia transnacional obtém uma sólida base jurídica da autonomia dos cidadãos mundiais; assim como obtém um referencial institucional instigador de aprendizagens normativas universalistas; tanto quanto obtém um ponto de partida em direção à exposição crítica e à abolição transformadora de grilhões sociais opressivos.*

A essas razões nucleares se somam razões auxiliares, que podem ser assim resumidas:

*Com uma constituição global, uma democracia transnacional obtém a infraestrutura normativa da esfera pública global e a estabilização dos artefatos culturais políticos que são imprescindíveis à efetuação da autonomia de cada pessoa em todos os níveis políticos.*

## REFERÊNCIAS

FRASER, Nancy. Transnationalizing the public sphere: on the legitimacy and efficacy of public opinion in a postwestphalian world. In: \_\_\_\_\_. *Scales of justice: re-imagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2010, pp. 76-99.

HABERMAS, Jürgen. Democracy in Europe: why the development of the EU into a transnational democracy is necessary and how it is possible. *European Law Journal*, v. 21, i. 4, 2015, pp. 546-557.

\_\_\_\_\_. *Zur Verfassung Europas: ein Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

\_\_\_\_\_. Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? *Kritische Justiz*, Jg. 38, H. 3, 2005, S. 222-247.

\_\_\_\_\_. Why Europe needs a constitution. *New Left Review*, n. 11, 2001, pp. 5-26.

\_\_\_\_\_. *Die postnationale Konstellation: politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Fakzität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. B. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

MELO, Rúrion. Public sphere and transnational democracy: a critical theoretical response to Nancy Fraser. *Perspectiva Filosófica*, v. 42, n. 2, 2015, pp. 24-42.

# O Direito de Propriedade e Justiça

**Thadeu Weber**  
(PUCRS)

## INTRODUÇÃO

O direito de propriedade deve ou não ser um direito fundamental? Como justificá-lo? Qual é, propriamente, seu conteúdo? Envolve o direito de herança e o direito de possuir meios de produção? Essas questões sempre foram objeto de muita controvérsia. Conflitos de toda ordem resultam na efetivação desse direito.

O objetivo desse estudo é justificar o direito de propriedade como direito fundamental e, com isso, sustentar que deve integrar o conjunto dos “elementos constitucionais essenciais”. Trata-se, por um lado, de uma conquista da história e, por outro, de um renovado acordo nas democracias deliberativas. Sistemas políticos que o aboliram fracassaram. O fim da União Soviética e a queda do Muro de Berlim são exemplos disso.

O tema, obviamente, não é novo e os tratados sobre o assunto são inúmeros. Autores, com as mais diferentes posições, já se ocuparam desse debate. O propósito, aqui, é se valer de algumas dessas abordagens que em muito contribuíram para a justificação desse direito, fazendo com que constasse das constituições democráticas mais bem-sucedidas no mundo contemporâneo. Nunca é demais voltar ao tema, sobretudo no contexto em que se discute qual é propriamente a função desse direito e que conteúdo inclui.

A Constituição de 1988 em seu artigo 5º, inciso XXII, consagra o direito de propriedade e no inciso posterior aduz sua função social. Sua justificação está ligada ao princípio da dignidade humana. O debate sobre o que compõe o mínimo existencial situa-se nesse contexto. Sobre seu conteúdo, no entanto, sobretudo no que se refere à função social, há muita controvérsia. O que são propriamente terras produtivas? Que índices de produtividade deveriam ser adotados? Qual é a relação entre valor e trabalho? Essas questões não estão respondidas e são de difícil acordo. O

que se pode dizer, sem dúvida, é que o direito de propriedade é uma das formas de concretização do princípio de dignidade humana e este, por sua vez, é um dos fundamentos da Carta Magna brasileira.

A resposta às referidas questões envolve, pelo menos, dois temas centrais: o problema da justificação do direito de propriedade e a definição de seu conteúdo. Locke, Hegel e Rawls têm excelentes contribuições.

## 1. PROPRIEDADE E TRABALHO (LOCKE)

O direito de propriedade constitui uma das bases das ideias liberais, defendidas por John Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Trata, inicialmente, de explicitar os pressupostos epistemológicos daquelas ideias. Demonstrou em seu *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* que não existem princípios teóricos nem princípios práticos inatos e que, portanto, todo conhecimento é adquirido. Inata é, somente, a capacidade (cf. LOCKE, 1978, p. 145). Ora, se não existem ideias e princípios práticos inatos é porque também não existe poder político que possa ser considerado inato. Também este é adquirido. Aliás, o poder é de todos. Isso indica que o direito de propriedade, embora seja natural, também não é inato. Ser natural significa que é anterior ao pacto e independente dele. Se não é inato, é porque deve ser efetivado pelo trabalho. Ninguém nasce proprietário, mas apenas com o direito de sê-lo. Ter um direito, neste caso, é condição necessária, mas não suficiente para sua efetivação. Propriedade e trabalho constituem, pois, o binômio basilar do Estado moderno liberal. Para chegar a esta conclusão, foi fundamental apresentar argumentos sólidos contra a existência de ideias inatas e mostrar sua origem empírica. Havia a necessidade de demonstrar que quaisquer princípios, ainda que evidentes, podiam ser questionados. A dificuldade de compreendê-los não os provaria inatos. A admissão de princípios inatos facilitaria em muito a crença de que tais princípios devem ser aceitos sem exame posterior. O dogmatismo seria o caminho natural. Governar os povos a partir disso era uma tarefa enormemente facilitada. A obra de Locke é um ataque frontal ao inatismo e ao dogmatismo, mas não ao direito natural.

A tese de que o trabalho é o fundamento da propriedade representa o argumento central de justificação do direito de propriedade como inerente a toda pessoa. A natureza deu tudo em comum ao homem, o traba-

lho o fez merecedor de exclusividade<sup>1</sup>. O pacto, isto é, o Estado, nasce do desejo de conservar os direitos naturais, tais como a vida e a propriedade. Ao definir poder político, Locke é enfático ao afirmar que ele diz respeito ao “direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade” (LOCKE, 1978, p. 34). Esse poder não é inato, mas nasce do pacto entre os homens. E o Estado origina-se da expressa vontade da conservação dos direitos fundamentais naturais, entre os quais estão a vida e a propriedade. No *Segundo Tratado*, Locke é ainda mais explícito quanto à proteção à propriedade: “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (p. 82). Para Macpherson é a partir desse intuito “que é tirada a maioria das conclusões de Locke sobre os poderes e limites da sociedade e do governo civis” (MACPHERSON, 1979, p. 209).

É extremamente elucidativa a tese do empirista, expressa no *Segundo Tratado*, de que o seu intuito é “mostrar que os homens podem chegar a ter uma propriedade [...], e tal sem qualquer pacto expreso entre todos os membros da comunidade” (LOCKE, 1978, p. 45). Observa-se claramente que a propriedade não é um direito inato, mas ao contrário do que sustenta Hobbes<sup>2</sup>, é um direito natural que antecede os governos civis e que precisa ser efetivado. É um direito que independe de consentimento. Não é, pois, objeto de pacto. “Chegar a ter propriedade” significa através do trabalho. Mas porque o resultado do meu trabalho me pertence? A resposta é deveras contundente: porque eu tenho a propriedade de minha própria pessoa. Na interpretação de Macpherson “é preciso haver algum meio legítimo de apropriação individual, isto é, algum direito individual de apropriação” e esse direito é a propriedade sobre sua própria pessoa (MACPHERSON, 1979, p. 212). No *Segundo Tratado*, lemos: “embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem a propriedade em sua própria pessoa; e esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos pode dizer-se, são propriamente dele” (p. 45).

---

<sup>1</sup> Tese completamente oposta a esta é defendida por Proudhon, em sua obra *O que é Propriedade?* Afirma o autor, no capítulo III: “o trabalho não tem, por si próprio, nenhum poder de apropriação sobre as coisas da natureza” (p. 91).

<sup>2</sup> Para Hobbes, o direito de propriedade é objeto de pacto. Não é, pois, direito natural.

Aqui está a mais convincente justificação do direito de propriedade como direito fundamental. Violar este é violar a própria dignidade da pessoa. A propriedade de si próprio torna o resultado do meu esforço minha propriedade. A propósito, M. Merlo afirma: “a apropriação funda-se com efeito sobre a propriedade do corpo e da pessoa, ou seja, sobre o direito natural de cada um à autoconservação mediante os produtos do próprio trabalho” (MERLO, 1999, p. 157). A propriedade, além de um bem, deve ser entendida “como vida, liberdade e posses” (MERLO, 1999, p. 157). O critério de distinção entre o privado e o comum é o esforço pelo trabalho. Dessa forma, a propriedade, como direito, não deriva do Estado. Precede qualquer constituição civil. O fato de o trabalho de um indivíduo lhe pertencer é a justificação mais plausível do direito de propriedade ser um direito natural. A apropriação individual justifica-se pelo fato dos homens terem o direito à conservação de suas vidas e pelo fato de ser o trabalho sua propriedade. Para isso não há necessidade de consentimento alheio.

A pergunta que decorre logicamente disso refere-se aos limites da propriedade. Se o trabalho é o critério, a propriedade não deveria ser ilimitada?<sup>3</sup> Ora, se ela é um direito natural, existe, também, um limite proposto pela própria lei da natureza, qual seja, a efetiva capacidade de usufruir do resultado produzido. O excedente pertence a terceiros (cf. LOCKE, 1978, p. 47). O mesmo ocorre quando o assunto é a propriedade da terra. A terra que é feita produzir pertence a quem a cultiva. É o trabalho que o fez merecedor. “A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho e conveniências da vida” (LOCKE, 1978, p. 48). Esses são, pois, limites naturais. É claro que no transcurso histórico fatores externos alteraram esta relação propriedade/trabalho: a invenção do dinheiro foi o mais significativo. Ele permitiu um mercado de troca e a conservação e acúmulo de bens. Mas é importante registrar que ele foi objeto de “tácito acordo dos homens”. A ampliação das posses e o direito sobre elas contaram com o consentimento de todos, ainda que não precisasse. O esforço e o mérito passaram a ser mais valorizados.

---

<sup>3</sup> Macpherson discute de modo detalhado o problema das limitações da propriedade no que chama de “limitações transcendidas” e distingue três níveis: a) a limitação do desperdício; b) a limitação da suficiência; c) a suposta limitação de trabalho (MACPHERSON, 1979, p. 214). Mostra, sobretudo, como, com “a adoção do dinheiro”, estas limitações podem ser consideradas superadas, o que torna a propriedade um direito ilimitado.

O estabelecimento de limites à propriedade pela capacidade de fruição poderia indicar, já em Locke, uma certa função social da propriedade. Terras improdutivas pertencem a terceiros, a fim de que efetivem seu direito natural. É claro que a grande dificuldade é estabelecer os índices de produtividade. Mas o princípio motivador e fundamentador está expresso no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. O uso do dinheiro, no entanto, parece minimizar a função social da propriedade, uma vez que permite troca, acúmulo, etc.

O importante é que pelo uso do dinheiro não se feriu o princípio do trabalho como fundamento da propriedade, mas antes se fortaleceu. O aumento da quantidade de propriedade (propriedade da terra, por exemplo) pelo trabalho e o conseqüente cuidado para que nada se estrague representa uma contribuição para o aumento das reservas da humanidade. Terras produtivas não podem ser limitadas em sua extensão. O cuidado e o zelo pela produção, ainda que trocada por dinheiro ou bens não perecíveis, constituem mérito e “direito peculiar” de quem assim procedeu. Tudo isso está justificado a partir da tese de que o homem é “senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa”. Tem, pois, “em si mesmo a base da propriedade” (LOCKE, 1978, p. 51). Com isso, está, de certa forma, justificada a apropriação ilimitada. Com o uso do dinheiro, os limites naturais deixam de existir. Dessa forma, o direito de propriedade é um direito fundamental inviolável. Faz parte do que Rawls chama do conjunto dos “elementos constitucionais essenciais” (RAWLS, 2005, p. 227).

É nesse contexto que precisa ser situado e entendido o binômio valor/trabalho. No desenvolvimento do capitalismo posterior a Locke, outros fatores se somaram ao trabalho para determinar o valor, mas as bases foram lançadas pelo filósofo inglês.<sup>4</sup> No entanto, o “melhoramento pelo trabalho” constitui fator decisivo na composição daquele binômio. (Pesquisas dão conta de que os índices de produtividade nos Estados Unidos são seis vezes maiores do que no Brasil).

Está, pois, plenamente justificado o direito de propriedade. O direito é natural, mas sua efetivação depende do trabalho. É este, portanto, que justifica aquele direito.

---

<sup>4</sup> Macpherson explora essa tese, obviamente, para criticar Locke.



## 2. DIREITO DE PROPRIEDADE E LIBERDADE (HEGEL)

Em Hegel, o direito de propriedade aparece como um dos direitos mais imediatos de concretização da ideia da liberdade. Sua *Filosofia do Direito* é uma demonstração inequívoca da efetivação de uma conquista da história: o princípio universal da liberdade que haverá de orientar todas as estruturas jurídicas e sociais. Ora, se a ciência do direito tem a liberdade como pressuposta (e isso aparece claramente no segundo parágrafo da introdução), cabe a “ciência filosófica do direito” indicar suas formas de concretização.<sup>5</sup> A vontade livre é o princípio a ser realizado pelo direito e, conforme anuncia no parágrafo 4 da *Filosofia do Direito*, “o sistema do direito é o reino da liberdade realizada”. A pessoa do direito, enquanto capacidade legal, é o ponto de partida. Ser pessoa de direito significa ter competência para a titularidade de direitos. O direito abstrato, primeira figura da Filosofia do Direito, trata, pois, das formas mais imediatas ou dos direitos mais imediatos da pessoa do direito, enquanto sujeito de direitos. Ou seja, trata da estrutura racional das formas imediatas da vontade livre, no nível das instituições jurídicas e sociais.

A questão que, então, se impõe é esta: quais são as formas de concretização da ideia de liberdade ou da vontade livre? É exatamente aí que entra o direito de propriedade. A forma mais originária mediante a qual esse direito se efetiva ou efetiva a capacidade legal da pessoa é a posse, donde decorre o direito de uso. É pela posse que a pessoa se dirige ao mundo, como expressão de sua liberdade e com o intuito de satisfazer suas necessidades e desejos. “A pessoa deve dar-se uma esfera externa de sua liberdade, para que exista como ideia”, sustenta Hegel (1986, § 41). O direito de uso, decorrente da posse, é a forma mediante a qual a pessoa concretiza sua vontade livre numa realidade exterior. A posse determina a sua individualidade, mediante a apropriação das coisas do mundo (cf. WEBER, 1993, p. 67). Ela torna o indivíduo propriamente pessoa, pois efetiva a sua capacidade jurídica. O direito de posse é a primeira forma de exteriorização da liberdade. É por isso que o autor fala em “direito de apropriação” de todas as coisas. A ideia de pessoa de direito inclui necessariamente o direito de apropria-

---

<sup>5</sup> A introdução da *Filosofia do Direito* é a mais inequívoca exposição desse propósito (Rph § 21-30). Sobre o assunto, ver também ROSENFELD, Denis, *Política e Liberdade em Hegel* e DOTTI, J. E., *Dialética y Derecho*, entre outros.

ção. O indivíduo se afirma como pessoa afirmando sua vontade autônoma, expressa no direito de uso. A indeterminação da ideia da liberdade adquire uma primeira determinação nesse direito. Negar o direito de propriedade significa negar a própria capacidade jurídica da “pessoa de direito”. Violar esse direito é violar o direito à dignidade, pois a propriedade é a expressão da vontade racional e autônoma da pessoa. O exercício do direito de propriedade é o ponto de partida da libertação do “sofrimento de indeterminação” (HONNETH, 2007, p. 98).

No entanto, a posse é insuficiente para constituir o direito de propriedade. Esta requer o reconhecimento de outras vontades. A propriedade, enquanto posse reconhecida, inclui um outro direito constitutivo do direito de propriedade: o direito de troca. Pode-se, então, falar em “propriedade plena e livre” (HEGEL, 1986, p. 131). Ela se constitui de uso e troca, portanto, a possível decisão em relação as qualidades das coisas: poder usá-las ou poder trocá-las. A impossibilidade de tornar-se proprietário ou de dispor livremente de sua propriedade constitui a “alienação da personalidade” (WEBER, 1993, p. 70).

É importante salientar que Hegel consagra o direito de propriedade como primeira e imediata expressão da efetiva concretização da ideia da liberdade. O contrato é apresentado como formalização da garantia desse direito ou, como diz Marcuse, interpretando o texto hegeliano, o contrato é o instrumento que “assegura a instituição da propriedade”, como decorrência do exercício do livre arbítrio (MARCUSE, 1978, p. 184). O reconhecimento mútuo é a base de sua legitimidade. Dessa forma, o reconhecimento da propriedade, expresso no contrato, é o reconhecimento da vontade livre. Isso mostra que não há perda da extensão da liberdade, mas antes a garantia da mesma. Em seu comentário de Hegel, a propósito do reconhecimento, Valcárcel afirma: “um indivíduo só é livre, quando é reconhecido como tal e só obtém esse reconhecimento quando tem mostrado seu poder sobre as coisas exteriores, objetos de sua vontade, que pode levar à cabo uma apropriação. [...] O processo não se completa senão até que outros indivíduos consintam com essa apropriação” (VALCÁRCCEL, 1988, p. 331). O exercício da liberdade se dá por diferentes mediações. O reconhecimento da propriedade é uma delas.

Em síntese, pode-se dizer que em sendo a liberdade o princípio orientador e fundamentador das estruturas jurídicas e sociais, o direito de

propriedade é a expressão mais imediata da realização daquele princípio. A pessoa de direito, enquanto capacidade legal, encontra na propriedade a efetivação dessa capacidade. Em outras palavras: a pessoa do direito como sujeito de direitos tem no direito de propriedade a sua realização. Violar esse direito significa violar a própria pessoa de direito, em sua liberdade e dignidade, ou seja, significa negar um dos direitos de personalidade.

### **3. DIREITO DE PROPRIEDADE E JUSTIÇA (RAWLS)**

O direito de propriedade está expressamente contemplado na formulação e explicitação do primeiro princípio de justiça de Rawls. Faz parte da lista de direitos fundamentais enumerados. No *Liberalismo Político*, assim se expressa: “entre as liberdades fundamentais da pessoa, está o direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal” (RAWLS, 2005, p. 298). Esse direito encontra sua justificação no acordo das partes na posição original. Faz parte, portanto, dos “elementos constitucionais essenciais” em torno dos quais o acordo é possível e necessário. É sabido que o autor defende uma concepção política de justiça, isto é, “elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas”, o que chama de “estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 11). Além disso, ela não deriva de nenhuma doutrina moral abrangente. Goza, pois, de autossustentabilidade. Isso significa que não se pode recorrer a valores éticos ou religiosos para justificar os direitos fundamentais. Não haveria acordo. Isso só é possível com os valores políticos. É o caso do direito de propriedade. A sua justificação como valor político é a condição de possibilidade de um acordo como elemento constitucional essencial. O estabelecimento dessas prioridades deve-se à efetiva possibilidade de sua proteção.

É importante salientar que o direito de propriedade ou o que Rawls chama de “direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal”, consta da lista de liberdades fundamentais “verdadeiramente essenciais” para o desenvolvimento dos cidadãos (RAWLS, 2005, p. 298). O estabelecimento dessas prioridades deve-se à efetiva possibilidade de sua proteção.

Mas como o autor elabora a lista de direitos e liberdades fundamentais especificados no primeiro princípio de justiça? A resposta encontra-

mos no *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Há duas maneiras de fazê-lo: a primeira é histórica e a segunda é analítica. Quanto à primeira, é preciso examinar os regimes democráticos mais bem-sucedidos e identificar os direitos e liberdades protegidos. O direito de propriedade, sem dúvida, estará entre eles. Certamente haverá uma grande semelhança com a lista apresentada por Rawls. A segunda envolve a concepção normativa de pessoa. Quais são os direitos fundamentais necessários para viabilizar o pleno exercício de suas qualidades morais, isto é, o senso de justiça e a concepção do bem? Que direitos precisam ser protegidos para o desenvolvimento dessas qualidades dos cidadãos? O direito de propriedade é um dos que compõem a lista dos direitos enumerados (cf. RAWLS, 2005, p. 298 e cf. WEBER, 2013, p. 149).

Percebe-se que os direitos fundamentais têm, pois, uma dupla justificação: o sucesso histórico e o atendimento da efetivação das qualidades morais. O fundamental é perceber que as pessoas enquanto livres e iguais, investidas do “véu da ignorância”, concordariam sobre o estabelecimento do direito de propriedade no rol dos direitos e liberdades básicos. Isto porque, primeiro, consta da lista de direitos fundamentais contemplados pelas constituições democráticas mais bem-sucedidas e, segundo, porque é condição indispensável para a realização das qualidades morais dos cidadãos e o exercício pleno da cidadania. Não se desenvolve o senso de justiça e uma concepção do bem sem a garantia de certos direitos fundamentais, entre os quais é fundamental o direito de propriedade. Ele é inerente a concepção normativa de pessoa. O que está em jogo é a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, condição para o exercício dos demais direitos fundamentais. Dessa forma, o direito de propriedade é uma espécie de carro chefe dos direitos fundamentais. Sem efetivação dele, falta a base para satisfação das necessidades básicas dos cidadãos. Falta o componente indispensável que compõe o conteúdo do mínimo existencial. Este é o significado da referência a um “princípio lexicamente anterior” ao primeiro princípio de justiça (RAWLS, 2005, p. 07).

Mas o que se deve entender especificamente pelo direito de propriedade? Qual é o seu alcance? Se entre os direitos e liberdades fundamentais da pessoa está “o direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal”, qual é a função desse direito para o exercício pleno da cidadania, ou seja, para a realização política da pessoa e qual é pro-

priamente o seu conteúdo? Para o autor, o objetivo é “permitir uma base material suficiente para haver um sentimento de independência pessoal e autorrespeito, ambos essenciais para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais” (RAWLS, 2005, p. 298). O autor refere, inclusive, “as bases sociais do autorrespeito”. Ter e desenvolver senso de justiça e ter e desenvolver uma concepção do bem requer um sentimento de autorrespeito, proporcionado pelo direito de propriedade, efetivamente assegurado e concretizado. O autorrespeito faz parte da lista dos bens primários, fundamentais para o exercício pleno da cidadania, uma espécie de mínimo existencial em sentido amplo. É por isso que se constitui num elemento constitucional essencial.

Há que se enfatizar que, ao fazer parte da lista dos bens primários, o direito de propriedade é condição do exercício da cidadania e não só elemento constitutivo do mínimo existencial em sentido estrito, isto é, da satisfação das necessidades básicas para uma vida digna. Rawls está se referindo “às necessidades das pessoas em sua condição de cidadãos”, isto é, como livres e iguais, e não só à sua condição de seres humanos (RAWLS, 2005, p. 179). O sentimento de independência e, por conseguinte, de autonomia, está diretamente ligado à possibilidade de efetivação do direito de propriedade. Em síntese: O desenvolvimento da concepção normativa de pessoa e o exercício pleno da cidadania requer o direito de propriedade assegurado.

No entanto, Rawls limita esse conceito de propriedade excluindo “duas concepções mais abrangentes”. O “direito de herança” e “o direito de possuir meios de produção e recursos naturais” são excluídos desse direito de propriedade. Esses direitos, segundo o autor, “não são necessários para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais” (RAWLS, 2005, p. 298). Isso não significa que não possam ser contemplados. Sua avaliação deve ser feita nos estágios posteriores, como, por exemplo, no estágio legislativo, tendo em vista circunstâncias específicas e aspectos históricos particulares de uma determinada sociedade. Mas eles não constituem elementos constitucionais essenciais. Sobre o direito de herança e sobre o direito de controlar os meios de produção, há muita controvérsia e dificilmente haverá acordo.<sup>6</sup> Devem, portanto, ficar fora da agenda política. Além

---

<sup>6</sup> Sobre o tema da propriedade e os meios de produção e o sistema de mercados, ver *A Theory of Justice*, p. 270 e ss. Rawls aponta a principal diferença entre uma economia de propriedade pri-

do mais, não são indispensáveis para a realização das qualidades morais das pessoas, ou seja, da concepção política de pessoa. O exercício pleno de cidadania inclui o direito de propriedade, mas não necessariamente o direito de herança e o do controle dos meios de produção. A indicação das “bases sociais do autorrespeito”, como bem primário, dá bem a ideia de que a propriedade dos meios de produção é de direito público. É fundamental perceber que a concepção normativa de pessoa requer a garantia de certos direitos e liberdades para a sua efetiva realização. O direito de propriedade é sempre lembrado e deve ser assegurado.

A delimitação do seu conteúdo, no entanto, deve-se ao fato da necessidade de se estabelecer prioridades tendo em vista possíveis conflitos com outras liberdades. Rawls limita os direitos fundamentais àqueles “verdadeiramente essenciais” a fim de efetivamente garantir a sua proteção. É o caso do direito de propriedade, nos termos definidos acima. Ele é um direito essencial para a realização da concepção política de pessoa. Para obter um acordo em torno dele, e poder assegurá-lo, os aspectos controvertidos devem ser retirados da agenda política.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIREITO DE PROPRIEDADE E JUSTIÇA**

A análise dos três autores indica claramente o direito de propriedade como direito fundamental de todo cidadão. Seja vinculado ao trabalho, seja uma forma de concretização da ideia de liberdade, seja como conquista da história, ou seja enumerado no rol dos direitos que compõem os princípios de justiça, ele é, efetivamente, um elemento constitucional essencial. Estados democráticos de direito não podem ignorá-lo.

A tese de que o trabalho é o fundamento do direito de propriedade valoriza o esforço e o mérito, indispensáveis para a organização de uma sociedade justa. O fato de ser um direito natural não o torna imune às flutuações do mercado e dos interesses ideológicos de certas corporações, mas o garante como direito fundamental que nem mesmo o contrato social pode desconhecer. Dessa forma, pode-se endossar a tese de Jean-Philippe Lévy, segundo a qual a propriedade responde “a uma das necessidades da natu-

---

vada e o socialismo, no referente ao setor público. Também mostra como um sistema de mercados é consistente com seus princípios de justiça, ou seja, com as liberdades iguais e a igualdade equitativa de oportunidades.

reza humana". Ela representa "o último refúgio capaz de garantir a segurança e a liberdade" (1973, p. 151). Macpherson, referindo-se à "contribuição de Locke", afirma ser "a teoria da propriedade uma justificação do direito natural, não apenas à propriedade desigual, mas a uma apropriação individual ilimitada" (MACPHERSON, 1979, p. 233). A justificação estaria no fato de o trabalho do indivíduo lhe pertencer. Daí a qualificação de "individualismo possessivo". Ignora, no entanto, o autor, que trabalho é mérito e esforço e que precisa ser valorizado, por questões de justiça.

Tomar como ponto de partida de justificação o direito de propriedade a propriedade da própria pessoa é associá-la à inviolabilidade de sua dignidade. Uma Constituição justa, que tem a dignidade como um dos seus fundamentos, haverá de garantir o direito de propriedade como constitutivo de seu conteúdo e como uma de suas formas de concretização. Caso contrário, a dignidade torna-se uma palavra vazia. A base do pensamento liberal está posta.

Justificar o direito de propriedade pela ideia da liberdade como conquista da história é apontar outro critério que não a exclusividade da autoridade da razão kantiana. Justificá-lo como expressão da liberdade é dar-lhe o caráter de inviolabilidade.

É significativo o avanço de Rawls no sentido de estabelecer, através do anúncio dos princípios de justiça, sobretudo o primeiro, a necessidade de "satisfação das necessidades básicas dos cidadãos" para uma vida digna, exigência esta imposta pelo próprio exercício dos direitos fundamentais, mormente o direito de propriedade (RAWLS, 2005, p. 7). Este direito é, pois, componente do "princípio lexicamente anterior" ao primeiro princípio (o dos direitos e liberdades básicos) (RAWLS, 2005, p. 7), na medida em que é parte do conteúdo do mínimo existencial necessário para o exercício desses direitos. A importância do direito de propriedade está no fato de fazer parte de um conjunto de direitos que têm prioridade sobre o segundo princípio, ou seja, o que trata das desigualdades sociais e econômicas. O estabelecimento dessa prioridade dos direitos fundamentais lhes dá o status de inviolabilidade, uma vez que constituem o conteúdo base da dignidade da pessoa humana. Não podem, pois, ser restringidos em nome de vantagens econômicas. A capacidade de serem membros cooperativos da sociedade e de poderem desenvolver o senso de justiça e uma concepção do bem requer que os cidadãos tenham seus direitos

fundamentais assegurados. O direito de propriedade é decisivo, sobretudo no atendimento das condições materiais básicas para uma vida digna. Uma sociedade justa, fundada na dignidade, deverá apresentar garantias daquele direito como forma de concretização desta.

O que fica claro é que a motivação da instituição do Estado e sua manutenção quase sempre esteve ligado, e continua assim, à proteção do direito de propriedade. Trata-se, pois, de uma conquista irreversível e inviolável da história. Assegurar a propriedade dos indivíduos e dar-lhes as garantias do seu devido uso é a função fundamental do Estado. Isso está claro em Locke, faz parte da concretização da liberdade em Hegel e é componente constitutivo do mínimo existencial em Rawls. Assim, pois, os princípios de justiça, que orientam as principais estruturas jurídicas e sociais, devem contemplar, dentro de um conjunto de direitos fundamentais, o direito de propriedade. Isto inclui sua função social. Trata-se de um elemento constitucional essencial. Nenhum Estado Democrático de Direito pode ignorá-lo.

## REFERÊNCIAS

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1979.

HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

LÉVY, Jean-Philippe. *História da Propriedade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil/Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MERLO, Maurício. Poder natural, propriedade e poder político em John Locke. IN: *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.



PROUDHON. *O que é a propriedade?* Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

RAWLS, J. *Do Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la Ética*. Barcelona: Anthropos, 1988.

WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ROSENFELD, Dennis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DOTTI, J. E. *Dialectica y Derecho*. Buenos Aires: Hachette S. A., 1983.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

# Emoções Políticas: decisões que impactam as políticas sociais

**Karen Franklin**  
(UFPR)

Cada vez mais na contemporaneidade estamos percebendo que as relações políticas entre nações, bem como suas decisões políticas estão sendo impactadas por emoções. Um elemento por vezes estranho ao contingente político e ao contrato, mas que já eram apontadas desde a modernidade por autores como Rousseau, Herder e Mill. No contexto atual parece que tais decisões emocionais estão mais frequentes, seja no contexto econômico, político ou educacional. Mesmo considerando que as ‘manifestações básicas de qualquer política e a luta pelo poder têm suas justificações em termos éticos, legais ou biológicos, significando que sua verdadeira natureza se esconde por trás de justificações e racionalizações ideológicas (MORGENTHAU, 2003, p. 173), temos de levar em conta que se expressam também por emoções. Ou seja, no jogo pelo poder ela está cada vez mais presente. É possível verificar tais relações emocionais em alguns grupos e aglomerados de nações, como a União europeia ou Mercosul, que mesmo com seus contratos econômicos e de cooperação, alinham-se através de ideologias, aproximando-se e afastando-se conforme as ‘emoções’ de seus representantes.

Urge, institucionalizar as questões. De toda forma, mesmo tendo essas relações seu vértice principal centrado em contratos econômicos e de cooperação, a presença de afinidades emocionais dos agentes institucionais é perigosa. Parece evidenciar-se, cada vez mais, que instâncias decisórias puramente racionais estão submetidas a outras lógicas que alteram contratos e arranjos sociais. Por isso, alguns dirigentes “ditos” mais emocionais, ou populistas, parecem ter maior repercussão na mesma proporção da expressão dessa “emocionalidade”, seja em seus países ou mesmo fora deles. O ponto que pretendemos discutir é como a tomada de decisões sob essa inspiração impacta as questões prioritárias no balcão de negócios na administração e na direção política das nações. Nos

questionamos como é possível estabelecer prioridades considerando a complexidade emocional envolvida em alguns casos? Tal perspectiva é positiva ou negativa sob o ponto de vista de uma política que busca a justiça social? Qual é o impacto psicológico e político para uma nação?

Para avaliar a situação é preciso estabelecer certos parâmetros de análise. Começamos pela formação de uma sociedade. Rawls postula que uma sociedade é formada por seres humanos e não por anjos, assim tanto ele como Marta Nussbaum concordam que os seres humanos não perseguem automaticamente o bem comum, é preciso que sejam persuadidos a isso, que compreendam que é importante e razoável que aconteça. “Embora, em sua [de Rawls]<sup>1</sup> sociedade bem ordenada a exclusão e a hierarquia tenham sido superadas, parece que foram superadas por seres humanos que têm ainda tendências subjacentes de produzir os mesmos problemas” (NUSSBAUM, 2013, pp. 9-10). Isso significa dizer que há uma clara suposição de que a estabilidade vai depender da compreensão e das possibilidades de se operar com as complexidades da psicologia humana envolvidas nas relações entre os seres, pois estes têm tendências de reproduzirem erros. Essas complexidades apontam que emoções podem estar envolvidas nas decisões administrativas e políticas de uma nação. Pensando sob este ângulo, podemos perceber que Rawls compreende que as emoções têm poder, mas que a estabilidade de uma sociedade bem ordenada depende dos princípios e das boas razões que todos seus membros acolhem com entusiasmo para mantê-las desse modo (NUSSBAUM, 2013, p. 10). Muitas são as relações na base de formação de uma sociedade, porém sempre podemos recorrer as mais justas e justificáveis.

“Quando Nussbaum evoca o conceito de amizade em política está se referindo a teóricos clássicos que colocam estas relações mútuas na mesa de assinatura do contrato social” (FRANKLIN, 2015, p. 93). Isso quer dizer que podemos encontrar tanto nas relações entre nações, quanto nas relações entre grupos de pessoas e interesses, ações e decisões inspiradas pela perspectiva emocional. Todos desejam benefícios e, é sob esse desejo de benefícios, que poderiam ser traduzidos por lucro, quer monetários ou de outra espécie, que as emoções agem. Entretanto, estão atentas às percepções do justo e injusto decorrentes das relações revelando que operam sob alguma espécie de critério ético ou legal.

---

<sup>1</sup> Grifo nosso.

Nesse sentido há uma certa assimetria entre a concepção pública de justiça, fundada em uma tênue compreensão de ‘razoabilidade’, e as doutrinas não públicas que têm pretensões de ‘verdade’. Pensar em fundar as concepções de justo e injusto de uma sociedade a partir de concepções não públicas seria muito contraproducente, a aceitabilidade de uma concepção pública de justiça se justifica publicamente (HABERMAS/RAWLS,1998, p. 161) em um esforço que tem espelho na maioria dos membros desta mesma sociedade. Nesse sentido, é preciso considerar que a razoabilidade que Rawls utiliza é, de certa forma, flexibilizada por Nussbaum para alocar outros elementos, como as emoções, por exemplo, que podem influenciar nas considerações públicas de justiça, mudando muitas das perspectivas. O grande perigo é justamente tomar como ponto de partida para negociações públicas concepções morais e éticas ‘ditas’ justas e estritas aos contratos entre pessoas e povos, pois o que cabe ao moral nem sempre caberá ao público, no sentido jurídico.

Em outra oportunidade pude desenvolver argumentos que visavam expressar que o estabelecimento de contratos entre os povos com vistas à justiça global, não estabeleciam garantias efetivas aos povos envolvidos nos acordos, pois nem sempre tinham as mesmas condições iniciais. Evidenciou-se que não é possível exigir igualdade de condições a partir da origem, e por isso retomo aqui a necessidade de discutir o recuo ao nível das pessoas e sua formação (FRANKLIN, 2015, p. 94) para uma tomada de decisão. É esse o sentido de minha argumentação. Não podemos falar em relações entre nações, antes mesmo de pensarmos em como as relações se estabelecem no interior destas nações, a saber, entre seus membros.

Quando pensamos no retorno às pessoas e as condições em que as decisões políticas sobre justiça social ocorrem precisamos também mapear se tais condições ocorrem em completa liberdade ou se esta é cerceada de alguma forma. Pois, apenas uma nação ou uma pessoa completamente livre poderá decidir sobre os rumos a tomar. No entanto, decisões dependem de capacidades e oportunidades, uma e outra devem estar disponíveis para aqueles que escolhem. Por isso, o investimento político na preservação da liberdade significa investimento, na mesma medida, em capacidades humanas. É preciso compreender que há diferenças drásticas de padrões de vida entre as nações, e mesmo entre as pessoas de uma mesma nação. Essa compreensão obviamente impacta decisões políticas,

pois deve conceber as diferenças dentro do espectro amplo de possibilidades e de garantias de desenvolvimento dessas capacidades tendo as liberdades asseguradas por um sistema político justo. Certamente um sistema democrático de garantias constitucionais igualitárias.

A constitucionalidade certamente deveria ser a base de um sistema justo e garantidor do desenvolvimento humano. Assim, é preciso lembrar que o conceito de cidadãos ‘razoáveis’ entra em pauta, pois é necessário observar que “pessoas razoáveis tem concepções razoáveis de mundo em seu conjunto”. Nesse sentido, consideraremos que as pessoas “estão dispostas a entender-se acerca das condições equitativas de cooperação social entre os cidadãos livres e iguais e a observá-las”, da mesma forma que estariam “em situação de reconhecer o peso das provas e obrigações da argumentação – *burdens of argument* – assumindo suas consequências” (HABERMAS/RAWLS, 1998, p. 163). A compreensão de que a dimensão contratual de uma sociedade, seja bem ordenada ou com pretensões à justiça social, deve ser clara para todos seus membros. Isso é uma prerrogativa do próprio contrato justo, porém em alguns casos quando as capacidades humanas não são adequadamente desenvolvidas tais membros não compreendem os termos do contrato ao qual estão submetidos. As concepções públicas de justiça estão presentes e são efetivamente consideradas razoáveis, mas não parecem ser compreensíveis e na mesma proporção por todos. Por isso, é preciso verificar se todos os membros da sociedade têm as mesmas capacidades de ação, compreensão e argumentação diante dos contratos propostos. Certamente para celebrar contratos é preciso ter capacidades, sejam contratos pessoais, sociais ou de povos. E, nesse sentido, capacidades devem ser desenvolvidas a partir das pessoas e não como nação ou povo.

Lembramos, então, das três capacidades humanas mencionadas por Nussbaum, sem as quais uma pessoa não poderia se desenvolver de forma apropriada: “A primeira capacidade apontada é a “da autocrítica sobre si mesmo e sobre suas próprias tradições”; a segunda é de “ver-se a si próprio não só como cidadão que faz parte de um determinado grupo ou região, mas como ser humano que se encontra ligado a todos os outros por laços de reconhecimento e interesse”; a terceira é a “designada por imaginação narrativa, que equivale à capacidade de se ser capaz de pensar como será estar na situação de outra pessoa, de avaliar inteligen-

temente sua história, e ser capaz de compreender seus sentimentos, os desejos, e as esperanças de alguém” (FRANKLIN, 2015, p. 95) Tais capacidades devem ser desenvolvidas ao nível pessoal através da educação, ou seja, depende da nação, de suas escolhas e do estabelecimento das liberdades individuais próprias para que a educação e a instrução possa realmente realizar tais preceitos. O investimento educacional é uma opção dos Estados e é ele quem faz a diferença quando analisamos os impactos sociais de diferentes povos.

Parece ser esse o segundo elemento da análise que consiste em atribuir prioridades ou não aos investimentos em educação, ou seja a urgência do desenvolvimento das capacidades dos membros de uma sociedade, ligadas ou não a decisões emocionais. Nesse sentido, entra em cheque outro elemento a ser considerado no rol deste espectro de possibilidades impactadas por decisões políticas baseadas em emoções, o do conceito de desenvolvimento. Nussbaum (2014, p. 114), tal como Sen (2010), acertam em chamar a atenção para a consideração relativa à diferença entre desenvolvimento econômico e o desenvolvimento humano, pois quando falamos em humano falamos em integralidade que leva em conta o aspecto econômico pertencente ao indivíduo. Porém, em algumas decisões políticas, que são emocionais também, vemos o desenvolvimento econômico considerado isoladamente, ou seja, é possível negligenciar necessidades prementes de alguns grupos humanos dentro de uma nação gerando desigualdades e desequilíbrios sociais. Em certos momentos de crise é possível apelar para a máxima utilitarista, onde alguns sofrem em detrimento do bem da maioria.

O foco no desenvolvimento humano está no saneamento das necessidades básicas, alimentação, moradia e educação, ou melhor, no desenvolvimento de capacidades humanas que possam superar as desigualdades e as diferenças por seus próprios meios e de forma pacífica. No entanto, o maior questionamento hoje é como isso é possível fazer isso em um mundo plural e de múltiplas necessidades, onde nações e povos têm interesses econômicos diversos, perspectivas de vida diversas e concepções de justiça diversas. Certamente, temos de levar em conta que “a questão diz respeito à atribuição dos deveres de promoção das capacidades num mundo no qual existem países, corporações, agencias, acordos, agências internacionais e indivíduos a ser analisada” (NUSSBAUM, 2014,

p. 114). Isso significa que deverá haver comprometimento de todos os humanos, mas principalmente entre indivíduos e instituições, porque em última instância por trás de qualquer decisão política, administrativa, estratégica está um humano, com emoções e compromissos com seus pares. Enfim, parece que se reduz ao nível do dever moral entre humanos a decisão por desenvolver as capacidades para o bem de todos. No entanto, são as instituições, nações e corporações que efetivamente devem se comprometer com isso, pois é preciso respeitar a imparcialidade no processo de desenvolvimento das capacidades humanas.

A opção por um caminho educativo impacta uma nação, e quando uma das três capacidades básicas não é respeitada, compromete-se o próprio processo. Não é possível estabelecer uma sociedade justa baseada em decisões morais de indivíduos, é preciso que as instituições sejam capazes de estabelecer a razoabilidade nos processos decisórios. “Ser capaz de autocrítica sobre si mesmo e suas tradições” (NUSSBAUM, 2014, p. 76) leva à reflexão a acolher e reconhecer padrões de racionalidade na própria forma de compreender a vida, além de acolher a diversidade de forma menos violenta, pois é capaz de se reorganizar na diferença. Essa primeira capacidade certamente só poderá se desenvolver em nações livres e que permitam a liberdade de expressão a seus membros, pois o cerceamento da livre expressão impede a autocrítica e a autocorreção. Da mesma forma, a promoção da compreensão das pluralidades que compõe uma sociedade devem estar presentes e promover uma educação rica e plural, pois é ela que permitirá ou não essa reorganização das próprias tradições. As garantias constitucionais de uma total liberdade de expressão nem sempre estão disponíveis à todas as nações, porém é preciso que elas mantenham ao menos o limite da razoabilidade. Penso aqui, em limites como expressões agressivas sobre racismo, xenofobia, homofobia, lesbofobia, intolerância religiosa ou sexual, como limites razoáveis. A lista não deve ser extensa sob pena de entrarmos em um contexto prescritivo estrito.

Ser capaz de ver-se como um ser humano interligado a outros seres humanos potencializa a consciência de conjunto, de ambiente, de responsabilidade pelo lugar onde vivemos. Ser capaz de importar-se com os outros é fruto de aprendizado, não é algo natural nos humanos. Nós precisamos ser persuadidos a isso, precisamos desenvolver essa capacidade através do caminho educacional, pois parece ser o mais acessível.

Importar-se com a dor alheia, com as dificuldades e as calamidades de grupos ou indivíduos, nos faz compreender que podemos tomar atitudes diante do mundo. Fazer-nos responsáveis pelo conjunto humano porque somos humanos, é fruto de aprendizado, isso retira os sujeitos da imobilidade. A descentralização do eu nunca será espontânea, ela tem de ser forjada. A consciência de ambiente em que se vive pode estar prevista em legislação, mas vai depender dos membros ativos de uma sociedade efetivamente capaz de produzir resultados nesse sentido.

A consideração de que estamos interligados com outros seres humanos nos aproxima da compreensão de que a razoabilidade de que falamos interfere nas decisões de todo o sistema institucional.

Não há nenhum ser humano que não esteja inserido no seu povo nem nenhum super indivíduo que seja capaz, por si só, de assumir tal tarefa. Além do mais, se cada pessoa quisesse tomar decisões a título individual, dessa atitude resultaria o caos. É evidentemente preferível criar uma estrutura institucional honesta para, depois disso, se considerar que as pessoas devem delegar as suas responsabilidades éticas nessa estrutura (NUSSBAUM, 2014, p. 115).

Isso significa dizer que o reforço nas estruturas institucionais de uma nação proporciona uma maior possibilidade de promover capacidades individuais dos cidadãos. São elas que devem expressar a imparcialidade que é pertinente a qualquer estrutura pública, garantindo que o sistema estabeleça uma proporcionalidade a todos seus membros. Significa que mesmo desenvolvendo a capacidade a ser sensível aos outros humanos, isso não deve onerar pessoalmente nenhum dos membros da sociedade, pois deve haver mecanismos de distribuição proporcional de bens, educação e acesso aos sistemas de direitos em geral que estejam acordados pelos cidadãos. Ou seja, deve haver um sistema imparcial e institucional que garanta igualdade e direitos aos cidadãos.

Por fim, a capacidade que Nussbaum chama de imaginação narrativa (2014, p. 81), que significa ser capaz de absorver a posição do outro na sua integralidade. Ou seja, ser capaz de colocar-se na posição do outro, sentindo o que o outro sente ou imaginando o que sente. Essa compreensão só poderia ser produzida pela educação através da arte e literatura. Aqui temos de assinalar que, nesse sentido, o comprometimento com o



processo educativo leva em conta também um certo conteúdo educativo, que poderá ser prescritivo ou deliberadamente ideológico ou dogmático. É uma porta aberta à discussão que não será apresentada aqui<sup>2</sup>. Nesse quesito Nussbaum é muito clara quando atribui grande carga a capacidade de desenvolvimento empático da arte e da literatura, pois só ela seria capaz de desenvolver e capacitar os humanos em ‘interpretar’ e ‘compreender’ verdadeiramente um sentimento alheio. São emoções alheias que podem ser compartilhadas e suas dores compreendidas, esse é o sentido dado a empatia que processa as necessidades alheias e toma uma posição. Longe de utilizar a responsabilidade moral dos indivíduos como forma única de solução política, ou seja, não é na maximização utilitarista que deve estar centrado o desenvolvimento das capacidades humanas, mas na possibilidade de empatia com os humanos que não pertencem a seu grupo moral e ético, mesmo assim devem ser observados como humanos dignos de direitos.

Na verdade, o que Nussbaum busca é esclarecer que as pessoas devem ter condições de viver uma vida com dignidade humana e isso pode ser proporcionado pelo desenvolvimento das suas capacidades. “Se esse objetivo as impossibilitasse de terem projetos pessoais ou contribuísse de algum modo para lhes retirar a possibilidade de conduzirem sua vida com dignidade” (NUSSBAUM, 2014, p. 116), seria absolutamente contraproducente. Certamente é uma questão de estabelecer quais estruturas devem ser as garantidoras desse desenvolvimento das capacidades em nível das nações, se haveria ou não uma forma única e se organizações e instituições internacionais poderiam ou não influenciar as culturas e a história dos povos. Certamente, essa é uma questão controversa em educação e em desenvolvimento, pois pode também contribuir para quebrar justamente o segundo princípio da estrutura global justa de que fala Nussbaum (2014, p. 119), que é o respeito à soberania nacional. No entanto, temos de admitir que hoje muitos casos de soberania estão em cheque, pois com a justificativa de manter a estabilidade social ou econômica algumas nações aviltam seu próprio povo.

---

<sup>2</sup> Nesse sentido poderíamos discutir quais conteúdos seriam elegíveis para abordar na formação dos indivíduos, pois qualquer seleção de conteúdos parte de uma concepção, que poderá se mostrar ideológica, dogmática, parcial, ou seja, é uma porta aberta para amplo debate.

Nesse sentido, temos de considerar então de nações absolutamente democráticas ou em vias de democratização. A direção aqui é de uma estrutura global onde nações soberanas estão ligadas umas às outras por contratos cooperativos, seja na esfera econômica, política ou humanitária. Assim, potencializar projetos de educação e desenvolvimento das capacidades associa-se a melhora da produtividade e da empregabilidade poderia ser um dos pontos convergentes. Porém, cada vez mais as perspectivas globais são mutáveis nessa área e os grupos humanos parecem afetar-se pelo desequilíbrio e o enfraquecimento de suas perspectivas. Nussbaum aponta, de certa forma, para o perigo desse desequilíbrio em *Anger and Forgiveness* (2016), ao analisar como o crescimento da raiva em algumas comunidades ou setores pode afetar as responsabilidades políticas no futuro<sup>3</sup>.

Na verdade, o aspecto que buscamos assinalar com o desenvolvimento as capacidades é no sentido de que apenas o investimento no capital humano poderá ser um investimento lucrativo e responsável, tanto do ponto de vista das nações como do ponto de vista dos indivíduos. Pois apenas este pode afastar o acirramento e o aprofundamento de uma raiva individual e coletiva. Enfrentar as críticas pela ação de corporações, institutos independentes ou ONGs no interior das nações, que para muitos é uma ingerência à soberania nacional, é um fator a ser observado. Muitas vezes são elas que influenciam os rumos educativos de uma nação, pois tem interesses produtivos, qualitativos e humanos determinados. O embate está aberto. Mesmo que os recursos internacionais estejam disponíveis às nações, os critérios para sua obtenção forçam as estruturas nacionais a submeterem-se a regulações e avaliações. Com isso, a igualdade e o desenvolvimento humano entram realmente em pauta quando se prioriza o humano antes do econômico, ou seu contrário, mas também percebermos que este jogo pode causar desequilíbrios no nível dos indivíduos.

Nussbaum esclarece que “a teoria da justiça que tem sido dominante na filosofia política ocidental é a teoria do contrato social”. Que tem como princípios o “contrato de vantagem mútua que é estabelecido entre

---

<sup>3</sup> Com a inesperada, mas não impossível eleição de Donald Trump como presidente dos EUA, a visibilidade de culturas racistas e polarizadas vieram à tona na América do Norte. O próprio Brasil vive hoje essa polarização sem a devida reflexão sobre a origem e repercussão na vida e destino das pessoas e Instituições. Apenas assinalamos um caminho para a reflexão aqui, no qual não vamos nos aprofundar neste texto.

pessoas que se regem pela lei” (NUSSBAUM, 2014, p. 90). Isso significa que temos uma forte tendência em interpretar as organizações através de contratos e que devem ser vantajosos para todas as partes. Obviamente, quando essas teorias são aplicadas em escala global aparecem os problemas e incoerências de ordem estrutural, injustiças e desequilíbrios evidenciam-se. Em contrapartida, compreende-se que a exigência de desenvolvimento de capacidades em escala global, também contribui para estabelecer parâmetros mínimos de direitos. Ou seja, é o que Nussbaum chama de promover “um conjunto de direitos mínimos análogos aos direitos humanos como nível mínimo daquilo que a justiça deve exigir para todos” (2014, p. 91).

Nesse sentido, promover as capacidades humanas então é ao mesmo tempo promover o mínimo de direitos e deveres que permitem a convivência pacífica, ou pretensamente pacífica. Promover sujeitos que se sintam responsáveis pelo contrato, que decidam através da lei e não das preferências ou emoções. Sujeitos capazes de dar razões e justificativas para seus atos e não apenas desculpá-los. Certos de que dificilmente chegaremos a termo com tais discussões, o que apontamos é a urgência em estabelecermos critérios claros para o tratamento da questão educativa, pois por vezes ela se mostra em desvio. Quando Nussbaum aponta a raiva (*anger*) como um elemento a mais a ser analisado temos certeza de que temos de lidar com novas questões, pois o que está em cheque não é mais apenas o desenvolvimento humano ou o desenvolvimento econômico, está em cheque o problema do fomento acirrado das emoções nas decisões políticas. E estas são imprevisíveis, muitas vezes infantis e prejudiciais a qualquer nação.

## REFERÊNCIAS

NUSSBAUM, Martha (2013) *Political Emotions – Why Love Matters for Justice*. London, England/Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

NUSSBAUM, Martha (2014) *Educação e Justiça Global*. Portugal: Edições Pedagogo.

NUSSBAUM, Martha (2016) *Anger and Forgiveness – Resentment, Generosity, Justice*. Hardcover.

FRANKLIN, Karen (2015) Desenvolvimento das capacidades humanas: caminho para uma justiça global. *Perspectiva Filosófica*, vol. 42, n. 2, Recife: UFPE.

SEN, Amartya. (2010) *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORGENTHAU, Hans. (2003) *A Política entre as Nações – A luta pelo poder e pela paz*. Trad. Oswaldo Biato. Brasília: Editora UNB/ Imprensa Oficial do estado de São Paulo/Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais.

HABERMAS, J./ RAWLS, J. (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción Fernando Vallespín. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós/I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

# Entre justificação e legitimidade: um estudo comparativo entre John Simmons e Jeremy Waldron

Mateus de Campos Baldin  
(UNINASSAU)

De acordo com o famoso artigo de John Simmons (2001, pp. 122 e 141) intitulado *Justification and Legitimacy*, a abordagem dominante sobre a valoração moral da autoridade entre os pensadores políticos e jurídicos contemporâneos parece confundir duas noções: justificação e legitimidade. Para Simmons, a maioria absoluta dos autores contemporâneos parece entender que os critérios pelos quais uma ação, decisão ou instituição política é julgada como justificada são os mesmos pelos quais essa mesma ação, decisão ou instituição é julgada como legítima.

Thomas Nagel (1991, p. 330), p. ex., segue a mesma tendência ao afirmar que *a tarefa de descobrir as condições de legitimidade é tradicionalmente concebida como aquela de encontrar um modo de justificar um sistema político para todos os que se requer que vivam sob ele*. Não é que Nagel se equivoque. De fato a noção de legitimidade no pensamento político contemporâneo é confundida com a noção de justificação.

Não importa como se usem os termos em questão, parece haver duas questões distintas que são confundidas pelos pensadores políticos contemporâneos. Porém, segundo Simmons, essa não era a abordagem tradicional de certos pensadores políticos clássicos, como John Locke. Simmons pretende colocar a distinção entre justificação e legitimidade ao centro do pensamento político contemporâneo.

Simmons, porém, não foi o primeiro filósofo político contemporâneo a distinguir justificação de legitimidade. Antes que um lockeano como Simmons se pronunciasse sobre a questão, Jeremy Waldron já apresentara no último capítulo de seu *Liberal Rights* uma distinção entre justificação e legitimidade como duas formas distintas de julgamento moral de decisões políticas, formas essas capazes de fundamentar dife-

rentes atitudes em diferentes momentos da vida política e jurídica. Mas as semelhanças param por aí. A concepção que Waldron tem da distinção entre justificação e legitimidade é distinta da de Simmons, como veremos a seguir.

Meu objetivo aqui é fazer uma exposição e comparação entre ambas as concepções a respeito da distinção entre os conceitos de justificação e legitimidade no âmbito da Filosofia Política e da Filosofia do Direito.

## **1. SIMMONS SOBRE JUSTIFICAÇÃO E LEGITIMIDADE**

Simmons (2001, pp. 122, 135, 156-157) apresenta as noções de justificação e de legitimidade como dois modos, dimensões ou estágios distintos de avaliação moral das ações e instituições políticas, especialmente do Estado. Justificar uma instituição, ação ou prática equivale a mostrar que ela é prudencialmente racional, moralmente aceitável ou as duas coisas (SIMMONS, 2001, p. 123). Dizer que uma instituição, ação ou prática é legítima equivale a atribuir-lhe o direito de impor novos deveres, i.e., o direito a ser obedecida (SIMMONS, 2001, p. 137).

O próximo passo de Simmons é distinguir dois modos ou abordagens básicas através das quais se pode pensar a relação entre justificação e legitimidade: a) uma abordagem que chama de lockeana, que estabelece diferentes critérios para julgamentos de justificação, por um lado, e de legitimidade, por outro, e b) outra abordagem que chama de kantiana, que utiliza o mesmo critério para ambos os julgamentos, confundindo ambas as noções (SIMMONS, 2001, p. 122).

A abordagem kantiana se caracteriza essencialmente por considerar que os critérios pelos quais se julga a legitimidade são os mesmos critérios pelos quais se julga a justificação de instituições políticas, como o Estado. Enquanto para Locke, na leitura de Simmons, a justificação do governo civil não implicaria nenhuma obrigação de se entrar nele, a qual somente vem com o consentimento expresso, para Kant, na leitura de Simmons, a própria justificação do Estado seria também o fundamento da obrigação de ingressar em sociedade civil. A própria justificação do Estado gera a obrigação de obediência daqueles que estão a ele submetidos. A partir dessas observações, Simmons nomeia de abordagem kantiana a abordagem segundo a qual os critérios de justificação coincidem com os critérios de legitimidade (SIMMONS, 2001, p. 140).

Em contraste com essa visão kantiana, Simmons defende a abordagem por ele denominada de lockeana a partir de uma leitura dos *Dois tratados sobre o governo civil* de John Locke, caracterizando-a, como já vimos, essencialmente por distinguir os critérios pelos quais se julga a legitimidade dos critérios pelos quais se julga a justificação (SIMMONS, 2001, pp. 127 et seq.). Essa abordagem se caracteriza por separar justificação e legitimidade como dois estágios, cada qual com seus próprios critérios de julgamento, de uma avaliação moral das instituições, de suas práticas e de suas ações políticas (SIMMONS, 2001, pp. 135-136).

Seguindo a abordagem lockeana, Simmons afirma que a qualidade e as virtudes de uma instituição, suas prática ou suas ações políticas são algo distinto da natureza de seus direitos sobre alguma pessoa sujeita e eles: o fato de que um Estado, p. ex., tenha virtudes que apelem para justificar moralmente sua existência não lhe dá nenhum direito especial sobre um indivíduo ou conjunto de indivíduos quaisquer (SIMMONS, 2001, p. 136). O fato de um Estado ser justificado gera em nós obrigações morais em relação a ele – a obrigação de não conspirar contra sua existência, p. ex. – mas não gera, por si só, qualquer relação moral especial que envolva uma obrigação de submeter-nos a suas diretivas pelo simples fato de serem diretivas desse Estado (SIMMONS, 2001, p. 137). Assim, a legitimidade, e os consequentes direito a governar do Estado e obrigação de obediência do súdito, somente vêm com o consentimento expresso dos súditos (SIMMONS, 2001, pp. 128 et seq.): se dei meu consentimento para esse Estado ou essa estrutura política, ele tem autoridade legítima para produzir normas que, de minha parte, terei a obrigação política e moral de seguir.

E isso leva à consequência de que um dado sistema jurídico pode ser legítimo, i.e., ter autoridade legítima para comandar alguns daqueles a ele submetidos – aqueles que deram seu consentimento expresso para com a estrutura política básica que produziu tal sistema – e ser ilegítimo para outros, i.e., não ter autoridade legítima para comandar alguns outros daqueles que estão a ele submetidos – aqueles que não deram ou se recusaram a dar seu consentimento expresso para com a estrutura política básica que produziu tal sistema.

## 2. WALDRON SOBRE JUSTIFICAÇÃO E LEGITIMIDADE

Waldron (1993, p. 393) introduz a distinção entre justificação e legitimidade no Capítulo 16 de seu *Liberal Rights*, afirmando que *O contraste entre justificação e legitimidade pode parecer desconcertante a princípio, dado que ambas são usadas aqui em um sentido normativo*. Inicialmente, Waldron distingue dois modos de julgamento político, i.e., distingue os critérios pelos quais julgamos a justificação dos critérios pelos quais julgamos a legitimidade política. Ambos os modos de julgamento são apresentados como normativos, ou seja, referem-se ao que deve ser o caso, ao que deve ser feito:

Perguntar se uma decisão é justificada é perguntar sobre se ela é, em seus méritos, a decisão correta; é olhar para as razões pesando a favor do curso de ação que foi decidido. Perguntar se uma decisão é politicamente legítima é levantar uma questão mais procedimental; é perguntar se ela foi tomada do modo como tais decisões devem ser tomadas.

Essa distinção entre justificação e legitimidade é necessária em uma democracia, pois preserva uma distinção central entre razões para votar e razões para agir com base na lei:

Precisamos de uma distinção entre justificação e legitimidade, particularmente em um contexto democrático, porque precisamos de um modo de distinguir entre as razões que os votantes têm para votar como votam e das razões que os oficiais têm para implementar uma certa decisão após os votos terem sido contados. [...] Razões para apoiar uma dada proposta são logicamente distintas de razões para agir em política com base no fato de que as pessoas suportam tal proposta. Ambas são normativas, mas capturam diferentes estágios ou níveis de normatividade em relação à tomada de decisão política (WALDRON, 1993, p. 393).

Como razões para decidir em política são distintas de razões para agir com base em uma decisão já tomada, não há contradição entre, p. ex., defender a opinião de que o limite de velocidade nas rodovias deva ser aumentado e votar com base nessa opinião, por um lado, e defender que devemos seguir respeitando o limite inferior ao que penso ser correto



porque essa foi a decisão da comunidade consubstanciada em uma lei. Esse é o ponto, segundo Waldron, de se elaborar uma distinção entre justificação e legitimidade.

Legitimidade diz respeito às razões para se obedecer e seguir decisões políticas. Razões de legitimidade são boas razões para obedecermos às diretivas autoritativas. Por consequência, são essas razões que nos dão os critérios pelos quais podemos julgar uma decisão política como legítima. O ponto de Waldron, explícito tanto em *Liberal Rights* quanto em sua obra posterior, é o de que a decisão majoritária é a razão política por excelência para se seguir decisões políticas. Assim, se a maioria decide implementar uma certa diretiva, essa é uma boa razão (a melhor razão, inclusive) para considerá-la legítima, para segui-la e para agir com base nela.

Justificação, por outro lado, diz respeito a razões para se adotar uma certa proposta política, i.e., para torná-la o conteúdo da decisão. Os critérios de justificação de uma decisão política dizem respeito, então, às razões para se adotar a proposta, i.e., ao mérito da decisão. Razões de legitimidade não são boas razões para defendermos uma posição política substancial, i.e., defendermos uma certa proposta política ao invés de outra. Que a maioria apoie uma certa proposta não é uma boa razão para votar nela, pois, como afirma Waldron (1993, p. 393): *se todos votarem com base em razões como essa – “eu voto pelo que a maioria pensa” – a votação iria colapsar como prática*. Boas razões para se defender uma posição política e votar por ela devem ser encontradas entre as razões de justificação. Se for assim, justificação está ligada ao conteúdo da decisão, e não a sua forma ou procedimento de adoção dessa decisão.

Assim, quando defendemos que uma decisão política é justa ou correta, estamos defendendo que ela é justificada. Mas ainda não teremos dito nada sobre sua legitimidade. O tipo de razão capaz de tornar uma decisão justificada é distinto do tipo de razão capaz de tornar uma decisão legítima. Que tipos de razões são esses?

Em uma nota de fim de texto, Waldron afirma: *Minha distinção entre justificação e legitimidade é similar à distinção de Ronald Dworkin entre justiça e equidade em Law's Empire* (WALDRON, 1993, p. 468, n. 2). Em uma passagem do texto *Law's Empire*, nas quais Dworkin explica o que entende por justiça e por equidade.

Justiça [...] é uma questão do resultado correto de um sistema político: a correta distribuição de bens, oportunidades e outros recursos. Equidade é uma questão da estrutura correta para aquele sistema, a estrutura que distribua a influência sobre as decisões políticas do modo correto (DWORKIN, 1986, pp. 404-405).

Em outras palavras, podemos dizer que a justiça diz respeito ao mérito ou ao resultado das decisões políticas (DWORKIN, 1986, p. 180), enquanto a equidade diz respeito à forma ou procedimento que leva à tomada de decisões políticas. A equidade está ligada a instituições políticas específicas ou, mais precisamente, à forma que assumem tais instituições; já a justiça é uma virtude que se pode abstrair das instituições políticas ou, ao menos, da forma como elas assumem (DWORKIN, 1986, p. 406).

Embora a concepção geral de justiça e equidade seja similar em ambos os autores, a solução dos inevitáveis conflitos entre justiça e equidade é distinta em Dworkin e Waldron: para o primeiro, justiça e equidade estão no mesmo nível de julgamento, devendo sempre ser ponderadas nas decisões judiciais e políticas, enquanto para o segundo, estão em níveis distintos, de modo que só recorreremos a julgamentos de equidade quando nossos julgamentos de justiça apontam para soluções judiciais e políticas diferentes e conflitantes.

Para Waldron, as circunstâncias da justiça – escassez moderada e altruísmo limitado – são distintas das circunstâncias da equidade – necessidade sentida de decisão comum e desacordo sobre qual decisão deve ser tomada. E não apenas distintas, as circunstâncias da equidade parecem pressupor as circunstâncias da justiça, de modo que a equidade como virtude ou ideal político apenas aparece quando há conflito entre diferentes concepções ou visões sobre a justiça, como uma forma razoável de decidir conflitos de justiça em situações de desacordo a respeito dos critérios de justiça a serem adotados.

Mas, se há algo como uma razoabilidade mínima exigida para os desacordos sobre justiça poderem estar na base da legitimidade e da autoridade do direito, o que parece ser um dos pontos defendidos em *Liberal Rights* bem como na obra recente de Waldron, e se, além disso, estamos nas circunstâncias da equidade, então a legitimidade será não apenas uma questão de grau, mas também uma questão que varia de indivíduo a indivíduo. Explico com uma passagem de Waldron:

[...] devo enfatizar que indivíduos particulares podem descobrir que seus sentimentos morais sobre algumas injustiças potencias são tão intensos a ponto de superar qualquer compromisso continuado com o sistema político que iria requerer deles que estabelecessem um curso comum de ação com seus oponentes. Se esse é o caso, então as circunstâncias da equidade e também as da integridade não mais se aplicam a eles (e *pro tanto* elas não mais se aplicam a toda a sociedade). Pois as circunstâncias não são apenas aquelas em que há desacordo, mas também que há a necessidade sentida, compartilhada pelas partes em disputa, de ação comum apesar de tal desacordo. Tal necessidade sentida para ação comum pode ter seus limites. Se o tem, as pessoas em questão podem não mais sentir a si mesmas como parte da comunidade na qual o poder tem de ser compartilhado ou alternado com seus oponentes [...]  
(WALDRON, 1999a, p. 207).

### 3. CONCLUSÃO

Podemos perceber, então, as semelhanças entre as abordagens de Waldron e de Simmons. Em ambas, justificação e legitimidade são diferentes modos de julgamento político: justificação diz respeito à qualidade substantiva de uma decisão ou instituição política, enquanto legitimidade diz respeito à aceitabilidade e autoridade moral de uma decisão ou instituição política.

Para Waldron, porém, julgamentos de justificação dizem respeito à justiça substantiva de uma decisão política e desempenham uma função essencial no momento da tomada de decisão política, enquanto julgamentos de legitimidade dizem respeito à adequação formal ou equidade da tomada de decisão e desempenham uma função essencial no momento de ação conjunta com base na decisão política já tomada (WALDRON, 1993, p. 393).

Assim, a preocupação de Waldron é primariamente quanto à justificação e legitimidade de decisões políticas, e apenas secundariamente preocupa-se com a justificação e legitimidade de instituições políticas. Já a preocupação central de Simmons é quanto à justificação de legitimidade de instituições políticas, principalmente do Estado.

Embora, para julgarmos decisões políticas possa realmente ser necessário levar em conta instituições políticas, as instituições que são o foco da distinção de Waldron são mais concretas e sociologicamente de-

termináveis que o Estado. As instituições que interessam para a decisão política são essencialmente as instituições da votação majoritária e os procedimentos de deliberação em assembleias democráticas.

Pela abordagem lockeana de Simmons, a princípio, poderíamos pensar na legitimidade de um Estado ditatorial ou uma monarquia absoluta, desde que todos os cidadãos dessem seu consentimento para tal organização política. Para Waldron, porém, que foca nas decisões políticas, ainda que se possa dar o consentimento para tais organizações, suas decisões e ações políticas careceriam de legitimidade, pois o julgamento da legitimidade das decisões políticas diz respeito primordialmente a quem as tomou. Se se pode falar em consentimento na abordagem waldroniana, esse será sempre um consentimento ponto a ponto, decisão a decisão, por assim dizer; i.e., será o consentimento expresso pela participação na prática da votação majoritária que determinará a legitimidade de uma decisão política particular e do direito legislado como um todo (entendido como resultado de diversas decisões particulares tomadas por meio de votação majoritária).

O ponto de Waldron é também mais próximo ao modo como o cidadão se aproxima das decisões políticas consubstanciadas na lei. Exceto em casos de sedição e combate à instituição estatal em si, os cidadãos criticam ou apoiam as leis por seu conteúdo e pelo modo como foram estabelecidas, pouco lhes importando se uma lei ilegítima é fruto de um Estado ao qual deram seu consentimento ou não. Ademais, a própria ideia de dar consentimento a um Estado parece estranha do ponto de vista do cidadão, que dificilmente se defronta com tal possibilidade de escolha. A escolha que se apresenta ao cidadão é a escolha das políticas, dos planos de governo e do conteúdo a ser dado às leis (seja diretamente, em plebiscitos e referendos, seja indiretamente, por meio da escolha de seus representantes); a justificação e a legitimidade que importam ao cidadão são, então, a justificação e a legitimidade das decisões políticas.

A distinção de Waldron, focando em decisões políticas particulares, não cai nos problemas de Simmons, para o qual justificação e legitimidade são dois vínculos morais que se pode ter com o Estado, de modo que, apesar de Estado ou governo ilegítimo não poder emitir diretivas autoritativas legítimas, um Estado ou governo legítimo pode emitir diretivas ilegítimas sem que o vínculo moral da legitimidade se quebre (SIMMONS,

2001, pp. 129 et seq.). A Waldron, que foca nas decisões, pouco importa o vínculo moral com o Estado, e sim a autoridade moral ou legítima das decisões políticas em si mesmas. Com isso, Waldron se aproxima dos problemas da autoridade do direito e da obrigação política de seguir o direito de um ponto de vista mais particular, sem acrescentar o elemento adicional do vínculo moral com o Estado. Ademais, o fundamento da legitimidade, em Waldron, não é tanto o consentimento, mas sim a equidade.

Mas a teoria de Waldron também apresenta um ponto que a torna por demais semelhante à de Simmons. Vimos que Waldron acaba admitindo que a legitimidade derivada da equidade é algo capaz de variar dependendo da pessoa: aqueles que não aceitam como necessária uma decisão comum, não se colocam nas circunstâncias da equidade e da política e, portanto, para eles, o argumento da equidade e a própria teoria da legitimidade não parecem se aplicar. Se é assim, no que diz respeito a esses indivíduos, podemos ainda dizer que o direito, ao menos as leis que digam respeito a essa matéria específica de sua discordância, ainda têm autoridade legítima?

Waldron não fornece uma resposta a isso. Talvez uma possível resposta o aproxime tanto de Simmons que deva concordar que, no fim das contas, é nosso consentimento que baseia a legitimidade da decisão majoritária, ao estar presente em uma das circunstâncias necessárias para a equidade como ideal político. Waldron certamente não quer seguir por esses caminhos, pois uma possível consequência seria justamente a de que, em sendo o consentimento o que baseia, em última instância a legitimidade da decisão majoritária, também ele poderia basear a legitimidade daquilo contra o qual elaborou sua complexa teoria política e jurídica: a revisão judicial.

# Habermas e as possibilidades de transformação da sociedade geradas pelo processo de racionalização típico da modernidade

Antonio Frederico Saturnino Braga  
(UFRJ)

O objetivo deste trabalho é apresentar uma hipótese interpretativa abrangente da perspectiva crítica habermasiana, cuja validade deverá ser testada em outros trabalhos, através de um cotejo mais direto com os textos do próprio Habermas. Em seus traços mais gerais, a hipótese que eu gostaria de defender é trivial – o aspecto mais interessante se referiria a duas especificações de um princípio mais geral. Em seu ponto de partida mais geral, trata-se da hipótese de que, na perspectiva crítica habermasiana, as possibilidades reais de transformação da sociedade contemporânea estão localizadas primordialmente no potencial normativo que é próprio da ação comunicativa enquanto meio de coordenação necessariamente presente e atuante em toda sociedade; – gostaria de acrescentar, como uma primeira especificação deste princípio geral, que se trata a meu ver de um meio de coordenação efetivado através de interações face a face, no nível micro e comparativamente pouco institucionalizado das interações sociais cotidianas. Mais precisamente, se é por um lado verdade que as transformações sociais precisam em alguma medida passar pelas estruturas discursivas institucionalizadas que processam conflitos sociais que emergem na esfera pública a partir das demandas levantadas pelos movimentos sociais, por outro lado também é verdade que o processamento destes conflitos deve ultrapassar o nível de um mero rearranjo no equilíbrio fáctico das relações de poder, na medida em que este tipo de rearranjo, por mais que algumas vezes (mas não sempre) represente um avanço em direção à justiça social, fica sempre aquém da justiça em sentido estrito, a qual exige uma superação das meras disputas de poder pelo influxo do Ideal racional do “igualmente bom para todos”. Ora, tal ultrapassagem do nível meramente fáctico das disputas de poder depen-

de de processos de aprendizagem que mobilizam capacidades reflexivas fundadas simultaneamente na consciência e na comunicação linguística (de sujeitos dotados de consciência e linguagem). De acordo com a hipótese que gostaria de defender, o *locus* primordial destes processos de aprendizagem é a ação comunicativa enquanto meio de coordenação de ações efetivado através de interações face a face, no nível micro e não tão institucionalizado das interações sociais cotidianas.

Como segunda especificação da ideia mais geral, gostaria de sugerir que, nas análises habermasianas da sociedade contemporânea, as possibilidades de emancipação da facticidade bruta das meras disputas de poder estão localizadas num potencial normativo específico daquela forma de ação comunicativa que predomina nas organizações em geral da sociedade atual, ou seja, nos grupos sociais que vão além das estruturas estritamente familiares, e que pertencem aos subsistemas da economia, da política e direito, e da cultura. Trata-se daquela forma de ação comunicativa que no Capítulo 2 de *Verdade e Justificação* Habermas denominou de “ação comunicativa fraca”; de acordo com a hipótese que gostaria de defender, esta forma “fraca” de ação comunicativa pode ser contraposta a duas espécies de ação comunicativa “forte”, a ação comunicativa forte mas enrijecida pela tradição cultural, e a ação comunicativa forte e fluida. Esta distinção entre duas formas de ação comunicativa “forte” em nenhum momento é explicitada por Habermas, mas pode ser derivada de suas análises das sociedades tradicionais e da liberação (ou fluidificação) comunicativa permitida pelo processo de racionalização típico da modernidade. Assim, de um ponto de vista histórico, a ação comunicativa fraca seria um efeito do processo de racionalização que afeta a ação comunicativa forte mas enrijecida pela tradição, e a ação comunicativa forte e fluida seria em alguns âmbitos efeito do mesmo processo (nos âmbitos, a saber, da família e das interações mais informais da vida cotidiana), ao passo que em outros âmbitos, um pouco mais institucionalizados e decisivos para a transformação da sociedade, ela ainda não se teria efetivado, mas equivaleria a uma possibilidade real, inscrita no potencial normativo específico da ação comunicativa fraca.

O conceito de ação comunicativa fraca não foi suficientemente explicado e explorado por Habermas. Mais precisamente, Habermas não explorou uma conexão teórica que a meu ver é latente em sua abordagem

comunicativa da Teoria Crítica, a conexão, a saber, entre a ação comunicativa fraca e a tensão entre validade racional e vigência fáctica, analisada principalmente em *Direito e Democracia; entre facticidade e validade*. Nesta obra, as análises sobre esta tensão referem-se principalmente às normas jurídicas em sentido estrito. Entretanto, elas podem a meu ver ser aplicadas também às normas de comportamento e às crenças sobre o mundo social subjacentes à ação comunicativa fraca tal como analisada em *Verdade e Justificação*; elas podem ser aplicadas inclusive a normas de carácter mais informal e tácito, distintas e em certo sentido mais abrangentes que as normas jurídicas em sentido estrito. Pode-se até mesmo afirmar que a tensão entre validade racional e vigência fáctica está presente em todo o espectro das normas e crenças sobre o mundo social capazes de servir como justificativas para a aceitabilidade dos atos de fala através dos quais se efetuam as ações comunicativas, especialmente em sua forma fraca, e que ela, esta tensão, é decisiva para uma compreensão adequada da abordagem crítica de Habermas, que teria um carácter mais dialético do que “analítico-transcendental”, a despeito das muitas passagens que sugerem o contrário (ver McCARTHY, 1998).

Meu argumento depende de uma premissa de carácter grosso modo metodológico. A meu ver, para se compreender a Teoria Crítica de Habermas, deve-se partir do princípio de que sua teoria está fundada numa abordagem grosso modo fenomenológica, hermenêutica e pragmática, segundo a qual o elemento essencial de toda e qualquer realidade social são interpretações e orientações de sentido intersubjetivamente partilhadas, com base nas quais e por meio das quais ocorrem tanto as interações dos sujeitos entre si quanto as interações dos sujeitos com o mundo natural – que são mediadas por interações comunicativas dos sujeitos entre si. É verdade que, numa sociedade racionalizada, as relações dos sujeitos com o mundo natural não só se separam e autonomizam das interpretações sobre o mundo social, como passam a ser regidas por critérios e procedimentos assumidamente contrários a toda confusão com os valores e interpretações referidos primordialmente à ordem do mundo social, confusão que seria exemplarmente efetivada nas interpretações grosso modo teleológicas que regiam as relações dos sujeitos com o mundo natural nas sociedades anteriores ao processo de racionalização da modernidade. Mas, de acordo com a abordagem hermenêutica e pragmática de Haber-



mas, os critérios e procedimentos da ciência e da técnica modernas são critérios e procedimentos para a ponderação, avaliação e interpretação das evidências do mundo natural, ou seja, eles equivalem a interpretações intersubjetivamente partilhadas, por meio das quais apenas os sujeitos racionais podem entender-se sobre os dados do mundo natural, relacionando-se com a natureza neste *medium* do entendimento intersubjetivo.

Em outras palavras, embora os critérios e procedimentos da racionalidade instrumental (subjacente à ciência e técnica modernas) possam e em muitos casos até devam ser aplicados e operados pelo ator (ou agente) individual e isolado, trata-se de um agente formado em certas concepções e interpretações, e esta formação equivale ao aprendizado e internalização de interpretações intersubjetivamente partilhadas, que estão na base das realizações de entendimento através das quais os sujeitos modernos se relacionam com o ambiente natural. Algo de semelhante vale para a racionalidade estratégica, que seria a expressão especificamente social do processo histórico de rejeição das interpretações teleológico-comunitárias predominantes nas sociedades pré-modernas. Tanto a racionalidade instrumental quanto a racionalidade estratégica estão fundadas numa orientação de sentido intersubjetivamente partilhada, que pode ser descrita em termos de “autoafirmação bem sucedida do indivíduo racional” (ver *Teoria da Ação Comunicativa*, Vol. 1, item 1 da “Introdução”). Num caso, o da racionalidade instrumental, trata-se da autoafirmação do indivíduo racional diante do ambiente natural que nunca é inteiramente dócil a seu interesse de manipulação e controle; em outro caso, o da racionalidade estratégica, autoafirmação do indivíduo racional diante dos outros indivíduos, ou seja, autoafirmação do indivíduo que não apenas se compreende como essencialmente separado e isolado dos outros indivíduos, mas também compreende estes outros indivíduos como competidores na disputa pelos escassos recursos da satisfação individual. Ora, esta compreensão “individualista” e “competitiva” das relações intersubjetivas e sociais equivale a uma interpretação intersubjetivamente partilhada – embora apresente características específicas, como veremos a seguir.

Gostaria agora de passar para o conceito de ação comunicativa. Como é sabido, o conceito de ação comunicativa refere-se ao principal meio de coordenação das ações individuais nas sociedades humanas. A ação comunicativa, a meu ver, sempre ocorre no nível micro das in-

terações sociais, ou seja, ela equivale a uma interação face a face, ela refere-se às relações entre falantes e ouvintes que interagem face a face. Na ação comunicativa os participantes de uma interação face a face coordenam suas ações à medida que realizam atos de fala que podem ser aceitos e seguidos pelos demais participantes, com base num estoque de interpretações intersubjetivamente partilhadas. Ou seja, as interpretações intersubjetivamente partilhadas constituem as razões com base nas quais os participantes da ação comunicativa esperam e confiam que seus respectivos atos de fala serão aceitos e seguidos pelos demais participantes da interação social – ou seja, razões com base nas quais eles pretendem que seus respectivos atos de fala serão aceitáveis para os demais participantes.

Ora, tomada como razão ou justificativa para a aceitabilidade de um determinado ato de fala numa determinada interação face a face, uma interpretação intersubjetivamente compartilhada apresenta dois aspectos. Em primeiro lugar, o aspecto da validade racional, segundo o qual tal interpretação vale como justificativa por aparecer como uma crença (ou norma) racionalmente válida, ou seja, verdadeira, ou correta, ou justa. Em segundo lugar, há o aspecto da vigência fáctica, segundo o qual tal interpretação vale como justificativa por aparecer como uma crença (ou norma) socialmente vigente, uma crença “que todo mundo aceita”, e que por isso pode valer como justificativa para a aceitabilidade de um determinado ato de fala numa determinada interação face a face. O ouvinte aceita e segue aquilo que o outro falou, não por julgar o proferimento racionalmente aceitável ou válido, mas por aceitar de modo automático e irrefletido aquilo que “todo mundo aceita” no contexto social a que se associa a interação.

Na ação comunicativa forte, mas enrijecida pela tradição, típica das sociedades pré-modernas, estes dois aspectos estão fundidos, eles ainda não chegaram a se distinguir. As interpretações intersubjetivamente partilhadas aparecem como racionalmente válidas por aparecerem como fundadas na ordem eterna, abrangente e imutável do Ser, e por não haver espaço para uma crítica quanto à sua validade ou aceitabilidade para os sujeitos que vivem sob elas. Em outras palavras, elas aparecem como racionalmente válidas à medida mesmo que são inquestionável e acriticamente aceitas na sociedade.

O conceito de “Mundo da Vida”, como é sabido, corresponde às estruturas sociais e abrangentes no seio das quais se reproduzem interpretações intersubjetivamente partilhadas. No caso das sociedades tradicionais, o Mundo da Vida é “reificado”, uma vez que as interpretações intersubjetivamente partilhadas têm uma “aura de objetividade”, aparecem como descrições objetivas e inquestionáveis da ordem imutável do Ser. Mais especificamente, o Mundo da Vida é “sociocentricamente reificado”, porque a ordem abrangente do Ser está primordialmente fundada na ordem do mundo humano e social, com as relações de autoridade e poder que lhe são próprias (ver *Teoria da Ação Comunicativa*, Vol. 1, item 2 da “Introdução”).

O processo de racionalização da sociedade afeta e dissolve a validade destas interpretações de carácter comunitário, substituindo-as por interpretações grosso modo individualistas e egoístas, centradas na “orientação para o sucesso” do indivíduo racional, ou seja, orientação para o sucesso do indivíduo que não apenas se compreende como essencialmente separado e isolado dos outros indivíduos, mas também compreende estes outros indivíduos como competidores. Ora, nas interações regidas por este tipo de interpretação, a aceitabilidade dos atos de fala passa a depender de cálculos de utilidade privada, cálculos em que cada indivíduo leva em conta recompensas e punições prováveis, muitas vezes implícita ou explicitamente prometidas ou ameaçadas, e referidas a preferências e fins estritamente individuais, desvinculados de todo e qualquer empreendimento ou projeto efetivamente comum, rejeitado como idealismo ingênuo. Interações regidas por este tipo de interpretação equivalem, justamente, à ação comunicativa fraca. Neste tipo fraco de ação comunicativa, as razões para a justificabilidade dos atos de fala não são razões comuns, isto é, não se trata das mesmas razões para todos os participantes, mas de razões diferenciadas, que remetem a preferências e fins distintos, individualizados. As razões que tornam justificada a realização do ato de fala pelo falante não são as mesmas que tornam justificada a aceitação e seguimento do mesmo pelo ouvinte (ver *Verdade e Justificação*, cap. 2).

Além de basear-se nesta interpretação grosso modo individualista e egoísta, a ação comunicativa fraca baseia-se também em um outro elemento intersubjetivamente partilhado, que a distingue das ações pura e simplesmente criminosas. Trata-se de normas intersubjetivamente acei-

tas (ou facticamente vigentes) sobre o que é lícito (admissível) e o que é ilícito (inadmissível) nas promessas e ameaças envolvidas na “aceitabilidade fraca” dos atos de fala. A ameaça de punição do chefe só é parte de uma ação comunicativa fraca à medida que se distingue da ameaça de morte do criminoso, ou seja, à medida que respeita os limites intersubjetivamente aceitos daquilo que é lícito em determinado tipo de interação e situação. Ainda que estes limites não estejam clara e precisamente definidos, eles são tacitamente reconhecidos e aplicados pelos participantes de uma interação comunicativa fraca.

A ação comunicativa fraca caracteriza-se por uma peculiar relação entre os momentos da validade racional e da vigência fáctica, como momentos da validade em sentido amplo *tanto* da interpretação individualista e egoísta da existência humana e do mundo social *quanto* das normas sobre o que é lícito e o que é ilícito nas promessas e ameaças envolvidas na aceitabilidade dos atos de fala. Por um lado, estes dois momentos ou aspectos são distinguidos pelos participantes. Por outro lado, o momento da vigência fáctica predomina amplamente sobre o momento da validade racional. Com efeito, se a validade das normas socialmente aceitas remete genericamente à validade da interpretação grosso modo individualista e egoísta da existência humana e do mundo social, a validade desta interpretação remete por sua vez à sua pretensão de equivaler a uma descrição sóbria e objetiva do que é, do ser mesmo das relações sociais, uma descrição que exige uma aceitação igualmente sóbria e realista. Ora, ao fundar-se na pretensa inevitabilidade de uma aceitação sóbria e realista daquilo que é, a aceitação intersubjetiva desta espécie de interpretação acaba equivalendo à aceitação daquilo que todo mundo “precisa” aceitar (sob pena de ingenuidade e tolice), independentemente daquilo que seria melhor para todos aceitarem, ou independentemente daquilo que, do ponto de vista coletivo, seria mais racional todos aceitarem. E aqui se concretiza o predomínio da vigência fáctica sobre a validade racional.

No nível macro das estruturas sociais, o predomínio da vigência fáctica se acentua a tal ponto que o *medium* da validade intersubjetiva ganha a configuração de um *medium* de influência puramente causal entre indivíduos e grupos que se valem das crenças facticamente vigentes na psique individual e coletiva para tentar aumentar seu poder particular e diminuir o poder de outros indivíduos e grupos. No nível macro das

estruturas configuradas por estes esforços de influência causal, a interação social ganha o caráter de interação puramente estratégica, caracterizada pelo equilíbrio fáctico de indivíduos e grupos movidos por cálculos de utilidade privada. Tais estruturas configuram-se então como sistemas “deslinguistificados”, ou seja, impermeáveis às pretensões de validade racional inerentes ao uso comunicativo da linguagem (ver *Teoria da Ação Comunicativa*, Vol. 2, “Segunda Consideração Intermediária: Sistema e Mundo da Vida”). Estes sistemas deslinguistificados colonizam o Mundo da Vida, privando-o do potencial reflexivo (e crítico) inerente à tensão entre aceitação fáctica e aceitabilidade racional, e fazendo com que a reprodução das crenças intersubjetivamente partilhadas ganhe o caráter de uma reprodução automática e irrefletida de crenças alheias e até hostis ao Ideal da validade racional como Ideal que possivelmente aglutina indivíduos em torno de algum projeto comum e compartilhado de boa vida – como ainda era o Ideal da “troca justa de equivalentes” do período clássico do Direito racional do liberalismo, cuja função ideológica era radicalmente distinta daquela da ideologia sistêmica da técnica, a qual, mais do que mascarar relações de força e poder, abrandava tais relações em nome das realizações sistêmicas do conforto privado e privatizado (veja o texto *Técnica e Ciência como Ideologia*, no livro de mesmo título).

No nível micro da interação face a face, entretanto, o momento da validade racional não é suprimido, ele facticamente não é suprimido – esta a meu ver é a ideia fundamental da perspectiva crítica habermasiana. Por ter como pano de fundo a consciência da distinção entre validade racional e vigência fáctica, a rejeição da ideia da aceitabilidade racional e intersubjetiva equivale decerto à repressão de um Ideal, vinculada à continuidade daquilo que todo mundo facticamente e resignadamente já vem aceitando. Mas esta repressão associa-se a uma tensão, no contexto da qual o Ideal está sempre como que convidando os participantes a passar para aquilo que seria uma “melhor possibilidade”, a possibilidade de uma interação baseada, justamente, no Ideal da aceitabilidade racional, em condições de simetria e reciprocidade. Em outras palavras, a interação face a face constitui o *locus* de uma tensão permanentemente sentida pelos participantes da ação comunicativa fraca, em virtude da qual o Ideal da validade racional está sempre “convidando” estes participantes a passar para outro tipo de interação comunicativa, fundada em outra espécie

de interpretação da existência humana, do mundo social, e das normas reguladoras do mundo social.

Esta tensão e este convite se mostram de forma mais nítida no âmbito da utilização das normas sobre o lícito e o ilícito nas ações comunicativas fracas. Embora tais normas tendam a ser compreendidas pelos participantes como expressões das relações de força e poder facticamente vigentes na sociedade, inatingíveis pelas opiniões e atitudes dos “sujeitos comuns”; embora, conseqüentemente, elas tendam a ser compreendidas como recursos e obstáculos facticamente vigentes na busca do sucesso individual, recursos e obstáculos que precisam ser levados em conta independentemente de serem racionalmente aceitáveis; - apesar disto, os participantes nunca deixam de ser tocados pelo Ideal de normas que seriam racionalmente aceitáveis em condições de simetria e reciprocidade; eles nunca deixam de se sentir convidados a passar para a posição de legisladores corresponsáveis pela elaboração de normas racionalmente aceitáveis como justas, capazes de regular projetos e empreendimentos efetivamente comuns, que sejam vivenciados como bons para todos.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. “Técnica e Ciência como Ideologia”, In *Técnica e Ciência como Ideologia*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Dois Volumes. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia; entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

McCARTHY, Thomas. 1998. Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions. In: ROSENFELD, M. and ARATO, A. (Eds.) *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 115-153.

# Legislando para o não-cidadão

**Celso de Moraes Pinheiro**

(UFPR)

Uma questão que não pode ser considerada de menor monta atualmente diz respeito às condições de possibilidade de adequações ou alterações das leis de um país a partir da necessidade imposta pela aceitação de imigrantes e/ou de refugiados. Sabe-se que são merecedores das garantias do direito, representado pelo conjunto de leis, aqueles que se inserem no conceito de cidadão de um Estado. A cidadania é fundamental para que o conjunto de leis se dirija por uma ideia de bem comum. Implícita nesse conceito de cidadania está a ideia de que existe uma coerência no acordo (contrato) entre os cidadãos de um determinado Estado. Essa coerência dita não apenas normas jurídicas, mas também normas culturais e morais. Lembre-se aqui o que Habermas afirma sobre o aparecimento da situação de cidadania em *O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização*, onde mostra que um novo tipo de identidade nacional, o estado-nação, permitiu combinar uma forma mais abstrata de integração social num padrão alterado de processo político: aqueles que anteriormente se encontravam sujeitos a uma dominação mais ou menos autoritária ganhavam agora, gradualmente, o status de cidadãos. Diz Habermas na sequência:

Naturalmente, nunca existiu um Estado moderno sem que houvesse a definição de suas fronteiras sociais em termos de direitos de cidadania, que regulam quem está e quem não está incluído na comunidade legal. Ser, porém, membro de um determinado Estado significava somente estar submetido às suas autoridades. Com a transição para um Estado nacional democrático, essa filiação organizacional, legalmente atribuída, mudou de sentido: a partir de então, a cidadania ganhava adicionalmente o significado político e cultural de pertencimento, por realização própria, a uma comunidade de cidadãos capacitados, que contribuíam ativamente para a sua preservação (HABERMAS, 1995).

Ao mostrar o surgimento do conceito de estado-nação, Habermas faz ver que há, nesse momento, um sentimento de pertencimento a uma comunidade cultural, história e linguística. Ela se mostra como um *natio*, oposta à *civitas*. Nesse momento histórico, anunciado aqui, nações são inicialmente comunidades de pessoas com a mesma ascendência, ainda não integradas na forma política de um Estado, mas reunidas apenas por vínculos comuns de moradia, língua, costumes e tradições. Com o aparecimento do estado-nação, passa a existir o sentimento de participação em uma comunidade de iguais, ou ao menos, de semelhantes. Ou seja, a concepção histórica do conceito de cidadania remete diretamente aos vínculos existentes ou que se formarão no âmbito da cultura, moldados essencialmente pela língua e pelos hábitos e tradições. Essa ideia de cidadania se mantém forte e sólida como fundamento para a determinação daquilo que se entende por cidadão. No entanto, surge a necessidade de uma definição um pouco mais concreta do que se entende por nação. De modo amplo, pode-se dizer que a partir do momento de reconhecimento do direito dos povos há o aparecimento da ideia de soberania de uma nação. Considerando que os povos possuem suas tradições históricas e culturais, que são produzidas a partir de uma herança espiritual e material, então a nação surge como o local própria da vivência e pertencimento a essas tradições. A noção de cidadania, resultante de uma interpretação de pertencimento à uma nação, onde são partilhadas as tradições do povo que a representa, é uma das mais fortes concepções de cidadania. A questão mais urgente, a partir da desta concepção nação se refere ao modo como o cidadão se inclui nisso que se chama nação. Aliado a isso, tem-se a questão que, se por um lado é considerado cidadão aquele que adquiriu seus direitos pelo fato de ter nascido em solo pátrio, por outro lado pode ser considerado cidadão aquele que mantém um laço de sangue com um membro de determinado povo.

Assim, se a cidadania dá luz à possibilidade de reconhecimento do sujeito como cidadão, seja o pertencimento levado a termo pelo fato sanguíneo ou territorial, então devem entrar em cena garantias para esse reconhecimento. Tais garantias serão expostas pelo conjunto jurídico do estado e caberá às leis que emanam desse conjunto proporcionar a condição última do sujeito tornar-se cidadão. Algumas noções contratualistas colaboram com a possibilidade de compreensão daquilo que se funda



como princípios jurídicos constitucionais do Estado. De modo simples, a existência ou a criação de um conjunto de leis é determinante para a saída de um estado de natureza, de insegurança, de guerra de todos contra todos para uma sociedade civil. Independente dos motivos ou das maneiras como se dá essa passagem, a base essencial é o surgimento da constituição jurídica do Estado. Não há saída do estado de natureza sem a criação ou formação de um conjunto de leis que norteie a vida cotidiana dos cidadãos desse Estado. Seguindo as palavras de Hobbes, no Capítulo XVII do *Leviatã*, onde diz o filósofo: “E os acordos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (HOBBS, 2005, p. 100), é possível se perceber a força determinante das leis na fundação do Estado. Sem a força da lei os acordos não sofrem pressão para serem obedecidos. Se acordos são a base para a possibilidade de paz, então apenas através da lei, com sua força e imposição, a paz pode ser almejada. Na mesma direção, Locke, no Capítulo IX do *Segundo Tratado Sobre o Governo* afirma, após haver apresentado a preservação da propriedade como o grande e principal objetivo da união dos homens em comunidade, que falta no estado de natureza “uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens” (LOCKE, 1991, p. 264).

Deste modo, o conjunto de leis estabelecidas em um Estado não apenas cumpre a função de organizar a convivência entre todos determinando deveres, mas também garantindo direitos. Daqui o conceito de cidadania ganha força, pois será cidadão do Estado aquele que se encontra sob a direção das leis desse Estado. Apenas aqueles atingidos pela lei, seja na direção de obediência aos deveres impostos, seja na direção da garantia de direitos, são considerados cidadãos. E a eles as leis são dirigidas, igualmente. Que as leis sejam o alicerce de uma sociedade civil democrática parece certo. Do mesmo modo, partindo-se da ideia da necessidade de um acordo ou de um contrato para que se dê o surgimento do Estado, a concordância e a aceitação das imposições impostas pelas leis parece ser ponto pacífico no interior de sociedade civis.

Então, conceito de igualdade merece especial atenção, uma vez que, no interior de Estados, as leis caminham lado a lado com a noção de igualdade entre seus diversos membros ou, como dito acima, a eles as leis são

dirigidas, igualmente. Em um primeiro momento, na história da Filosofia Política, a igualdade serve como base para se encontrar um princípio que pudesse ser descrito como aquilo que é justo. Na *República* de Platão, por exemplo, já se encontra o caminho de busca pelo princípio unificador daquilo que pode vir a ser chamado de sociedade. Encontra-se no texto platônico, em especial a partir do Livro II (PLATÃO, 1990), a demonstração da necessidade de uma ordem que promova a unidade da cidade. Caberá à justiça o papel desse princípio unificador e provocador da harmonia no âmbito da sociedade. A procura por um princípio de justiça que possa dar conta dos anseios mais imediatos dos indivíduos seria, portanto, fundamento para a possibilidade efetiva de uma sociedade justa.

No entanto, é importante salientar, o princípio de igualdade não pode impor e obrigar que todos os sujeitos tenham exatamente os mesmos direitos e as mesmas obrigações. Hans Kelsen, em *Teoria Pura do Direito*, quando trata dos direitos políticos, lembra que “a igualdade dos indivíduos sujeitos à ordem jurídica, garantida pela Constituição, não significa que aqueles devam ser tratados por forma igual nas normas legisladas com fundamento na Constituição, especialmente nas leis”. Na sequência, Kelsen afirma que “não pode ser uma tal igualdade aquela que se tem em vista, pois seria absurdo impor os mesmos deveres e conferir os mesmos direitos a todos os indivíduos sem fazer quaisquer distinções”. Assim, quando a lei busca uma igualdade, sua garantia apenas pode ser realizada estatuinto a Constituição com referência a diferenças completamente determinadas, como, por exemplo, diferenças de raça, de religião, de classe ou de patrimônio. Segundo Kelsen, se a Constituição não fixar distinções bem determinadas que não possam ser feitas nas leis relativamente aos indivíduos, e se essa mesma Constituição, ao mesmo tempo, contém uma fórmula que proclama a igualdade dos indivíduos, então “esta igualdade constitucionalmente garantida a custo poderá significar algo mais do que a igualdade perante a lei” (KELSEN, 1998, p. 99).

Ao que parece, Kelsen percebe que sem haver uma distinção entre os iguais, mostrando e indicando as diferenças, a igualdade se encontra restrita ao âmbito jurídico, isto é, igualdade perante a lei. Em seu Artigo I, a Declaração Universal dos Direitos Humanos determina que todos os homens são iguais perante a lei. A concepção de igualdade perante a lei mostra o caráter formal que tal ideia assume, uma vez que não inclui, por

exemplo, uma igualdade de condições, de capacidades, de bens, riquezas, etc. Em uma sociedade que se pretenda democrática, a ideia de igualdade é indissociável da ideia da diferença. Se por um lado, juridicamente, todos devem ser considerados iguais perante a lei, por outro devem ser considerados a partir de suas diferenças. Além disso, há o problema de se definir que tipo de igualdade pode ser requerida em uma sociedade democrática justa, onde o pluralismo se mostra como parte fundamental de sua estrutura. Seguindo os passos de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, vemos como os dois princípios apresentados no Capítulo I procuram dar pistas, a partir da ideia de um consenso na posição original, de como seria possível para uma sociedade democrática dar conta dos diferentes caminhos indicados (RAWLS, 2002). A igualdade de direitos, apresentadas no primeiro princípio, direitos que dirigem a distribuição de direitos políticos, acabam por definir a cidadania. O segundo princípio, que pode ser visto como o princípio mesmo de uma igualdade democrática, rege as organizações sociais e econômicas da sociedade. Nesse segundo princípio, desigualdades não são excluídas. Antes, são consideradas como ponto de partida para a possibilidade de se requerer uma igualdade, ou ao menos, uma diminuição da desigualdade.

Partindo do que foi acima exposto, não é difícil verificar que as ideias de igualdade e diferença são partes ativas e atuantes na composição de uma sociedade democrática, portanto, plural. É válido relembrar que a pluralidade é parte constituinte de uma sociedade democrática contemporânea. Ora, a partir disso, pode-se afirmar que não é o caminho seguro para uma boa definição de igualdade compreendê-la como uma obrigação (ou um direito) a que todos os indivíduos estão submetidos exatamente da mesma forma. Da mesma maneira, não é possível buscar uma definição de igualdade a partir de uma diferença absoluta, uma vez que tal posição ocasionaria a total dissolução do conceito de igualdade.

O que se mostra certa é a afirmação de que uma sociedade que se pretenda democrática atualmente deve preservar o direito à diferença, e com isso o pluralismo e o multiculturalismo. A base de definição do pluralismo é a existência do múltiplo, do distinto. Assim, as democracias contemporâneas devem dar conta disso que é parte constituinte e integrante de sua própria composição. O conjunto jurídico do Estado precisa encontrar soluções para garantir o respeito ao direito de todos e o cum-

primeto de suas determinações também por todos. Como mostra Kelsen, será no âmbito do jurídico que a igualdade encontrará seu campo. O problema que pode surgir diz respeito ao modo de garantir os direitos a todos, resguardando suas especificidades e particularidades. No interior das sociedades democráticas, a igualdade necessita da ideia da diferença. Ao determinar que ninguém deve ficar desprotegido, que ninguém pode ter seu direito de livre expressão e opinião tolhido, que ninguém deve ser discriminado por escolhas pessoais (religião, partidos políticos etc.), que ninguém pode ser discriminado por razões de raça, sexo, fé, o Estado assume o papel de resguardar seus cidadãos e garantir a eles o essencial direito a ter direitos. Uma sociedade que se pretenda democrática deve preservar e garantir o direito a ter direitos, pois essa é a base e o alicerce da democracia. Assim, é possível afirmar que do respeito à diferença chega-se à garantia constitucional e legal do direito a ter direitos.

Após a exposição de algumas questões que permeiam as análises sobre os fundamentos de um Estado que possa garantir o direito de todos os cidadãos a se sentirem cobertos pelo sistema jurídico, cabe ressaltar que tais garantias se limitam ao interior dos Estados. O grande desafio diz respeito ao momento onde questões externas, de ordem mundial, afetam diretamente isso que se entende por cidadania, especialmente às garantias legais que estão implícitas em tal conceito. Além disso, a constatação óbvia da necessidade de acolhimento de povos desabrigados, se mescla com questões de foro interno em muitos países, em especial de grupos minoritários que reclamam um reconhecimento público e também o direito de preservar suas identidades culturais. O pluralismo, fator fundamental de uma sociedade que se pretenda democrática encontra, nessas demandas, fatores provocadores para mudanças e alterações no conjunto de leis que serve justamente para garantir a cidadania. Em outras palavras, a cidadania se funda, especialmente, no conjunto de leis de um determinado país. As leis são pensadas (ou ao menos deveriam ser pensadas) com vistas a garantir os direitos daqueles que, efetivamente, são possuidores de direitos. Ora, possuidores de direito no âmbito de um Estado são considerados cidadãos. Assim, em primeiro lugar, o conjunto legal visa a garantia de cidadania.

Imediatamente de tais considerações, abre-se possibilidade para uma análise da questão de cidadania e acolhimento do não-cidadão a

partir de dois diferentes pontos de vista: de um lado, a necessidade de reconhecimento daqueles que pertencem ao Estado, mas são, de alguma forma, excluídos do amplo aspecto legal que garante sua cidadania. Por outro lado, das formas variadas para o acolhimento daqueles que não se inserem, em um primeiro momento, na situação de cidadãos.

O primeiro grupo, constituído de cidadãos que, apesar de seu status não encontram efetivadas as garantias de terem seus direitos cobertos e reconhecidos pelos outros, é geralmente denominado grupo das minorias. As sociedades contemporâneas podem, em várias situações, expor cidadãos legítimos a uma situação de carência de direitos e de reconhecimento destes. Will Kymlicka mostra em seu livro *Cidadania Multicultural, uma teoria liberal do direito das minorias* como a inserção das minorias étnicas é um problema que se traduz, desde um primeiro momento, por uma necessidade de reconhecimento público e também dos meios necessários para que as identidades culturais dessas minorias possam ser preservadas. Segundo as análises de Kymlicka, o processo de reconhecimento das identidades culturais dessas minorias pode gerar conflitos que chegariam a colocar em risco a própria unidade territorial de um Estado. Justamente por isso, a tentativa de solucionar esse enorme problema, típico do interior de sociedades plurais, se torna um dos grandes, se não o maior desafio de sociedades democráticas. Uma possível solução se inicia por contrapor a ideia de que é efetivamente viável a concepção de uma cidadania multicultural, sendo esta compatível com o respeito aos princípios que dirigem as democracias liberais atuais, à posição comunitarista que levanta a objeção de que o reconhecimento de certos direitos às minorias ameaçaria uma concepção de cidadania oriunda do Iluminismo. Ao abordar a possibilidade de uma cidadania multicultural, Kymlicka lembra que existe uma compatibilidade visível desta ideia com os princípios de justiça social, de unidade nacional e de liberdade individual. E aqui reside o ponto crucial de suas análises, ou seja, mostrar que uma ideia de cidadania multicultural é possível no seio de uma sociedade democrática liberal, sobretudo porque mantém os princípios que alicerçam a base de um Estado desse tipo. Além disso, há um cuidado nas análises levadas a termo pelo filósofo no que diz respeito às situações que se mostram absolutamente distintas, isto é, há atenção especial para se fazer perceber que falar da situação de imigrantes é bastante diferente de tratar da situação

das minorias nacionais, portanto de cidadãos que enquanto minorias, não têm seus direitos garantidos de modo absoluto. O que interessa, especialmente, é lançar o olhar para os tipos de reivindicação de cada grupo. E, com isso, analisar sua legitimidade.

A partir deste ponto, lançar-se-á uma análise específica da situação que é própria do acima citado segundo grupo, ou seja, caberá um exame das condições sob as quais um não-cidadão, um refugiado, pode vir a ter direitos reconhecidos no interior de um Estado que, a princípio, não é o seu. Para isso será preciso fazer uma divisão do assunto em duas vertentes: em primeiro lugar, verificar a situação daqueles que são destituídos de direitos pelo fato de serem não-cidadão. Em um segundo momento, pensar sobre as determinações e o alcance legítimo de uma alteração nas leis de um país de forma que obriguem seus cidadãos a aceitarem e reconhecerem o não-cidadão também como igual perante a lei.

O primeiro ponto, sobre a situação dos destituídos de direitos, traz imediatamente à luz a questão sobre a possibilidade de existência de um direito (ou de direitos) que possuam uma abrangência universal. Ora, do que foi visto até o momento, em especial na primeira parte deste texto, viu-se que há uma ligação específica entre o fato de alguém ser considerado cidadão de um Estado e a cobertura e obrigação que o conjunto de leis desse Estado lhe proporciona. Que para ser considerado cidadão haja necessidade de uma aceitação desse sujeito pelos demais, parece algo certo. Da mesma forma, em outra direção, parece certo que cidadão será aquele que concordar e reconhecer as leis do Estado como suas. Óbvio e desnecessário dizer que não haverá a ilusão de uma total admissibilidade das regras, como também não haverá um reconhecimento absoluto de cada um por todos. Basta lembrar o que foi anteriormente mostrado quando se tratava de questões como o das minorias. Mas o que interessa é saber se há efetivamente uma espécie de lei que possua a característica de garantir direitos a esses não-cidadãos.

Na tentativa de se encontrar uma solução viável para que possa ser efetiva uma disposição para se reconhecer e aceitar um direito que dê a todos direitos, pode-se recorrer à ideia de solidariedade humana. Apostando em um sentimento que leve a humanidade a buscar e a dar garantia de ajuda mútua, a solidariedade se encontra baseada no princípio moral de reconhecimento do outro como mesmo. Em outras palavras, a solida-

riedade se dá quando há o encontro entre dois indivíduos, não necessariamente participantes da mesma comunidade ou partidários dos mesmos ideais, religião, língua, sexo, raça, etc. O vis-à-vis é determinante para o surgimento do sentimento de solidariedade. Entretanto, o mero encontro não suscita a solidariedade. É preciso um sentimento que provoque o reconhecimento do outro, do absolutamente outro, como merecedor de meu respeito. Considerar o outro digno e merecedor de direitos é, por meio do sentimento de solidariedade, um dos caminhos possíveis para o estabelecimento de uma situação de busca pela paz. E, na busca pela paz, fronteiras não podem existir, sob pena de, quando limitada apenas ao âmbito interno dos Estados, não poder ser considerada efetivamente como uma situação que garanta os direitos básicos de todos. A expansão provocada pelo sentimento de solidariedade, despertada pelo reconhecimento e respeito pelo outro, se mostra como meio plausível para se pensar na possibilidade de admissão de um tipo de direito que garanta a todos, indiscriminadamente, o acolhimento dos demais direitos. É preciso, portanto, que exista um dever incondicional que obrigue os homens a efetivamente agirem em direção ao respeito desse direito.

Talvez por isso Kant tenha mostrado, no terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua, que a relação exterior de influência mútua entre homens e Estados determina que estes sejam “considerados como cidadãos de um Estado dos homens universal (*ius cosmopolitanum*)” (KANT, 1989, p. 33). A partir disso surge a ideia de um dever incondicional de hospitalidade, dever esse que se dirige exclusivamente aos indivíduos. E, será essa relação que possibilitará a solidariedade. É visível em Kant um conceito de humano que ultrapassa o de cidadão. O dever incondicional se dirige à humanidade, e não apenas ao concidadão. O dever incondicional de hospitalidade carrega o peso da moral universal kantiana. Então, se a solidariedade deve servir como fundamento de possibilidade para a aceitação do não-cidadão sob direitos próprios de um Estado, é preciso que se aceite o princípio da igualdade em termos humanos, isto é, que seja expansível para toda a humanidade, sem restrições.

Mas, apostar no caráter benevolente de um sentimento de solidariedade é algo plausível para uma efetivação do direito ao despossuído de cidadania? Não seria necessária uma superação desse caráter benevolente nas ações de acolhimento? Questões como estas surgem porque se deman-

da sobre a possibilidade de obrigação de um sentimento. Se a solidariedade é um sentimento, fazer com que seja imposta aos cidadãos de um Estado a compreensão da necessidade de acolhimento do não-cidadão por essa via se mostra bastante questionável. Determinar ao cidadão que receba o não-cidadão apenas fundando essa obrigação na solidariedade é bastante frágil. Lembre-se que a aceitação do não-cidadão pode significar, em muitos casos, um enfraquecimento do que era até então compreendido como justiça social, unidade nacional e liberdade individual. Abrir mão de alguns privilégios geralmente é aceito e compreendido apenas se o todo trazer benefícios que podem suprimir a falta desses privilégios. Mesmo assim, a construção de tal pensamento demanda um difícil trabalho de trazer razoabilidade às justificativas apresentadas para tais mudanças.

A princípio, o conjunto de leis de um Estado democrático pode ser dito justo, especialmente por estar vinculado aos princípios de justiça determinados pelos indivíduos membros desse Estado. Assim, o respeito e a obediência aos preceitos legais devem ser aceitos por todos, conforme indica Rawls (2002, p. 504), e todos se sentem seguros porque sabem que os outros também os aceitarão. É a partir desta consideração que faz sentido afirmar que os membros de tal Estado sentirão a segurança jurídica que emana de suas leis, ao mesmo tempo em que sentirão que essas leis traduzem o justo.

O problema surge, conforme já indicado anteriormente, quando a relação com o outro ultrapassa as fronteiras determinadas pela segurança jurídica das leis de meu Estado. Não porque além das fronteiras o “eu” se depara com o “outro”, pois isso é característico de sociedades democráticas, isso é a base do pluralismo que determina a própria ideia de democracia contemporânea. Mas, porque esses “eus” se deparam com o “absolutamente outro”. Esse “absolutamente outro” não é apenas diferente, ou em sua cultura, ou em sua língua, ou em sua religião, ou em suas ideologias políticas, ou em suas concepções de bem-estar. Mas, antes, são designados “absolutamente outro” porque não toleram a diferença em algum ou em todos esses aspectos. E, ao serem considerados intolerantes, esses “absolutamente outro” encontram resistência à sua permanência ou passagem pelos Estados, mesmo os democráticos. Além disso, e mais grave, os princípios de justiça que fundamentam o ordenamento jurídico desses Estados, acabam por serem causadores de injustiças. A segurança jurídica que emana das



leis pode, em situações de confronto com o “absolutamente outro”, se tornar injusta. Não injusta para os cidadãos, para aqueles que corroboraram com sua criação e implementação, mas com os não-cidadãos. Justamente para aqueles que mais precisam da garantia de ter direitos.

Com o aparecimento do outro, ou melhor, do absolutamente outro, daquele que além de ser diferente não possui qualquer vínculo com as leis e a cultura local, chegando ao limite da tolerância, emerge o problema já apontado por Mary Barker, se é possível pensar localmente e agir globalmente (BARKER, 1994). A inevitável globalização pode servir, nesse sentido, como agente provocador da necessidade de revisão de leis nacionais que prevejam e protejam eficazmente os direitos cosmopolita. Entretanto, a questão permanece: partir de que ideais é possível se postular que cidadãos abram mão de sua autonomia, garantida legalmente no interior dos Estados, em nome de um direito de todos terem direitos? Lembremos da lição de Hannah Arendt, que ao falar dos Direitos Humanos afirma que estes, em princípio inalienáveis, se mostram impossíveis de serem respeitados, mesmo naqueles países onde a constituição se encontra fundada sobre eles, cada vez que aparecem pessoas que não são cidadãos de um Estado soberano (ARENDR, 2002, p. 595).

De acordo com o exposto por Rawls, no interior de uma sociedade democrática os cidadãos devem respeitar opiniões distintas das suas. De modo análogo, *O direito dos povos* mostra que, na relação entre nações ou povos, também deve reinar o respeito pelo distinto. No entanto, Rawls deixa claro que isso somente é passível de ocorrer quando se fala de sociedades organizadas, onde suas instituições respeitam e estão de acordo conforme uma concepção razoável do direito internacional, isto é, dos direitos humanos. Conforme Rawls, os direitos humanos possuem universalidade porque são “intrínsecos ao Direito dos Povos e têm um efeito (moral) sendo ou não sustentados localmente” (RAWLS, 2004, p. 105). Como efeito dessa universalidade, os direitos humanos acabariam por se impor a todos, devendo uma Sociedade dos Povos colaborar para que haja uma efetiva participação de todos com vistas a cobrir, o máximo possível, as determinações dos artigos definidos por esses direitos de abrangência humana.

Com as breves análises expostas acima, depreende-se que por meio dos ideais propostos pelos artigos dos direitos humanos haveria a pos-

sibilidade de se pensar em princípios que norteariam e determinariam adaptações ou modificações no conjunto legal dos variados Estados de modo a permitir e efetivamente incluir os não-cidadãos no rol dos possuidores de direitos. Problemas como o modo de cobrar dos Estados a compromisso com tais princípios continuariam a existir. Mas, o que resta, no momento, é postular a ideia de que, por meio dos direitos humanos seria encontrada uma razão para a discussão das modificações necessárias da constituição jurídica do Estado. Fundando o debate na necessidade de adequação e comprometimento com os ditames expostos pelos direitos humanos, abre-se a possibilidade de uma aceitação razoável de mudanças que podem, como dito anteriormente, chegar a limitar algumas vantagens existentes nos Estados.

Assim, esperar por um direito a ter direitos daqueles não-cidadãos é, em última análise, esperar a consecução dos Direitos Humanos. É admitir a possibilidade de efetividade de princípios tais como os de respeito e de tolerância que acabariam por oferecer o reconhecimento pleno do outro em suas particularidades. É, do mesmo modo, almejar um mundo com mais justiça social e humana, porque sem a aceitação e a admissão de que há um direito que oferece a todos o reconhecimento de ser merecedor de direitos, é negar a igualdade de ser reconhecido como detentor de direitos.

## REFERÊNCIAS

ARENDRT Hannah, "L'impérialisme". In: *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. M. Leiris. Paris: Quarto Gallimard, 2002.

BARKER, Mary. in: Barker, Mary L.; Soyez, Dietrich. *Environment*, v. 36 nº 5, pp. 12-20, 32-36 Jun-1994.

HABERMAS, Jürgen. "O estado-nação europeu frente aos desafios da globalização", pp. 87-101. *Novos Estudos* CEBRAP, nº43, nov. 1995.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

# **Análise das atividades do mediador de conflitos à luz das categorias filosóficas de Habermas**

**Osnilson Rodrigues Silva**  
(UFT)

## **INTRODUÇÃO**

O objetivo deste trabalho é o de promover um olhar crítico sobre a Mediação e analisar as atividades do Mediador de Conflitos dispostas na legislação pertinente e no Manual de Mediação do CNJ (2016) a partir das categorias filosóficas da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Por meio do exame da Resolução nº 125 do Conselho Nacional de Justiça, de 29 de novembro de 2010 (Resolução nº 125 do CNJ), do estudo da Lei 13.105, de 16 de março de 2015, o Código de Processo Civil (CPC/2015) e da verificação da Lei 13.140, de 26 de junho de 2015 (Lei de Mediação), bem como, da observação do Manual de Mediação do Conselho Nacional de Justiça de 2016 (Manual de Mediação do CNJ), pretende-se comparar o papel do Mediador de Conflitos, na tentativa de promover o *consenso e o entendimento mútuo*, as categorias habermasianas da ação comunicativa e ação instrumental. Para clarificar as categorias da teoria de Habermas será realizada uma análise dos textos: *Primeira consideração intermediária: agir social, atividade teleológica e comunicação* (2012); *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* (2013); *Técnica e ciência como “ideologia”* (2014).

A Mediação é um método de resolução consensual de conflitos exercido por um Mediador. Por exigência legal, o ele deve reproduzir um comportamento imparcial, sem poder decisório para auxiliar e estimular a comunicação entre os envolvidos em uma situação conflitante e ao desenvolvimento de soluções consensuais de problemas. Segundo a legislação, o método proporciona nas partes a geração de uma “autonomia”, já que optam livremente pela forma de resolução e escolhem o Mediador para auxiliá-los. Embora o relacionamento entre as partes encontra-se

em litígio, cabe a ele, auxiliar a formação do *entendimento mútuo* e o *consenso* e a *cooperação* entre elas. Diante disso, quais são as competências desenvolvidas pelo Mediador para promover o entendimento mútuo entre as partes? O conjunto de competências do Mediador é a atividade de uma racionalidade que estimula a comunicação ou é uma racionalidade técnica que influencia as partes a atingir um êxito de solução dos conflitos? De que maneira o desenvolvimento de competências técnicas pode proporcionar o desenvolvimento da ação comunicativa?

Este artigo não responderá estas perguntas de maneira categórica. O que pretende é esclarecer as categorias envolvidas no desenvolvimento de uma racionalidade comunicativa e da racionalidade instrumental para, mais adiante, verificar se as competências do Mediador são orientações destinados ao êxito ou ao entendimento. No primeiro momento, apresenta-se a relação entre as categorias da Mediação e as categorias habermasianas. O entendimento mútuo é a categoria comum entre o procedimento de resolução de conflitos e a teoria filosófica. Em seguida, procura-se alguns elementos que justificam a ocorrência de uma racionalidade técnica-instrumental presentes na Mediação de Conflitos e na atividade do Mediador, bem como, demonstra-se a possibilidade de superação da racionalidade instrumental por meio do desenvolvimento de uma competência comunicativa. A competência comunicativa é um conhecimento produzido por um conjunto de habilidades que possibilitam estabelecer um entendimento entre falantes. Saber identificar os pedidos ocultos na comunicação, saber ouvir os pedidos e saber criar um ambiente favorável para a sua realização são habilidades vinculadas na competência comunicativa.

## **A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS E AS CATEGORIAS HABERMASIANAS**

Por que as categorias da teoria do Agir Comunicativo de Habermas serão utilizadas como critérios de análise das atividades do Mediador de Conflitos e da Mediação de Conflitos? Duas justificativas serão apresentadas para compor a resposta a essa pergunta.

Em primeiro lugar, a teoria de Habermas não é uma escolha. A própria Mediação de conflitos carrega princípios<sup>1</sup> que se correlacionam com

---

<sup>1</sup> O art. 166 do CPC/2105 apresenta a “conciliação e a mediação são informadas pelos princípios da independência, da imparcialidade, da autonomia da vontade, da confidencialidade, da orali-

as categorias habermasianas. A Mediação é um método de resolução de conflitos exercido por terceiro, de comportamento imparcial e sem poder decisório, que escolhido ou aceito pelas partes, as auxilia e estimula à comunicação, à identificação e desenvolvimento de soluções consensuais para controvérsia<sup>2</sup>. Uma das categorias filosóficas habermasianas é a “ação comunicativa”. Habermas identifica nela um tipo de racionalidade, uma competência, um conjunto de habilidades e uma soma de co-

---

dade, da informalidade e da decisão informada”. O mesmo artigo, nos §1º, §2º e §4º, destaca a confidencialidade, o sigilo e a livre autonomia dos interessados, respectivamente. A importância da confidencialidade que trata da inutilidade das informações produzidas durante o procedimento para outros fins senão aquele relativo à própria mediação. O sigilo das informações que deverá ser garantido por conciliadores e mediadores. A autonomia dos interessados para definir as regras do procedimento de mediação. A Lei de Mediação em seu art. 2º apresenta os princípios orientadores. São eles: “I - imparcialidade do mediador; II - isonomia entre as partes; III - oralidade; IV - informalidade; V - autonomia da vontade das partes; VI - busca do consenso; VII - confidencialidade; VIII - boa-fé.” Os princípios da mediação no Código de Processo Civil são a base para os princípios apresentados pela Lei de Mediação. Porém, os princípios da “independência e da decisão informada” do Código de Processo Civil não são explícitos na redação da Lei de Mediação. Assim como, “isonomia entre as partes, busca do consenso e a boa-fé” só aparecem na Lei de Mediação.

- <sup>2</sup> Os meios alternativos de solução de conflitos são estratégias, não necessariamente novas, que possam coexistir, ou até mesmo fazer as vezes do tradicional sistema judicial de solução de conflitos. São conhecidos também como *sistema multiportas*, já que compõem formas variadas de solução de conflitos. Em alguns meios de solução de conflitos se verifica a participação de um terceiro que decide. Em outros, as partes envolvidas em dado conflito buscam, de forma autônoma, uma forma de solucioná-los sem a presença de outros. Há ainda métodos em que a busca de soluções para conflitos é feita com a presença de um terceiro que não produz uma intervenção direta sobre a solução. O primeiro conjunto se refere aos métodos heterocompositivos. A solução por heterocomposição acontece com a intermediação de um “terceiro imparcial” que impõe uma solução para o conflito. Nota-se que o “terceiro” não toma partido na tomada de decisão, mas as partes não possuem autonomia para encontrarem uma solução sozinhas. São exemplos desta modalidade de solução a arbitragem e a jurisdição estatal. O segundo conjunto é caracterizado pela autonomia das partes e recebem o nome de métodos autocompositivos. De acordo com Nunes (2016, p. 34) a autocomposição possibilita que o problema seja analisado como “um todo para se encontrar uma solução partindo do aprofundamento das posições e a identificação dos interesses”. Uma modalidade da autocomposição recebem o nome de direta ou autônoma. A modalidade de autocomposição direta é caracterizada pela manifestação do desejo das partes em resolver um conflito sem a presença ou intervenção de um “terceiro”. Outra modalidade conta com a presença de um terceiro que auxilia as partes ou facilita a busca de uma solução para os conflitos. Essa recebe o nome de autocomposição assistida. Sua principal característica é a presença de um terceiro não exerce influência ou impõe soluções, mas que assiste e propõe o acordo e o entendimento mútuo entre as partes. As técnicas de solução próprias desta modalidade são a conciliação e a mediação.

nhcimentos desenvolvidos nas ações verbais e não-verbais. Nas ações comunicativas a racionalidade implica saber que deriva no acordo. Este constitui o resultado de um reconhecimento intersubjetivo de intenções compartilhadas e interesses coletivos. A busca pelo *consenso* e pelo *entendimento* livres do constrangimento provocado pelos interesses particulares ou influências externas à comunicação, tais como, o poder e o dinheiro, permite às pessoas, de um lado, dividirem igualmente entre si as responsabilidades da manutenção da ação comunicativa para atingir um nível de interação que provoca o bem-estar mútuo e, do outro, reconhecerem a necessidade de interação e de reciprocidade. O acordo entre as partes, o entendimento mútuo, o restabelecimento da comunicação e o consenso são algumas categorias fundamentais da Mediação que estão correlacionadas às categorias habermasianas.

Em segundo lugar, a teoria de Habermas possibilita, como critério de análise, criar condições para ler de forma crítica uma realidade e se possível, reconstruí-la. Dois princípios da teoria habermasiana saltam aos olhos: (1) o da análise crítica da realidade e o (2) da possibilidade da transformação. Segundo Stein (1983), a postura teórica de Habermas é a crítica aos instrumentos de produção de racionalidade instrumental, dos diagnósticos das patologias sociais, dos fenômenos ideológicos que aparecem na economia, na política, na filosofia, na teoria das ciências, na sociologia, na arte etc., portanto, a crítica se manifesta por meio da reflexão da realidade, pois procura tornar transparente o contexto da vida social em todos os momentos. Assim, busca revelar os momentos de interferência na comunicação, para atingir a comunicação livre de coerções. Segundo Mager (2008), a teoria de Habermas é uma sociologia da mudança radical, da transformação social, preocupada com o conflito estrutural, com os modos de dominação, com as contradições e as privações; mas que aposta nas potencialidades humanas para superar o aprisionamento social.

O fundamento da crítica social habermasiana é o diálogo estabelecido entre os participantes da ação comunicativa. Portanto, por meio dela será revelado os elementos de manifestação de interesses particulares, de coercitividade ou de manifestação ideológica que podem estar presentes na Mediação.

## ORIENTAÇÕES PELO ÊXITO VERSUS ORIENTAÇÃO PARA O ENTENDIMENTO

Para distinguir o agir orientado pelo êxito do agir orientado para o entendimento, Habermas (2012) estabelece um critério a partir das intenções dos participantes de uma ação: ou a intenção é direcionada ao êxito ou é direcionada ao entendimento. Como é possível detectar tais atitudes? Como é possível saber quais são as intenções dos falantes em uma situação de fala? A partir do modelo da fala e do emprego de sentenças na comunicação é possível analisar os traços da postura assumida dos participantes. Quando se propõe diferenciar as ações orientadas para o êxito de ações orientadas ao entendimento é necessário topar com uma dificuldade: nem toda a interação mediada pela linguagem serve como exemplo de agir orientado ao entendimento. Alguém, envolvido em propósitos de interesse particular pode dissimular, influenciar e conduzir um outro com subterfúgios da prática comunicativa e com jogos retóricos de persuasão. O objetivo de Habermas (2012) é o de apreender as estruturas gerais de processos de entendimento. Em outras palavras, é o de analisar o “saber pré-teórico de falantes competentes que de maneira intuitiva precisam discernir por si mesmos quando influenciar outras pessoas e quando entender-se com elas” (HABERMAS, 2012, p. 497).

Para a composição de sua análise, Habermas (2012) utilizará o conceito de ato ilocucionário<sup>3</sup>. Ele é produzido no plano das relações interpessoais e, por meio dele, os participantes da comunicação entendem-se uns com os outros. “O que temos em mente com ‘entendimento’ ou ‘atitude orientada pelo entendimento’ tem de ser explicado *tão somente* com base em atos ilocucionários” (HABERMAS, 2012, p. 508).

Mas o que é entendimento? É um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir. É um *comum acordo* estabelecido pela comunicação. Almejado de maneira comunicativa, aceito pelos participantes como válido, satisfaz as condições de assentimento racionalmente motivado e sem imposição externa de nenhuma das partes. Dessa forma, os

---

<sup>3</sup> O que Habermas (2002) propõe é uma reconstrução da análise de Austin sobre os atos de fala ilocucionários. Em uma passagem, o autor explica que utilizará o ato ilocucionário “como componente que especifica *qual* a pretensão de validade manifestada por um falante ao externar-se, *como* ele a manifesta e *em favor* de quê” (HABERMAS, 2002, p. 484, itálico do autor).



envolvidos apresentam um conjunto de convicções que serão partilhadas e aceitas mutuamente por meio do “sim” ou do “não”. A unidade denominada de entendimento ou acordo comum, que estabelece interações e sintonias de planos de ação individuais e que alcançam seus objetivos ilocucionários, Habermas chama de “agir comunicativo”.

## **ANÁLISE DA MEDIAÇÃO COMO RACIONALIDADE TÉCNICA**

Os marcos legais que tratam da Mediação apresentam uma definição que varia entre os termos técnica, instrumento, meio e procedimento<sup>4</sup>. Em linhas gerais, a Resolução nº 125 do CNJ (2016), o CPC/2105 e a Lei de Mediação definem este processo como: uma atividade técnica, orientada por princípios, que busca a solução de conflitos por meio do trabalho de um Mediador capacitado, escolhido ou aceito pelas partes, que não interfere no procedimento de mediação extrajudicial ou judicial e que garante a confidencialidade das informações. De acordo com os marcos legais, a Mediação é um meio de resolução de conflitos que conta com a participação de um terceiro imparcial que define as estratégias mais eficientes para coordenar, monitora o processo e estimular as partes ao diálogo e a composição de seus interesses. Além do mais, é um procedimento que segue diretrizes que norteiam de forma ética os comportamentos dos envolvidos e, ao mesmo tempo, exige do Mediador que utilize de instrumentos e recursos técnicos para atingir o fim proposto. De acordo com o Manual de Mediação do CNJ (2016), esses recursos compreendem um conjunto de competências e habilidades adquiridas nos cursos de formação.

---

<sup>4</sup> Os marcos legais que tratam da Mediação são a Resolução nº 125 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), de 29 de novembro de 2010, que cria uma Política Judiciária Nacional de tratamento adequado aos conflitos e incentiva a criação de programas à autocomposição como os Centros Judiciários de Solução de Conflitos; a Lei 13.105, de 16 de março de 2015, Código de Processo Civil (CPC), art. 3º, §2º e §3º, determina que o “Estado promoverá, sempre que possível a solução consensual dos conflitos” e estimula “juízes, advogados, defensores públicos e membros do Ministério Público” a também promoverem a conciliação, a mediação e outros métodos de solução consensual”. O CPC/2015 dá um tratamento de destaque às formas autocompositivas de solução de conflitos; a Lei 13.140, de 26 de junho de 2015, a Lei de Mediação, representa um passo enorme para os meios consensuais de resolução de conflitos. Ela trata sobre a mediação entre particulares e sobre a autocomposição de conflitos na esfera da administração pública. Ela estabelece os princípios e estrutura os procedimentos para o exercício da mediação.

A legislação também apresenta a mediação como um “meio consensual” para a resolução de conflitos. Espera-se que os envolvidos em conflitos possam encontrar soluções adequadas por via do diálogo, do entendimento mútuo, da concordância entre as partes e da uniformidade de opiniões. Porém, o termo “meio” também aparece como sinônimo de “possibilidades”, ou seja, como algo que pode ou não se concretizar, aquilo que pode ou não acontecer. Evidente que o sucesso da mediação dependerá do conjunto de instrumentos e de conhecimentos técnicos que serão utilizados pelo Mediador durante a sessão.

De uma perspectiva habermasiana, a Mediação é um conjunto de habilidades que são operacionalizadas dentro de uma racionalidade afeita a fins pretendidos. Essa racionalidade baseia-se no desenvolvimento de uma técnica aplicada na busca do entendimento mútuo e do consenso. Esta racionalidade transforma a atividade de mediação em “trabalho instrumental” do qual contamina todas as esferas do mundo da vida (HABERMAS, 2014).

Por meio da análise da teoria de Max Weber e do conceito de racionalidade relativa a fins, Habermas (2014, 2012) apresenta um panorama da sociedade moderna como “colonização do mundo da vida” por meio de uma racionalidade instrumental. Se a racionalidade instrumental permeia todos os campos da vida moderna, a Mediação não será imune a este efeito. Basta se o procedimento trata o entendimento mútuo como um recurso, ou como um fim, do qual a razão técnica administrativa estaria a serviço de um processo de interação comunicativa.

Habermas (2012) apresenta uma classificação das manifestações da racionalidade ocidental sublinhadas por Weber<sup>5</sup>. Racionalização é o termo utilizado para designar o processo de incorporação da racionalidade

---

<sup>5</sup> Na teoria de Weber (2008) a racionalidade com respeito a fins é gestora de fenômenos culturais na modernidade da qual se apresenta como racionalidade técnica e administrativamente burocrática. Ela se fundamenta nas ações sociais de indivíduos mediadas por algum tipo de interesse de sentido subjetivo ou particular. A racionalidade carrega em si três características distintas: (1) uma racionalidade deliberada que é caracterizada pelo aumento da eficiência econômica ou administrativa para a realização de objetivos predeterminados; (2) uma racionalidade formal que corresponde a imposição de uma ordem universal sobre uma diversidade caótica da realidade. Neste sentido implica a extensão de leis burocráticas de organização, e um aumento de controle das diversidades, principalmente nos modos de ação e interação social; (3) uma racionalidade discursiva caracterizada por formas de ação e interação social e pela equalização entre as normas tradicionais coletivas e os aspectos particulares.

dade nos componentes do mundo da vida: na cultura, na sociedade e na personalidade. Sendo que o processo de racionalização ocidental se caracteriza pela: (1) racionalização da sociedade; (2) racionalização da cultura; (3) racionalização do sistema de personalidade. A racionalização da sociedade tem como núcleo organizador a empresa capitalista (referente à economia capitalista) e o aparelho do Estado (referente ao estado moderno). A empresa capitalista é responsável pela racionalização da utilização técnica do saber científico, da força de trabalho, dos investimentos, da contabilidade e da gestão. O aparelho estatal racionaliza a organização burocrática da administração, o poder judiciário, a força militar e o poder fiscal. A racionalização cultural é um processo de transformação das “imagens do mundo”, notadamente das ciências, das artes e da moralidade que se mantinham fundidas aos aspectos cognitivos, morais e expressivos da cultura. A ciência moderna permite o crescimento da capacidade de fazer prognósticos à serviço do desenvolvimento das forças produtivas. A arte moderna é desgarrada do domínio do sagrado fato que possibilita a entrada da arte no mercado. A racionalização da moral, expressa-se na separação com o direito governado por princípios e marcado por um caráter universalista. As três esferas caracterizam a racionalização da cultura manifesta pela superação do caráter religioso que legitimava a sociedade tradicional pelas instituições de mercado da sociedade moderna. Da racionalização do sistema de personalidade emerge dois impulsos, de um lado, a racionalização das imagens do mundo; e de outro, a conversão da racionalização cultural em racionalização social. Segundo Weber (2008), a racionalização da sociedade só é possível a partir do momento em que o potencial de racionalização incrustado na cultura tenha sido incorporado às motivações pessoais. Daí as estruturas modernas da consciência passarem do plano cultural ao sistema da personalidade encarnando-se em um agir racional com respeito a valores e, simultaneamente, em um agir racional com respeito a fins.

Essa é a forma com que Weber e Habermas observam a realidade como ruptura de um modelo de racionalidade baseado na tradição. Em outras palavras, a modernidade é o período histórico marcado pelo aparecimento e estruturação de um novo modelo de racionalidade, de inspiração técnico-instrumental, o qual mantém sua força histórica até os nossos dias.

## **RACIONALIDADE INSTRUMENTAL E A COLONIZAÇÃO DA MEDIAÇÃO**

O CPC/2015 a partir do art. 167, nos §3º e §4º, destaca a necessidade de se criar e apresentar um quadro estatístico anual sobre os procedimentos de mediação realizados nos Tribunais e Centros de Mediação. O objetivo do quadro é o de criar um sistema de indicadores de qualidade para mensurar o desempenho das Câmaras privadas de conciliação e mediação, avaliar as atuações dos Conciliadores e dos Mediadores e, principalmente, o de informar a população das atividades desempenhada pelos tribunais. Em linhas gerais, a intenção é criar um critério objetivo de avaliação por meio de uma mensuração quantitativa, já que, neste quadro será destacado o número de atividades de conciliação e mediação, a quantidade dos casos de sucesso ou insucesso e o conteúdo ou assunto do qual a atividade de mediação ocorreu. Daí, procura-se monitorar por meio dos indicadores o sucesso da atividade. Porém, a quantidade de mediação realizadas com sucesso não revela a qualidade do processo para a pacificação e resolução integral do problema.

A reflexão sobre a necessidade de criar um quadro estatístico das atividades de mediação pode revelar a seguinte preocupação: a intenção dos Tribunais de formarem scores e rankings positivos em relação as atividades desempenhadas pelo Mediador.

Um dos objetivos desse quadro estatístico é de informar a população sobre as atividades desenvolvidas pelos tribunais referentes a conciliação e mediação. Desse modo, garante à população ser informada sobre a atuação do judiciário, o controle suas atividades e a avaliação de seu desempenho. Isso afeta a atividade do Mediador na medida em que cria condições de interesse particular para o sucesso da mediação. O entendimento mútuo e o consenso são os resultados da autonomia das partes e do desejo delas em uma solução. Eles não serão provocados pelo Mediador. Porém, respondendo aos indicadores de qualidade dos Tribunais e objetivando resultados positivos de sua atividade, ele poderá provocar o consenso e o entendimento.

Segundo o Manual de Mediação do CNJ (2016), cumpre destacar que a celeridade e o baixo custo do processo de mediação são também frequentemente indicados como benefícios da autocomposição técnica. De acordo com Nunes (2016) os Tribunais prestam um ótimo serviço quando monitoram e divulgam as suas próprias atividades.

É bom que os próprios tribunais monitorem os seus indicadores e o sucesso das suas atividades, assim como é necessário que a população conheça o que está sendo feito. Mas é importante ressaltar que a mediação é mais qualidade do que quantidade e a pacificação social exige que os conflitos sejam bem resolvidos. (NUNES, 2016, p. 104)

A racionalidade com respeito a fins coordena as ações de mediação. Ela se manifesta tanto no objetivo dos tribunais para diminuir os números de processos e na busca da eficiência frente aos órgãos fiscalizadores da sua atividade quanto na prática do Mediador que utiliza a técnicas e a instrumentação para se “obter” sucesso do consenso, já que os números apresentados podem ocultar o descumprimento dos princípios legais da mediação e uma postura incompatível com a atuação.

De todo o modo, a técnica da mediação opera como padrões racionais de organização e instrumentalização das mais variadas ações com uma finalidade específica. Dessa maneira, o trabalho do Mediador está ligado a uma intensa e progressiva racionalização. O agir instrumental e o comportamento de escolha racional são duas dimensões que a racionalidade imprime ao trabalho do Mediador. O agir instrumental elabora prognósticos a serem levados a cabo pela ação disposta e ordenada por determinações técnicas. A escolha racional funda-se no uso de estratégias derivadas de valores e máximas universais com a finalidade de orientar ações, reações e comportamentos entre alternativas apresentadas. Tanto o agir instrumental quanto o comportamento de escolha racional são elementos presentes nas competências adquiridas pelo Mediador nos cursos de formação. A ação instrumental, em sua função de prognose, organiza meios adequados segundo critérios de controle eficiente da realidade. O trabalho também é entendido como comportamento de escolha racional orientado por estratégias que implicam deduções e máximas gerais apoiadas em saber analítico. A ação estratégica depende da valoração correta de possíveis alternativas de comportamento. As regras técnicas ou estratégicas quando violadas punem o violador condenando-o ao fracasso ou à ineficácia em relação à realidade. Quando internalizadas capacitam o sujeito com habilidades e competências.

## A ANÁLISE DA MEDIAÇÃO COMO COMPETÊNCIA COMUNICATIVA

A competência comunicativa consiste em uma racionalidade que *identifica, interpreta e transmite* o conjunto de mensagens proferidas pelos participantes da ação de mediação. Esse conhecimento permite ao Mediador detectar no discurso dos falantes as pretensões ou intenções às vezes ocultas. Por meio deste saber, ele compreende e interpreta os interesses implícitos e explícitos presentes nas sessões de mediação ao criar condições favoráveis para que as partes encontrem o entendimento mútuo por meio de estímulos à comunicação.

Esta competência é alcançada por meio do desenvolvimento de duas habilidades: a “comunicação conciliatória” e a habilidade de “ouvir pedidos”. A “comunicação conciliatória” é um processo comunicativo “no qual as informações são transmitidas e recebidas de forma a estimular o entendimento recíproco e a realização de interesses reais dos comunicantes” (CNJ, 2016, p. 95). Em contrapartida, há a comunicação “polarizadora” ou violenta diminui o vínculo social existente entre elas. A comunicação conciliatória consiste no “saber ouvir” os pedidos que estariam implícitos no comportamento dos falantes, no estímulo ao entendimento mútuo, na realização dos interesses reais das partes, e no criar condições para “direcionar a comunicação à realização deles”. Além disso, preconiza o abandono da comunicação rudimentar, marcada por insultos e ameaças, para adotá-la como “pedidos realizados sem habilidade comunicativa” (CNJ, 2016, p. 95).

A comunicação sutil dos interesses implícitos revela um pedido que estava oculto. Saber identificar os pedidos ocultos na comunicação, saber ouvir os pedidos e saber criar um ambiente favorável para a sua realização são habilidades vinculadas na competência comunicativa. O ponto central da comunicação conciliatória é o saber “ouvir pedidos implícitos nos discursos para direcionar a comunicação à realização desses interesses ou necessidades” (CNJ, 2016, p. 95). Logo, é da comunicação conciliatória que surge outra habilidade presente na competência comunicativa: “ouvir pedidos”.

O papel do Mediador consiste em ouvir pedidos e interpretar as necessidades neles embutidas. Por meio dos pedidos, os participantes da mediação se expressam revelando interesses particulares ou de consen-

so, sentimentos e necessidades. Para o desenvolvimento de uma competência comunicativa é necessário ao mediador desenvolver um saber de interpretação dos enunciados dos falantes para revelar as intenções incutidas no discurso.

### **ANÁLISE DA COMPETÊNCIA COMUNICATIVA NA MEDIAÇÃO**

Os diferentes usos da linguagem determinam distintos comportamentos no Mediador de conflitos para a realização de sua atividade. Dependendo das intenções dos falantes, ele, ora se comportará como um “terceiro observador” das ações de fala, ora reproduzirá um comportamento semelhante àquele participante da ação comunicativa, como uma segunda pessoa. Nas duas maneiras, a postura será conduzida por uma análise dos elementos que compõem a linguagem, seja ela como a reprodutora de uma intenção particular, seja ela como expositora da necessidade de interação. Cabe ao Mediador perceber essas variações.

Do ponto de vista de Habermas (2013) a linguagem possui dois modos de se manifestar: uma forma que reproduz e descreve os fatos que operam no mundo e a outra que promove a comunicação entre as relações interpessoais. Em uma das formas há um observador que diz algo sobre o mundo na mediada em que descreve a realidade por meio da linguagem. Essa forma, da qual a teoria de Habermas não coaduna, se refere ao relato das características de como as coisas são ou não são, se comportam determinada maneira ou não se comportam. A manifestação da linguagem nesta forma são atos de fala que constatam situações do mundo por meio de proposições assertóricas. Habermas (2013) denomina esta forma de verdade proposicional.

As proposições descrevem algo do mundo, mas não possuem a intenção de comunicar algo sobre mundo, já que a comunicação subentende a compreensão mútua entre falantes. Esta é a outra forma de linguagem: a expressão de um falante que manifesta uma intenção ao ouvinte e as suas impressões sobre o mundo com a finalidade de justificá-las. Neste caso, a linguagem é empregada com a finalidade de estabelecer um consenso entre os falantes.

Se, ao contrário a linguagem for empregada para o fim do entendimento mútuo (ainda que seja tão somente para constatar no final

um dissenso), haverá então três dessas relações: ao dar uma expressão *de* aquilo que tem em mente, o falante comunica-se *com* o outro membro de sua comunidade linguística *sobre* algo no mundo. (HABERMAS, 2013, p. 40)

Essa forma da linguagem Habermas (2013) denomina de comunicação. Na comunicação se realiza um ato de fala, na qual um falante ao se comunicar com alguém sobre algo, sobre uma situação dá expressão àquilo que ele tem em mente. A finalidade da comunicação por meio da ação de expressar ao outro sobre algo no mundo é de provocar o entendimento mútuo. A forma da linguagem proposicional determina um comportamento no mediador como observador das situações reproduzidas pelos falantes. Os lamentos, as reclamações e as descrições de uma situação podem não revelar intenções, apenas expor pensamentos. Neste caso, o papel desempenhado pelo mediador é o de verificar a ocorrência dessa variação da linguagem. Não há como desempenhar o papel de facilitar da comunicação se ela ainda não ocorreu. A partir do momento em que as intenções de consenso se tornarem evidentes, a postura do mediador mudará.

### **ANÁLISE DA COMPETÊNCIA INTERPRETATIVA E O PAPEL DO MEDIADOR**

Como linguagem proposicional, as palavras ditas pelas partes não carregariam a intenção de promover o entendimento mútuo. Elas manifestariam estados de coisas, visões de mundo e descrição das situações sob um ponto de vista singular. Como linguagem comunicativa, as expressões teriam como finalidade expor uma visão de mundo para a compreensão do interlocutor.

Perceber essas diferenças é um dos pilares da ação mediação e a função do Mediador diante dessa variação da linguagem é de estimular a comunicação e o de provocar o entendimento mútuo entre as partes. Para tanto, ele realizaria, em consonância com a teoria habermasiana, três operações: (1) estimular as partes a expressarem aquilo que tem em mente; (2) motivar as partes à comunicação das necessidades aos outros; (3) ocasionar a exposição dos seus desejos, das suas necessidades e as suas emoções.

Esses movimentos da comunicação se resumem como expressão de uma intenção, expressão para a relação interpessoal e expressão so-



bre algo no mundo. O entendimento mútuo derivado desse movimento da comunicação leva à compreensão comum da maneira de ver ou resolver uma situação. Essa “performance da comunicação” a partir dos três movimentos para o entendimento mútuo revela uma função essencial da linguagem do ponto de vista de Habermas, a integração social ou da “coordenação dos planos de diferentes atores na interação social”. Uma mediação, do ponto de vista habermasiano, promove a coordenação dos planos de ações individuais em escopos comuns.

As duas formas de linguagem exigem a execução de certas habilidades para o exercício da mediação. Essas habilidades revelam um outro papel do Mediador: o de intérprete das intenções dos falantes com a finalidade de reconhecer pedidos e necessidades. Numa linguagem habermasiana, ele necessita interpretar a atitude performativa da linguagem proferida entre os falantes. Para tanto, três atitudes são necessárias para a produção de uma interpretação adequada: (1) facilitador da comunicação; (2) desapego de uma visão de mundo particular; (3) compreensão das pretensões de validade.

É necessário renunciar a postura de mero observador para assumir uma postura de participante da ação de comunicação. “Os intérpretes renunciam à superioridade da posição privilegiada do observador, porque eles próprios se veem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimento” (HABERMAS, 2013, p. 43). Em outras palavras, deixar de lado um comportamento como mero “terceiro” que acompanha e organiza a mediação para incorporar a posição de participante da mediação. Alguém que torna claro as intenções das partes, que percebe e expõe os desejos e consegue revelar as necessidades contidas nos atos de fala dos participantes da mediação. Com aquisição da competência de interpretar a linguagem dos falantes o Mediador tornar-se-á um facilitador da comunicação. Além do mais, ele como intérprete renuncia também «a pré-compreensão global da situação» posicionando-se não a partir da sua visão de mundo, mas assumindo a visão de mundo dos outros. Portanto, é necessário superar a dependência de uma interpretação parcial e individualizada da situação para a postura imparcial das considerações. A terceira atitude, compreensão das pretensões de validade, é a disposição para ouvir e perceber o que lhe é dito. O discurso se apresenta com intenções sutis e revelá-las possibilita mediar as necessidades dos falantes. A

percepção dessas pretensões de validade ocultas e adicionais da linguagem que provocam nos intérpretes, neste caso, nos mediadores, aquisição de uma habilidade.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho promoveu um olhar crítico sobre a Mediação e sobre o Mediador de Conflitos a partir das categorias filosóficas da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Por meio do exame dos marcos legais da mediação e das categorias habermasianas da ação comunicativa e ação instrumental estabeleceu-se um critério de verificação do papel do Mediador de Conflitos na tentativa de promover o *consenso e o entendimento mútuo*.

Do ponto de vista da teoria habermasiana, percebe-se que as atividades da Mediação e do Mediador de Conflitos está inserido em uma racionalidade instrumental. Diante do exposto ao longo do trabalho, entende-se que o entendimento mútuo não é o fim, mas apenas meio para atingir objetivos de diminuição de processos judiciais, aumentar a economia de gastos com a promoção da justiça e de promover a eficiência dos Tribunais. Além do mais, a ação para o entendimento mútuo pode ser comprometida por uma ação instrumental que não só coordena, mas pode conduzir as partes ao consenso. Se essa condução é possível, então temos uma imparcialidade contaminada por interesses particulares do próprio mediador na busca do sucesso para o acordo.

Porém, uma maneira resgatar os processos de entendimento mútuo “puros” está nas competências desenvolvidas pelo Mediador: a competência comunicativa (expressa nas habilidades de “comunicação conciliatória” e a habilidade de “ouvir pedidos”) e interpretativa. O Mediador tentará, dentro das necessidades objetivas da mediação, promover estímulos à comunicação. Para tanto, ele desenvolve, primeiramente, habilidades para detectar se a linguagem é proposicional ou comunicativa, de interesse particular ou de consenso, conflituosa ou conciliatória. Em seguida, desenvolve habilidades para estimular o entendimento mútuo entre as partes por meio da compreensão de diferentes visões de mundo que são expostas e da interpretação das intenções dos falantes. Dessa forma, o mediador realizaria três operações: (1) estimular as partes a expressarem aquilo que tem em mente; (2) motivar as partes à comunicação das

necessidades aos outros; (3) ocasionar a exposição dos seus desejos, das suas necessidades e as suas emoções.

Dessa maneira, de forma indireta, demonstrou-se uma possível aplicabilidade da teoria filosófica habermasiana utilizando-a como: como critério racional de avaliação e como fundamento para ressignificação e transformação de uma prática. A categoria filosófica habermasiana da ação comunicativa pode servir como o fundamento para uma mediação comunicativa livre de influências externas e focada na reconstrução de discursos abalados.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 13.105 de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. *Diário Oficial da União*, 17 de mar de 2015. Disponível em:< [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm)>. Acesso em: 15 jul 2016.

BRASIL. Lei 13.140, de 26 de junho de 2015. Lei de Mediação. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 de junho de 2015. Disponível em:< [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm)>. Acesso em: 15 jul 2016.

CNJ. Conselho Nacional de Justiça. *Resolução nº 125 de 29/11/2010*. Dispõe sobre a Política Judiciária Nacional de tratamento adequado dos conflitos de interesses no âmbito do Poder Judiciário e dá outras providências. Disponível em < [http://www.cnj.jus.br/images/atos\\_normativos/resolucao/resolucao\\_125\\_29112010\\_11032016162839.pdf](http://www.cnj.jus.br/images/atos_normativos/resolucao/resolucao_125_29112010_11032016162839.pdf)> Acesso em: 22 de janeiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *Manual de Mediação Judicial*. 6ª ed. Brasília/DF: CNJ, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência com “Ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Almeida. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

MAGER, M. Alguns lugares de inserção da teoria crítica de Habermas. In. SILVEIRA, AF, *et al.*, org. *Cidadania e participação social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, pp. 23-34. Disponível em <<http://books.scielo.org>>.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

NUNES, A. C. O. *Manual de mediação: guia prático para conciliadores*. São Paulo: Revista do Tribunais, 2016.

STEIN, Ernildo Jacob. *Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em Filosofia. Síntese: revista de Filosofia*. Vol. 10, nº 29, 1983, pág. 21-48. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/issue/view/184>

WEBER, Max. Ação social e relação social. In. FORACHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza. *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

# A narrativa do florescimento humano na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre

Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves  
(IFPI/UFC)

## INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre é um filósofo contemporâneo que, em suas principais obras, tem interpelado a modernidade e seu modelo de racionalidade, realizando uma crítica à moralidade moderna e ao individualismo liberal, e propondo como alternativa, ao que ele denomina de fracasso da filosofia moral moderna, a retomada do esquema teleológico da ética das virtudes pela reapropriação do instrumental conceitual da tradição aristotélico-tomista.

Ao longo de vários escritos, que incluem livros e inúmeros artigos em revistas, MacIntyre vai construindo e reconstruindo – incluindo a reformulação de seus próprios conceitos – uma teoria moral que a partir da tradição aristotélico-tomista pretende explicar tanto o desacordo moral como a possibilidade de diálogo e superioridade de uma tradição moral em relação à outra, assim como explicar o desenvolvimento do homem como um ser racional que possui duas vertentes, uma física e biológica e uma intelectual e moral. Na explicação desse processo de desenvolvimento humano um conceito-chave que MacIntyre passa a utilizar e desenvolver é o conceito de florescimento.

Todo esse projeto filosófico<sup>1</sup> está expresso em suas principais obras: *After Virtue: a study in Moral Theory* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (1990); e *Dependent Rational Animals: why*

---

<sup>1</sup> M. C. Murphy denomina de “*After Virtue Project*” o trabalho de MacIntyre a partir do livro *After virtue* (1991), denotando o caráter unitário do pensamento (de raiz aristotélica) no que tange a crítica à moralidade moderna e a construção de uma ética das virtudes. Ver: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre: contemporary philosophy in focus*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003, p. 1.

*human beings need the virtues* (1999). Nesta última, *Dependent Rational Animals*, é que MacIntyre passa a utilizar e desenvolver o conceito de florescimento, como um conceito central para explicar a condição do ser humano e a estrutura teleológica do seu desenvolvimento. Nesta obra MacIntyre realiza uma espécie de antropologia, apresentando a compreensão do homem como animal racional dependente, reconhecendo que não é possível pensar uma ética independente da biologia<sup>2</sup>, uma vez que uma explicação sobre bens, normas, práticas e virtudes como definidoras da vida moral não poderá ser satisfatória sem uma explicação acerca do desenvolvimento humano e de como a vida moral é possível para um ser biologicamente constituído como o ser humano. Portanto, uma ética que deve ser pensada originariamente a partir da condição animal do homem. Esta deve contemplar os aspectos fundamentais do desenvolvimento humano, que implica o reconhecimento e a compreensão do grau de vulnerabilidade e dependência do ser humano.

Compreender esses aspectos – a condição animal do ser humano e a vulnerabilidade e dependência inerentes a essa condição – implica repositonar o papel que as virtudes desempenham na vida humana, e compreender que o florescimento diz respeito ao processo pelo qual o homem se desenvolve em um raciocinador prático independente, enquanto seu fim, enquanto aquilo que ele deve se tornar se consegue desenvolver suas potencialidades enquanto ser humano. Neste trabalho pretendemos explicar como MacIntyre desenvolve o conceito de florescimento, apontando a relação deste conceito com outros conceitos importantes, como bem, práticas, virtudes, comunidade moral e tradição.

## **1 A CONDIÇÃO HUMANA: ANIMALIDADE, VULNERABILIDADE, DEPENDÊNCIA, RACIONALIDADE E FLORESCIMENTO**

Em *Dependent Rational Animals* (1999) MacIntyre produz uma explicação sobre a condição do ser humano, do seu desenvolvimento enquanto ser racional e o papel das virtudes para seu florescimento. Ele

---

<sup>2</sup> Em *After virtue* (1981), MacIntyre oferece uma explicação do lugar que ocupam as virtudes, no sentido aristotélico, tendo em vista as práticas sociais, a vida dos indivíduos e as comunidades, estabelecendo uma independência em relação ao que ele chamou de “biologia metafísica” de Aristóteles. Esta posição foi revisada e corrigida por MacIntyre no decorrer de suas obras posteriores, especialmente em *Dependent Rational Animals* (1999).

afirma a condição humana como condição animal, apontando que a identidade humana é uma identidade animal, corporal, e as relações entre os seres humanos, assim como, suas limitações e a capacidade de superá-las estão relacionadas a esta identidade. Ele diz:

a identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas. Entre os vários males que nos afligem estão aqueles que distorcem estas continuidades – perda ou dano à memória, por exemplo, ou desfiguração que impede que os outros possam nos reconhecer – assim como aquelas que nos incapacitam de outras formas.<sup>3</sup>

A racionalidade do ser humano depende de sua animalidade e, em consequência disso, MacIntyre afirma que nós não podemos esquecer que somos o nosso corpo e que nossa maneira de pensar corresponde à maneira de pensar de uma espécie de animal, que o corpo humano é um corpo animal e que a identidade humana é corporal, e vai além, ao afirmar que o ser humano não tem apenas um corpo, mas é seu corpo. Assim, o desenvolvimento e o florescimento humano estão relacionados à espécie de animal que é o ser humano e não a uma superação desta condição.

Na esteira de Tomás de Aquino<sup>4</sup>, MacIntyre vai afirmar que o ser humano possui duas dimensões, uma físico-biológica e outra intelectual-moral, que não são antagônicas, mas entrelaçadas, complementares. O desenvolvimento intelectual e moral do homem corresponde ao desenvolvimento do tipo de animal que ele é, assim, o que está subjacente a esse desenvolvimento é o desenvolvimento físico, biológico. Desse modo, desprezar a realidade de que o homem é um animal é se negar a compreender o que significa o próprio modo de desenvolver-se do homem.

O reconhecimento do homem enquanto animal exige o reconhecimento da sua estrutura vulnerável e dependente. MacIntyre aponta que os seres humanos são vulneráveis a uma diversidade de aflições e enfermidades durante toda a vida, e essas aflições e enfermidades dizem res-

<sup>3</sup> MacINTYRE, 1999, p. 8. Tradução nossa.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino afirma duas dimensões da natureza humana: a alma racional – que é própria ao homem – e a biofísica – que o homem possui em comum com os animais (ST I-II 94-3). Ver: AQUINO, Tomás. *Suma de Teológica*, p. 565.

peito ao tipo de animal que o ser humano é. O corpo humano está vulnerável a uma série de agentes patológicos ou variáveis físicas que podem lhe causar danos físico-biológicos, assim como podem interferir ou impedir o funcionamento e o desenvolvimento adequado de sua capacidade de raciocínio. No início já da nossa vida precisamos de intervenções no meio ambiente que garantam nossa sobrevivência, intervenções que não podemos realizar sozinhos. Assim, a vulnerabilidade de nossa condição está ligada a uma dependência diante dos outros. A vulnerabilidade e a dependência são partes fundamentais da condição humana.

O enfrentamento das condições de vulnerabilidade do ser humano depende somente em parte de cada um em si mesmo, uma vez que o indivíduo depende dos demais para sua sobrevivência e seu florescimento. Esta dependência em relação aos outros para receber proteção e sustento é mais evidente durante a infância e a velhice, mas entre estas duas etapas pode haver períodos, mais ou menos longos, em que o ser humano venha padecer de alguma enfermidade, lesão, ou incapacidade, chegando, em alguns casos, a adquirir uma incapacidade para o resto da vida. O padecimento de alguma enfermidade ou incapacidade e a respectiva dependência dos outros são situações nas quais nós já estivemos, estamos ou estaremos no futuro.

Para que o homem passe da sua condição inicial – de total dependência – para a condição de agente racional independente é preciso que ele reconheça esse processo como parte do desenvolvimento natural do tipo de ser que ele é. Esse desenvolvimento é o que MacIntyre chama de florescimento, que possui um fim, de modo que o homem só floresce quando atinge o fim que lhe é próprio. Se tornar um agente racional independente é florescer, é alcançar a maturidade que o tipo de ser que ele é permite, mas para isso ele tem de aprender a desenvolver suas potencialidades e a enfrentar os impedimentos – de natureza física e social – que lhe cercam. Esse aprendizado e esse enfrentamento não são feitos pelos indivíduos sozinhos, mas numa rede de relações sociais compartilhadas.

O reconhecimento da vulnerabilidade e dependência do ser humano implica o reconhecimento de que precisamos dos outros para florescer, para nos tornar o que devemos ser, agentes capazes de raciocínio independente, mas que só chegamos e nos mantemos nessa condição a partir de uma rede de apoio e proteção que nos fornece as condições para florescer.



Assim, MacIntyre argumenta que as virtudes da ação moral independente só podem ser exercidas adequadamente se forem acompanhadas do que ele denomina de virtudes do reconhecimento da dependência, tendo em vista que se isso não for bem compreendido obscurecerá a ação racional. Esses dois conjuntos de virtudes – as virtudes da ação moral independente e as virtudes do reconhecimento da dependência – são necessários ao desenvolvimento das potencialidades específicas do animal racional humano e a identificação de como e porque precisamos dessas virtudes é um pré-requisito para a compreensão do lugar essencial do tipo de vida que permite o florescimento humano. Neste sentido, uma ideia central por ele defendida é que

as virtudes que nós precisamos, se vamos desenvolver de nossa condição animal inicial até aquela de agentes racionais independentes, e as virtudes que nós necessitamos, se vamos confrontar e responder à vulnerabilidade e deficiência, tanto em nós mesmos como nos outros, pertencem a um e mesmo conjunto de virtudes, as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras.<sup>5</sup>

Assim, segundo MacIntyre, somente reconhecendo a condição de animalidade do homem e, assim, sua vulnerabilidade e dependência poderemos compreender o florescimento humano e a própria racionalidade humana, uma vez que dizer que um indivíduo ou grupo floresce vai além de dizer que eles possuem determinadas características, mas que eles florescem em virtude de possuir um certo tipo de características, que demandam determinadas realizações que só podem ser conquistadas mediante o engajamento do indivíduo em atividades próprias ao tipo de ser que ele é.

Essas atividades – as práticas – resultam no alcance de bens concretos que promovem a satisfação e o desenvolvimento de quem as realiza. Para os seres humanos florescer implica o desenvolvimento das faculdades enquanto raciocinadores práticos independentes. Lembrando que o desenvolvimento do raciocínio prático independente não exclui a vulnerabilidade e a dependência que, como vimos, fazem parte da condi-

---

<sup>5</sup> MacINTYRE, 1999, p. 5. Tradução nossa.

ção humana, mas implica o seu reconhecimento. Resumindo MacIntyre, Izquierdo diz:

nosso autor sustenta que alguém floresce como ser humano quando alcança a independência no raciocínio prático, independência baseada em dois aspectos: (1) alcançar uma concepção adequada de bem, e (2) adquirir certo desenvolvimento em virtudes (que permite elaborar e aplicar essa concepção de bem).<sup>6</sup>

Para MacIntyre, seguir o curso do desenvolvimento – e florescer – tornando-se um raciocinador prático independente implica, para o ser humano, aprender a reconhecer uma ampla variedade de bens e de tipos de bens e a aprender a separar-se de seus desejos. Desse modo, o conceito de florescimento está ligado ao conceito de bem. Neste sentido, MacIntyre afirma:

Os seres humanos são animais racionais e as potências que eles precisam desenvolver e exercer, se eles estão a florescer, são tanto animais quanto racionais. Então eles têm que encontrar um lugar para uma variedade de bens em sua vida. O que faz cada um desses bens um bem é o fato de que a sua realização conduz ou, em parte, constitui o seu florescimento *enquanto* ser humano. O que faz alguém engajado em tal desenvolvimento do bem ter um bom desenvolvimento é ela ou ele ser direcionado para seu fim específico.<sup>7</sup>

Ele aponta – dentre outros tipos de atribuição<sup>8</sup> – que o bem exige o julgamento acerca da melhor maneira de ordenar os bens na vida de um indivíduo ou comunidade, uma vez que é necessário distinguir o que faz com que certos bens sejam bens e bens valiosos em si mesmos do que faz com que algo seja um bem para o indivíduo ou comunidade numa situação concreta, fazendo-o ser objeto de sua prática. Sobre este tipo de atribuição de bem, MacIntyre nos diz que:

---

<sup>6</sup> IZQUIERDO, 2014, p. 4. Tradução nossa.

<sup>7</sup> MacINTYRE, 2009, p. 46. Tradução nossa.

<sup>8</sup> MacIntyre aponta outras duas formas de atribuição do conceito de bem: 1) o bem é atribuído pela avaliação de algo como meio que permite alcançar algo que é um bem em si mesmo; 2) a bondade é atribuída a alguém que no desempenho de um papel ou função alcança bens intrínsecos a essas práticas específicas, bens que são buscados em si mesmos.

Nossos julgamentos sobre como é melhor para um indivíduo ou uma comunidade ordenar os bens em suas vidas exemplificam esse tipo de atribuição, por meio do qual julgamos incondicionalmente sobre o que é melhor para indivíduos ou grupos ser, fazer ou ter, não somente enquanto agentes engajados nesta ou naquela forma de atividade, neste ou naquele papel ou papéis, mas também enquanto seres humanos. São esses julgamentos que são julgamentos sobre o florescer humano.<sup>9</sup>

Estes julgamentos variam de uma cultura a outra, ou de uma situação a outra dentro de uma mesma cultura, contudo, nas mais variadas circunstâncias é inevitável a formulação da pergunta “porque devo fazer isto e não aquilo?”, já que é característico do ser humano refletir sobre o raciocínio prático e pôr em dúvida a ação realizada e o raciocínio que a conduziu. Assim,

Os seres humanos precisam aprender a compreender a si mesmos como raciocinadores práticos sobre bens, sobre o que em situações particulares é o melhor a ser feito e sobre como é melhor para eles viverem a suas vidas. Sem aprender isto, seres humanos não podem florescer e, neste aspecto, obviamente, eles diferem dos golfinhos, de tal forma que sua vulnerabilidade é também de uma ordem diferente. Como os golfinhos, suas relações sociais são indispensáveis ao seu florescimento (...).

(...) Humanos por vezes não conseguem florescer sem arguir com outros e aprender deles sobre o florescer humano.<sup>10</sup>

MacIntyre aponta, com o desenvolver de sua argumentação, que o raciocínio prático independente se refere ao exercício das faculdades humanas de racionalidade em contextos de práticas diversos e em culturas diferentes, mas em todo contexto o raciocínio prático diz respeito a: “como alguém exercita de um modo relevante as capacidades de um raciocinador prático independente que suas potencialidades para florescer de uma maneira especificamente humana são desenvolvidas”.<sup>11</sup>

Este processo pelo qual nos tornamos raciocinadores práticos independentes está vinculado aqueles com os quais aprendemos a fazer juí-

---

<sup>9</sup> MacINTYRE, 1999, p. 67. Tradução nossa.

<sup>10</sup> MacINTYRE, 1999, pp. 67-68. Tradução nossa.

<sup>11</sup> MacINTYRE, 1999, p. 77. Tradução nossa.

zos sobre o bem e a justificar nossas ações para além dos nossos desejos. Assim, é um processo social, que implica momentos de transição e que nunca se encerra, do qual nunca nos separamos, uma vez que, mesmo nos tornando raciocinadores práticos independentes continuaremos dependentes dos outros em alguma escala.

Neste sentido, MacIntyre afirma o caráter teleológico da natureza e do agir humanos, uma vez que o florescimento humano diz respeito ao desenvolvimento do raciocínio prático independente e a realização da melhor ação a ser realizada. Esta só pode assim ser definida e efetivada por aquele que se tornou um raciocinador prático independente, aquele que no interior das práticas, pelo exercício das virtudes, consegue deliberar pela realização do melhor. E nesse processo as virtudes têm papel central, pois é por meio do desenvolvimento e exercício das virtudes que o indivíduo reconhecerá sua condição de vulnerabilidade e dependência, e conseguirá no interior de uma rede de relações compartilhadas alcançar uma concepção adequada de bem e deliberar sobre as ações a serem realizadas tendo em vista esse bem.

Nestes termos, a condição humana expressa uma estrutura complexa que liga a natureza animal e racional do homem a um contexto social-comunitário e histórico que é condição *sine qua non* para o desenvolvimento de suas potencialidades naturais. Desse modo, em MacIntyre, conceitos como animalidade, florescimento, práticas, virtudes e bem são inseparáveis na explicação do tipo de ser que é o homem. A seguir discutiremos a centralidade do conceito de florescimento e como ele implica a estrutura teleológica do desenvolvimento humano, dialogando de modo necessário com estes outros conceitos centrais ao pensamento de MacIntyre.

## **2 FLORESCIMENTO E A ESTRUTURA TELEOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO: BEM, PRÁTICAS E VIRTUDES**

Vimos que MacIntyre concebe o homem como um ser racional que possui dois aspectos, um físico e biológico e um intelectual e moral e que o seu desenvolvimento implica a consecução de fins que dizem respeito a esses dois aspectos inseparáveis, uma vez que a racionalidade humana é a racionalidade do tipo de ser que o homem é – um animal dependente e vulnerável que para florescer e se desenvolver precisa estar inserido em

um contexto de vida compartilhada. Na explicação desse processo de desenvolvimento humano um conceito-chave que MacIntyre utiliza e desenvolve é o conceito de florescimento, que Izquierdo chega a afirmar ser o conceito central de uma antropologia que ele denomina “antropologia do florescimento”, tendo em vista ser em torno do conceito de florescimento que outros conceitos importantes do pensamento de MacIntyre são articulados e explicados<sup>12</sup>.

Concordando com essa análise, consideramos que no pensamento de MacIntyre o conceito de florescimento – que ele passa a utilizar e desenvolver a partir de *Dependent Rational Animals* (1999) – é um conceito central para explicar a condição do ser humano e a estrutura teleológica do seu desenvolvimento, estando relacionado a outros conceitos importantes, como bem, práticas, virtudes, comunidade moral e tradição.

A partir de outras discussões e avaliações consideramos fazer as seguintes afirmações sobre o pensamento de MacIntyre e o que envolve o significado do que é florescer para o ser humano: 1) a condição humana é a condição de um animal racional dependente, isso se expressa em duas dimensões relacionadas e inseparáveis: uma físico-biológica e outra racional; 2) o desenvolvimento humano é um processo dinâmico que implica o desenvolvimento destas duas dimensões; 3) o processo de desenvolvimento humano que envolve a condição do homem e as potencialidades dessa condição em direção à sua realização, ao seu fim, MacIntyre chama de florescimento 4) esse processo em direção ao fim do homem não é uma busca solitária, somente se efetiva com os outros por meio das práticas e pelo exercício das virtudes; 5) práticas e virtudes só têm sentido no interior das comunidades dentro das quais cada indivíduo, junto com os outros, se engaja em processos de investigação e deliberação compartilhada sobre o que são os bens individuais e comuns e sobre o que é o seu fim *enquanto* homem; 6) nesses processos práticos de investigação é que o bem humano é conhecido, assim como os desacordos e acordos sobre ele podem ser estabelecidos.

Todas essas teses e conceitos ganham sentido uns pelos outros gerando uma narrativa que visa responder a pergunta sobre o que é o homem. Avaliamos que toda a trajetória de pensamento de MacIntyre a par-

---

<sup>12</sup> IZQUIERDO, David Lorenzo, El concepto de “floreimiento”: una antropología desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre, pp. 3-4.

tir de *After Virtue* (1981) tem como finalidade última dar essa resposta a fim de garantir uma fundamentação racional para a moralidade, tendo em vista que a vida moral é a expressão da busca que todos os indivíduos realizam em todos os tempos e lugares por essa resposta, por encontrar um sentido para a vida, porque ao homem não basta viver é preciso encontrar o melhor tipo de vida, mas o melhor tipo de vida para o tipo de ser que o homem é. Assim, a pergunta sobre o que é o homem é sempre central e em torno dela é que se constroem recursos práticos e teóricos que empreendemos tentando viver bem.

Vejamos os desdobramentos dessas teses.

Como vimos, em *Dependent Rational Animals* (1999) MacIntyre discute a condição humana, apresentando uma antropologia, na qual ele reconhece a condição animal do homem e a vulnerabilidade e dependência como partes fundamentais dessa condição. Ele vai afirmar que o homem é animal racional dependente, reconhecendo que não é possível pensar uma ética independente da biologia, uma vez que é preciso compreender biologicamente o tipo de ser que o homem é, para assim pensar uma explicação sobre a vida moral, bens, normas e virtudes que contemplem satisfatoriamente o desenvolvimento humano e seus aspectos fundamentais, que implica o reconhecimento e a compreensão do grau de vulnerabilidade e dependência do ser humano e o reconhecimento dos papéis e do lugar das virtudes na vida humana e no processo de florescimento, que diz respeito ao desenvolvimento do homem *enquanto* ser humano.

Florescer implica o homem desenvolver sua natureza, seu fim, se realizar. E considerando que florescer é um conceito biológico que é aplicável a todas as espécies e que possui um caráter teleológico, no sentido que indica uma relação entre o que pode ser (ter potencialidades para) e o ser (ter desenvolvido as potencialidades em ato) mediados por um processo de transformação e desenvolvimento é preciso que os indivíduos compreendam esta tríplice estrutura do seu florescimento para que sua natureza seja realizada.

O florescimento de um indivíduo ou grupo vai além do desenvolvimento de determinadas características, mas implica dizer que a posse de certo tipo de características demandam determinadas realizações que só podem ser conquistadas mediante o engajamento do indivíduo em atividades próprias ao tipo de ser que ele é. E essas atividades resultam no alcan-

ce de bens concretos que promovem a satisfação e o desenvolvimento de quem as realiza. O florescimento humano é um conceito que implica a consideração ao tipo de ser que o homem é, implica a compreensão de sua *condição*, pois pressupõe sempre um horizonte de desenvolvimento humano, um tornar-se *o-ser-que-se-deve-ser*, tendo em vista sua condição e estrutura enquanto ser humano. E MacIntyre sustenta uma tese sobre o tipo de ser que o homem é. O homem é um animal racional dependente, essa é a sua condição, essa é a sua natureza, uma natureza que tem relacionada em si mesma dois aspectos interdependentes: o físico e o racional. Nestes termos é que Izquierdo afirma que “o florescimento consiste no desenvolvimento máximo do homem como ser humano, desenvolvimento que tem uma vertente física (biológica) e uma vertente intelectual e moral”<sup>13</sup>.

Como o indivíduo pode então desenvolver essas duas vertentes? O primeiro passo, em MacIntyre, seria o reconhecimento da própria condição animal do homem e assim de sua condição de vulnerabilidade e dependência e com esse reconhecimento a compreensão de que a racionalidade humana não está para além desta condição, mas faz parte dela, se desenvolverá em sintonia com esse desenvolvimento físico. Mas como esse reconhecimento acontecerá? Esse reconhecimento não se dá inicialmente ao nível teórico, mas ao nível da prática. É na vida cotidiana, nos processos de trabalho e de busca pela sobrevivência, assim como nos processos de busca por explicações sobre como viver melhor e sobre o bem é que os homens reconhecerão que precisam uns dos outros a fim de garantirem seu desenvolvimento.

Neste ponto, vale lembrar a importância do conceito de prática em MacIntyre, já que é no engajamento em práticas que o indivíduo pode descobrir sobre o seu bem e sobre o ser que ele é. Em *After Virtue* (1981) MacIntyre afirma, como já observamos anteriormente, que prática é

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a esta forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens desenvolvidos.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> IZQUIERDO, 2014, p. 4.

<sup>14</sup> MACINTYRE, 2001, p. 316.

As práticas fornecem aos indivíduos o tipo de engajamento que os permitem reconhecer e discutir os tipos de bens que envolvem as suas vidas e os permitem se desenvolver no exercício das virtudes, uma vez que à medida que aprendem uma prática aprendem seus padrões de excelência e reconhecem o fim da prática como um bem, um bem que é importante para eles como indivíduos e como membros de alguma comunidade, uma vez que o sentido de cada prática está ligado a estrutura social na qual ela foi estabelecida.

Nestes termos, as virtudes são essenciais uma vez que com elas o homem aprende a reconhecer e alcançar os bens internos às práticas e a aplicar as normas que permitem os indivíduos se relacionarem e realizarem as práticas. Todo esse processo, mesmo que em alguns momentos exija recursos teóricos, começa e termina de modo prático, só sendo possível por meio das virtudes que possibilitam a realização das normas, ou dos preceitos da lei natural.

Segundo MacIntyre os bens de uma prática só podem ser adquiridos por meio da própria prática, que para se efetivar está subordinada ao relacionamento entre os participantes, que devem reconhecer as virtudes como a possibilidade de alcance dos padrões de excelência ou dos bens humanos internos às práticas. Neste sentido, ele afirma que

toda prática requer um certo tipo de relacionamento entre os que dela participam. As virtudes são esses bens que servem de referência, gostemos ou não, para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões que configuram as práticas (MACINTYRE, 2001, p. 322).

MacIntyre nos lembra que o raciocínio prático não se constitui individualmente, mas socialmente, pois pressupõe um acordo sobre bens e sobre o bem, sendo, portanto, um raciocínio junto com os outros, no interior de relações sociais. Assim, diz MacIntyre que

o bem de cada um não pode ser perseguido sem também perseguir o bem de todos aqueles que participam nessas relações. Pois não podemos ter uma compreensão prática adequada de nosso próprio bem, de nosso florescer, separada e independente do florescer desse conjunto inteiro de relações sociais no qual encontramos nosso lugar<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> MacINTYRE, 1999, pp. 107-108. Tradução nossa.



Nesta perspectiva, só podemos florescer e alcançar nosso bem se esse bem se tornar o bem de outros – que nos ajudam durante os períodos de dependência ou incapacidade. Assim, nos tornamos o tipo de ser humano capaz de fazer o bem do outro seu próprio bem, exercitando as virtudes exigidas nas relações de reciprocidade, sem transformar as relações sociais em que se inserem em relações de troca de favores ou de barganha e intercâmbio calculado.

MacIntyre afirma que ingressar numa prática é ingressar numa relação com seus praticantes contemporâneos e com os que o precederam, estando assim diante da autoridade de uma tradição com a qual deve aprender, e para que este aprendizado se efetive o exercício das virtudes é pré-requisito. Realizar uma prática não é desenvolver um conjunto de habilidades técnicas, mas é estar em uma *tradição*. A busca do bem e o exercício das virtudes não se efetivam pelos sujeitos como indivíduos isolados, uma vez que cada sujeito carrega uma identidade social e histórica, estando a história da vida de cada um inserida na história da sua tradição, que, por sua vez, se encontra viva em uma comunidade. A própria condição humana faz com que os indivíduos não possam se desenvolver sem estar inseridos e informados por uma tradição, tradição que garantirá o sentido das práticas, das virtudes e da busca pelo bem. Lembrando que a própria tradição, assim como o homem, não é estática, mas está em constante mudança e conflito alimentados pela própria ação do homem desenvolvida como parte intrínseca ao seu processo de florescimento.

Consideramos justamente que por ser um ser que floresce é que o homem se mostra como um ser que possui potencialidades que o direcionam para um fim específico, mas que de modo dinâmico esse fim pode se desdobrar em múltiplas faces e ser alcançado por muitos caminhos, caminhos que se traduzem em múltiplas práticas que possuem múltiplos bens que por sua vez, ambos, práticas e bens, só ganham sentido no interior das tradições nas quais os próprios indivíduos se engajam em processos de busca e investigação pelo próprio sentido do seu ser. Neste sentido, Izquierdo nos diz que a racionalidade humana “se orienta por princípios universais, mas seus critérios e seus caminhos são tradicionais, particulares, e dependem dos recursos teóricos e práticos que essa tradição particular lhe proporciona”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> IZQUIERDO, 2014, p. 12. Tradução nossa.

Com estas asserções MacIntyre vai reafirmar o traço comunitário de sua ética e a necessidade das virtudes para que o ser humano possa se desenvolver como ser racional e independente. Ele afirma que o ser humano é um animal racional dependente, que precisa de outros seres humanos para sobreviver e, principalmente, para florescer como um ser autônomo e racional. Somente por meio da participação em um conjunto de relações sociais é que nos tornamos seres racionais práticos independentes, uma vez que as pessoas das redes de relações nas quais nos envolvemos no decorrer da vida podem nos dar o que precisamos para esse florescimento. Somente uma comunidade sustentada numa política do bem comum e no exercício das virtudes pode oferecer o *locus* próprio ao florescimento humano, uma vez que sem a prática das virtudes uma comunidade pensada nestes termos não se sustentaria.

Compreendendo a vida humana, marcada pela investigação prática e raciocínio prático, como social e sujeita a falhas, podemos afirmar que o florescimento humano é a história de uma busca, uma busca pelo bem que não está definida de uma vez por todas, mas que se constrói ao se realizar e está sempre a se definir ao tempo que capacita o sujeito a compreender o que é a vida boa para o homem e o que é o bem e a felicidade. Florescer implica para o ser humano se desenvolver tornando-se raciocinador prático independente, alcançando os bens inerentes ao que é próprio de sua condição, mediante o reconhecimento de sua identidade animal e de sua situação de vulnerabilidade e dependência, lembrando que a animalidade, a dependência e a racionalidade estão relacionadas no ser humano. Esse reconhecimento faz MacIntyre reposicionar as virtudes e o papel destas no florescimento humano, uma vez que são qualidades que permitem o ser humano se desenvolver de sua condição animal inicial à condição de um raciocinador prático independente e permitem o ser humano lidar com a incapacidade e dependência em várias etapas da vida, seja de modo temporário ou permanente, assim como aponta as virtudes como qualidades que permitem a própria realização da natureza humana.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A filosofia moral que Alasdair MacIntyre têm desenvolvido ao longo de seus escritos está inserida na tradição que ele denomina aristotélico-

-tomista, a qual ele se diz adepto e que defende como aquela que é racionalmente superior às suas rivais porque melhor responde às questões e problemas que suas rivais não responderam e melhor explica os fatos do desacordo moral. É a partir desta tradição que MacIntyre constrói uma ética das virtudes, pensada como possibilidade racional viável para a moral contemporânea. Ao longo das suas obras a partir de *After Virtue* (1981), e em especial em *Dependent Rational Animals* (1999), ele discute a condição humana como a condição de um *animal racional dependente* – assumindo um fundamento biológico-metafísico para ética – e aponta dois conjuntos de virtudes como as virtudes essenciais ao tipo de ser que o homem é: as virtudes da independência e as virtudes da dependência reconhecida.

Esse dois conjuntos virtudes são necessários ao florescimento do homem enquanto um animal que é vulnerável e dependente, que precisa de uma rede de relações de reciprocidade para sobreviver e se desenvolver até alcançar o seu fim, que implica se tornar um raciocinador prático independente, sendo capaz exercer as virtudes, se distanciar de seus desejos e ordenar os bens em suas práticas tendo em vista um *telos* último. Lembrando que esse processo nunca se encerra, e assim, mesmo aprendendo de modo adequado o raciocínio prático somos sempre vulneráveis e dependentes porque essa é a condição humana. Dada essa realidade da condição humana, MacIntyre chama atenção para dois aspectos, a universalidade da condição do homem – todos indivíduos humanos são animais racionais dependentes – e a historicidade e diversidade das condições sociais – necessárias – ao florescimento do homem. De um lado temos a universalidade da nossa natureza, e do outro a historicidade e sociabilidade necessárias ao desenvolvimento dessa mesma natureza.

Mais uma vez MacIntyre ancora as virtudes e o desenvolvimento humano às estruturas sociais, uma vez que dada a própria condição do homem, enquanto animal dependente, o desenvolvimento do sujeito em raciocinador prático independente e o pleno exercício das virtudes estão condicionados pelas relações sociais compartilhadas, por aquilo que a ordem social e política na qual nos situamos pode nos oferecer e pelo tipo de relações intersubjetivas que estabelecemos com os outros no interior das atividades e práticas sociais – família, estado, escola, trabalho, lazer, religião.

Com essa argumentação, MacIntyre chama atenção para aspectos poucas vezes levados em conta na reflexão filosófica sobre a moral. Apon-ta a responsabilidade social e individual dos grupos e de cada indivíduo com o desenvolvimento de todos, com a possibilidade mesma da morali-dade existir e de cada sujeito poder se transformar em um agente moral e racional. Com o reconhecimento da condição de animalidade humana e, assim, de sua vulnerabilidade e dependência, é imputado ao homem uma responsabilidade maior por si mesmo, tanto em termos individuais quan-to coletivos, uma vez que a imagem de ser autônomo, necessariamente ra-cional, e autossuficiente que se solidificou na cultura e filosofia ocidental é desfeita no interior da argumentação de MacIntyre.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás. *Suma de Teológica*. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: una revision de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Pam-plona: Editorial Aranzadi SA, 2007.

\_\_\_\_\_. El concepto de 'florecimento': una antropología desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre. *Pensando-Revista de Filosofia*. Vol. 5, Nº 9, 2014, pp. 2-16.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chica-go: Open Court Publishing Company, 1999. (The Paul Carus Lectures Series, 20).

\_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre: contemporary philosophy in focus*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.

# Reconhecimento e Justiça em Axel Honneth: É Possível uma Emancipação Humana nos Dias Atuais?

José Aldo Camurça de Araújo Neto  
(UFC/SECUC-CE)

## 1- INTRODUÇÃO

Na teoria crítica da Escola de Frankfurt, a emancipação ocupa, desde seus inícios, um lugar de destaque. Na análise das realidades sociais, ela tem tido uma presença decisiva. Os autores têm assumido, via de regra, a tese de que a emancipação é parte essencial do indivíduo. Por conseguinte, a busca pelos potenciais emancipatórios e o desvelamento dos obstáculos a ela tem sido a tarefa que os membros dessa escola assumiram como sua *práxis*. No entanto, mesmo tendo sido tomada como norte orientador na procura por critérios imanentes para a crítica, cada autor e mesmo autores em etapas distintas de sua trajetória formularam propostas bem distintas.

A fonte original da teoria crítica foi Marx, de quem ela assumiu a convicção de que as possibilidades de emancipação deveriam ser buscadas dentro da realidade presente e não em ideais abstratamente formulados. Com isso, a análise da respectiva realidade social ganhou uma dupla atribuição: através dela, devem ser desvelados, por um lado, os obstáculos e também os incipientes potenciais emancipatórios, mas também os contornos concretos daquilo que, naquele contexto, significa emancipação, para que sirva como critério normativo na *práxis* social.

Descobrir e remover os obstáculos e criar formas novas para o ser em sociedade fecha, assim, um círculo produtivo para a teoria social. Tanto Marx como alguns outros membros da Escola de Frankfurt colocaram, no centro de sua busca pelos potenciais emancipatórios, o proletariado como sujeito histórico coletivo. Procuravam nessa classe específica um conjunto de condições favoráveis a uma transformação radical.

As duas gerações seguintes de teóricos dessa escola em Frankfurt, Habermas e Honneth, no entanto, retomaram os objetivos originais e buscaram dar continuidade a uma teoria crítica adequada e pertinente ao momento. O primeiro com a teoria do agir comunicativo. Já o segundo com a sua concepção de reconhecimento.

Aliás, a respeito de Honneth o reconhecimento se efetiva graças à dimensão da justiça. O termo justiça é uma noção recorrente em diversas fases da história da humanidade. A sua definição é algo tão complexo e particular que cada indivíduo, cada cultura possui uma definição própria das finalidades e das ações que ela deve carregar consigo. Na prática, as sociedades procuram estabelecer critérios de justiça para resguardar direitos e deveres entre os indivíduos e a instituição governamental. A concepção de justiça muda, conforme a sociedade evolui ou quando se altera a forma de governar.

Nesse aspecto, o presente artigo objetiva analisar até que ponto a justiça efetiva o reconhecimento na teoria de Honneth. Em quais circunstâncias o Direito resguarda o direito das minorias? Quais as principais concepções de justiça que Honneth se influencia? Será que é possível pensarmos a emancipação humana em um mundo tão complexo? São algumas perguntas que a exposição tentará responder.

## **2- A INFLUÊNCIA HEGELIANA E MARXISTA PARA A NOÇÃO DE JUSTIÇA EM HONNETH**

A teoria crítica recebeu forte influência das obras de Hegel e de Marx. Os caracteres especulativos da intersubjetividade atrelado ao forte apelo social de suas abordagens tornam os autores alemães do século XIX base teórica para a filosofia dos frankfurtianos. Axel Honneth não foge a essa releitura. O filósofo contemporâneo tenta atualizar, ao seu modo, as discussões trazidas por Hegel acerca do conceito de reconhecimento. Isso sem falar da existência de algumas aproximações com as obras de Marx.

Não é a toa que Honneth retoma a filosofia hegeliana em seu aspecto prático, ou seja, analisando o papel da ideia de liberdade do filósofo alemão do Século XIX. Hegel coloca a liberdade como orientação central na vida social. Ela é vista como resultante histórica de uma tensão dialé-

tica entre mundo e subjetividade, que se torna efetiva na objetividade<sup>1</sup> das instituições sociais. Três complexos institucionais compõem a ordem da eticidade para Hegel: a família, a sociedade civil ou burguesa e o Estado. Há uma objetividade inscrita no arranjo institucional em níveis cada vez mais universais. Com essa concepção, Hegel se opõe à tese de Kant, para quem o resultado da reflexão individual é tido como racional. Uma consequência dessa crença nas instituições é que Hegel vê a realização da liberdade mais como o reconhecimento da necessidade veiculada nas instituições do que como o desvencilhar-se de suas obrigações.

Cada um dos três complexos institucionais constitui-se, pelo menos para o jovem Hegel, em uma esfera de reconhecimento. Ao participar ativamente nesses níveis institucionais, o sujeito pode alcançar sua liberdade. As instituições sociais, principalmente na medida em que libertam o indivíduo do poder da natureza externa e interna, são, pois, o lugar da sociedade moderna em que e através do qual são oferecidas ao indivíduo condições necessárias para a realização de sua autonomia. A interpretação majoritária de Hegel assume que, nos escritos posteriores, a intuição do reconhecimento intersubjetivo teria sido deixada de lado e substituída por uma filosofia na qual o indivíduo isolado e sua inserção nas – e trânsito pelas – instituições sociais tornaram-se central.

O próprio Axel Honneth inicialmente assume a referida interpretação. Como consequência, na primeira versão de sua teoria do reconhecimento, ele resgata os escritos hegelianos de Jena como base da teoria do reconhecimento. Mais tarde, Honneth faz uma releitura de escritos posteriores de Hegel, em especial da *Filosofia do direito*, e encontra, através dela, uma fundamentação para sua teoria da justiça no contexto de relações intersubjetivas na filosofia do Hegel maduro.

Mas, ainda que Hegel venha a ser a referência central de Honneth, o impulso inicial para que a Escola de Frankfurt colocasse no centro da teoria crítica a questão da emancipação veio, sobretudo, dos textos de Marx. Para compreender a concepção do que aqui está se tratando como

---

<sup>1</sup> A referida objetividade se expressa na vida ética hegeliana, ou seja, na eticidade. Ela reúne o aspecto individual e coletivo num só conceito. Nesse sentido, o indivíduo em seu ser e no seu agir empírico pertencem ao espírito universal (HEGEL, 1991, p. 54). Este espírito universal Hegel denomina de povo. É nele “que está posta a relação de uma multidão de indivíduos. Não é uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade. Ele é a singularidade absoluta” (HEGEL, 1991, pp. 54-55).



emancipação em Marx, é importante partir de sua compreensão do homem como de um ser natural que transforma a matéria em coisas ou objetos úteis para si.

Nas condições dadas na natureza e em uma interação na qual se processa um intercâmbio de matéria – um metabolismo –, ele reproduz sua vida. Essa transformação consome força de trabalho, que é repostada através do consumo do produto, portador da força de trabalho transformada em valor de uso, para de satisfação de necessidades. Trata-se de um processo de intercâmbio entre o ser humano e a natureza. Assim, o homem é também o resultado do seu próprio trabalho: ele se externaliza ao transformar a natureza e supera essa externalização ao apropriar-se do produto do seu trabalho.

Ainda que Marx concorde que o homem seja um animal produtor de ferramentas, não será o aspecto tecnológico dessas ferramentas nem o tipo de produto que definirá a relação com a natureza, nem muito menos o lugar desse homem na periodização histórica. O trabalho que assim exerce muda as necessidades do homem e as necessidades mudam também seu trabalho; é assim que o ser humano faz-se a si e a sua história (cf. HABERMAS, 1994, p. 41). Nessa concepção não há uma necessidade intrínseca ao homem que insira seu intercâmbio com a natureza em processos de trabalho social. O trabalho com que o homem transforma a natureza tornou-se um processo social como um acontecimento circunstancial, contingente, fruto do esforço por reproduzir seu gênero, que se estabeleceu e estabilizou. Ao contrário de Hegel, que via nas instituições sociais o resultado do movimento dialético através do qual a história da humanidade transitara. Marx enxerga na organização do trabalho social – as forças produtivas e as relações de produção – como resultado de uma síntese daquele momento.

Segundo Habermas (1994, p. 43), atrás das instituições não há a agência de uma consciência transcendental ou de um espírito absoluto que predetermina – ou, no mínimo, determina – o curso da história. Já na concepção de Marx, elas são o resultado de um sujeito-gênero que se constitui historicamente. Através da força laboral e das condições de organização social do trabalho, o ser humano se produz reproduzindo sua vida e a de seu gênero, e sintetiza assim sua condição de ser natural e humano. Quando a relação imediata homem-natureza é mediatizada por

formas históricas de divisão do trabalho social, o caminho para a superação da externalização da vida não apenas se torna mais longo, senão que também se torna mais vulnerável a interferências ou mesmo interrupções – à alienação e exploração.

Aliás, o complexo e, por vezes, polissêmico uso que Marx faz do conceito alienação aqui não pode ser discutido, retendo apenas a expressão que faz da interferência no ciclo externalização-reapropriação. A mercantilização da força de trabalho e a divisão técnica dela própria drenam do ciclo reprodutivo do homem na transformação da natureza pelo trabalho, tanto uma parte vital do processo metabólico como a autoidentificação distintiva do homem com o produto do seu esforço laboral. Embora Marx em seus escritos, acima de tudo em *O capital*, tenha descrito pormenorizadamente essas duas facetas da alienação, nos escritos acadêmicos ele pouco se dedicou às possibilidades de sua superação, de emancipação.

O reiterado uso da expressão comunidade dos indivíduos livremente associados para descrever os contornos decisivos da futura sociedade, no entanto, indicam inequivocamente como a emancipação para Marx é a volta a um modo de produção, no qual o ciclo metabólico em que o homem se externaliza ao transformar a natureza e supera essa externalização ao apropriar-se do produto do seu trabalho seja restabelecido em sua plenitude. Os demais aspectos institucionais da sociedade são vistos como uma derivação disso. A razão para a busca da emancipação vem, em última análise, do modo como o ser humano reproduz sua vida: através de uma troca com a natureza, na qual ele se exterioriza pelo trabalho e supera esta exteriorização satisfazendo suas necessidades.

### **3- O PAPEL DA JUSTIÇA EM HABERMAS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS COM HONNETH**

Uma das tentativas contemporâneas de se compreender a justiça enquanto aspecto emancipatório do humano é a filosofia de Habermas. Mais especificamente, uma justiça voltada para o procedimentalismo. Habermas vê um cenário no qual há, na intersubjetividade da vida cotidiana, a estruturação de práticas argumentativas. Dessa moldura discursiva, participam sujeitos dotados de capacidade de fala e ação, conscientes do compartilhamento de um contexto comum: o “mundo da vida”.

O filósofo alemão diagnosticará a perda, pelas sociedades pós-convencionais, de uma *eticidade* “oficializáveis”. Isso é decorrente da pluralidade cultural e da tomada de compromissos de tolerância e reconhecimento por parte dos Estados modernos. Contudo, tal perda não o desestimula a sugerir que, ante um processo que permita uma ampla participação dos indivíduos, é possível se derivar uma pauta normativa que seja argumentativamente generalizável. Não havendo *uma eticidade* identificada no seio social em nossos dias, a eticidade concreta decorrerá da soma de expressões éticas carreadas por sujeitos capazes. Por isso mesmo, reconhece-se a impossibilidade da universalização de valores culturais que perpassam o *mundo da vida*. Ou seja, a busca pelo *justo* deriva de práticas argumentativas, pautadas em uma *razão comunicativa*.

Na *Teoria da ação comunicativa* (1999), obra em que o projeto habermasiano de uma teoria social atinge sua maturidade, essa separação foi conceitualizada como subsistemas de ação racional – econômico e político-administrativo –, por um lado, e mundo da vida como o marco sociocultural da sociedade, por outro. O autor ocupou-se, desde então, basicamente da interação, referindo-se ao trabalho como seu contexto. Enquanto o conjunto das atividades relativas à reprodução material passou a ser considerado como caracterizado pela coordenação autorregulada de sistemas de agir orientado a fins (HABERMAS, 2003, 6. 29, n. 25), não mais dependentes da fala, ao mundo da vida restou o lugar da interação propriamente dito como a esfera do agir comunicativo. Através de consensos buscados em discussões na esfera pública, os participantes estabelecem e estabilizam para si as normas que orientarão sua vida em sociedade. A participação nesses processos e a preservação do mundo da vida livre da interferência colonizadora da racionalidade instrumental dos subsistemas se constituem na expressão da autonomia para Habermas.

Afastando-se de uma lógica *prescritiva* do agir humano que vise apontar respostas a questões práticas, o filósofo postula uma razão comunicativa pós-metafísica. Ela é obtida num plano dialógico (e não individual), que pode ser extraída da prática discursiva amparada no uso da linguagem (que nessa percepção, exorbita de suas funções sintáticas e semânticas). Esse contato/essa ponte permitirá, assim, a superação de uma natural policromia social em termos substantivos e um acordo que possa servir de base normativa para todos os indivíduos. Tais fatos serão

submetidas a todas as interpretações individuais e metaindividuais através de um processo argumentativo, que assegure a todos *vez e voz*. Nesse processo, tais interpretações serão *racionalizadas*, no sentido de serem questionadas e postas ao escrutínio crítico.

Observadas em sua *facticidade*, a *ação comunicativa* de um sujeito será capaz de buscar as seguintes finalidades: descrever fatos (atos teóricos), invocar normas (atos político-morais) ou expressar sentimentos (atos estéticos). Na arena argumentativa, todos esses atos estarão submetidos a uma condição de *validade*, a saber: a *veracidade* dos fatos, a *correção* (justiça) das normas e a *sinceridade* das expressões. Tais condições não estão compreendidas em uma específica divisão, mas constituem condições gerais para a aferição da racionalidade de qualquer dos argumentos, sejam estes enunciados propostos por qualquer indivíduo, a partir de qualquer doutrina moral abrangente.

Embora ações comunicativas que apresentem enunciados teóricos não sejam equivalentes àqueles que tenham natureza político-moral, uma vez que estes demandam *justificação* (estão sujeitos ao reconhecimento por parte dos seus destinatários), ao passo que aqueles carecem de *fundamentação* (estão sujeitos à confirmação), ambos são suscetíveis de *conhecimento*. Por óbvio, tal não se pretende de enunciados estéticos, pela subjetividade ínsita a essas manifestações (íntima expressividade), a inabilitar qualquer parâmetro de “validade” ou “invalidade”. Sendo racionalizáveis os enunciados práticos, Habermas exporá, em sua ética discursiva, como um processo argumentativo é capaz de viabilizar um acordo racionalmente motivado, uma vez percebido um conflito normativo; este acordo vem a representar, a um só tempo, um interesse generalizável de todos aqueles que integraram o procedimento discursivo. Prevalecerá assim, a *força do melhor argumento*.

Em linhas gerais, o modelo habermasiano ancora-se na prática discursiva para propor um modelo de justiça, dado o ceticismo quanto a uma razão metafísica como elemento direcionador e ordenador das normas que regem a sociedade. Nesse esquadro, a razão comunicativa, ou o constante exercício do poder comunicativo é que se revela como fator legitimador do Direito. A *justa* deliberação democrática surge na abertura à participação argumentativa a todos os sujeitos (capazes de ação e fala), atendidos certos pressupostos materiais, de maneira a construir e

*reconstruir*, a todo tempo, justos termos de uma deliberação democrática argumentativamente inclusiva.

Honneth não compactua com os argumentos de seu colega. Em primeiro lugar, a questão não se resume a quem possui melhor argumento: é algo que está para além do nível do discurso. É algo normativo, intrínseco às lutas sociais. Em segundo lugar, o modelo procedimental possui imperfeições, falhas em que o filósofo do reconhecimento admite existir na filosofia de Habermas. Em terceiro lugar, a distinção habbermasiana entre atividades fins e ações laborais para o mundo da vida reduziu o trabalho ao seu aspecto técnico de um agir instrumental, retirando dele a dimensão expressiva e de formação da personalidade. E, por fim, Honneth pretende analisar em que medida as lutas em se buscar o reconhecimento são necessárias para a mediação de direitos das minorias a nível familiar, jurídico e coletivo solidário. Aspectos esses que a filosofia de Habermas não avança nesse debate.

#### **4- DO RECONHECIMENTO À LIBERDADE, DA INTERAÇÃO ÀS INSTITUIÇÕES E O PAPEL DA AUTONOMIA EM HONNETH**

Buscando construir uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da proposição de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos<sup>2</sup>. Ele destaca que tal conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensava Hobbes<sup>3</sup>, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29).

---

<sup>2</sup> Semelhante tese está presente na teoria de Charles Taylor. Para ele, através das lutas simbólicas, os sujeitos negociam identidades e buscam reconhecimento nos domínios íntimo e social. Ele aponta, ainda, que as lutas por reconhecimento têm ocorrido com mais frequência ultrapassando o foro interno, através de protestos públicos. Protestos esses que não buscam a simples tolerância ou condescendência, mas o respeito e a valorização do diferente (TAYLOR, 1994, p. 67).

<sup>3</sup> A partir da crítica aos contratualistas, Hegel propõe a construção de um Estado, baseado em princípios éticos, nos moldes da *pólis* grega. O que o atrai para essa proposta é o fato de enxergar no modelo da cidade grega o reconhecimento dos costumes e práticas partilhadas intersubjetivamente como expressão própria e particular de cada cidade. Numa palavra, cada cidade expressa a efetivação da ideia de totalidade ética (HEGEL, 1991, p. 53).

A ideia hegeliana é a de que os indivíduos inserem-se nos diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da 1) família; 2) direito (identificado com a sociedade civil) e 3) Eticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como o espírito do povo).

Honneth atualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena, por meio da psicologia social de Georg H. Mead (1863-1931). Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno (ora entre impulsos individuais, ora pela cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. A partir desse *insight*, Honneth sistematiza uma teoria do reconhecimento.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 156).

Ele atualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: 1) As ligações emotivas fortes; 2) A adjudicação de direitos e 3) A orientação por valores.

As interações emotivas se concretizam por meio da intersubjetividade amorosa e são as mais importantes para a estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott (1896-1971), Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que tais contatos passam por uma transformação que vai da fusão completa à dependência relativa. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade da autoconfiança. Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele depen-

dendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo.

A adjudicação de direito, por sua vez, pauta-se pelo princípio moral universalista construído na modernidade. O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p. 195).

A terceira e última dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiossincrasias. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes.

Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2003, p. 207).

Percebe-se, após o exame das três formas de reconhecimento, que o indivíduo precisa experimentar sucessivamente em cada uma desses momentos correspondentes, uma autorrelação prática positiva e assim formar uma identidade pessoal sadia e tornar-se um sujeito autônomo. Esse reconhecimento não é resultante de generosidade generalizada, mas sim de processos de luta que em cada esfera assumem formas distintas – e que também pode ser negado. Para cada forma de reconhecimento correspondem formas típicas de negação:

- 1) Violação quando a integridade do corpo é desrespeitada;
- 2) Privação de direito quando são negados direitos que naquela coletividade foram incluídos no status de cidadania ou que correspondem a direitos reconhecidos pela comunidade internacional; e,
- 3) Degradação moral ou injúria quando a contribuição individual é menosprezada ou mesmo a dignidade pessoal é negada a ponto de que

o indivíduo ou todo o grupo a que pertence não possa desenvolver uma estima positiva de si mesmo.

Na sociedade moderna, no entendimento de Honneth, os sujeitos legitimamente podem esperar que aqueles valores que orientam normativamente as interações dentro dela sejam efetivados no cotidiano. Cada indivíduo dentro dela tem o direito de não ser impedido no desenvolvimento pleno do conjunto de autorrelações práticas sadias e, com isso, de uma identidade intacta (HONNETH, 2003a). Quando essa expectativa normativa legítima do indivíduo é frustrada, ele se percebe injustiçado. São precisamente essas percepções de injustiça que, no projeto de uma teoria fundamentada da justiça, se constituem em justificação para os critérios da análise crítica da realidade social e, ao mesmo tempo, é delas que o autor espera o impulso para as lutas por reconhecimento.

Assim, Honneth não pressupõe um sujeito coletivo a priori como o portador da transformação social. Será a percepção de que as expectativas legítimas estão sendo frustradas, portanto, a percepção de injustiça, que impulsionará a mobilização. Assim o autor tem um conjunto de categorias que o permitem detectar mais cedo que as teorias sociais tradicionais bloqueios no processo emancipatório. Essa emancipação é definida em termos formais e referida aos indivíduos, e não como um perfil da organização coletiva.

Segundo Honneth (2003a), a emancipação é vista como a possibilidade de o indivíduo poder criar e levar a cabo o seu próprio plano de vida. Ela tem duas dimensões. De um lado, ela se amplia na medida em que novas esferas da vida passam a ser livremente determinadas. Esse seria o caso, por exemplo, quando, na atualidade, gradativamente passa a ser aceito que na esfera da sexualidade cada pessoa pode autodeterminar como quer vivê-la. De outro, a emancipação se amplia na medida em que novas pessoas ou grupos conquistam o direito de determinar por si próprios os seus projetos de vida. Não sem razão, a forte ênfase de Honneth sobre o que se poderia designar de desenvolvimento do sujeito individual autônomo a partir de microrrelações intersubjetivas foi criticada como restritiva, tornando insuficiente sua proposta teórica para dar conta adequadamente da complexidade das atuais sociedades.

Reconhecida a dificuldade de fazer valer produtivamente as conclusões sobre reconhecimento para uma análise das instituições sociais



centrais das sociedades modernas, Honneth se engaja numa releitura da Filosofia do direito de Hegel, em busca de uma base filosófica mais sólida para seu projeto. Um primeiro resultado dessa empreitada é o opúsculo *Sofrimento de indeterminação* (2007).

Na obra em questão, o autor argumenta que a fraca recepção de Hegel na filosofia política contemporânea se deveria basicamente a duas objeções: primeiro, que, ao subjugar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do estado, a obra de Hegel teria consequências profundamente antidemocráticas; segundo, razões metodológicas vinculariam excessivamente essa obra com a Lógica e dificultariam ver nela uma contribuição sistemática independente para uma filosofia do direito. As duas formas de interpretação, no entanto, não seriam necessárias e nem fariam justiça à contribuição central daquela obra hegeliana. Por isso, Honneth contrapõe à tradição interpretativa consagrada uma outra interpretação que melhor reatualize a Filosofia do direito.

[...] gostaria de propor um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas [... e] demonstrar a atualidade da Filosofia do direito hegeliano ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas (HONNETH, 2007, p. 51).

Para desenvolver essa teoria normativa, o autor busca assegurar-se da pertinência de duas teses. Primeiro, a tese de que segundo o conceito hegeliano de espírito objetivo toda realidade social possui uma estrutura racional e que a violação contra-argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontraram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social (pp. 51-52). Segundo, que as sociedades modernas têm esferas de ação nas quais as interações institucionalizadas expressam inclinações, normas, interesses e valores, tendo, portanto, nelas a orientação ética para seus membros.

Com essa releitura de Hegel, Honneth preparou o caminho para um projeto bem ambicioso: desenvolver uma teoria da justiça. Não surpreende que ele o faça em estreita vinculação ao que foi também, em sua visão, o projeto de seu mestre: desenvolver essa teoria na forma de uma análi-

se social. O direito da liberdade (HONNETH, 2011; cf. SOBOTTKA, 2012; PINZANI, 2012) é o livro que resultou desse projeto, que é assim descrito:

Eu pretendia seguir o exemplo da Filosofia do direito, de Hegel, na ideia de desenvolver os princípios da justiça social diretamente na forma de uma análise da sociedade; [...] isso só seria possível se as esferas constitutivas da nossa sociedade fossem compreendidas como a corporificação institucional de determinados valores, cuja pretensão imanente de realização possa servir como indicador dos princípios de justiça específicos de cada esfera (HONNETH, 2011, p. 9).

Já foi mencionado que Honneth assume a tese da existência de três esferas relativamente autônomas na sociedade atual, cada uma orientada por ideais e valores que expressam um princípio de justiça. Em sua concretização, esse princípio de justiça pode assumir características muito distintas em cada esfera. Numa tese que pode ser tida como ousada (SOBOTTKA, 2012), o autor assume que “esses valores nas sociedades liberais democráticas fundiram-se em um único valor, a saber, naquele da liberdade individual, na multiplicidade das suas acepções que nos são familiares” (p. 9). Aquela capacidade do indivíduo de autonomamente criar e efetivar seu projeto de vida, que em *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003) ainda estava sendo analisada no nível das relações intersubjetivas diretas, deverá agora ser analisada no nível das principais instituições sociais.

Como valor considerado fundamental nas sociedades modernas e síntese de todos os demais, a *liberdade* é vista então como o princípio fundamental da justiça. Mas ela pode expressar-se distintamente em distintos contextos. Para Honneth, há uma correspondência entre as esferas constitutivas da sociedade e as acepções desse valor fundamental: essa acepção tanto estrutura como legitima a respectiva esfera. Realizar a liberdade assim como ela é compreendida em cada esfera e respeitando as circunstâncias específicas nela vigentes é tido por Honneth como o modo justo de relacionar-se em sociedade. Embora essa liberdade seja sempre concebida como individual, suas distintas compreensões encontram sua expressão como promessas consagradas historicamente através de lutas sociais em instituições da sociedade. Essas promessas institucionalizadas

são a base normativa das exigências de justiça.

Mas não basta, para o autor, descrever e interpretar os princípios normativos que orientam as instituições sociais atuais. Limitar-se a isso teria quase inevitavelmente como consequência uma acomodação à realidade dada e seria expressão de uma confiança muito abrangente nas instituições; mas as diversas experiências históricas desautorizam tamanha confiança. Por isso o autor defende um procedimento metodológico que ele denomina de *reconstrução normativa*. Com ele, à descrição e interpretação associam-se também à avaliação crítica do potencial emancipatório que as instituições representam e que as legitima. Esse procedimento evita, para Honneth, que a teoria da justiça seja articulada por uma filosofia que perdeu seu vínculo com a vida social e, por conseguinte, também sua relevância social.

A reinterpretção de Hegel que inspira a reconstrução normativa é também uma oposição às interpretações de Kant que predominam no cenário da teoria social, em particular da filosofia política. Já em *Sofrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007, p. 45), isso havia sido explicitado, com menção das teorias de Rawls e Habermas. Honneth está convencido de que a livre invenção de princípios normativos para balizar teorias da justiça e legitimar instituições sociais só logrou estabelecer-se de modo tão predominante porque a recepção distorcida e conservadora de Hegel ocultou a intuição criativa que aquele filósofo teve para a análise da sociedade. Para desenvolver sua teoria da justiça na forma de uma análise da sociedade, Honneth considera necessário partir de quatro premissas. Ele as explicita e desenvolve logo no início da obra (Honneth, 2011, p. 18-30).

A primeira premissa é a de que a reprodução social está vinculada a uma orientação por ideais e valores. São eles que orientam a respectiva sociedade como um todo e indicam em que os indivíduos dentro dela devem orientar sua vida. Em outras palavras, tanto os objetivos da produção social como os da integração cultural são em última instância regulados por normas que têm um caráter ético na medida em que contêm as concepções compartilhadas do bem (HONNETH, 2011, p. 30).

A leitura materialista que outrora era central para a teoria crítica deixa com isso de orientar a perspectiva da análise da sociedade. Ponto de partida da reconstrução normativa, segundo a terceira premissa de Honneth, é a explicitação da contribuição específica que as distintas es-

feras sociais dão para a realização dos valores que a sociedade assumiu para si e institucionalizou. São esferas de eticidade, nas quais as práticas sociais estabelecidas são objeto de análise. A tarefa decisiva, e provavelmente mais vulnerável a contestações, é a determinação seletiva daquilo que, dentro da diversidade virtualmente infinita, contribui para a efetivação dos propósitos comuns. Com recurso a sua interpretação de Hegel, Honneth reivindica que:

Durante a reconstrução normativa passa a valer o critério segundo o qual vale como 'razoável' na realidade social aquilo que serve à realização dos valores comuns, não apenas na forma da revelação de práticas já existentes, mas também no sentido da crítica às práticas e da projeção de potenciais desenvolvimentos ainda não esgotados (HONNETH, 2011, p. 27).

Dentro do objetivo geral de assegurar-se dos valores comuns e de implementá-los, há um enorme esforço hermenêutico do autor para mostrar que não se trata apenas de descrever e sistematizar concepções presentes na realidade e tampouco esboçar ideais a serem perseguidos. Trata-se, isto sim, de interpretar a realidade existente na perspectiva dos potenciais práticos nos quais os valores gerais possam ser mais bem realizados, e isso significa: de forma mais abrangente *ou mais fiel* (HONNETH, 2011, p. 27). Pode-se dizer que a reconstrução normativa busca levar as concepções éticas da respectiva sociedade a sério, tão a sério que considera que seja possível, e até necessário, apontar criticamente para aquelas dimensões dos valores professados que estejam sendo negligenciados, ou até mesmo negados, nas instituições e nas práticas sociais cotidianas. Com esse modo de proceder, a reconstrução negativa encontra dentro da respectiva realidade, portanto, de forma *imanente*, os critérios que legitimam a crítica.

Esse quarto princípio explicita, pois, o modo como Honneth busca efetivar em seu projeto teórico o preceito basilar de toda teoria crítica, segundo o qual a única fonte válida para que a análise crítica forme seus juízos avaliativos é valer-se de critérios imanentes. Nesse ponto, Honneth se aproxima claramente da exigência que a teoria crítica colocou para si própria, de ser uma instância crítica voltada para a práxis de transformação social. Muito além de gerar conhecimento sobre a realidade, seu

foco está prioritariamente na transformação dos desvirtuamentos típicos dessa realidade e no fomento de sempre novos potenciais emancipatórios – que Honneth nesta obra descreve como *liberdade* em suas diversas formas de institucionalização.

A liberdade, *entendida como autonomia do indivíduo* (HONNETH, 2011, p. 35), adquiriu, segundo o autor, historicamente três conotações distintas, que são expostas reconstrutivamente como desenvolvimentos históricos consagrados. Como liberdade *negativa* é descrita a ausência de limitações externas à realização da vontade do indivíduo e a possibilidade de agir sem precisar prestar contas a terceiros. Os contratos são uma de suas mais visíveis expressões. Ela possibilita diferenciação individual, mas não tem, segundo o autor, capacidade propositiva.

Uma segunda forma que a liberdade assumiu foi aquela descrita como *reflexiva*. Ela já constitui uma ponte em direção à moral, porquanto faculta ao indivíduo julgar as normas e orientar suas ações unicamente segundo suas próprias intenções. Essa seria a configuração da liberdade do indivíduo racional kantiano, autônomo inclusive frente as suas paixões, e que como ser moral não trata ninguém outro como meio. Junto com a liberdade negativa, a liberdade reflexiva constitui espaços de refúgio para o indivíduo, onde ele pode agir sem limitações externas e sem necessitar prestar contas a terceiros. Mas ambas permanecem liberdades nas quais o indivíduo se autorreferencia, preso a processos transcendentais ou autorreflexivos.

Essas duas concepções de liberdade, que se estabeleceram historicamente na forma de instituições sociais, como o direito ou a convicção moral de ter uma liberdade que vai até onde começa a liberdade do outro, têm para Honneth sua legitimidade. Mais que isso: as instituições sociais em que elas se cristalizaram geram nos membros da sociedade uma expectativa normativa legítima.

Corresponder a essas expectativas é tarefa fundamental das respectivas instituições numa sociedade para que possa ser considerada justa. No entanto, elas só realizam parte da liberdade. Honneth detecta uma terceira forma de realização da liberdade, por ele designada de *social*, e que se vincula diretamente às suas releituras de Hegel e à recolocação da intersubjetividade no centro da constituição do indivíduo em sociedade. Segundo o autor, “o sujeito em última análise só é livre quando encontra

um outro com o qual estabelece uma relação de reconhecimento recíproco, porque divisa nos objetivos dele uma condição para a realização dos seus próprios objetivos” (2011, p. 86).

## 5- CONCLUSÃO

A compreensão da intersubjetividade, segundo a qual a própria constituição do sujeito autônomo depende de relações sociais, de reconhecimento e cooperação, radicaliza em muito as concepções anteriores tanto de liberdade como de solidariedade. Para o pensamento liberal, a independência face aos outros sempre foi chave na concepção de autonomia. O ponto de partida desta liberdade seria o desimpedimento de quaisquer amarras; só o divisar de uma conveniência poderia levar o indivíduo a renunciar uma parte dessa liberdade em uma relação de troca. Mas também na tradição da teoria crítica, noções como a solidariedade de classe ou a democracia radical, constituída pelo entendimento na esfera pública, ainda tinham como referente último o indivíduo só.

Honneth questiona essas tradições e radicaliza com sua visão de intersubjetividade a dependência do sujeito de relações sociais para se tornar um indivíduo livre e autônomo. Enquanto em *Luta por reconhecimento* relações intersubjetivas são descritas como um processo em que simultaneamente se socializam e individualizam os participantes, em *O direito da liberdade*, a própria liberdade é descrita como constituída através de relações intersubjetivas.

A análise da sociedade que Honneth acaba fazendo no livro dá conta de uma vasta bibliografia e testemunha uma grande erudição (cf. SOBOTKA, 2012). Mas ela se restringe, em sua referência, basicamente à Europa, mais especificamente à Alemanha. Enquanto o lado da reflexão filosófica é bem robusto, a dimensão empírica é bem atrofiada e se apóia em fontes que geralmente só com alguma generosidade podem ser aceitas como substitutos para diagnósticos produzidos pelas ciências sociais. Provavelmente seu ponto forte seja a reconstrução das mudanças na esfera íntima. A parte dedicada à economia, basicamente restrita ao mercado, atém-se excessivamente a uma idealização como descrita por Adam Smith. Perpassa-a um otimismo cauteloso (PINZANI, 2012). Não obstante, com essa obra e com seu modo de reformular as bases do fazer

teoria crítica, Honneth abre horizontes para uma tradição teórica que nos últimos anos têm tido dificuldade para se afirmar publicamente sem depender de glórias do passado.

A partir dessas considerações, percebe-se o caráter crítico-reflexivo da filosofia do reconhecimento de Honneth. O filósofo contemporâneo busca uma reatualização da tese hegeliana à luz de premissas que correspondessem a um contexto de relações pós-tradicionais. As aberturas encontradas por ele no modelo hegeliano permitem que ele satisfaça as necessidades de uma teoria social crítica baseada no reconhecimento que pretende abarcar as questões atuais da filosofia política.

Pelo fato de existir um acirrado debate sobre a noção de reconhecimento entre os mais diversos pesquisadores e autores da filosofia política como Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser entre outros, mostra a pertinência do tema. Explicita-se, portanto, a necessidade de analisarmos as fontes teóricas que propiciaram o instrumento categorial acerca do conceito de reconhecimento, e o modo como ele é utilizado nos dias atuais.

## BIBLIOGRAFIA

HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Ação Comunicativa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Real*. Edición de Jose Maria Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984.

\_\_\_\_\_. *Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel*. Tradução de Bernard Beorgeois. Paris: Vrin, 1990.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y Jose Maria Ripalda. 3 ed, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou, Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo, RS: ed. Unisinos, 2010.

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

FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JAESCHKE, W. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KERVÉJAN, J. F. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. *Novos Estudos*, v. 94, pp. 207-215, nov. 2012.

RAMOS, C. A. *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel*. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Civitas*, v. 8, nº 1, pp. 9-18, jan.-abr. 2008.

SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos do reconhecimento. *Civitas*, v. 9, n. 3, pp. 386-401, set.-dez. 2009.

SOBOTTKA, Emil A. A Escola de Frankfurt nos anos 1930: sobre a teoria crítica de Max Horkheimer. In: MIGLIEVICH, A. et al. *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, pp. 207-226.



SOBOTTKA, Emil A. A liberdade individual e suas expressões: institucionais. *RBCS*, v. 27, nº 80, pp. 219-223, out. 2012.

SOBOTTKA, Emil A.; SAAVEDRA, Giovani A. Justificação, reconhecimento e justiça: tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer. *Civitas*, v. 12, nº 1, pp. 126-144, jan.-abr. 2012.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: GUTMANN, A (Ed). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: University Press, 1994, pp. 25-73.

\_\_\_\_\_. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

# A propriedade como um direito natural em John Locke

Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar  
(UNESP)

Tratar a burguesia como uma classe revolucionária pode causar espanto atualmente. Mas tal era o papel que a burguesia representava nos séculos XVII e XVIII quando mediante o empenho de muitas batalhas, no campo das ideias inclusive, fez valer seu modo de ver a vida em sociedade e transformou a organização do Estado.

A execução de do rei Carlos I em 1649 é um fato profundamente representativo das mudanças que estavam por vir no âmbito político. Carlos I era declaradamente adepto do poder absoluto da monarquia e se recusou veementemente, perante o parlamento, a aceitar a monarquia constitucional. Essa atitude custou-lhe a vida, tendo sido decapitado em janeiro de 1649. Para que melhor se enxergue o profundo enraizamento da ideologia absolutista nas relações políticas de então, citamos as últimas palavras de Carlos I antes de sua execução: “[...] devo dizer-lhes que a liberdade e independência deles [do povo] consiste em ter um governo [...] e não ter uma participação no governo; que nada pertence a eles. Um súdito e um soberano são coisas muito diferentes”.<sup>1</sup>

No plano teórico, a defesa da monarquia absolutista era engendrada por pensadores como Thomas Hobbes e Robert Filmer. Este último foi o alvo direto de Locke na sua principal obra política, os *Dois Tratados Sobre o Governo*.

Filmer fundamentava o direito ao exercício do poder político no primado de Adão, assim, havendo Deus feito de Adão o primeiro monarca, todos os monarcas seriam descendentes de Adão e teriam dele recebido, por primogenitura, o direito ao poder político. O primeiro dos *Dois Tratados* é exclusivamente dedicado a refutar as teses absolutistas de Filmer.

Assim como os demais contratualistas, Locke, ao apontar a exis-

---

<sup>1</sup> GREGG, 1981, p. 444.

tência de uma lei natural, introduz na vida pré-política uma norma que ultrapassa o querer dos homens, que está acima destes e pela qual é possível agregá-los como um conjunto próprio de seres sociais, que têm em comum, principalmente, a subordinação às normas dessa lei natural pela racionalidade.

Só se pode exigir dos homens o reconhecimento da lei natural pois só os homens são racionais e a lei da natureza, segundo Locke, não é senão a lei da razão. A lei da natureza é promulgada na razão e pela razão. A razão é vista como o solo onde brota a lei natural no homem.

A lei natural de Locke consiste em um princípio geral que serve como base para toda a sua argumentação ao longo do tratado, é um horizonte a partir do qual todo desenvolvimento político do homem é desencadeado a partir de sua sociabilização. Os preceitos da lei da natureza tornam possível, em Locke, mais do que a apropriação de bens necessários à conservação dos homens, tornam possível a acumulação de excedentes que possibilitam ao homem reunir em seu poder bens para constituir fortunas.

De acordo com a lei da natureza os homens nasceram livres e iguais uns aos outros. Nenhum homem pode criar obrigações para além de si mesmo como também, nenhum homem está obrigado pelas determinações de outrem. O indivíduo é autodeterminado e suas ações só se regulam por sua autodeterminação. Para derrubar a tese paternalista que, ao misturar poder paterno e poder político, fundamenta a monarquia absolutista numa desigualdade que seria natural entre homens, Locke tem de mostrar que a desigualdade não se dá no âmbito do estado de natureza, mas é resultado de acordos posteriores entre os homens, no exercício de sua liberdade.

A lei natural dá ao homem o direito de se auto conservar, de preservar sua integridade e, se por um lado garante ao homem o direito de se conservar, por outro lado o proíbe de praticar atos contra a conservação dos outros homens. Ao proibir a ameaça à conservação alheia, os princípios nos quais se resumem a lei natural podem ser aceitos como o direito a auto conservação e o direito à conservação dos demais. O direito a auto conservação enquanto direito natural é um elemento legitimador das ações humanas no estado de natureza e tem como fim principal de garantir a permanência dos homens como um único todo.

O pensamento jusnaturalista olhou para além da história para descobrir o homem natural, o homem enquanto ser natural, enquanto ser pré-político. Nesses termos, facilmente constata-se não haver, entre os homens, qualquer direito de domínio e sujeição dado pela natureza. Mas, pelo contrário, à luz da lei natural, nenhum homem é propriedade de outro.

Para Locke, poder paterno não pode, como Filmer defendia, fundamentar o poder político. Poder paterno não se confunde com poder político. Assim, um filho não pertence para sempre ao seu pai, mas somente enquanto não atingir a idade da razão, quando terá condições de reconhecer a lei natural e viver segundo seus preceitos, Locke refuta o argumento paternalista de que o filho é naturalmente sujeito ao pai assim como o súdito é naturalmente sujeito ao soberano.

Apesar do pai possuir um poder natural sobre seus filhos enquanto estes ainda não têm discernimento, o pai não tem direito sobre seus filhos pelo resto da vida deles. O pai não tem, assim, direito a interferir na propriedade ou aos bens que o filho adquiriu por seu próprio esforço. Ainda que o filho sempre deva respeito ao pai, não está sob o poder deste por toda a vida. Um argumento levantado por Locke em favor dessa ideia é que o dever que um monarca tem de respeitar seus pais não o torna submisso a eles, pois, se o tornasse submisso aos pais, não seria adequado chamar-lhe soberano. Locke, dessa forma, separa definitivamente o poder paterno do poder político.

Cabe ressaltar ainda, em termos da igualdade natural, o fato de que o Estado absolutista, encerrando em uma só pessoa - a pessoa do monarca - os poderes de editar, executar e julgar as leis, faz com que não haja ninguém a quem se recorrer quando o autor das injúrias for o próprio monarca.

Se o homem originalmente se encontra no estado de natureza, numa posição que está além de sua história política, ele é livre para escolher continuar vivendo no estado de natureza ou abandoná-lo em favor do Estado civil. Os homens são livres para escolher continuar vivendo no estado de natureza, onde gozam de liberdade e igualdade em relação aos demais, ou passar a viver sob a jurisdição de um Estado em favor do qual abrirão mão da liberdade e igualdade originais. No estado de natureza, entretanto, nenhum homem possui qualquer direito ou qualquer obrigação que outro homem também não possua segundo os mesmos princípios da lei natural.

A liberdade natural do homem está plenamente de acordo com a lei fundamental da natureza. Em estrita obediência ao princípio de autopreservação, o homem não possui sequer total domínio sobre a sua própria vida, por isso não é lícito, à luz da lei natural, que o homem atente contra sua própria pessoa. O homem, dessa forma, não tem o direito de concorrer contra sua própria conservação, não pode atentar contra sua própria vida e integridade. Em favor dessa tese, poder-se-ia argumentar que o homem não tem direito ao suicídio, não tem o direito de abdicar de sua própria vida. O suicídio pode ser visto como uma espécie de transgressão da lei natural punida de forma imediata com a pena capital.

Da mesma maneira, o homem não pode, de livre e espontânea vontade, se entregar a outrem. Não pode voluntariamente se entregar como escravo nem mesmo mediante um acordo consentido. No entanto, ainda que voluntariamente não possa se fazer escravo a outrem, ao cometer um ato que o torne, por sua própria culpa, merecedor de pena de morte, o homem, enquanto transgressor, pode aceitar servir ao seu contendor em troca de sua própria vida. Locke reconhece que neste caso, qual seja, a preservação da vida após haver cometido um ato que resultou na perda do direito a ela, é lícito ao homem abrir mão de sua liberdade natural passando a viver sob o poder e arbítrio daquele que foi por ele injuriado, ameaçado ou atacado. Porém, se o sofrimento gerado por essa situação de escravidão for maior do que o valor da vida do condenado, este poderá deixar de se submeter aos comandos do senhor, o que daria ao senhor o direito de tirar a vida do servo rebelado e resultaria numa espécie de suicídio indireto.

A escravidão está, como se pode notar, relacionada ao que Locke chama de estado de guerra. Havendo os homens nascidos livres uns dos outros e iguais uns aos outros, nenhum homem pode impor sua vontade a outro homem, como também não está sujeito aos desígnios de outrem. Sendo propriedade de Deus, o homem não pode se tornar propriedade de outro homem. Entretanto, ao ter perdido o direito à vida, um homem poderá, no exercício de sua livre vontade, entregar-se como escravo daquele a quem ofendeu.

Não se pode concluir que para Locke estado de natureza e estado de guerra sejam a mesma coisa. No estado de natureza o homem é o único executor da lei da natureza. Assim é ao homem que se atribui a execução

do castigo de seu contendor e cabe a ele próprio estabelecer a punição que será imposta a este último. O homem está habilitado para advogar em causa própria e é provável que não puniria nem a si mesmo, nem aos seus, com a mesma rigidez que eventualmente puniria, fosse o caso, aquelas pessoas com as quais não cultivava nenhuma afeição. Também há a possibilidade de o transgressor não aceitar a punição e resistir à pena imposta, tudo isso faria apenas com que os conflitos se prolongassem sobremaneira, segundo Locke:

Eis aí a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, por mais que alguns homens o tenham confundido, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua (LOCKE, 2001, p. 397).

Neste ponto da discussão sobre a lei natural e o estado de guerra em Locke, é quase impossível não surgir comparações com a doutrina do estado de guerra exposta no *Leviatã* de Hobbes. Peter Laslett (2001, p. 144), argumenta que, quando Locke menciona o fato de alguns homens haverem confundido o estado de natureza com o estado de guerra, Locke refere-se diretamente a Hobbes.

Outro notável comentador, Leo Strauss (2009, p. 197) aponta que, diferentemente de Hobbes, para quem o estado de natureza é pior do que qualquer governo, Locke defende que o estado de natureza é preferível à monarquia absolutista, uma vez que neste regime político o monarca é o único detentor do direito à execução da lei natural, tornando-se inclusive o único juiz em causa própria. Enquanto para Hobbes a lei natural fundamenta o poder absoluto do monarca, para Locke a lei natural não justifica o estabelecimento de um poder monárquico absolutista, pois um governo conforme a lei natural é aquele que não oprime seus membros.

A monarquia absoluta é uma forma imprópria de governo, já que o monarca passa a ser o único detentor do direito de execução da lei, só ele, entre todos os membros da sociedade, é possuidor do direito de julgar em causa própria.

Não pode ser justo aquilo que não se concilia com os pressupostos da lei natural que visam a conservação. Uma vez que o homem racional tem plena ciência da liberdade e da igualdade em relação aos demais, não

pode se submeter a um governo sem haver antes concordado pela livre manifestação de sua vontade.

A sociedade política se origina a partir da família que cresce em número de adeptos. O primeiro pacto voluntário feito entre os homens é o pacto conjugal. A procriação é o seu fim principal, mas não único. Além da procriação, Locke menciona como fim da união conjugal a coabitação e a assistência mútua tanto entre os cônjuges quanto entre o casal e sua progênie.

Em comparação com outras espécies, os laços conjugais firmados entre os homens se mantêm por mais tempo, sendo mais duradouros. Entre os homens há uma necessidade maior de o macho ajudar a fêmea e sua progênie. A prole humana demora mais até que possa prover seu próprio sustento, o que obriga os pais a permanecerem unidos para sustentá-lo o tempo necessário até que adquira sua independência. Depois de os filhos terem adquirido sua independência, tornando-se capazes de prover seu próprio sustento, o homem e a mulher estão, a partir daí, desobrigados a permanecerem juntos.

Entretanto, como já foi ressaltado, o poder patriarcal exercido pelo *pater familias* não se confunde com o poder político exercido pelo governante. E da mesma maneira como o poder do pai sobre os filhos não se confunde com o poder que exerce o soberano sobre seus súditos, também o poder do marido nada tem em comum com o poder político, pois o marido tem tanto poder sobre a mulher quanto a mulher tem sobre o marido. Se o contrato conjugal entre eles assim permitir, a esposa pode ter também autonomia para se separar dele, quando julgar conveniente.

O marco inicial da sociedade política é a transferência do poder executor da lei da natureza de cada indivíduo para o corpo político mediante um contrato entre os homens. Quando os homens se reúnem para formar um povo, cada um deles abre mão da condição de executor da lei da natureza em favor da constituição de um corpo político. Assim nasce a sociedade política ou civil. O poder de julgar e punir violações contra si, que antes era garantido pela lei da natureza, é transferido ao poder político. O que caracteriza o estado político é a possibilidade de se recorrer a uma autoridade soberana e imparcial nas ocasiões em que se é vítima de atentados contra as condições necessárias a auto conservação.

Mesmo no estado civil, a lei da natureza continua a governar os ho-

mens, por isso as leis positivas não podem contradizê-la, mas, pelo contrário, apenas a reforçam, tornando-a reconhecível a todos os membros da sociedade pela positivação. O poder legislativo positiva a lei natural, transcrevendo-a sentencialmente, assim, aqueles que prevaricaram em reconhecê-la no estado de natureza, tornam-se obrigados a dela tomarem conhecimento pela manifestação do legislativo. Como é este o poder responsável por fazer com que todos tomem conhecimento da lei natural, ele é tido como o poder supremo da sociedade. Se todos na sociedade têm de estar subordinados às leis, até mesmo os demais poderes devem estar sujeitos ao legislativo. Os poderes Executivo e Federativo devem, para Locke, se subordinar ao poder Legislativo. No entanto, os homens têm salvaguardado o direito de destituir o legislativo caso este produza leis perversas que atentem contra o direito de conservação de cada homem e da própria sociedade. Trata-se do poder residual que permanece com os homens e possibilitam a estes agir contra o governo estabelecido em nome de sua conservação e da conservação da sociedade.

Como a lei da natureza é anterior às leis positivas emanadas pelo poder Legislativo, há limites para que a atuação deste poder não perca a referência do princípio fundamental da lei natural, que diz respeito à conservação. Segundo Locke, o Legislativo deve ser limitado pelos seguintes princípios: promulgar leis que impliquem em uma mesma regra para todos; as leis promulgadas devem objetivar o bem público; não se deve tributar a propriedade sem o consentimento do povo e o poder de legislar não pode ser transferido a terceiros pelo legislativo (LOCKE, 2001, p. 504).

Quando o príncipe, ou mesmo quando o legislativo age de maneira contrária às incumbências que lhes foram confiadas, contrariando os interesses do povo, caberá ao povo decidir se o depositário, ou os depositários do poder deverão, em função dos seus desvios, ser afastados de sua função. A dissolução da sociedade política pode se dar por razões internas, quando o governante passa a exercer o poder de forma arbitrária e sem limitações legais.

Mas é em torno da ideia de direito natural à propriedade que o filósofo vai fundamentar o surgimento do poder político. Apresentar uma justificativa com base no direito natural para a apropriação ilimitada é uma tentativa de tornar legítima a conduta do homem concebido como livre para tratar dos seus interesses. Livre, inclusive, do poder político a



quem nada se deve pelo direito à apropriação, seja de posses materiais como a terra, seja de posses pessoais como o trabalho alheio. O poder político é conveniente no sentido de impedir que a arbitrariedade de alguns homens viole o direito de posse de outros, fornece, assim, o equilíbrio necessário para o desenvolvimento da sociedade nos moldes burgueses e garante a harmonia necessária para a prosperidade do grupo daqueles que detém posses. A prosperidade dos possuidores, entretanto, se confunde como a própria prosperidade do corpo político, e beneficiam-se do progresso material tanto a classe dos que possuem quanto a classe dos que, por possuírem apenas a própria pessoa, necessitam alienar seu trabalho em favor da própria conservação.

Locke faz do direito à propriedade um direito supremo na sua doutrina política, um direito que subsiste ainda que o estado político não exista ou ainda que o estado político, em existindo, não o legitime. O direito à apropriação não depende nem se sujeita ao arbítrio dos homens, bem como ao arbítrio do governo. Sendo, pois, um direito natural, é um direito irrenunciável e inseparável do homem. Nenhum homem pode abrir mão de exercê-lo, já que é um direito cujo exercício é fundamental para a sua conservação.

Em Locke, a propriedade é condição necessária para a auto conservação, por isso é um direito natural. Para Strauss (2009, p. 202) Locke expande a noção de propriedade incluindo-a na relação de direitos que o homem possui no estado de natureza. Em Locke, tomar para si aquilo que antes pertencia ao conjunto dos homens, ou seja, separar para si um bem da natureza, é um direito que está perfeitamente de acordo com a lei natural pois se relaciona a auto conservação.

No estado de natureza, os homens podem apropriar-se dos bens comuns sem prévio acordo entre eles. Originalmente, nenhum homem tem o direito de domínio particular sobre qualquer bem da natureza, a terra e seus frutos foram dados em comum por serem necessários a sua conservação. Entretanto, segundo Locke, não há como o homem usufruir dos bens oferecidos pela natureza e que são necessários a sua conservação sem que de alguma forma, o homem se aproprie de tais bens. Sendo o homem proprietário do seu corpo, aquilo que com o empenho de sua força e de seu trabalho ele transforma na natureza torna-se seu, passa a ser, portanto, sua propriedade. Há uma relação direta entre trabalho e

propriedade, manifesta pelo direito à propriedade conferido pelo emprego do trabalho. Não se colhe um fruto sem antes empreender o necessário esforço físico para alcançá-lo e retirá-lo da condição em que a natureza o oferece. Daí advém uma evidente relação entre a propriedade e o trabalho. Ao aplicar seu empenho, aquele fruto que antes não pertencia a ninguém passa a ser propriedade de quem o apanhou. Essa relação de apropriação é necessária à sobrevivência do homem e, portanto, está plenamente de acordo com a lei natural. Para se conservar, o homem precisa se apropriar dos bens que a natureza oferece, e, se apropriar dos bens que a natureza oferece significa separar para si, mediante sua própria diligência, os recursos que antes pertenciam aos homens em conjunto. A aplicação do trabalho confere o título de posse. “Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Ninguém pode negar que o alimento lhe pertença” (LOCKE, 2001, p. 409).

Uma vez aceito o estado de natureza como um estado de liberdade e igualdade, supõe-se que os bens da natureza foram dados em comum a todos os homens e nenhum homem recebeu algum bem em particular. Contudo, é obviamente dispensável a aprovação de todos os homens para que se torne possível a apropriação, pois se cada vez que um homem tomasse para si um fruto, ou cada vez que abatesse um animal, ou que retirasse um peixe do rio para dele se alimentar, necessitasse do consentimento de todos os demais homens para torná-lo seu, certamente pereceria. A aplicação do trabalho para retirar o bem da natureza legítima, por si só, a propriedade sobre o bem. O bem comum natural, é diferente do bem sobre o qual incidiu algum trabalho pois o trabalho aplicado sobre um bem torna-o diferente dos demais. Assim, passa a ter direito de posse da presa abatida aquele que a abateu, muito embora os animais tenham sido dados em comum aos homens, aquele animal que foi caçado pelo homem passa a pertencer ao caçador, assim como, embora os peixes de um rio pertençam aos homens em comum, aquele que foi pescado por um homem passa a pertencer ao pescador; por ter sido ele quem aplicou a força de trabalho para obter o peixe, passa a ter o direito de posse sobre o pescado.

Para se apropriar dos bens que são necessários a sua conservação, não é preciso que haja um pacto previamente estabelecido entre

os homens, não é preciso que todos os homens concordem que aquele peixe pescado pertença exclusivamente ao pescador que o apanhou, nem tampouco seria preciso haver acordo entre toda a humanidade para que o fruto apanhado de um vegetal deixe de pertencer a todos os homens em comum e seja separado para pertencer exclusivamente àquele que o apanhou.

Se, para tomar para si um fruto que antes jazia na natureza, o homem necessitasse da aprovação de todos os demais homens, certamente jamais poderia efetivamente se apropriar do que quer que fosse na natureza. Para que o homem possa se conservar, tem necessariamente que se apropriar dos bens naturais. Presume-se, então, que haja um direito natural para a apropriação individual. O direito à apropriação é uma consequência do fato de o homem ser proprietário de sua pessoa e, portanto, proprietário do seu próprio trabalho e dos bens que através deste transforma. O direito à propriedade daquele bem sobre o qual se depositou trabalho continua válido mesmo depois de o direito à propriedade haver sido positivado em leis da sociedade civil.

O direito à propriedade dos bens necessários à preservação do homem não implica que o homem possa se apropriar tanto quanto queira. A necessidade de autoconservação se configura como limite ao que o homem pode possuir. O direito natural à propriedade é limitado pelo que está além do necessário à autopreservação. Ao homem só é legítimo tomar aquela parte que será útil a sua conservação; a lei natural, dessa forma, não dá, o direito a um homem possuir bens em demasia em prejuízo dos outros. Se um se apropria de uma parte maior do que é capaz de usufruir, a parte excedente pertence aos outros homens, não podendo o acumulador reclamar qualquer direito sobre a parte excedente.

É notável no pensamento político de Locke o fato de as terras incultas não possuírem qualquer valor. Locke defendeu que todos os homens muito mais se beneficiam do fato de apenas alguns possuírem terras enquanto outros não possuem terra alguma do que se todos possuísem somente o necessário para sua subsistência. O bem natural sobre o qual foi aplicado trabalho é, para Locke, muito mais útil do que aquele que permanece na condição em que a natureza oferece. Assim, se todos os homens só podem se apropriar da quantidade que são capazes de submeter ao seu trabalho, a maior parte das terras e dos bens disponíveis

pela natureza permanecerá inútil. O homem não pode acumular pois não pode usufruir dos bens excedentes já que são perecíveis e a lei natural desautoriza que haja desperdício. Se não pode usufruir do excedente, não tem motivos para desejar possuir mais bens do que é capaz de desfrutar. Se não possui além do que pode aproveitar sem que se deteriore, a maior parte das terras permanecerá inculta e sobre ela não incidirá o trabalho, o que é desvantajoso para todos os homens.

O bem natural torna-se diferente do bem sobre o qual empregou-se trabalho, pois o trabalho acrescenta valor aos bens. Dessa maneira, segundo o próprio exemplo de Locke, um nativo da América, embora disponha de uma excelente quantidade de terras e de recursos naturais, não se serve de certos benefícios que estes recursos podem oferecer por não haver dominado adequadamente o trabalho sobre a terra. Por não haver dominado o trabalho, não consegue tirar o melhor proveito dos recursos.

Se num primeiro momento o homem enfrentava a limitação da lei natural no sentido de que se dá podia possuir segundo o limite da sua capacidade de uso, a partir do momento em que se dá conta de que é benéfico para todos que o máximo de terras e de bens naturais sofram a incidência do trabalho, o homem passa a, mediante acordos mútuos, apropriar-se de excedentes para trocar por bens que pertençam a outros homens. A lei natural veda o desperdício, veda que o excedente se deteriore sem que tenha sido útil para alguém, entretanto a lei natural não proíbe a aquisição de excedentes para a finalidade de trocas entre os homens. Sobre este aspecto da doutrina lockeana, Macpherson (1979, p. 213) defende que o comércio por troca de excedentes perecíveis é permitido pela lei da natureza, uma vez que não causa prejuízo a ninguém.

No entanto, se o homem aceita trocar um bem que possui e que lhe é supérfluo, por um pedaço de metal brilhante, que não tem utilidade alguma e cuja posse não satisfaça qualquer de suas necessidades elementares, e que não é, portanto, necessário a sua conservação, nesse caso, o homem poderá substituir quantas maçãs quiser por metais brilhantes e acumular, se assim o desejar, esses metais brilhantes, pois não são perecíveis e, embora sejam completamente desprovidos de valor natural, têm valor na imaginação dos homens mediante um acordo tacitamente firmado entre eles, recorramos às palavras do próprio filósofo:

[...] se trocasse suas nozes por um pedaço de metal cuja cor lhe agradasse, ou sua lenha por uma pedra brilhante ou um diamante, e as guardasse consigo por toda a vida, não estaria invadindo o direito alheio e poderia acumular tantas dessas coisas duráveis quanto lhe aprouvesse; o exagero nos limites de sua justa propriedade não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas (LOCKE, 2001, p. 426).

Já que aqueles bens não consumidos se deterioram, o homem não teria motivo para desejar possuir mais do que pode usar. No entanto, após a introdução do dinheiro, o homem passa a desejar possuir além do que é preciso para sua conservação. Para que os homens tenham motivo para desejar possuir e efetivamente possuir mais do que são capazes de desfrutar, houve entre eles uma espécie de acordo, um contrato que, para Locke, é anterior ao contrato que estabeleceu o estado político e cuja a finalidade maior é melhorar a vida dos homens e possibilitar o cultivo das muitas terras não aproveitadas devido à limitação da lei natural. Trata-se do pacto que atribuiu um valor imaginário a bens duráveis e não perecíveis, como o ouro, que poderiam ser acumulados e trocados por terras e outros bens necessários à conservação do homem. Dessa forma se deu a inserção do dinheiro na vida dos homens e a partir disso passou a ser possível a aquisição ilimitada de bens. Se não fosse pelo acordo entre os homens atribuindo valor ao dinheiro, ao ouro e à prata, o homem não teria qualquer motivo para possuir mais do que pudesse efetivamente utilizar. É a possibilidade de troca dos seus excedentes por bens não perecíveis que impulsiona o homem a possuir mais do que pode usufruir.

O valor atribuído ao dinheiro por meio de acordo entre os homens anula as limitações da lei natural à apropriação. Como não há desperdício no acúmulo de ouro, prata e de dinheiro, já que não são perecíveis, podem ser acumulados ilimitadamente sem o risco da desobediência à lei da natureza que veda o desperdício.

Assim, Locke justifica, à luz do direito natural, a possibilidade de aquisição ilimitada de bens. E não apenas justifica mas moraliza a aquisição ilimitada com base na lei natural. A inserção do dinheiro é a razão para o homem desejar possuir mais do que necessita e no fluxo constante de troca de bens, transformados agora em mercadorias, presume-se que alguns homens acabarão por concentrar uma parcela maior de bens,

transformados agora em riqueza, enquanto outros, por sua própria vontade ou pela pouca habilidade em negociar suas propriedades, acabarão sem propriedade material alguma.

É justo, na visão do filósofo inglês, que alguns homens possuam mais terras que outros, uma vez que, tendo sido acordado entre eles atribuir valor ao ouro e ao dinheiro, os homens concordaram em possuir mais do que necessitavam para sua preservação, em troca do excedente de ouro ou prata de outrem. Novamente segundo Locke:

Essa partilha das coisas em uma desigualdade de propriedades particulares foi propiciada pelos homens fora dos limites da sociedade e sem um pacto, apenas atribuindo-se um valor ao ouro e à prata e concordando tacitamente com o uso do dinheiro (LOCKE, 2001, p. 428).

Entretanto, para o filósofo, desse processo todos os homens se beneficiam, pois torna viável a cultura e o aprimoramento de toda a terra e seus frutos que, uma vez trabalhados, terão maior utilidade e valor e servirão em benefício de todos os homens, inclusive daqueles que devido a inapetência acabaram por ficar destituídos de posses materiais. Isso porque os indolentes, embora tenham renunciado voluntariamente às propriedades materiais, não foram, contudo, destituídos de todas as suas propriedades.

Muito embora tenham perdido sua propriedade material, permanecem, contudo, proprietários de suas vidas e de suas pessoas, o que significa que permanecem proprietários de sua capacidade de trabalho. Pois não tendo mais posses materiais e uma vez que sua capacidade de trabalho é sua propriedade, o homem pode, quando bem entender, aliená-la a outros homens, os proprietários, em troca do necessário a sua sobrevivência. A vantagem dos indolentes, aqueles que, devido à inabilidade ou negligência acabaram por renunciar às propriedades materiais, constituiu-se pelo fato de que a produtividade das terras será bem maior quando sobre elas incidir o trabalho, do que seria se permanecesse abandonada às condições naturais. Com a adição do trabalho haverá mais recursos disponíveis e de melhor qualidade.

Graças ao acordo que conferiu valor a bens duráveis como o ouro e o dinheiro, os homens podem agora possuir quantidades maiores do que

aquela que são capazes de utilizar. O homem pode acumular bens sem ferir a lei natural e sem prejudicar terceiros e a terra e os bens em geral podem ser convertidos em dinheiro. Com essa argumentação em torno do dinheiro para justificar a apropriação ilimitada da terra, Locke fundamenta pelo direito natural a acumulação de capital e, conseqüentemente, a própria desigualdade entre os homens, no que diz respeito à fortuna individual.

As relações comerciais se dão de forma anterior ao estabelecimento do estado civil. Fica manifesto na doutrina política de Locke que a instituição do Estado não se faz necessária para que os homens se desenvolvessem e para que entre eles haja a prosperidade a partir de um comércio afortunado e uma relação de trabalho assalariado satisfatória, na qual tanto aqueles que detêm a terra quanto aqueles que renunciaram à propriedade se beneficiam, já que a possibilidade de acumular bens gerando riqueza por um lado, e a alienação do trabalho em troca da subsistência por outro, constituem um arranjo de relações que propiciam aos homens mais e melhores bens.

Portanto, nem o comércio nem o trabalho dependem da sociedade civil mas existem anteriormente e independentemente desta. Como o homem é livre e racional, os acordos para acumulação de capital por intermédio do dinheiro e do trabalho dependem apenas de sua vontade.

Nesses termos, é notável que a doutrina política de Locke constitua uma justificação baseada no direito natural para a desigualdade gerada pela aquisição ilimitada; ela fornece a base moral para a apropriação do trabalho. Se o que garante os acordos é a vontade livre dos homens, estes não necessitam que se estabeleça um poder político para tornar possível o acúmulo de fortunas, já que o acúmulo de fortunas não se fundamenta no poder político, mas no direito natural, que garante a igualdade e a liberdade. O poder político, uma vez constituído, não pode interferir neste processo, pois este é um processo natural e completamente independente daquele. A sociedade política não é necessária para que os homens comercializem; antes mesmo do contrato social há outros contratos que conferem um valor imaginário ao ouro e à prata, que instituem o dinheiro e determinados usos para o padrão para o comércio. Assim, a desigualdade gerada pela apropriação ilimitada se dá ainda no estado de natureza.

Mesmo o trabalho assalariado já estava presente no estado de natureza. Quando o indivíduo fica sem nenhuma terra para si no processo

de aquisição ilimitada, a sua única propriedade passa a ser sua própria pessoa. Seu trabalho, o qual é, sem dúvida, seu pois advém de sua pessoa, é, também, sua propriedade. Entretanto, sendo o homem livre, pode alienar seu trabalho a outro homem em troca dos bens de que necessita para se conservar. A opinião de Locke quanto à conformidade com a lei da natureza da apropriação do trabalho se sustenta na ideia de que da mesma forma que o trabalho realizado pela minha pessoa pertence a mim, assim também o trabalho realizado por aquilo ou por aquele que me pertence também é meu.

É possível supor que, havendo o homem adquirido uma quantidade de terra muito maior do que aquela que ele é capaz de utilizar, dificilmente poderia arar toda a sua propriedade sem ajuda de outro homem. Este ajudante se encaixa exatamente na figura daquele que, por haver ficado sem terras, precisa agora vender seu trabalho ao proprietário em troca dos bens dos quais necessita. Esta relação que se estabelece ainda no estado de natureza é uma relação salarial.

Como os homens são naturalmente livres e racionais, os acordos dependem exclusivamente de sua determinação, tanto aquele acordo que cria a sociedade política quanto o acordo que atribui valor ao ouro, ou os acordos de trocas de bens, bem como acordos de trabalho assalariado. Todos esses pactos são possíveis no estado de natureza e nada devem ao poder político.

Os argumentos de Locke se sobrepõem de tal forma a admitir uma igualdade original baseada no direito natural num primeiro momento para, em seguida, justificar, pela mesma lei natural a desigualdade que é resultado de um processo de aquisição ilimitada em que todos os homens se beneficiam. Nisto consiste a fundamentação lockeana do direito à propriedade como um direito natural, inalienável, anterior e independente do Estado político.

Se no estado de natureza os homens se degeneram e não cumprem nem a lei natural, ainda menos os acordos, então é preciso instituir um poder soberano cujas decisões se imponham a todos tendo em vista o direito natural à posse e, mais que isso, ao direito de aquisição ilimitada. No estado de natureza, o homem se encontra desprotegido contra as violações dos outros na medida em que cada homem é o único governante de suas próprias ações. Nem todos os homens agem com justiça em relação



aos demais, o que coloca os homens numa situação de insegurança quanto ao usufruto de sua propriedade.

Esta é a finalidade maior da sociedade civil e o principal motivo pelo qual os homens abandonam o estado de natureza, seja para criarem um estado pela comunhão de todos, seja para unirem-se em estados civis já estabelecidos: “O fim maior e principal para os homens unirem-se a um governo é a conservação de sua propriedade. Para tal fim, o estado de natureza carece de uma série de fatores” (LOCKE, 2001, p. 495).

O modelo teórico-político oferecido por Locke nos *Dois Tratados* compõem um modelo teórico que forneceria as bases para a justificação do modo vida que impulsionou o desenvolvimento primeiramente da Inglaterra e posteriormente da maioria das nações a partir do século XVI. Para Strauss (1979) o pensamento político de Locke foi tanto revolucionário para a religião cristã, por legitimar o desejo por mais posses, quanto em relação à tradição filosófica, uma vez que Locke realoca o fundamento moral no próprio homem e não mais na finalidade do homem. “Com a mudança de ênfase nos deveres ou obrigações naturais, o indivíduo, o ego, tornou-se no centro e origem do mundo moral, já que o homem- e não o fim do homem- se tornou nesse centro de origem” (STRAUSS, 2009, p. 212).

A possibilidade de adquirir posses de forma ilimitada, a possibilidade de se apossar do trabalho alheio em benefício próprio, a independência do indivíduo em relação ao poder político, a independência do mercado e das relações comerciais e econômicas em relação ao poder político, o governo exercido pela vontade da maioria, não da maioria dos homens, mas da maioria dos proprietários, são elementos do pensamento liberal clássico se manifestam no *Segundo Tratado*.

O pensamento de Locke nesta obra percorre um caminho que parte do reconhecimento da igualdade natural entre os homens num primeiro momento para depois justificar a desigualdade como benéfica para todos. Aos que possuem mais, a desigualdade é benéfica pois é condição necessária para que sejam afortunados, e, do outro lado, para os que possuem menos, ou que nada possuem além da própria capacidade de trabalho, a desigualdade é benéfica pois permite a produção não somente de uma maior quantidade de bens como permite a produção de bens de melhor qualidade.

Assim, o exame do pensamento político de Locke no *Segundo Tratado* se estabelece como uma marca histórica do pensamento político e joga luz no abundante arcabouço de possibilidades de ensinamentos sobre a origem da vida política.

## REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. Trad. Daniela Becaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1997.

DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FILMER, R. *Patriarcha and Other Political Words of Sir Robert Filmer*. Edited by P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.

GREGG, P. *King Charles I*. Berkeley: University of California Press, 1984.

HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Trad. port., São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOKER, R. *Of Laws of Ecclesiastical Polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997.

LASLETT, P. A teoria social e política dos “Dois tratados sobre o governo”. In: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Two Treatises of Government* (1690). Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with an introduction by Peter H. Nidditch Oxford: Clarendon Press, 2011, 1ª ed. 1975.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

YOLTON, J. W. *Dicionário Locke*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

# Em defesa de um Estado de Direito não ontológico amparado no pensamento de Emmanuel Levinas

Helder Machado Passos  
(UFMA)

A primeira observação a ser feita é que trataremos esse tema entre-meando as noções de Ética, Justiça e Direito, obviamente a partir do pensamento do filósofo contemporâneo Lituano-francês Emmanuel Levinas (1906-1995).

A segunda é que trataremos dessas noções tomando-as na sequência em que elas aparecem no tema desse artigo para depois fazermos uma relação entre elas, de tal modo que os leitores possam perceber a ligação necessária entre elas no ambiente da vida prática e para podermos vislumbrar a temática central, qual seja: pensar um Estado de Direito que não tenha as feições ontológicas.

Certamente trataremos esse tema, no âmbito da Filosofia, e nesse aspecto queremos apontar a compreensão de autores como Husserl, Heidegger e Levinas, em seus propósitos de “trazerem a Filosofia das alturas, para o chão”. Isso significa que esses pensadores tomam a reflexão filosófica para, no fim das contas, pensarem a Filosofia naquilo que ela tem de mais próxima das questões práticas, cotidianas. Isso parece ser uma marca tanto da Fenomenologia como do “existencialismo” que de um modo ou de outro estão presentes nos pensamentos desses autores.

Para efeito de exemplo, tomo a afirmação levinasiana, segundo a qual a pureza da Filosofia está em sua capacidade de tratar do fenômeno humano. Respondendo a uma pergunta sobre se no ambiente da filosofia produzida no final dos anos 40 e início dos 50, ele, Levinas, continuava seu projeto metafísico, ele diz:

Claro que sim, mas não se esqueça de que era a época em que Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty dominavam o ambiente filosófico, em que chegava à França a fenomenologia alemã, em que

Heidegger começava a ser conhecido. Só se debatiam problemas sociais; havia uma espécie de abertura geral e uma curiosidade por tudo. Aliás, não acredito que a Filosofia pura possa ser pura sem ir ao “problema social” (LEVINAS, 2010, p. 42).

Com essa afirmação nos dirigimos ao problema social que, sem dúvida é o mais significativo como experiência e que influenciará a vida e o pensamento de Levinas: o fenômeno da guerra. Vivendo e pensando sobre a guerra é que o autor forjará o questionamento sobre o sentido do humano. Teria o humano outro sentido que não seja o da necessidade da guerra? Levinas desconfia que esse fenômeno seja urdido a partir de uma orientação muito poderosa que toma a realidade com uma configuração totalizante, e que a Filosofia, em sua importação ontológica, acaba por dar os elementos necessários para que a prática humana seja uma espécie de constituição de uma realidade a partir do sentido unificador e totalizante presente na compreensão filosófica do Ser. *“A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia”* (LEVINAS, 2008, p. 8).

Já em Parmênides, o Ser é o centro e tem todas as prerrogativas da ação, e esta tem um sentido de cumulação de tudo. Portanto, o sentido em que o vetor da ação sai de si e retorna a si. Isto é exemplificado com o périplo de Ulisses ou com a experiência filosófica socrática do “Conhece-te a ti mesmo”. *“O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre”* (LEVINAS, 2008, p. 30).

É contra este modo de pensar que auxilia o exercício da guerra, que Levinas propõe a ética como exercício humano em que a primazia da ação não se encontra no sujeito como doador de sentido. O sentido vem da relação com o de fora que permanece fora e que não é subsumido pelo Eu em uma possível relação, tornando-se Mesmo. Antes da ontologia e de todo seu aparato (representação, conceito, juízo, razão, projeto, forma de viver, ação, etc.), o humano se faz como resultante da sensibilidade em um ente que é obrigado a receptionar o que não tem domínio, o que nem mesmo é previsto.

A ética ou metafísica no pensamento levinasiano dizem respeito a esse primeiro contato em que um Eu é interpelado por uma alteridade que se apresenta como Outro, absolutamente fora das determinações do Eu. O

Outro é Infinito e sua infindição é o que garante que Ele não perca a sua condição de “altero”, mantendo assim a relação porque a separação entre os termos da relação é o que permite que não se misturem, não se tornem uma mesma coisa, não se encontrem no Ser totalizante da ontologia.

É nessa tensão entre Eu e Outro que as possibilidades de sentido para o humano podem surgir. O ambiente desse contato menos que um contato, Levinas o descreve como sendo o *frente a frente* entre uma identidade e o Rosto que representa a alteridade que não se deixa dominar e conhecer. Segundo o autor, a mais perfeita caracterização desse contato é nem perceber a cor dos olhos, o nariz, ou qualquer elemento que constitui o Rosto.

Mas esse contato, menos que um contato, instala no Eu uma questão, um desarranjo em seu modo de ser, destitui-o de sua paz ensimesmada. É esse o momento em que a presença do Outro soa como exigência de justificativas em relação ao Eu. O Rosto do Outro fala. *“É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura”* (LEVINAS, 1993, p. 51). Justificativa é sinônimo de justiça, no sentido de que o Eu foi interpelado por alguém que exige que Ele justifique sua ação, ou seja: o Eu deve dizer sobre a justiça de seu ato em relação àquele que se apresenta em sua frente. A primeira constatação do Eu é de que não está só no mundo e que suas ações devem ser consideradas a partir da presença do Outro.

A relação ética é o primeiro momento em que o humano surge, e o faz como relação entre o Eu e a alteridade, e que toda a responsabilidade como ação a partir da pergunta original é posta nos ombros, na conta do Eu. Neste sentido, a ética em Levinas é relação entre dois termos em que um exige justificativas e o outro as responde. Assim, a responsabilidade adquire uma configuração assimétrica, uma vez que não se pode exigí-la de quem não tem identidade, endereço, etc., uma vez que o Outro, no pensamento levinasiano assume a característica da infindição. O Outro é outro eminentemente, está nas alturas e sua chegada não é da ordem da espera ou da previsão. Nesse contexto, a ética é a filosofia primeira e se inscreve como dessimetria na relação entre os termos, preservando ou mantendo a relação exatamente pelo fato de manter a separação e a diferença dos termos dessa relação.

Porém, conforme apontamos no início, para Levinas a Filosofia tem que ir ao fenômeno social. É óbvio que, como um pensador que gesta seu pensamento a partir da realidade vivida, não seria possível desconhecer que a realidade é constituída para além da relação ética entre dois termos. Levinas aponta a chegada do Terceiro como o início de toda aventura coletiva do humano. Com o Terceiro, chegam todos os Terceiros presentes e futuros e a relação ética é esgarçada ao ponto de, no ambiente coletivo, ter-se a necessidade de outro tipo de relação e de outro tipo ou modo de exigência de justificativas e de respostas para as mesmas.

A primeira questão é de saber quem pergunta a quem e quem responde a quem. Se um deve responder ou se todos devem responder. Para Levinas, neste ponto surge a necessidade para o mundo humano da política e das instituições, como a Lei, o Estado, o Direito etc. Para nosso propósito diremos que todos têm a prerrogativa de perguntar. e as perguntas como exigências de justificativas devem ser respondidas por todos. Neste caso, a responsabilidade assimétrica da ética que estava posta nos ombros do Eu, agora, com a chegada do Terceiro e da multiplicidade de atores da relação, não tem mais como se manter como tal. Portanto é o momento de medir, de somar e dividir, de simetrizar. A política é a experiência humana que tem como função encontrar e propor ações para que as demandas de todos possam ser consideradas e que a recepção delas é da conta de todos. A lei é uma resposta a uma exigência de justificativa que se dirige a todos (Eu, Outro, Terceiro e todos os Terceiros atuais e futuros).

A justiça como justificativa na relação ética tem seu sentido preservado na política, mas toma outra configuração na multiplicidade dos atores, surgindo a necessidade de simetrizá-los, inclusive julgando suas ações. Neste momento, entra em cena a necessidade da institucionalização da justiça que se caracteriza pela existência da Lei, tribunais e operadores das Leis, etc.. A Lei nada mais é do que uma resposta a uma demanda ética que se tornou orientação para a política, ou seja, para a vida em coletividade e, neste caso, mesmo em relação ao Estado de Direito exigências de justificativas podem ser feitas por um Outro, em nome de Outros ou de si mesmo.

É o caso de se pensar em demandas éticas e jurídicas de pessoas ou grupos de pessoas que não encontravam amparo moral e legal na sociedade e no ordenamento jurídico vigente. Dois fatos ou casos podem

exemplificar essa dinâmica como abertura ou ruptura do arcabouço moral e jurídico a partir dessas novas demandas do Outro ou de Outros não previstos que exigem no frente a frente a consideração de um Estado de Direito ou de uma moralidade ensimesmados. A lei Maria da Penha, que resulta de uma demanda de uma mulher que reverbera para a vida de todas as mulheres que sofrem violência doméstica, e o acolhimento da tese da união estável para casais de mesmo sexo, que surge de uma provocação à justiça por um jurisdicionado no Rio Grande do Sul, e se torna orientação para o país inteiro.

Isto significa que quanto à justiça pode-se ser justo com o Outro eticamente falando, ou pode-se ser justo com o Outro ou Outros politicamente falando. Tanto em um nível como no outro, o que está presente é a ideia de que nem o Eu nem o Direito tem a prerrogativa da orientação do sentido do humano. Se o Eu ou a justiça como instituição zeladora da Lei para o bem estar da sociedade não tiverem isso em mente e na ação, resulta que, tanto no nível individual como coletivo a ação torna-se exercício de totalização e de violência, porque inibe toda a possibilidade da convivência da diferença em todos os níveis da ação humana, da manifestação cultural ao modo de organização conjugal.

Assim, o Direito representa o exercício da manutenção de uma simetria no modo de viver dos membros de uma coletividade quanto à obrigação e os benefícios de todos para com todos, baseados na Lei que é um *Dito*, palavra, orientação que demora, que permanece enquanto não é instado a se justificar, correndo o risco de ser destituído porque não responder a contento às demandas dos sujeitos dessa coletividade, que pode ser desdito por um novo *Dizer*.

Conclui-se que a ideia de justiça perpassa o espaço da ética e da política como exigência de justificativa resultando na responsabilidade individual e coletiva respectivamente e que, se na ética essa exigência está ligada ao ato de *Dizer*, primeira expressão que resulta em um sentido para o humano; na política a justiça é exigida a partir da Lei que já é um *Dito*, portanto, adquirindo um caráter de permanência, em que seu conteúdo demora até o instante de um novo *Dizer*. Quando há resistência à escuta ou consideração de novos dizeres, então a Lei, O Estado, O Estado de Direito, adquirem um caráter ontológico de totalidade e eternidade, fazendo violência dos Outros chegados e suas demandas. “*Sostener que*



*la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre” (LEVINAS, 2003, p. 99).*

É na ética que nasce a justiça, enquanto que a política (Lei, Direito, Instituições) a alarga para que a Filosofia possa se purificar indo ao fenômeno social, a partir do qual, dependendo das respostas dadas, podemos ter um sentido do humano que nos leva à guerra como totalização e aniquilação da diferença; ou na paz como resultado da abertura do espírito humano para a convivência pura e simples com a diferença. Sempre dizendo e desdizendo quando a situação exigir.

O Direito só é identificado com a ideia de justiça se ele não tomar o Estado de Direito e a Lei como última e eterna expressão da razoabilidade na orientação para a vida coletiva, mas se entender que essa razoabilidade se faz sempre com a compreensão de que o mundo humano é dinâmico porque não conseguimos dizer tudo, nem estamos todos no momento em que algo foi dito.

Assim, o pensamento levinasiano se insurge contra a Lei eterna, contra um Estado de Direito cristalizado que redunde em instituições que não percebem as novas demandas, os novos gritos e as novas configurações relacionais. Se a Lei e o Direito são produções humanas a partir da dinâmica social, nada mais correto e razoável que pensar o ordenamento jurídico a partir dessa dinâmica.

## REFERÊNCIAS

### 1. Textos de Emmanuel Levinas utilizados

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antônio Pintor Ramos. Salamanca: Ed. Sigueme, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Humanismo de outro homem*. Trad. Trad. Pergentino Stefano Pivatto e outros. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

## 2. Legislação brasileira utilizada

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL (ADPF). PERDA PARCIAL DE OBJETO. RECEBIMENTO, NA PARTE REMANESCENTE, COMO AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE. UNIÃO HOMOAFETIVA E SEU RECONHECIMENTO COMO INSTITUTO JURÍDICO. CONVERGÊNCIA DE OBJETOS ENTRE AÇÕES DE NATUREZA ABSTRATA. JULGAMENTO CONJUNTO. Encampação dos fundamentos da ADPF nº 132-RJ pela ADI nº 4.277-DF, com a finalidade de conferir “interpretação conforme à Constituição” ao art. 1.723 do Código Civil. Atendimento das condições da ação. 2. PROIBIÇÃO DE DISCRIMINAÇÃO DAS PESSOAS EM RAZÃO DO SEXO, SEJA NO PLANO DA DICOTOMIA HOMEM/MULHER (GÊNERO), SEJA NO PLANO DA ORIENTAÇÃO SEXUAL DE CADA QUAL DELES. A PROIBIÇÃO DO PRECONCEITO COMO CAPÍTULO DO CONSTITUCIONALISMO FRATERNAL. HOMENAGEM AO PLURALISMO COMO VALOR SÓCIO-POLÍTICO-CULTURAL. LIBERDADE PARA DISPOR DA PRÓPRIA SEXUALIDADE, INSERIDA NA CATEGORIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DO INDIVÍDUO, EXPRESSÃO QUE É DA AUTONOMIA DE VONTADE. DIREITO À INTIMIDADE E À VIDA PRIVADA. CLÁUSULA PÉTREA. ADI 4277. Relator: Min. Ayres Britto. Tribunal Pleno, julgado em 05/05/2011, DJe-198 DIVULG 13-10-2011 PUBLIC 14-10-2011 EMENT VOL-02607-03 PP-00341 RTJ VOL-00219-01 PP-00212.*

BRASIL. *Lei 11.340 (Lei Maria da Penha), de 3 de agosto de 2006*. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2006/Lei/L11340.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11340.htm). Acesso em 28 de novembro de 2016.

# Fundamento da legitimidade no bem comum

Lucas Mello Ness

(UFPEl)

O título do presente artigo já elucida, por si, o objetivo pretendido, fundamentar a legitimação sob a noção de bem comum. As motivações que conduzem o querer é um só: encontrar motivos que fundamentam o Estado. Dentro do viver e experimentar humano pretende-se encontrar fundamento para justificar porque, individualmente, aceita-se o poder exercido sobre nós pelo Estado. A linha argumentativa é de “conta de chegada”: deseja-se colocar o Estado como resposta a necessidade de organização supraindividual humana. Deve ser acrescida a “equação” o fato de que há normas legalmente válidas com as quais não há concordância ou aceitação plena. Certas regras não são plenamente aceitas pela comunidade – lei seca, pirataria, sonegação de impostos. Qual o motivo disso?

No Estado Brasileiro as leis que tratam acerca de tais pontos são constituídas dentro das normas legalmente estatuídas. Seguem uma sequência de ritos que, pretensamente, garantem que aquela norma vise o bem da coletividade e não seja eivada de qualquer vício de ordem parcial. São ditas neutras porque um cabedal de regras foi composto com o intuito único de conferir à máquina engrenagens que impossibilitem (em tese) ferir a neutralidade.

O pactuar humano não é suficiente para garantir o seguimento das regras: “fazer o certo pelo certo”, “seguir o conjunto de regras”, pode gerar problemas porque o mote fundante é externo; atribui-se legitimidade a regras que podem ser maculadas e, uma vez viciadas, comprometem todo o sistema. É o caso atribuído a Alemanha Nazista<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Assim sendo, eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do Führer. Tanto quanto podia ver, seus atos eram de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria seu *dever*, como repetiu incessantemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*. (...) Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres e um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens 0 sempre o cuidado de estar “coberto” –, ele

A trama legal – por sua externalidade – não é capaz de gerar e sustentar dentro de cada indivíduo um sentimento de satisfação no seguimento normativo que seja capaz de confrontar norma legal ante os conflitos morais que dela possam decorrer. Como estabelecer que o “fazer o certo” seja uma resposta do indivíduo corroborado pelo aparato sócio-estatal ao invés de ser o Estado repetido sobre seus membros?

Levantadas tais situações, resta coerente que se busque uma forma de abordagem que não permita, ou pelo menos limite, a influência de fatores que sejam facilmente manipulados. Por essa razão, dentro dos estudos aqui propostos, optou-se por utilizar a visão neojusnaturalista de Finnis. O argumento dele baseia-se na compreensão de que há bens humanos que naturalmente são desenvolvidos por todo ser humano com faculdades mentais saudáveis. Estes bens não são compostos através de uma lista arbitrada sinteticamente, forçadamente reduzida ou mesmo categorias que limitem sua compreensão; eles advêm de uma série multidisciplinar de compreensões acerca da humanidade como um todo e do ser humano em particular que dentro da multifacetação com que é observado, demonstra o seguimento a certos bens.

A ideia pode ser sintetizada como “todas as pessoas diriam” que a vida é um bem básico: a autopreservação, o zelo pelos infantes, são – em diversas formas de manifestação – reconhecidos como necessários sem que isso se tenha de explicar. O reconhecimento da amizade (todas pessoas diriam que), não como sentimento, mas laço supraindividual que garante o desenvolvimento do indivíduo por pertencimento dele a um grupo, sociedade ou comunidade – seja em larga escala, seja o seio familiar. Aperceber-se que sua relação com os outros e o meio é permeada de sentimentos que dialogam com o transcendente, uma busca latente por significação maior do que a própria existência individual, o reconhecimento de um sacrifício válido. O conhecimento como mote de busca constante, crescimento e desenvolvimento.

A forma de efetivar o bem humano básico varia, reconhece-se a universalidade humana, manifesta nas diferentes tradições culturais; por esse motivo as inclinações humanas, quando observadas em estudo, de-

---

acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e vícios da obediência cega, ou a “obediência cadavérica”, (*kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou” (ARENDE, 2014, p. 152).

vem ser apreciadas de maneira a preservar a plasticidade que lhes é peculiar. É incoerente que eu afirme: “vida é isso”, ou “amizade é aquilo” – no máximo posso propor as consequências observadas às inclinações humanas assim designadas: desta maneira categoriza-se sem limitar. Está-se a perseguir a essência do bem humano, sem lhe definir a forma<sup>2</sup>.

Finnis defende e argumenta uma lista não exaustiva de sete bens humanos básicos: vida; conhecimento; jogo; experiência estética; sociabilidade; razoabilidade prática; e religião. Tais bens são desprovidos de qualquer carga moral, não são construções humanas arbitrárias ou artificiais, elas emanam da própria experiência humana que, no seu desenvolver, “apercebe-se” da essencialidade de tais bens, sem que isso lhes inflija qualquer relação de maior ou menor relevância. Tanto assim o defende, que ao sustentar essa lista na obra “Lei Natural e Direitos Naturais” (FINNIS, 2007), pontua que, primeiro, o leitor não tem de concordar com ele, apenas lista e argumenta no sentido de fazer pontuar aqueles dos quais ele se apercebeu e, em seus estudos, pôde contrapor e conjugar a diferentes culturas, bem como a observação de diversas ciências ao proceder humano (antropologia e psicologia, por exemplo); ademais, faz compreender que por básicos temos uma igualdade entre os bens apresentados, não há como defender uma hierarquia objetiva entre eles – o que não impede que, particularmente, as pessoas optem por atentar-se mais a um do que a outro.

Finnis trabalha com a ideia de *insight* – onde os membros sadios de uma comunidade apercebem os bens que lhe são caros e as formas de melhor atingi-los. Não há apropriação de ideias, não há condução; há – através do pleno desenvolvimento humano – uma inclinação natural que lhe designa os caminhos.

A vivência dos bens básicos confere a cada indivíduo humano o desenvolvimento de suas potencialidades naturais descobertas e experimentadas; compreendendo a natureza humana por diferentes vertentes, entende-se o ser humano como ser social, comunitário ou político. Psicológica e sociologicamente temos que o indivíduo humano funda asi mesmo na experiência do outro, extrai sua nomização do grupo onde está in-

---

<sup>2</sup> Apesar de compreender o risco de dar exemplos, vou lançar mão deste artifício: Os bens humanos básicos são como uma argila ou massa de modelar: eles têm sua essência e sua maleabilidade – são ‘aquilo’ sem que ‘aquilo’ seja necessariamente definido; nas mãos de uma comunidade X pode ter forma vaso, Y de minhoquinha, K de carrinho e etc.

serido, seja por assunção e reforço de hábitos, seja por não encontrar eco dentro de si para determinados comportamentos. Destituído de um meio, o ser humano encerra-se em um declínio existencial que pode, eventualmente, leva-lo a aniquilação; contrário senso, a inserção engajada no seio da comunidade é laço tão essencial e significativa que é capaz de justificar, até mesmo, o autossacrifício.<sup>3 4</sup>

A organização estatal aqui defendida – e conforme ficará mais claro no decorrer da exposição – defendida como legítima, é aquela em que as potencialidades humanas individuais sejam resguardadas, aprimoradas e estimuladas. Da compreensão de que o ser humano só existe enquanto membro de um grupo se extraem dois importantes aspectos: a) o indivíduo só pode ser ele em sua plenitude – ou trilhar os caminhos a ela – caso possa desenvolver suas potencialidades naturais; b) ele depende da coletividade para fazê-lo, porque sem ela nada é. É preciso ter-se bem claro, a compreensão da interdependência dos membros da comunidade é fator essencial para a discussão aqui proposta. Para que eu atinja ou faça florescer minhas potencialidades é preciso que haja um mútuo desenvolvimento dos demais membros do grupo e da totalidade da comunidade (como um todo) e enquanto organização supraindividual apta e derivada da experiência comunitária.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> “A mais importante função da sociedade é a nomização. O pressuposto antropológico disto é o anseio humano de significado, que parece ter a força de instinto. Os homens são intrinsecamente compelidos a impor uma ordem significativa à realidade. Esta ordem, contudo, pressupõe a empreitada social de ordenar a construção do mundo. Separar-se da sociedade expõe o indivíduo a uma multiplicidade de perigos, aos quais não consegue vencer por si mesmo, no caso extremo chegando ao perigo de extinção imanente. A separação diante da sociedade também inflige insuportáveis tensões psicológicas sobre o indivíduo, tensões baseadas na raiz do fato antropológico da sociabilidade. O perigo último de tal separação, entretanto, é o risco da ausência de significação. Este perigo é pesadelo por excelência, no qual, o indivíduo adunda num mundo de desordem, insensibilidade e loucura. Realidade e identidade são perversamente transformadas em significantes figuras de horror. Para se estar na sociedade, ser *são* é exatamente no sentido de estar abrigado diante da última *insânia* deste terror anômico. A anomia é insuportável, ao ponto que o indivíduo possa buscar a morte de preferência a ela. Pelo contrário, a existência dentro de um mundo nômico pode ser buscada às custas da própria vida, se o indivíduo acreditar que este último sacrifício tiver significado nômico” (BERGER *apud* HABERMAS, 2002, p. 149).

<sup>4</sup> Essa perspectiva não se confunde, e gosto de salientar, com qualquer forma de massificação. Nas experiências totalitárias o objetivo era superinflacionar o Estado, personificando-o em um grau elevadíssimo, renegando seus membros a substituíveis engrenagens do maquinário; lá a valorização da unidade, da indiferença, da unicidade, garantiam a submissão.

<sup>5</sup> Utilizarei outro exemplo: Sou carpinteiro, um dos melhores carpinteiros da região – para tanto utilizo de minhas habilidades e técnica, conquistas de anos de prática e dedicação; igualmente preciso de uma boa matéria prima, bem extraída e em quantidade suficiente à minha execução.

Reconhece-se, pois, que há um “bem” tão fundamental quanto os bens básicos individuais que é responsável, ao mesmo tempo, por garantir o desenvolvimento dos bens básicos individuais e por gerar em cada um a inclinação de preservação do todo: o “bem comum”:

Em cada caso, portanto, “o bem comum” se referia ao fato ou conjunto de fatores (seja um valor, um objetivo operacional concreto ou as condições para realizar um valor ou atingir um objetivo) que, segundo considerações no raciocínio prático de alguém, faria um sentido à sua colaboração com outros, ou daria razões para isso e igualmente, do ponto de vista deles, daria razões para a colaboração deles uns com os outros e com ele. (FINNIS, 2007, p. 154)

O bem comum, assim como os bens básicos, é amorfo. Não se compreende por uma agenda responsável por operacionalizar que todos vivam bem. Ele encerra a apercepção de que o pleno desenvolvimento de um não pode ser óbice ao pleno desenvolvimento de outrem; pelo contrário, há uma relação intrinsecamente sinalagmática entre os membros de uma comunidade e cada um precisa do seu desenvolvimento. Essa relação pode ser aceita desde uma visão utópica de igualdade humana, até uma relação de interesse individual.

Dessa compreensão, nasce, por exemplo, a defesa a bens comuns materiais – como bibliotecas e museus – que podem ser exemplo mais concreto de sua manifestação. Como garantidor do pleno desenvolvimento individual, o bem comum é também limitador de pretensas liberdades – por ele se exige o que, em termos jurídico-legais, é conhecido como função social da propriedade.<sup>6</sup>

---

Para tanto, preciso que o lenhador bem execute suas funções; o lenhador para bem cortar a madeira precisa que o ferreiro execute com acuidade sua obra e lhe entregue um machado que permita o corte afiado e adequado ao seu serviço – e assim por diante... Logo se sou carpinteiro, demando igualmente do desenvolvimento do lenhador e, para tanto, do ferreiro.

<sup>6</sup> No Brasil o desejo de enraizar essa noção no seio social é de tamanha monta relevante que a Constituição Federal prevê, dentro do rol de Direitos Fundamentais, limitação ao direito de propriedade caso esse não cumpra sua função social [Art. 5º, XXIII: “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) XXIII - a propriedade atenderá a sua função social”], aquele que não fizer de sua propriedade uma forma de bom uso ou retorno a sociedade que sustenta e possibilita a existência desse bem, não poderá tê-lo para si, podendo vir a perdê-lo definitivamente.

O reconhecimento é cíclico: me apercebo que sou um indivíduo e só o sou porque inserido no seio da minha comunidade. Minhas potencialidades, resultado e reforço de minha individualidade, só podem florescer enquanto inserido num grupo, dependendo de outros indivíduos, bem como da salvaguarda que o apreço e reconhecimento pelo coletivo geram em cada membro do grupo. O mútuo desenvolvimento garante a plenitude de cada um e de todos.<sup>7</sup>

O salutar problema que surge do amorfo conceito de bem comum adotado no jusnaturalismo de Finnis encontra-se nos denominados problemas de coordenação. A assunção do bem comum é lapidada a partir do insight – ou seja – o membro da comunidade, no pleno desenvolver de suas potencialidades apreende não só os elementos que comporão o bem comum, mas também formas novas e melhores de perseguir-lo. Finnis aponta que os membros dedicados do grupo ou comunidade irão dedicar-se a perseguição do bem comum. Ora, se o bem comum é um conceito em aberto, como balizar diferentes formas, igualmente maturadas, de perseguição do bem comum?

Esse é o grande desafio dos grupos e, dentro da teoria de Finnis, pode ser solucionado de duas formas: através da unanimidade ou da autoridade. Unanimidade é a concordância originária havida entre as partes ou aquela forjada através da feitura de promessas recíprocas (visto que essa concordância é havida sobre o conteúdo específico da promessa)<sup>8</sup>. Já autoridade é o elemento pelo qual um indivíduo, livre, dotado de suas faculdades mentais e razoabilidade prática, projeta no outro um “achar que deve se guiar” a partir de suas deliberações, uma vez que reconhece no

---

<sup>7</sup> Mais uma vez, lançarei mão de um exemplo: cada indivíduo pode ser comparado a uma semente, nela se encerra – potencialmente – tudo para que haja uma nova árvore, com todas as características a que seja fecunda. Caída no solo, graças aos nutrientes ali havidos (advindos das demais formas de vida que partilham daquele espaço), ela poderá bem desenvolver as potencialidades contidas dentro de si; caso algo falhe, pode ser que uma potencialidade também se perca. A interdependência entre indivíduos pode ser compreendida como uma pequena floresta em que essa semente germinou. As árvores precisam dos nutrientes advindos das folhas, galhos, frutos das demais que, ao caírem ao solo, tornam-se alimento às demais. Caso uma das árvores resolvesse “sugar” toda reserva nutritiva a si, destruindo aquelas que dividem aquele espaço consigo, estaria, também, destruindo a si mesma em um futuro próximo.

<sup>8</sup> A unanimidade é de pronto afastada enquanto opção viável ou provável dentro de qualquer grupo real, principalmente porque inteligência e dedicação ao bem comum estão misturadas ao egoísmo e a insensatez.



outro o querer do bem comum, e na sua ação de aceitação a possibilidade de vislumbrá-la.<sup>9</sup>

Autoridade, então, é aquela desenvolvida pelos governantes, que na persecução do bem comum, tem a responsabilidade de resolver os problemas de coordenação; no enfrentamento prático da tomada de decisões e determinações aquele que detem autoridade (tende) a ter grande e (quase) imediata aquiescência dos demais. O poder da autoridade emana de sua essência – ela é um bem, visto que requisito para o atingimento do bem comum. Como bem que é, ele é apercebido pelos membros do grupo, o que redundará em sua compreensão e aceitação; o que não significa sujeição passiva a ele.

Aquele que exerce a autoridade – governante – o faz dentro do espectro em que de suas ações ecoem e sejam vislumbradas a persecução do bem comum e, conseqüentemente, a manutenção de sua existência. Ocorre, contudo, que um aparato perene deva subsistir ao tempo ou mesmo às egoístas inclinações humanas. Nesse sentido, organiza-se o Estado de Direito – reflexo da autoridade legítima – que tem por objetivo “garantir àqueles que estão sujeitos à autoridade a dignidade da autonomia e de ficarem livres de certas formas de manipulação” (FINNIS, 2007, p. 266).

No propósito nomizar ou significar a pessoa, a comunidade recebe seu fundamento; na impossibilidade de travar um tratado acerca da significação – o que conjugaria a utopia da unanimidade – forja-se o reconhecimento de autoridade que legitima a ação dos governantes. Na impossibilidade real de significação plena e constante, aflora o sentimento de legitimidade que substitui racionalmente a significação. Tal substituição só é satisfatória caso o indivíduo reconheça no legitimado esse ímpeto de busca pelo bem comum.

Faz-se imperioso pontuar que essa construção demanda a assunção de todos os conceitos aqui expostos; e com isso resta blindado das articulações normalmente erigidas contra ele – como quem defenda que o bem comum poderia justificar a exclusão de grupos em detrimento de uma maioria. Tais oposições, a partir da compreensão de Finnis aqui

---

<sup>9</sup> Uma via alternativa é apresentada pelo autor, a partir das regras costumeiras. Elas seriam uma opção de autoridade assunta do convívio e do próprio desenvolver do grupo. Contudo há dificuldades em dela depreender o principal objetivo da autoridade que é solucionar problemas de coordenação.

apresentada, não fariam sentido. Só é legítimo aquele governo que tem autoridade; só tem autoridade aquele em cujas ações se reconhece a busca pelo bem comum; este bem comum, por sua vez, é a salvaguarda das condições para o pleno desenvolvimento dos diferentes bens básicos de cada indivíduo componente do corpo coletivo, que funda e significa esses indivíduos.

Filosoficamente assumida a posição em vias de estabelecer o bem comum como base e premissa, não imposta, mas como consequência autoevidente de opção que melhor responda a emergência das potencialidades humanas individuais, resta lançar as demais ciências a forma de efetivar sua disseminação, com intuito de que ninguém se sinta tentado a apropriar-se de conceitos rígidos e herméticos, diminuindo e reduzindo tão plural e libertador conceito a limites contraditórios e nefastos. Compreende-se que ainda há problemas a serem aplainados dentro da proposta aqui erigida, contudo, ela ainda apresenta, potencialmente, o conteúdo necessário a superar, dentro da experimentação e vivência de sua própria proposta, os problemas e conflitos a serem apontados.

Tal como se propõe, o bem comum é o caminho ao melhor florescimento das potencialidades humanas; tem-se que, tal qual semente, essas teorias possam germinar e fazer desenvolver o ímpeto humano; à medida em que se apercebe de quão elevado e salutar é a assunção do bem comum como base ao desenvolvimento humano, haverá o esforço para torná-lo cada vez mais fundante. Dessa feita, onde houver o reconhecimento da luta pelo máximo desenvolvimento das potencialidades humanas, ali ver-se-á os caminhos legítimos, aos quais serão guindados *status* de autoridade. Uma legitimidade que não busca razões em si própria ou em meios heterônomos (declarada ou veladamente), uma legitimidade fundada no *insight* do bem comum, que tanto reconhece a incapacidade do indivíduo, quanto busca seu pleno desenvolvimento; uma legitimidade que só o é porque guiada à autonomia e plenitude dos indivíduos e sua existência essencialmente comunitária.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DEMOS, Pedro. *Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

GEHLEN, Arnold. *Moral e Hipermoral*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

GUERRA, Elizabete Olinda. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*. São Paulo: LiberArs, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *A crise da legitimação no capitalismo tardio*. Brasília: Tempo Brasileiro, 2002.

SCHMIDT, João Pedro (org.). *Comunidade e Comunitarismo*. Temas em Debate. Curitiba: Multidea, 2013.

# Moralidade em estado de guerra – A teoria de guerra, com base nos direitos humanos, segundo Walzer

Francisco Deusimar Andrade Albuquerque  
(UFC)

## 1. INTRODUÇÃO

Relacionar guerra e moral pode parecer uma tarefa impossível, pois esses dois termos parecem se contradizerem. Primeiramente se entende por moral o respeito ou as condições de boa convivência entre os homens, em outras palavras: uma vida moral seria exatamente uma vida em paz com as pessoas. Já a guerra, normalmente, se entende como a subversão completa desses valores, pois é um local onde reina o sofrimento e a angústia humana, onde são colocados à prova os limites do homem, que a moral tanto tentou salvaguardar. Essa primeira aporia parece revelar uma característica fundamental do problema abordado no trabalho: existe uma distinção fundamental de uma teoria moral sobre a guerra e ação da guerra. Dessa distinção, porém, não leva à contraposição. “[...] [A] teoria de guerra justa é o oposto da prática da guerra justa. Ela é sempre uma argumentação, não uma invasão. Ainda assim, depreende-se da teoria que às vezes uma invasão de justifica” (WALZER, 2003, p. XXII). Pois, como se verá, a guerra nunca será justa em sentido pleno, pois ela começa pelo menos de uma injustiça, de uma agressão. No caso, teorizar sobre a possibilidade de uma guerra justa, na verdade, é tentar fundamentar a possibilidade de argumentar moralmente sobre situações de guerra, com um tríplice objetivo principal: um julgamento inicial para ver quando é possível começar uma guerra, ou quando é justo defender-se belicamente de uma agressão, o que na tradição se chama de *jus ad bello*; quais as situações limites dentro do estado de guerra, seja em relação aos soldados, seja em relação aos civis, ou seja, aquelas situações além das quais a situação de guerra se torna um inferno, tradicionalmente chamado de *jus*

*in bellum*; e, baseado nessas condições iniciais, propiciar um julgamento moral, e por vezes, a condenação dos agentes que merecem ser punidos em vista do mal real gerado (morte, destruição de famílias e comunidades, miséria, medo etc.).

A guerra é comumente vista como um inferno, como uma situação limite onde não há possibilidade de se segurar “as rédeas desses cavaleiros apocalípticos”. A guerra pode-se dizer que é um inferno em dois sentidos: primeiramente pela dor e sofrimento que ela causa, naqueles que se envolvem diretamente, pois ela parte sempre de um crime, especificamente chamado de agressão. “A guerra é o inferno mesmo quando as normas são respeitadas, mesmo quando somente soldados são mortos e quando civis são constantemente poupados” (WALZER, 2003, p. 50). A guerra é sempre um sofrimento, e envolve perdas que normalmente afeta indivíduos, grupos e famílias inteiras e, pode-se falar, que seu prejuízo moral se estende à toda a sociedade. Porém, existe uma outra maneira de interpretar a guerra como um inferno: quando certos limites são ultrapassados, quando não se diferencia entre os envolvidos direta ou indiretamente; ou seja, quando se assume a postura que não há sobre si limites morais e consequências morais e legais para as suas atitudes.

“Mesmo no inferno, é possível ser mais humanitário ou menos, lutar com ou sem moderação. Precisamos tentar compreender como isso pode acontecer” (WALZER, 2003, p. 56). Como uma atitude humana, é passível de ter julgamentos e pensar em limitações. Ainda que a guerra normalmente traga consigo consequências nefastas, e limites sejam comumente desrespeitados, pode-se notar uma distinção entre guerra e massacre, terror, destruição, violações dos direitos humanos – ainda que muitas vezes muitos desses dentro da guerra. Essa distinção linguística parece apontar para algo específico da guerra: o massacre, o terror, a destruição são ações que ferem diretamente um agir regrado, ou um agir moral; enquanto a guerra parece elencar regras e convenções, e são consideradas criminosas exatamente quando se sai da esfera de guerra para as demais esferas extremas.

Nessa linha argumentativa, Michael Walzer coloca-se no lado oposto ao argumento que chama de realista. Em termo gerais, os realistas veem que a realidade da guerra é assim mesmo, e não poderia ser diferente. É um inferno e não tem como haver limites dentro do inferno. Ou

melhor, ainda que existam limites eles não têm sentido, pois é uma situação extrema – certamente semelhante ao estado de natureza de Hobbes, onde cada um luta por si, afinal *homo hominis lupus!* Então, a guerra sempre é uma luta de forças e estratégias, sua realidade específica é afastada da moral, suas limitações seriam puramente táticas, ou financeiras. Esse *modus pensandi* não abre espaço para uma argumentação moral dentro da realidade de guerra.

Os direitos humanos, então, apresentam-se como limites máximos da ação dentro de situações bélicas. É com base nos direitos humanos que se deve pensar nas limitações fundamentais para o início da guerra, para a ação dentro da guerra e é com base numa doutrina de direitos humanos que se pode pensar num julgamento pós-guerra. O reconhecimento da humanidade dos envolvidos é fundamental, ou seja, entender que é isso que coloca os lados opostos num mesmo plano. Contudo, a teoria de guerra justa, proposta por Michael Walzer não se apega a uma visão romântica da humanidade, pois ele admite que não é o reconhecimento da “humanidade do próximo” que explica as normas de guerra, pois os criminosos também são humanos. É exatamente o reconhecimento de homens que não são criminosos que tantas vezes são afetados pela guerra (cf. WALZER, 2003, p. 61). Certamente, existe uma grande dificuldade de fundamentar uma doutrina dos direitos humanos, o próprio Walzer reconhece essa aporia:

Não vou esmiuçar a moral a partir de suas bases. Se fosse começar pelos alicerces, provavelmente nunca passaria deles. Seja qual for o caso, nem sei ao certo quais são os alicerces. A subestrutura do mundo ético é uma questão de controvérsia profunda e aparentemente interminável. Enquanto isso ,porém, estamos morando na superestrutura. O prédio é grande; sua construção detalhada e confusa. Aqui, entretanto, posso oferecer alguma orientação: uma visita aos aposentos, por assim dizer, um exame dos princípios arquitetônicos. [...] O estudo de julgamento e justificativas no mundo real talvez nos aproxime mais das questões mais profundas da filosofia moral, mas não exige um engajamento direto com essas questões. Na realidade, filósofos que buscam engajamento desse tipo costumam deixar de ver os aspectos imediatos da controvérsia política e moral e oferecem pouca ajuda a homens e mulheres que deparam com escolhas difíceis. Pelo menos por enquanto, a moral prática está isolada de seus alicerces, e nós devemos agir como se essa se-

paração fosse uma condição possível (já que é real) da vida moral. Isso não quer sugerir, porém, que não podemos fazer nada além de descrever os julgamentos e justificativas que as pessoas costumam apresentar. Podemos analisar suas alegações morais, investigar sua coerência, desnudar os princípios que elas exemplificam. Podemos revelar compromissos que vão mais fundo que a fidelidade sectária e as urgências de batalha; pois a existência desses compromissos é uma questão de comprovação, não um desejo piedoso (WALZER, 2003, p. 30 do prefácio).

## 2. A GUERRA COMO INFERNO E O ARGUMENTO REALISTA

A guerra apresenta-se como um cenário de morte e horror generalizado, enquanto por ética se subentende normalmente situações de respeito e bem comum, por isso falar sobre uma teoria de guerra justa, levanta sempre uma pergunta quase intuitiva: “Existe uma guerra justa? Há guerra em que reine a justiça? Quais as consequências disso para nosso mundo real, ou seria isso somente uma ‘coisa de filósofos’?”. Em suma questionar-se sobre a possibilidade de uma argumentação moral perante o fato da guerra é fundamental pois outra pergunta apresenta-se no plano de fundo: “Há situação humana limite para a moral?”, ou seja, há alguma situação em que o agir moral apresente-se dissociado da ação humana, ou que possa se separar a ação humana de uma responsabilidade moral pelo seu ato? O horror da guerra, sempre marcada pelo terror, pelas perdas, pelas destruições, pelos prejuízos, pelos abusos da liberdade parecem atestar que, de fato, em tempos de guerra, o homem esquece que é homem. Ou melhor, “o que convencionamos chamar de desumanidade é simplesmente a humanidade sob pressão. A guerra arranca nossa indumentária civilizada e revela nossa nudez” (WALZER, 2003, p. 4).

Uma posição em relação à guerra, que Michael Walzer chama de posição realista, argumenta que a realidade da guerra é sempre marcar pelo terror e destruição, exatamente o oposto daquilo que se pode pensar como ética, por isso, não há como argumentar sobre moralidade<sup>1</sup> em estado de guerra; segunda essa perspectiva, a guerra é exatamente o oposto da moral, pois a “guerra é um inferno” e no inferno não há moral. Para

---

<sup>1</sup> No presente trabalho, usa-se indistintamente o termo moral e ética, com base na suposição que as raízes das palavras são idênticas, sendo *moralis* a tradução latina para a palavra grega *ethos*.

os realistas não há necessidade de argumentar em favor de limites, onde há guerra, vença o mais forte. Eles partem do suposto que a guerra é isso mesmo, que não há possibilidade de dialogar com o terror. Nesse sentido, qualquer tipo de legitimação argumentativa a favor da guerra. A consequência imediata seria a supressão de julgamentos sérios sobre os agentes efetivos da guerra. Em suma, não haveria culpados. Ou melhor, todos seriam culpados, por isso impossíveis de serem julgados – essa desumanização é próprio da guerra, é o seu específico, diriam eles.

Assumir tal perspectiva é admitir o uso de força irrestrita, um domínio do poder sobre o agir humano, uma completa tirania, onde o poder, as estratégias e o dinheiro assumiriam o protagonismo do cenário político internacional. A guerra, porém, é uma ação humana, que não começa por “necessidade da natureza”, ou como uma fatalidade inevitável. Poder-se-ia dizer que as guerras explodem como um incêndio acidental, às vezes muito difícil de identificar as causas sob situações adversas, porém, geralmente são mais semelhantes a incêndios criminosos: tem agentes humanos e vítimas humanas, alguém que morrerá e alguém que será responsável por isso, por mais difícil que seja identificar (cf. WALZER, 2003, p. 51).

No outro extremo, há a posição pacifista. Esta relaciona a guerra e moral de modo semelhante à posição realista, ainda que suas conclusões sejam completamente opostas: guerra e moral são completamente incompatíveis e por isso é necessário a supressão total da guerra. A defesa real do pacifismo na atualidade figura-se como uma resposta atrativa à questão da guerra, afinal a paz é o objetivo ansiado por todos, especialmente por aqueles que estão em guerra. Então, “porque não acabar de uma vez com a guerra e resolver as coisas por outros meios?”, perguntariam os pacifistas. Responder tal pergunta não é algo tão simples, pois, se por um lado não se pode negar a realidade que existem guerra, que existem conflitos armados das mais diversas naturezas, por outro lado, também não se pode negar que a Sociedade dos Povos, ou o conjunto das Nações anseia fortemente por um contexto de paz e prosperidade, ainda que as reações imediatas pareçam contradizer tal anseio. Argumentar em favor de uma moralidade em estado de guerra figura-se como a necessidade de chegar ao específico do que significa agir em estado de guerra, chegar à sua natureza específica (cf. WALZER, 2003, p. 17), para então, a



partir da realidade das relações sociais a nível internacional, entendendo os conflitos gerados ao longo das gerações, não negar a história de cada povo e nação, as agressões sofridas com o passar do tempo, as dominações e tirania que marcaram a história da humanidade, como um todo, mas também de cada povo específico, procurar por uma paz real, ou pelo menos relações menos conflituosas, que não é simplesmente a supressão da guerra, mas a busca de uma justiça real, onde a necessidade de uma agir bélico vai se tornando uma possibilidade cada vez mais distante. Afinal, de nada adiantaria acabar com os conflitos armados quando ainda restam ainda inúmeras injustiças, opressões e tirania dentro das relações internacionais, onde, muitas vezes, a única maneira de reagir por parte de alguns povos é recorrer às armas. Para tanto, nem o realismo, nem o pacifismo parece chegar às respostas necessárias à situação hodierna dos conflitos internacionais.

É fundamental notar que a afirmação de que a guerra é um inferno, também se apresenta como uma afirmativa de legitimação. Como se o soberano, ou o general, ou o soldado ao afirmar isso quisesse também dizer: agi errado, mas não há como agir certo em uma guerra, afinal é uma guerra, é um inferno, não há leis, não há moral. É uma afirmação doutrinária, e não descritiva. Em si mesmo, constitui um argumento moral, uma tentativa de legitimação dos próprios atos (cf. WALZER, 2003, p. 53).

Há uma distinção fundamental entre uma teoria de guerra e um estado de guerra. Defender a possibilidade de uma guerra justa, de modo algum é desejar uma guerra em sentido algum. Pois a guerra, mesmo quando batalhada dentro dos limites da moral, ainda assim, é marcada pelo medo, morte e miséria. A atividade da filosofia moral, nesse âmbito, é uma atividade parcialmente dissociada do agir, não no sentido de incongruência moral, ou hipocrisia, mas que o a filosofia moral normalmente que antecede através da tentativa de legitimar ações que levam a guerra, ou ações de defesa perante uma agressão; ou ações possíveis dentro das batalhas, nas relações entre os soldados, ou quais os limites que existe para o prolongamento de um estado de guerra; ou ainda o adiamento para uma intervenção possível; ou que julga moralmente sobre guerras que já aconteceram. Nesse sentido, pode-se dizer que a guerra é propriamente uma ação humana – não porque os homens inevitavelmente entrem em estado de guerra, mas porque dentro do estado de guerra o “fator huma-

no” não fica destituído de sua força – e por isso passível de ser julgada moralmente.

O que é a guerra e o que não é guerra é de fato algo que as pessoas decidem (não quero dizer que seja por votação). Como relatos tanto antropológicos quanto históricos sugerem, as pessoas podem decidir, e numa variedade considerável de ambientes culturais decidiram, que a guerra é a guerra limitada – ou seja, essas pessoas embutiram na própria ideia da guerra certas noções sobre quem pode lutar, que táticas são aceitáveis, quando o combate tem de ser interrompido e quais prerrogativas acompanham a vitória. A guerra limitada é sempre específica a uma época e lugar, mas o mesmo vale para toda escalada, até mesmo a escalada além da qual a guerra é o inferno (WALZER, 2003, p. 41).

Como um ato humano, e praticado de homens contra homens, a guerra também se estende sobre o domínio da argumentação moral. Isso parece estar ainda mais patente com o fato que, no contexto democrático, existe uma necessidade de legitimação da ação por parte do Estado em face de suas atitudes internacionais, seja perante os outros povos, seja perante sua própria nação. Mesmo o estadista hipócrita, com o discurso evidentemente tendencioso, parece atestar a necessidades de se justificar moralmente perante sua ação, ainda que essa ação ou posicionamento política esteja fora das fronteiras. Os resultados de uma ação de guerra, assim como a legitimação por parte dos governantes certamente não será por parte de uma “necessidade da natureza”, mas pelas opiniões que tiverem ou vierem a ter as consequências daqueles argumentos ouvidos, vê-se, assim, que as decisões dentro da guerra, as opiniões sobre a guerra revelam um caráter moral do agir bélico (cf. WALZER, 2003, p. 12). A negação da possibilidade de uma argumentação moral da guerra, pelo argumento falacioso de que esse se apresenta como uma necessidade, onde torna impossível uma decisão moral, é, também, uma negação da possibilidade de um debate moral. Se assim for entendido, qualquer tipo de conversa sobre justiça, valores, responsabilidade; sobre massacres, terrorismo e outros assuntos relacionados, não deixa de ser simplesmente isto: conversa (cf. WALZER, 2003, p. 15).

### 3. AS NORMAS E LIMITES DA GUERRA

A teoria de guerra justa, assim, tem a tentativa, contra os argumentos dos realistas ou dos pacifistas, de formular um *modus* de guerra que seja guiada conforme os critérios da própria humanidade, e não de forma tirânica, com base no poder, ou exclusivamente nos padrões técnicos e estratégicos. A guerra como ação humana passa pela liberdade dos homens, sendo assim passível de julgamento. Em suma, o que se julga numa situação da guerra, não são as condições sociais, econômico, culturais e técnicos, seu entendimento tenta fornecer material suficiente para um julgamento dos agentes envolvidos.

A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma guerra determinada é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou de modo injusto. Escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposições, fazendo a distinção entre *jus ad bellum*, a justiça do guerrear, e *jus in bello*, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas; *jus ad bellum* exige que façamos julgamentos sobre agressões e auto-defesas. *Jus in bello*, sobre o cumprimento ou violação das normas costumeiras e positivas de combates. [...] O dualismo de *jus ad bellum* e *jus in bello* está no cerne de tudo o que é mais problemático na realidade moral da guerra (WALZER, 2003, pp. 34-35).

Essa perspectiva dualista é fundamental para entender o fenômeno da guerra. Pois um Estado pode entrar em guerra por um motivo justo e cometer inúmeros crimes de guerra no seu decorrer; de igual modo, sua ação pode constituir-se uma agressão, ainda que respeite todos os limites e convenções propostas. Por isso, o julgamento da guerra não é somente *a priori*, mas também *a posteriori*. Nesse sentido, tanto as motivações, quanto as consequências são fundamentais. A guerra, assim compreendida, nunca é justa no sentido plena. Ela é injusta em pelo menos um dos lados, é necessário, para tanto, aquilo que o Walzer formula como uma teoria da agressão. Para ele a agressão é o único crime possível de ser cometido contra outro Estado, todos os demais são contravenções (cf.

WALZER, 2003, p. 86). Assim, em termos gerais, uma guerra só pode ser considerada justa quando é uma defesa contra uma agressão. Fica evidente, então, que para haver guerra, é necessária uma agressão de um dos lados. Essa seria uma legitimação *jus ad bellum*. Porém, ainda fica necessário o estabelecimento de limites *in bello*, sobre os quais os soldados, generais e estadistas estão passíveis em qualquer situação de guerra. Em suma, independente das motivações iniciais da guerra, há limites dentro da guerra que não devem ser ultrapassados.

A guerra pode ser entendida como uma condição legal que confere igual permissão a dois ou mais grupos para realizar um conflito bélico. Por isso, os Estados consideram tão importante declarar a guerra. De certo sentido, declarar uma guerra é afirmar os motivos do porque ela está sendo iniciada, ou porque o Estado está entrando nela. Sem esse direito recíproco e proporcional de matar e serem mortos, os estados soberanos e os soldados acabariam por desvencilhar-se em crimes e castigos, pois seria completamente impossível pautar isso em normas justificáveis (cf. WALZER, 2003, p. 70). Daqui surge uma verdadeira aporia moral para as condições de guerra: quando a guerra começa, há claramente a possibilidade de matar e ser morto sem consequências legais para tal. Isso confere aos Estados uma enorme responsabilidade, seja perante os seus próprios soldados, que são convocados para uma situação de vulnerabilidade; seja perante seus cidadãos que sentem-se envolvidos de algum modo pelas ações de seus governantes que, no contexto democrático, estão ali para os representar; seja ainda perante as demais nações com os quais se relacionam direta ou indiretamente. É exatamente nesse *locus* argumentativo que entra em contato a perspectiva da justiça para começar a guerra (*jus ad bellum*) e a justiça dentro do estado de guerra (*jus in bello*). Pois os Estados, nas pessoas de seus representantes precisam legitimar suas ações, através de suas palavras e comprová-las através de suas atitudes, pois a guerra não é julgada baseada unicamente naquilo que foi feito, mas também naquilo que se disse sobre o que se fez, ou que se disse que ia fazer.

São necessários motivos sérios para “abrir os portões do inferno”, para comprometer a integridade de seus cidadãos, convocá-los a se arriscar suas vidas, colocar as famílias destes em situação de vulnerabilidade, sofrer as consequências de possíveis ações desumanas de seus inimigos para com seus civis, etc. Por isso, a formulação de delimitações claras e

precisas são tão fundamentais para entender a realidade moral da guerra. Ela parte de um consentimento, pelo menos no sentido fraco da palavra, dos envolvidos. Esse consentimento é mais claro na pessoa dos chefes e generais, que declaram guerra e formam estratégias, e isso certamente baseado numa razão, passível de julgamento. Porém, esse consentimento também pode ser estendido de maneira mais fraca aos soldados, ainda que estes não tenham desejado pessoalmente seu envolvimento, estão comprometidos com sua nação de alguma maneira, e dependem moralmente dela e estão envolvidos civicamente com aqueles que governam. Imagine-se que esse consentimento fosse explícito para os generais de guerra, ou para aqueles que tem o poder de começá-las. Certamente isso limitaria as ocasiões de guerra, limitaria os meios que elas são utilizadas (cf. WALZER, 2003, p. 48). Imagine uma situação hipotética que um general ou estadista tivesse que explicar os motivos dele ir à guerra à mãe de algum de seus soldados, ou de sua mulher; imagine ele tentando explicar seus motivos a um governante envolvido economicamente com seu país, mas que não participa de modo algum de suas ações bélicas... será que seus argumentos apresentar-se-iam como suficientes?

No contexto atual, a própria tentativa dos governantes de legitimar uma ação bélica apresenta-se como um fato moral inegável, há uma necessidade de justificativa para ação e para os limites desta – ainda que a realidade da guerra continue sendo de extremo terror e medo. A própria realidade linguística parece revelar uma distinção fundamental entre guerra e assassinato ou massacre (cf. WALZER, 2003, p. 71). De fato, uma guerra pode ser um massacre, e pode estar cheia de assassinato, mas isso não constitui seu *specíficum*. “Mesmo no inferno, é possível ser mais humanitário ou menos, lutar com ou sem moderação. Precisamos tentar compreender como isso pode acontecer” (WALZER, 2003, p. 56).

Daí o horror peculiar à guerra: trata-se de uma prática social na qual a força é usada por homens e contra homens enquanto membro leais ou forçados de Estados, e não enquanto indivíduos que escolhem suas próprias atividades e negócios. Quando dizemos que a guerra é o inferno, o que temos em mente são as vítimas do conflito. Na realidade, a guerra é o oposto do inferno no sentido teológico, e é infernal somente quando a oposição é rigorosa. Pois no inferno, supõe-se, somente sofrem os indivíduos que merecem sofrer, que escolheram atividade para as quais o castigo é a reação divina

adequada, com plena consciência desse fato. No entanto, de longe a maior parte dos que sofrem com a guerra não fez nenhum tipo de escolha comparável (WALZER, 2003, p. 49).

## CONCLUSÃO

A guerra entendida como uma ação propriamente humana, traz consigo uma característica descritiva: na natureza, outros seres animados ou inanimados não agem estrategicamente em virtude de conquistas ou valores que achem dignos de tal esforço, em suma, não fazem guerra. Dessa natureza descritiva surge naturalmente uma limitação absoluta, de caráter axiológico: como ação humana, uma teoria guerra justa deve ser formulada em favor do valor do homem<sup>2</sup>. Assim, “o fator humano da guerra” figura-se como fundamental para interpretar moralmente a ação da guerra. Dentro dessa perspectiva os direitos humanos adquirem uma função prioritária a qualquer análise da perspectiva de guerra. Expressando em outros termos, a “humanidade” figura-se como limitação moral para a própria ação bélica. Ainda que não se formule uma completa teoria antropológica sobre o que significa a humanidade, Walzer leva em consideração, quando formula uma teoria de guerra justa com base nos direitos humanos, um entendimento mínimo comum e mais ou menos assentado sobre o que os homens entendem e falam por humanidade e direitos humanos.

Alguns certamente perguntariam: mas o que o autor entende por direitos humanos? Qual sua fundamentação? Seu argumento minimalista, num primeiro momento pode parecer fraco, pois parece carecer de legitimidade; mas no contexto democrático e levando em consideração a multiplicidade de povos e culturas, sua teoria moral adquire uma perspectiva mais ampla. Tentar fundamentar os direitos humanos com base em algum princípio metafísico ou antropológico, ainda que legítimo, parece carecer de um assentimento universal, pois os consensos sobre alguns princípios dos direitos humanos podem ser muito bem aceitos por uma maioria razoável, ainda que não se concorde com todo o resto de um corpo dou-

---

<sup>2</sup> Uma proposta contrária geraria uma contradição moral: como propor uma ação humana em vista de destruição da própria humanidade em si mesmo ou no outro?

trinário que o fundamento<sup>3</sup>, por exemplo, pode-se defender o direito à vida e a liberdade, ainda que não se concorde que esses direitos derivam de uma dignidade divina dada gratuitamente por Deus aos homens. Uma análise moral da guerra partindo da perspectiva dos direitos humanos não chega a ser, pelo menos de maneira imediata, um problema fundamentalmente antropológico, pois existem crimes que ferem à consciência da humanidade (cf. WALZER, 2003, p. 16 do prefácio), ainda que nem seja necessário formular positivamente aquilo que se entende por humanidade. É fundamental ter em mente que os crimes de guerra que ferem os direitos humanos, são tão radicais que não precisam de grandes elucidações ou argumentações sobre a natureza moral do julgamento para que haja um consenso sobre sua conclusão moral. Basta lembrar de lugares como Auschwitz, Ruanda, Hiroshima, Nagasaki, entre outros. Ademais, “o mundo moral da guerra é compartilhado não porque tenhamos chegado às mesmas conclusões quanto a qual luta é justa ou qual não é, mas por termos reconhecido as mesmas dificuldades no caminho para chegar às conclusões” (WALZER, 2003, p. 29 do prefácio). De fato, vive-se na “sobre estrutura do mundo moral” e, ainda que não haja consenso razoável sobre onde suas bases se firmam, existem aspectos fortes suficientes para se julgar com razoabilidade algumas ações concretas.

Não vou esmiuçar a moral a partir de suas bases. Se fosse começar pelos alicerces, provavelmente nunca passaria deles. Seja qual for o caso, nem sei ao certo quais são os alicerces. A subestrutura do mundo ético é uma questão de controvérsia profunda e aparentemente interminável. Enquanto isso, porém, estamos morando na superestrutura. O prédio é grande; sua construção detalhada e confusa. Aqui, entretanto, posso oferecer alguma orientação: uma visita aos aposentos, por assim dizer, um exame dos princípios arquitetônicos. [...] O estudo de julgamento e justificativas no mundo real talvez nos aproxime mais das questões mais profundas da filosofia moral, mas não exige um engajamento direto com essas questões. Na realidade, filósofos que buscam engajamento desse tipo costumam deixar de ver os aspectos imediatos da controvérsia política e moral e oferecem pouca ajuda a homens e mulheres que deparam

---

<sup>3</sup> A argumentação de John Rawls sobre o consenso sobreposto e o diálogo das várias teorias abrangentes, como ele mesmo chama, é extremamente relevante para entender como se dá as diversas concepções de bem numa sociedade democrática.

com escolhas difíceis. Pelo menos por enquanto, a moral prática está isolada de seus alicerces, e nós devemos agir como se essa separação fosse uma condição possível (já que é real) da vida moral. Isso não quer sugerir, porém, que não podemos fazer nada além de descrever os julgamentos e justificativas que as pessoas costumam apresentar. Podemos analisar suas alegações morais, investigar sua coerência, desnudar os princípios que elas exemplificam. Podemos revelar compromissos que vão mais fundo que a fidelidade sectária e as urgências de batalha; pois a existência desses compromissos é uma questão de comprovação, não um desejo piedoso (WALZER, 2003, p. 30 do prefácio).

A guerra, ainda que seja uma situação extrema para a situação humana, não deixa de revelar compromissos inalienáveis do homem, compromissos pelos quais valem a pena morrer. Se tais valores não existissem, as guerras seriam potencialmente ilimitadas, pois a vitória e as estratégias seriam as únicas linguagens empregadas. O compromisso com os combatentes “desse lado e do outro lado” é fundamental, mas também com os não-combatentes. “A distinção entre os combatentes e os circunstantes é de enorme importância na teoria da guerra [...]” (WALZER, 2003, p. 50), pois é o reconhecimento da humanidade dos civis e dos demais combatentes, sejam eles “deste lado ou do outro lado”, que torna possível uma teoria de guerra justa baseada nos direitos humanos.

Obviamente, os primeiros que devem ser salvaguardados por um limite razoável da guerra seriam os civis, os “não-envolvidos”. De tal modo que os não-envolvidos da guerra devem ser protegidos dela e de suas ações o tanto quanto possível. Essa limitação figura-se como moralmente necessária, ou antes como um princípio<sup>4</sup>: a vida dos civis não faz parte do objetivo da guerra. “Um exército que esteja lutando contra uma agressão pode violar a integridade territorial e a soberania política do Estado agressor, mas seus soldados não podem desprezar a vida e a liberdade de seus civis” (WALZER, 2003, p. 232). Assim, ainda que alguns argumentos de *utilidade* sejam admitidos na teoria de Michael Walzer, existe aqui

---

<sup>4</sup> A dificuldade de classificar esse princípio como absoluto provém de uma interpretação mais ampla da teoria de guerra. O mais aproximado possível seria afirmar que a defesa da integridade da comunidade civil deveria se figurar como um princípio *quase* absoluto, com exceções possíveis unicamente numa situação de justificação moral explícita em casos de extrema necessidades. Para aprofundar sobre a possibilidade dessas necessidades, ver WALZER, 2003, pp. 243-271.



uma forte limitação desses em favor dos direitos humanos, onde o principal objetivo é salvaguardar e proteger os direitos fundamentais dos homens envolvidos. Caso contrário, os homens, civis ou não, poderiam ser transformados em simples objeto de manipulação, parte de uma estratégia político-militar. “É o reconhecimento de sua personalidade que molda nosso julgamento” (WALZER, 2003, p. 227). Sua teoria moral é mais bem explicada como a tentativa de defesa dos direitos humanos e de indivíduos e de suas comunidades<sup>5</sup>.

As convenções de guerra baseiam-se primeiro numa determinada opinião sobre os combatentes, que estipula sua igualdade no campo de batalha. Mas elas têm uma base mais profunda numa determinada opinião sobre os não-combatentes, que sustenta que eles são homens e mulheres com direitos e que não podem ser usados para algum propósito militar, mesmo que se trate de um propósito legítimo. [...] Eis então o teste crucial para qualquer um que alegue que as normas de guerra são baseadas numa teoria dos direitos humanos: tornar plausível nos termos da teoria a distinção entre combatente/não-combatente [...] (WALZER, 2003, pp. 232-233).

A argumentação dos direitos humanos não se estende, contudo, somente aos civis, ou seja, aqueles que estão além do “território da batalha”, se fosse possível fazer essa distinção tão clara. Na verdade, uma argumentação em favor dos direitos humanos dos soldados torna mais claro a distinção entre combatentes e não-combatentes salvaguardando e interpretando o que os direitos humanos significam para ambos os lados

De modo geral, considera-se a condição dos soldados em ambos dos lados a mesma, pois não lutariam se fosse possível (cf. WALZER, 2003, p. 50) – afinal, ninguém gostaria de colocar a vida em risco, mesmo que por “valores elevados”, ou pelo menos não gostariam de chegar até aí – porém são levados a lutar por lealdade ao Estado e por sua obediência legítima, certamente acreditam que estão batalhando uma guerra justa e ainda que sua guerra não seja justa, na maioria dos casos, ou em quase todos, a abstenção da batalha torna-se impossível pela própria estrutura política

---

<sup>5</sup> Quero sugerir que os argumentos que apresentamos acerca da guerra são entendidos de modo mais plenos (embora outros entendimentos sejam possíveis) como esforços para reconhecer e respeitar os direitos de indivíduos e de homens e mulheres em associação. A moral que explanarei é em sua forma filosófica uma doutrina de direitos humanos (WALZER, 2003, p. 31 do prefácio).

do chamamento à guerra, portanto, num primeiro momento, não são criminosos de modo algum, e enfrentam a guerra em iguais termos morais aos seus adversários (cf. WALZER, 2003, p. 215). Certamente, seguindo a lógica do ódio (cf. WALZER, 2003, p. 60), os soldados muitas vezes levam a culpar o inimigo pelo seu sofrimento, ainda que possivelmente compreenderiam que não são responsáveis por isso. O reconhecimento que os soldados inimigos, ainda que estejam lutando numa guerra criminosa, que são, na verdade, “pobres coitados” que foram apanhados por condições que normalmente não criaram, pois, a guerra não é uma relação entre essas pessoas, mas de suas entidades políticas (cf. WALZER, 2003, p. 61), é fundamental, pois estes são tão isentos de culpa como eles próprios. Assim, os soldados ao entrarem na batalha, ainda que tal decisão não esteja completamente à disposição do seu arbítrio, perdem os direitos que supõe que estejam defendendo. Ou seja, perdem direitos de civis e adquirem “outros direitos” como soldados. Ganham direitos de guerra como combatentes e prisioneiros em potencial, mas, por outro lado, podem ser atacados e morto à vontade pelo inimigo, só pelo fato de lutarem, perderam seu direito à vida e à liberdade, sem terem cometido crime algum, ao contrário dos Estados agressores (cf. WALZER, 2003, p. 230).

É fundamental ver que ainda que os soldados percam alguns de seus direitos, permanecem com alguns direitos fundamentais, próprio da atividade de guerra, por exemplo, o direito à abrigo de rendição, o direito de matar os inimigos sem ser julgado criminoso, etc. Contudo, todos os demais envolvidos diretamente com a guerra ou não, mantêm seus direitos e os Estados permanecem empenhados em defendê-los, quer sua guerra seja agressiva ou não (cf. WALZER, 2003, p. 231). O bem comum construído socialmente pelo povo, então apresenta-se como um fator fundamental, mesmo no Estado de guerra. Em outros termos, pode-se dizer precisamente que alguns entram em guerra (os soldados) para que outros não precisem entrar (os civis). O argumento contrário seria a generalização dos alvos e dos envolvidos, um completo não-limite de guerra, pois “todos são culpados e todos precisam ser punidos”. “Somente se pode distinguir a guerra do assassinato e do massacre quando estão estipuladas restrições quanto ao alcance da batalha” (WALZER, 2003, p. 71).

## REFERÊNCIAS

COSTA, Maria de Fátima Machado da. *Michael Walzer: A teoria de guerra justa e terrorismo*. 2005. 382 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia e Cultura, Universidade do Minho, Braga, 2005.

HAARSCHER, Guy. *Filosofia dos direitos humanos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HÖFFNER, Joseph Cardeal. *Doutrina social cristã*. 8.ed. Tradução: José Maria Wisniewski. São Paulo: Loyola, 1986.

MARANHENSE, Paulo Santiago Assumpção. *Intervenção humanitária como instrumentos de proteção dos Direitos Humanos no Direito Internacional*. Fortaleza: UFC, 2011. 51f.

NARDIN, Terry. *Lei, moralidade e as relações entre os estados*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

RALWS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção justiça e direito). p. 1-190.

RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção justiça e direito). p. 209-283.

TEXEIRA, Inês. *Os direitos humanos e a guerra: a questão dos prisioneiros de guerra*. 2010. 50 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.

WALZER, Michael. *A guerra em debate*. Tradução: Luisa Feijó. Lisboa: Cotovia, 2004.

WALZER, Michael. *Das obrigações políticas: Ensaio sobre Desobediência, Guerra e Cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

# Redefinindo ações afirmativas a partir de Ronald Dworkin e Thomas Sowell

Thaís Cristina Alves Costa  
(UFPEL/ULISBOA)

## INTRODUÇÃO

O objetivo dessa pesquisa é analisar duas posições divergentes acerca da problemática envolvendo a política de cotas no ensino superior. Por um lado, há a defesa do modelo de ação afirmativa, mais especificamente, o sistema de cotas da teoria igualitária do filósofo Ronald Dworkin. E, por outro lado, existe a crítica às políticas pública de qualquer espécie presente no pensamento do economista Thomas Sowell. Primeiramente, serão apreendidas as diferentes concepções dos dois autores, para posteriormente, tentar vislumbrar a possibilidade de uma terceira via para o problema em questão. O presente trabalho terá como fio condutor as obras *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality* e *A matter of principle* de Dworkin e *Affirmative Action Around the World: an empirical study* e *Conflito de visões* de Sowell.

## I

A ideia de justiça em Dworkin é pautada na esfera igualitária liberal, de tal forma que compreende a perspectiva de justiça distributiva e liberdades individuais. Nesse sentido, mais do que estipular o que é a justiça de um modo geral, a questão em voga é “saber qual é a forma justa de responder à injustiça”<sup>1</sup>, ou seja, como evitar que a desigualdade extermine os valores sociais de “liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases sociais do auto respeito”<sup>2</sup> que devem sob a ótica da justiça igualitária ser distribuído a todos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> RAWLS, 2000, p. 245.

<sup>2</sup> Ibid., p. 62.

<sup>3</sup> Álvaro de Vita, na obra *A justiça igualitária e seus críticos*, explana acerca das injustiças de ordem social afirmando que, “para determinar que espécie de eventos se qualificam como “injustiças”,

De acordo com a teoria igualitária de justiça de Dworkin, no contexto de um Estado democrático de Direito, a igualdade deve sempre prevalecer em relação à liberdade, uma vez que é a virtude cardinal presente na comunidade política. Dada sua importância, a igualdade de recurso surge como faceta para a justiça distributiva compatível com uma sociedade baseada em um princípio político de igual consideração de todos os seus membros. Dworkin partirá, assim, do pressuposto de que deve existir a igualdade de qualquer recurso. Caberá ao Estado a função da igualdade no tratamento de seus cidadãos, sendo que há duas formas de entender o direito à igualdade. A saber, (i.) o direito a um tratamento igual ou (ii.) o direito ao tratamento como igual<sup>4</sup>. O tratamento igual (i.) consiste no direito a uma distribuição igualitária de oportunidade, recursos e encargo (e.g., o direito ao voto ou à educação básica), ao passo que o segundo (ii.) se configura pelo direito de todos os cidadãos serem tratados com igual consideração e atenção, sendo este um direito inalienável e fundamental<sup>5</sup>. A igualdade de recursos proposta por Dworkin ocorrerá na prática através da justiça distributiva.

Para tanto, uma sociedade justa deve garantir a maior igualdade possível de recursos impessoais e pessoais, ou seja, os recursos passíveis de apropriação e transferência e as qualidades da mente e do corpo que são preponderantes para o êxito da realização dos projetos individuais. Esse será um direito fundamental para garantir a igualdade, mesmo que possa significar um tratamento diferenciado a alguns<sup>6</sup>. Para Dworkin, o

---

somos inevitavelmente levados a nos engajar em comparações contrafactuais entre o *status quo* e estruturas institucionais que são alternativas possíveis” (VITA, 2007, p. 220). Nesse sentido, Vita entende por injustiça as privações oriundas da desigualdade e pobreza que dispensamos aos outros.

<sup>4</sup> Dworkin afirma que a igual consideração e respeito devem ser exigidos da comunidade política, sendo a igualdade de fato a verdadeira virtude soberana da comunidade. De acordo com o filósofo: “Podemos dar as costas à igualdade? Nenhum governo é legítimo a menos que demonstre igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais afirme seu domínio e aos quais reivindique fidelidade. A consideração igualitária é a virtude soberana da comunidade política – sem ela o governo não passa de tirania. (DWORKIN, 2005, p. IX).

<sup>5</sup> Cf. DWORKIN, R., *A Virtude Soberana*, Parte 1 – A teoria.

<sup>6</sup> Em relação à compensação das desigualdades, Vita questiona: “Quais as formas de desigualdade que deveríamos ver como circunstâncias que, do ponto de vista de cada pessoa, não resultam de suas próprias escolhas? Os fatores que respondem por quinhões distributivos desiguais podem ser classificados da seguinte forma: as desigualdades raciais e de gênero (vamos denominar esse fator ‘Discriminação’), de origem familiar e posição social (‘Classe’), de talentos naturais (‘Talen-

tratamento igual fundamentará a adoção das políticas públicas (*policies*) de ações afirmativas e sua eficiência proporcionará a justiça social, não como uma compensação do passado, mas com vistas a concretizar a igualdade de oportunidade e induzir transformações que visam a diminuir os problemas sociais aos quais as minorias estão sujeitas. Será através da tentativa de praticar a teoria liberal igualitária na educação que surgirá a ideia de uma política de ação afirmativa calcada no aspecto racial do pensamento de Dworkin. Em outras palavras, ao tentar garantir que a igualdade de recursos seja promovida para aqueles pertencentes às minorias raciais que a ação afirmativa no ensino superior torna-se necessária para a concretização da justiça distributiva no pensamento do autor.

Dworkin almeja que a diversidade racial engendrada pelas ações afirmativas possa diminuir o preconceito enraizado na sociedade norte-americana. E, assim, utilizando como artifício as reservas de vagas no ensino superior como um dispositivo de distribuição social, a política de ação afirmativa seria um recurso de promoção de justiça distributiva igualitária que reconhece as diferenças de caráter social que marcam os negros nos Estados Unidos.

Em um primeiro momento, pode até parecer que o jusfilósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa baseado em problemas históricos, ou seja, ele legitimaria a discriminação a favor de grupos sub-representados que foram tratados de forma injusta no passado<sup>7</sup>. Todavia, o argumento de Dworkin é mais elaborado do que simplesmente fazer uma defesa da compensação histórica<sup>8</sup>, pois: “(...) a developing conviction that racial diversity in colleges and professional

---

tos’) e de esforço, dedicação e empenho individuais (‘Empenho’). Esses fatores de desigualdade estão dispostos em um contínuo que vai do que é mais externo a escolhas individuais (‘Discriminação’) ao que é mais determinado por essas escolhas (‘Empenho’)” (VITA, 2008, p. 37).

<sup>7</sup> A lógica seria a seguinte: “Blacks have been wronged and severely harmed by whites. Therefore white society should compensate blacks for the injury caused them. Reverse discrimination in terms of preferential hiring, contracts, and scholarships is a fitting way to compensate for the past wrongs” (POJMAN, 1977, p. 428).

<sup>8</sup> Em relação à discriminação sofrida outrora, Dworkin afirma que: “quando um branco se candidata a um emprego ou a um contrato de construção, a violação de seu direito não é mais justa pelo fato de outros brancos terem tratado mal os membros daquela minoria no passado. Por isso, considerada em si mesma (...) os programas de ação afirmativa se justificam quando surgem para “remediar” de maneira adequada a discriminação passada – ofende profundamente o princípio que ele cita como suposto fundamento da revolução na legislação racial” (DWORKIN, 2006, p. 256).

schools is necessary not as compensation to minorities for past discrimination against them, but as a crucial practical contribution to the entire community's future"<sup>9</sup>. Quer dizer, tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade<sup>10</sup>.

Dworkin argumenta que tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade. Em outras palavras, o jusfilósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa a favor de grupos sub-representados. O propósito da ação afirmativa seria, segundo Dworkin, o enriquecimento da educação, garantindo um ambiente de ensino pluralista que fosse capaz de preparar os estudantes para viverem em uma sociedade de diversidade. Nesse contexto, parte-se da suposição de que negros podem ter preferências no exame de admissão no ensino superior como forma de garantir um equilíbrio racial em posições de prestígio que possam beneficiar a sociedade como um todo. Por conseguinte, "tais programas almejam a diversidade no corpo estudantil, reconhecem que a diversidade racial é tão importante quanto a diversidade geográfica ou a diversidade de talentos extracurriculares e ambições de carreira"<sup>11</sup>. Nesse caso, ser negro é um fator preferencial para o estudante.

Segundo Dworkin, a sociedade norte-americana é uma sociedade racialmente consciente, ou seja, racista, uma consequência inevitável de sua história de escravidão, repressão e preconceito. Por isso, o objetivo das ações afirmativas seria exatamente o de desconstruir essa consciência racial da sociedade. De acordo com ele:

Os programas de ação afirmativa usam critérios racialmente explícitos porque seu objetivo imediato é aumentar o número de

<sup>9</sup> DWORKIN, 2003, p. 3.

<sup>10</sup> Assim, Dworkin afirma que: "As grandes universidades esperam educar mais negros e outros alunos minoritários, não para compensá-los por injustiças passadas, mas para proporcionar um futuro que seja melhor para todos, ajudando-os a acabar com a maldição que o passado deixou sobre nós" (DWORKIN, 2012, p. 606).

<sup>11</sup> DWORKIN, 2005, p. 458.

membros de certas raças nessas profissões. Mas almejam, em longo prazo, reduzir o grau em que a sociedade norte-americana, como um todo, é racialmente consciente (...) seu objetivo final é diminuir, não aumentar a importância da raça na vida social e profissional norte-americana<sup>12</sup>.

Dworkin afirma que não há como modificar a consciência social de raça fazendo o uso de meios neutros racialmente. Dessa forma, a utilização do critério racial para a escolha dos negros no ensino superior torna-se um fator que não pode ser declarado inconstitucional pela Suprema Corte. Nessa medida, fazer uso dessa política pública seria uma estratégia para atacar um problema existente em âmbito nacional, e a sua utilização seria justa e necessária para diminuir o preconceito enraizado na sociedade norte-americana e promover a diversidade.

Ademais, Dworkin salienta que a diversidade racial no ensino superior e, conseqüentemente, na vida social é necessária para que os negros possam encontrar profissionais negros em todas as áreas profissionais. Essa diversidade torna-se necessária, não com o intuito de que profissionais brancos trabalhem apenas com brancos e negros apenas com negros, mas para que a associação inter-racial diminua “a atitude de considerar os negros como raças e não como indivíduos”<sup>13</sup>, oferecendo uma espécie de exemplos raciais que permitiria o reconhecimento individual na sociedade, bem como de tomar os indivíduos como ser em si. Parte-se da abstração de que se as crianças negras visualizarem médicos e advogados negros, elas crescerão mais motivadas a também seguirem essas profissões de prestígio. Dworkin afirma que não é que meninos e meninas não possam se espelhar no sucesso de brancos, mas que, dado o atual grau de preconceito racial, tal sucesso significa pouco ou quase nada para as crianças negras<sup>14</sup>. O que importa é que essas crianças mudem seus antigos paradigmas na medida em que se reconhecem enquanto pertencentes a uma raça, que detém profissões de prestígio social como direito e medicina. É possível identificar claramente que essa defesa de Dworkin é pautada no argumento da autoestima, isto é, as ações afirmativas deveriam existir não somente com intuito de que os beneficiados sejam reconhecidos na sociedade, como também, para que melhorem sua autoestima.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>14</sup> Cf. DWORKIN, 2005, p. 440.



## II

Por outro lado, o economista libertarianista Thomas Sowell é crítico ferrenho da política da ação afirmativa em todas as suas modalidades. Em sua obra *Affirmative action around the world*, o economista analisou a aplicação das ações afirmativas em países como os Estados Unidos, Nigéria, Índia, Paquistão e Sri Lanka. Chegando a conclusão de que em nenhum desses países o programa obteve sucesso, haja vista que esse tipo de política trouxe efeitos negativos para as próprias minorias a que se pretendia beneficiar, além de prejudicar a sociedade como um todo, pois, verificou-se o aumento da violência nesses países<sup>15</sup>. Para Sowell, o sistema econômico do laissez-faire é mais eficiente contra a discriminação do que as políticas públicas dos modelos igualitários, nesse sentido, o Estado deveria permitir que os grupos sociais se arransassem livremente, devendo intervir somente para evitar a adoção de políticas de origem racistas. Sua crítica abarca três premissas essenciais, a saber: *i*. A discriminação sempre esteve presente na sociedade norte-americana, o que não impediu que as minorias alcançassem um grande crescimento econômico nos últimos tempos. Dado esse fato, a lógica econômica é que em breve as minorias terão uma renda com valores mais altos que a maioria; *ii*. Em uma economia liberal, o preço a ser pago numa situação de discriminação é maior para quem discrimina do que para quem é discriminado, haja vista que, a perda econômica em um livre mercado será maior para quem oprime e, por fim, *iii*. As políticas de ação afirmativa prejudica exatamente aquele grupo que ela deveria beneficiar. Segundo Sowell,

Of the year 2001, there were more than 16,000 Asian American students who scored above 700 on the mathematics SAT, while fewer than 700 black students scored that high – even though blacks outnumbered Asian Americans several times over simply passed over in utter silence – or are drowned out by strident assertions of ‘covert’ discrimination as explanations of a dearth of blacks in

---

<sup>15</sup> Um dos exemplos citados por Sowell e que caracteriza a sua posição é o conflito ocorrido na Índia quando 42 pessoas foram mortas numa tensão motivada por 6 pontos oriundo de sistema de cotas numa Universidade local de Medicina. Confira a obra *Affirmative Action around the world* de Thomas Sowell.

institutions and occupations requiring a strong background in mathematics<sup>16</sup>.

Ao realizar outro estudo nos Estados Unidos, Sowell demonstrou empiricamente como os negros se prejudicavam com a política de cotas raciais criadas pela disputada escola de engenharia do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, uma das mais prestigiosas instituições acadêmicas dos Estados Unidos. Segundo ele, os negros recrutados pelo MIT estavam entre os 5% melhores negros do país em matemática, mas mesmo assim ao entrarem na Universidade, necessitavam fazer cursos extras por alguns anos. Isso acontece porque os brancos do MIT estão no topo em matemática. Os negros cotistas, mesmo sendo muito bons, estavam abaixo do nível de excelência da Universidade. Todavia, o rendimento deles poderia ser bem melhor caso estudassem em outras instituições respeitáveis, onde estariam na lista dos melhores da Universidade em sua totalidade e sem necessidade de cursos especiais<sup>17</sup>. Assim, de acordo com Sowell, por causa de ações afirmativas, muitos negros acabam por estar em posição acima de seu potencial acadêmico. Afinal, segundo ele, não se consegue resolver 12 anos de estudos precários em apenas 12 meses.

### III

Partindo da sociedade democrática liberal, bem como reconhecendo a defesa da diversidade e da justiça social dworkiniana, consideramos que, apesar de todos os argumentos contrários às ações afirmativas que levantamos, tal proposta é justificada moralmente, haja vista o seu benefício de política pública transitória presente em um Estado liberal que visa à igualdade de seus cidadãos. Nesse sentido, sua moção é legitimada a partir da necessidade moral e social de garantir que os grupos vulneráveis tenham as mesmas condições, recursos e possibilidades de ascensão que os sujeitos dos grupos não vulneráveis. A partir disso, a proposta de

---

<sup>16</sup> SOWELL, 2004, p. 184. O SAT, *Scholastic Aptitude Test* ou *Scholastic Assessment Test*, é um exame educacional padronizado aplicado aos estudantes secundaristas nos Estados Unidos. O SAT funciona como o ENEM no Brasil, servindo como um dos critérios para a admissão nas universidades norte-americanas.

<sup>17</sup> Cf. SOWELL, *Affirmative action around the world*, capítulo sobre as ações afirmativas nos Estados Unidos da América.

ação afirmativa flexível surge como uma alternativa viável ao modelo de Dworkin e plenamente justificável em termos de justiça social em uma sociedade bem ordenada. Sendo uma alternativa mais branda às políticas de cotas do Dworkin<sup>18</sup>.

Reconhecendo que as políticas brandas são justificáveis em detrimento do sistema de cotas, propomos que as ações afirmativas justas devem ser momentâneas e não possuir um número fixo que deve ser preenchido, mas que seja proporcional ao número de vagas da Universidade, bem como que o candidato alcance nota suficiente nos requisitos que serão elencados. Os critérios que consideramos como justos para as sociedades liberais igualitárias são: as notas no teste de aptidão (mérito), análise do currículo escolar (esforço), entrevista (afinidade com a missão da universidade), condições sociais (justiça social). Este conjunto de dados seria incorporado à condição de grupos étnicos vulneráveis<sup>19</sup> considerados como um fator preferencial, mas não o único. Em suma, a soma dessas condições irá compor a nota total do candidato à Universidade.

---

<sup>18</sup> Como já vimos, o sistema de cotas (quotas) estabelece certo percentual numérico de vagas para admissão na universidade destinadas à determinados grupos. Por outro lado, as políticas mais brandas, consideradas sensíveis racialmente, são aquelas em que a etnia é apenas um fator preferencial para a tomada de decisão. Nenhuma cota é imposta. Não há garantia de vagas, apenas é adicionado, nos processos de seleção, uma pontuação à nota do candidato pertencente a esse grupo, o que lhe garante uma vantagem em relação aos outros. Segundo Gomes: “Cotas são uma das modalidades de ação afirmativa, mas há várias outras. As cotas são a modalidade mais extrema de ação afirmativa. São, por essência, por natureza, algo bastante heterodoxo, pois fogem ao esquema normal de observância do princípio da igualdade” (GOMES *apud* PAIM, 2003, p. 73). E por isso, “(...) iniciar programas de ações afirmativas fazendo cotas não é a melhor maneira. Devem - se buscar maneiras mais sutis, mais inteligentes, como aquelas que envolvam a utilização pelo Estado dos trunfos institucionais que ele tem. Um deles é o poder, a bolsa, o orçamento. Se o Estado utiliza os mecanismos orçamentários para incentivar instituições públicas, e até mesmo instituições privadas, a tomarem iniciativas de integrar as pessoas marginalizadas, isso não é cota. E está atendido o objetivo” (*Idem, ibidem*). Na análise do caso Bakke, a corte da Califórnia considerou esse sistema válido em detrimento da política de cotas (confira os capítulos 14 e 15 da obra *Uma questão de Princípio* de Dworkin). A partir dessa decisão, vários critérios poderiam ser adotados além do racial.

<sup>19</sup> Consideramos como grupo vulnerável sujeitos que são tratados de forma injusta, são o que Dworkin chama de minorias. Todavia, por considerar que nem todas as “minorias” são numericamente inferiores ao grupo que não sofre injustiça adotaremos o termo vulneráveis. Podemos citar como exemplo: O caso da Nigéria em que as ações afirmativas são para uma minoria étnica que não é numericamente minoria no país. Haja vista que no país “não há grupos majoritários” (SOWELL, 2004, p. 96). Confira a obra *Ethnicity, Political Leadership and the Search for a Stable Nigerian Society* (1992) de Olatunde Bayo Lawuyi.

Por que escolher o teste de aptidão e análise do currículo escolar? O teste de aptidão deve representar o resultado do mérito do candidato. Todavia, sabemos que falhas são possíveis, ademais, há condições externas<sup>20</sup> que influenciam na nota final. Para isso, surge a necessidade do teste de aptidão juntamente com a análise do histórico escolar que representa todo o esforço que esse candidato teve ao longo dos anos<sup>21</sup>. Para afirmarmos a necessidade de teste de aptidão aliado à análise do currículo estudantil vamos de encontro à afirmação de Dworkin de que: “Os padrões intelectuais [dos testes de aptidão] se justificam não porque premiam os mais inteligentes, mas porque parecem servir a uma política social útil”<sup>22</sup>. Não vemos problema em beneficiar aqueles que se dedicam para alcançar notas melhores em testes (meritocracia), mas como reconhecemos que o teste, *de per si*, não é suficiente para alcançar o real merecimento do candidato, defendemos a adoção conjunta da análise do currículo desses. Essa forma de avaliação tem por objetivo, não só beneficiar o mais inteligente, mas também, o mais dedicado. Dessa forma, “preferem os candidatos mais esforçados aos que são mais brilhantes, mas também mais preguiçosos”<sup>23</sup>. Afinal, não adiantará o candidato tirar boas notas no teste de aptidão, mas ao longo da trajetória escolar ter cultivado notas ruins.

Outro ponto que deve ser considerado como critério para a justiça da ação afirmativa é a nota na entrevista. A entrevista é necessária para que a universidade possa avaliar o candidato em relação à missão da universidade. Tendo em vista que a universidade tem o poder de escolher a sua própria missão, haverá candidatos que estarão mais ou menos harmonizados com os critérios requeridos. Assim, respondendo à pergunta feita por Sandel: “As faculdades e universidades podem definir suas missões como bem lhes aprouver?”<sup>24</sup> Sim, contando que não venha a ferir os

---

<sup>20</sup> Muitas podem ser as dificuldades externas do candidato no dia da prova, tais como questões psicológicas, físicas e de acesso.

<sup>21</sup> Goés na apresentação da obra *Ação afirmativa ao redor do mundo* afirma que: “O sistema do mérito é denunciado como injusto e fundado em preconceitos. Alguém diz a tolice, imediatamente centenas de outros a repetem e poucos se perguntam que preconceito existe na exigência de um certo conteúdo de matemática, biologia, português etc.” (GOÉS, 2004, p. XVI).

<sup>22</sup> DWORKIN, 2002, p. 347.

<sup>23</sup> DWORKIN, 2002, p. 347.

<sup>24</sup> SANDEL, 2011, p. 224.

direitos humanos básicos<sup>25</sup>, a universidade pode escolher quais critérios são considerados válidos para a sua admissão, podendo ser inclusive de preferências hereditárias (preferências aos filhos de ex-alunos)<sup>26</sup> ou a promoção do bem-comum.

Por outro lado, as condições sociais não podem ser desconsideradas, haja vista a necessidade de promoção de justiça social. Para tal, critérios como baixa-renda *per capita* deve ser analisada, com a intenção de que a ação afirmativa cumpra o seu objetivo social que é de beneficiar os grupos menos afortunados. Segundo Sowell, apenas os mais afortunados dentro da classe étnica consegue entrar na Universidade via ações afirmativas. É com o intuito de afastar tal perigo que defendemos a adoção do critério social, único capaz de trazer justiça social. E, por fim, valerem-nos do critério étnico, no qual reconhecemos que há preconceito racial de origem fenotípica, o que gera problemas de autoestima que devem ser combatidos<sup>27</sup>. Os problemas oriundos dos anos de discriminação mostram-se

<sup>25</sup> Como os previstos na Carta das Nações Unidas: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla, Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades humanas fundamentais e a observância desses direitos e liberdades (...)”. (Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948). Em outras palavras, deve-se garantir que “ninguém seja rejeitado por preconceito ou descaso e que os candidatos sejam julgados por critérios coerentes com a missão que a universidade adotou” (SANDEL, 2011, p. 224), e que foi de antemão definido.

<sup>26</sup> O objetivo de tais preferências é o de consolidar o “espírito comunitário e escolar ao longo do tempo” (SANDEL, 2011, p. 224), bem como “a esperança de que os pais de alunos, por gratidão, deem generoso apoio financeiro à sua *alma mater*” (*Idem, Ibidem*).

<sup>27</sup> Ao longo da história, o termo raça foi utilizado com finalidades descritivas e sentidos associados a “tipo”, “variedade”, “linhagem” e “ancestralidade”. Ganhando seu sentido de uma divisão geral da humanidade amparada em características físicas e hereditárias. Todavia, atualmente tal termo esta em desuso, pois não se considera mais que haja uma raça com características físicas totalmente “puras”. Nesse sentido, adota-se o termo etnia que além de considerar as características físicas, são consideradas cultura, religião, bem como outros critérios de identificação de um determinado grupo. Nesse sentido, outra discussão acerca do critério racial para as ações afirmativas é o fato dela ser considerada enquanto genótipo (pessoa que geneticamente é pertencente ao grupo, o que não lhe garante ser fisicamente parecida com o grupo) ou fenótipo (fisicamente parecida ao grupo). No Brasil, apenas para citar, o Estatuto da Igualdade Racial reza no artigo 1º, inciso IV, que negro são “pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme

suficientes para engendrar políticas que visem exterminá-las, porém, devemos considerar uma avaliação minuciosa desse critério para evitarmos possíveis “aproveitadores” dessa política<sup>28</sup>.

Dessa forma, ao agregar tais elementos analisados (justiça social, missão da Universidade, currículo escolar, raça e problemas oriundos do racismo), esperamos demonstrar as limitações do modelo de ações afirmativas fortes no pensando de Dworkin e sugerir, paralelamente a esta análise crítica, uma proposta de ações afirmativas enfraquecidas defensáveis sobre o que consideramos um modelo de política pública para a admissão na universidade. Após, demonstrarmos o que consideramos ser o tipo de ação afirmativa justa, chegamos a uma pessimista conclusão no que tange à sua aplicabilidade. O problema encontra-se na relação entre sociedade real e sociedade ideal. Diante desse conflito percebemos que as ações afirmativas, mesmo partindo de argumentos justificáveis em termos de diversidade e justiça social, somente terá grande êxito em sua aplicabilidade em sociedades que já estejam garantindo os bens sociais básicos, tais como: renda, emprego, saúde, escolas de qualidade, entre outros<sup>29</sup>. O problema de aplicabilidade que identificamos não é quanto à

---

quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”. (BRASIL. Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010. Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*. Brasília: DF, 2010. p. 1051).

<sup>28</sup> É o que ocorreu nos Estados Unidos entre os anos de 1960 e 1980, quando “Indians in the U.S. Census during the affirmative action era rose at a rate exceeding anyone’s estimates of the biological growth of this population. Moreover, a breakdown of Census data by age cohort shows that the number of American Indians increased over time *in the same age cohort* – a biological impossibility made possible on paper by redesignations of the same individuals. For example, the number of American Indians who were aged 15-19 in 1960 was just under 50,000. But, twenty years later, when these same individuals would be in the age bracket 35-39 years old, there were more than 80,000 American Indians in that cohort. In other words, more than 30,000 people in the same cohort who had not designated themselves as American Indians in 1960 now did so in 1980, causing more than a 60 percent increase in the number of American Indians in that cohort” (SOWELL, 2003, p. 9). Situação semelhante ocorreu com os aborígenes da Austrália: “The dramatic increase in numbers has much to do with record keeping, increasing intermarriage and the growing availability of substantial subsidies to people of Aboriginal descent (...).The definition of ‘Aboriginal’ includes many persons of predominantly non-Aboriginal descent, who might with equal or greater genetic justification designate themselves as non-Aborigines” (KASPER, 2002, p. 45).

<sup>29</sup> O problema da relação entre a proposta justa das ações afirmativas e a sua aplicabilidade, pode ser exemplificada pela seguinte frase da epígrafe da obra *Ação afirmativa ao redor do mundo* de Thomas Sowell: “Os fatos são teimosos, e nossos desejos, nossas inclinações ou imperativos de

proposta teórica, mas ao fato de que sociedades desiguais como a nossa, não garantem os bens sociais básicos e são eternas produtoras de desigualdades. Nesse sentido, as ações afirmativas não promoveriam um bem social para a comunidade como um todo, pois beneficiaria apenas alguns casos isolados. Ademais, novas desigualdades estariam sempre sendo engendradas pelo próprio Estado, o qual não garantiria instituições básicas a todos. Nesse sentido, tais políticas em um Estado não ordenado correm grande risco de transformar-se em moeda de troca política, além de perder o seu caráter de ser temporária<sup>30</sup>.

O mesmo problema ocorre em relação ao argumento da diversidade. É fato que o Estado, ao lançar mão da ação afirmativa étnico-racial, está visando à promoção da diversidade e extinção de preconceitos e conflitos étnicos. Todavia, tais políticas quando adotadas de forma não temporária e por uma situação em que é contínua a promoção da desigualdade, acaba por gerar mais conflitos e acirrar as diferenças<sup>31</sup>. A convivência

---

nossas paixões, quaisquer que sejam, não podem mudar o estado dos fatos e das evidências” (ADAMS, J. *apud* SOWELL, 2004, epígrafe). Ou seja, o fato das ações afirmativas flexíveis serem justas, não faz com que a sua aplicabilidade obtenha êxito, o que vemos acontecendo na realidade é uma situação muito diferente, na qual, as desigualdades e preconceitos são perpetuados ao longo dos anos.

<sup>30</sup> Apenas para citar, em nenhum país que passou a adotar as ações afirmativas ela deixou de existir. Em alguns países como a Índia, primeiro país a adotar esse tipo de política pública, ela ultrapassa os 67 anos de existência. Segundo Sowell, “India has also had affirmative action policies longer than any other nation, beginning in British colonial times, and then provided for in its constitution when it became an independent country in 1947” (SOWELL, 2003, p. 23). Tal informação pode ser encontrada também no capítulo II da obra de Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, de 1984. Situação interessante ocorreu, no dia 23 de abril de 2014, quando a Corte Norte Americana decidiu em última instância o veto a qualquer “tratamento preferencial a indivíduos ou grupos com base em raça, sexo, cor, etnia ou origem” na admissão em instituições públicas de ensino superior de Michigan. Esse foi o fim das cotas raciais no Estado. Essa decisão estendeu-se ainda para mais sete estados americanos, dentre eles, Califórnia, Flórida, Arizona e Nebraska. Tal decisão ocasionou na redução de 25% de entrada dos negros na Universidade, porém reconheceu que essa porcentagem que entrava na Universidade não tinha a menor condição de mérito e formação para fazê-lo. De acordo com o presidente da Suprema Corte, o ministro John Roberts Jr. “o “caminho para acabar com a discriminação é acabar com a discriminação com base na raça” (confira no site: <http://ipco.org.br/ipco/noticias/eua-suprema-corte-aprova-fim-de-cotas-raciais-michigan#.VNTH3S6aW4c>).

<sup>31</sup> Apenas para citar alguns casos de aumento de violência, Sowell cita um conflito ocorrido na Índia quando 42 pessoas foram mortas numa tensão motivada por 6 pontos oriundo de sistema de cotas numa Universidade local de Medicina. Em outra situação no Estado de Gujarat, também na Índia, Sowell afirma que: “After the state government of Gujarat expanded the size of the

harmoniosa será possível somente em uma sociedade pluralista que, de fato, promova essa convivência. Do contrário, isso também será motivo para o acirramento racial. Aqui, lidamos com um problema maior sobre como modificar a consciência preconceituosa que impede o pluralismo social e a convivência tolerante e harmoniosa que possa promover o bem-comum de toda a comunidade independente das diferenças.

#### IV

Nesse sentido, questiono: há um paradoxo na “aplicação” das ações afirmativas? Ao que parece, tais *policies* obtém melhores resultados quando aplicadas às sociedades igualitárias que garantem os bens primários básicos. Obviamente, isso não elimina o espaço conceitual filosófico de justificação das ações afirmativas. Entretanto, considerando-se que ação afirmativa é um problema de Ética Prática (aplicada), não podemos desconsiderar outros elementos que cercam sua aplicação, tais como questões econômicas, sociais, jurídicas, etc. Isso demonstra que este problema não pode ser circunscrito ao espaço do filosófico. O simples fato de que juristas, filósofos e economistas tratem desse assunto demonstra que o interesse comum em questões de justiça social extrapolam limites conceituais e adentram também o campo de sua aplicabilidade. Por isso, o pretenso paradoxo na execução das ações afirmativas não demonstra sua impossibilidade, apesar de desvelar que uma análise profunda das ações afirmativas requer lançar mão de uma gama de argumentação em outras direções. Nessa perspectiva, ela deve ser aplicada apenas para garantir que os desiguais (frutos das situações anteriores de desigualdade) tenham acesso aos mesmos recursos daqueles que tiveram oportunidades outrora. As sociedades mais desiguais, em que ações afirmativas se fazem mais premente, são exatamente as em que tais políticas parecem surtir menos ou nenhum efeito. Por outro lado, são nas sociedades mais justas que tais políticas parecem ter os melhores resultados.

---

quotas for members of the backward classes in 1985 from 10 percent to 28 percent, riots broke out in which ‘some two hundred and seventy five people died in an orgy of arson and murder’. (SOWELL, 2003, p. 50). Para saber mais acerca desse conflito, confira o artigo de John R. Wood, *Reservations in Doubt: The Backlash against Affirmative Action in Gujarat, India*, p. 408.



O ponto central do problema é o fato de que o Estado não promove melhorias e igualdade social ao repassar sua responsabilidade de garantia das instituições básicas para políticas paliativas que acabam por se tornar extremamente paternalistas. Como dito, pode parecer um contrassenso, mas as ações afirmativas serão mais eficazes em um Estado capaz de promover os bens sociais básicos. Não há problema em um indivíduo exercer uma profissão menos cobiçada socialmente, o problema está nele não ter, ao exercer tal profissão, acesso aos bens sociais primários que lhe permitirão (a ele e aos seus) ascender socialmente. Dessa forma, é possível defender que a igualdade será garantida a todos somente quando o Estado promover a igualdade de acesso aos bens diversos como renda, postos de trabalho, saúde, educação e, por consequência, de autoestima. Assim, é possível evitar que a disputa por posições vantajosas não sofra influência de práticas ou estados de coisas indesejáveis ocasionados pela má distribuição ou má qualidade de vida. Sendo assim, defendemos que a ação afirmativa, mesmo a flexível só será bem aplicada nas sociedades ideais e bem-ordenadas, ou seja, apenas nas sociedades que, de fato, garantem as instituições básicas (saúde, emprego a todos, educação de qualidade e renda). Todavia, mesmo em tais sociedades as ações afirmativas serão aceitáveis somente, momentaneamente, e exclusivamente para corrigir as desigualdades oriundas dos problemas anteriores à sociedade ideal.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*. Brasília, DF: Senado Federal: Editora Saraiva, 1988.

\_\_\_\_\_. Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010. Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*. Brasília: DF, 2010.

DWORKIN, R. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. Is Affirmative Action Doomed? *New York Review of Books*, pp. 56-60, 1998.

\_\_\_\_\_. *Levando os Direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard, 1977.

\_\_\_\_\_. "The Court and the University". *The New York Review of Books*, 2003, p. 01-10.

\_\_\_\_\_. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KASPER, Wolfgang. *Building Prosperity: Australia's Future as a Global Player* (St. Leonard's, NSW: The Center for Independent Studies, 2002).

LAWUYI, Olatunde Bayo. "Ethnicity, Political Leadership and the Search for a Stable Nigerian Society". *Scandinavian Journal of Development Alternatives*. Sep–Dec, 1992.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>>. Acesso em 09 de fevereiro de 2015.

PAIM, Paulo. *Sabatina do Dr. Joaquim Barbosa Gomes*. Brasília: Senado Federal, 2003.

POJMAN, Louis. The Moral Status of Affirmative Action. *Public Affairs Quarterly*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1977.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SOWEL, Thomas. *Affirmative Action Around the World: an empirical study*. New Haven: Yale University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ação Afirmativa ao Redor do Mundo: estudo empírico*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. *Black Rednecks and White Liberal*. Encounter Books. 2005.

\_\_\_\_\_. *Conflito de visões: Origens ideológicas das lutas*. São Paulo: É realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Markets and Minorities*. New York: Basic Books, 1981.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

# O conceito de justiça em Paul Ricoeur: uma perspectiva dialogal teleológica e deontológica

William de Jesus Costa Freitas  
(UEMA)

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta apresentação é fazer uma reflexão acerca da estrutura relacional da concepção de justiça no pensamento de Paul Ricoeur voltado para a compreensão da essência do justo, tendo como base desta reflexão o texto “o justo entre o legal e o bom (1991)”. Trata-se de alcançar o cerne da discussão da justiça como dimensão dialógica, relacionando duas correntes tradicionais da filosofia ocidental, a saber, a ética aristotélica e a moral kantiana. Entende Ricoeur que a tradição aristotélica destaca a perspectiva teleológica da vida boa, seria a finalidade interna de nossas ações. Tudo que fazemos e igualmente em todas as nossas ações estamos sempre a buscar algum bem que deve ser a finalidade de cada um de nós. Embora o bem seja o desejo de todos nós é pontuado de inúmeros obstáculos proveniente de nós mesmos e dos que nos rodeiam. Os desvios, as falhas, os maus sentimentos as más ações, a violência que marcam vidas, ou a vida da sociedade a que pertencemos e a humanidade enquanto tal desperta a consciência de uma culpabilidade, que encerra nela própria um julgamento. É pela impossibilidade de escaparmos inteiramente ao mal que afeta o exercício de nossa liberdade, que ética alguma pode deixar de lado uma dimensão deontológica que faz prevalecer às ideias de obrigação e dever. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita submeter-se ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se esta relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos. Porém em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela

qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, ser ou não aprovados.

## 2. PAUL RICOEUR E A VIVÊNCIA HUMANA

Como contemporâneo do seu tempo Paul Ricoeur vivenciou épocas de indignações pelas divisões desiguais, pelo descumprimento das promessas, pelas punições desproporcionais e pelas fragilidades das pessoas e das instituições. Essas vivências levou Ricoeur a refletir sobre os fundamentos da justiça. Trata-se, sobretudo de pensar filosoficamente o conceito de justiça, penetrando na *práxis* das ações humanas, que inter cruzam-se o desejo de realizar o justo e a obediência às regras estabelecidas, produzindo um conjunto de contradições e ambivalências de difícil superação.

A *práxis* das ações humanas é a prática da injustiça, pois é esta prática que somos sensíveis, diz Ricoeur. É este sentimento de injustiça experienciado que provoca a indignação, mas também é o princípio indispensável para vislumbrar o que nosso autor chamou de concepção de justiça.

Em relação a isso, sem dúvida seria preciso reconhecer que é em primeiro lugar a injustiça que somos sensíveis. Isso é injusto, que injustiça, exclamamos. É sob o modo de queixa que penetramos no campo da injustiça e do justo. E mesmo no plano da justiça instituída, diante das cortes de justiça, continuamos a nos comportar como “queixosos” e a “dar queixa”. Ora, o sentido da injustiça não é só mais agudo, mas é mais perspicaz do que o sentido da justiça; pois a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens tem uma visão mas clara do que falta as relações humanas do que da maneira correta de as organizar. Eis porque mesmo entre os filósofos, a injustiça é a primeira a pôr em movimento o pensamento (RICOEUR, 1995, p. 90).

Tal concepção são formuladas e discutidas em duas áreas do conhecimento: a filosofia moral e a filosofia política. No campo da filosofia político a discussão vai se fundamentar em três dimensões: primeiro, nas praticas sociais onde se faz presente as ocasiões e as circunstâncias; segundo, as vias ou canais no plano institucional, que segundo Ricoeur leva aos canais da justiça ou o próprio aparelho judiciário, composto por um

conjunto de leis escritas, os tribunais ou cortes de justiça investidos na função de pronunciar o direito; os juizes, indivíduos reputados e independentes, encarregados de pronunciar a sentença considerada justa em uma determinada circunstancia particular, não se esquecendo de acrescentar o monopólio da coerção, a saber, o poder que o Estado-juiz tem de impor uma decisão da justiça pelo emprego da força pública; terceiro, os argumentos em nível de discurso, levando em conta a justiça como elemento de uma atividade comunicativa, exercitada diante de um tribunal em forma de confronto argumentativo através do emprego dialogal da linguagem visando uma tomada de decisão, assim segundo Ricoeur (2010, p. 25):

a justiça é uma parte da atividade comunicacional (...) há um traço de estrutura argumentativa da justiça que não deve ser perdido de vista na perspectiva da comparação entre justiça e amor: o assalto de argumentos é em parte sentido infinito, na medida em que há sempre um “mas”, por exemplo, recursos e vias de apelo para instâncias superiores e, noutro sentido, finito, na medida em que o conflito de argumentos é rematado por uma decisão. Assim, o exercício da justiça não é simplesmente um caso de argumentação, mas de uma tomada de decisão.

Na filosofia moral são estabelecidas duas heranças que marcam todo o estudo ricoeuriano da “ideia de justiça”. São elas a ética aristotélica de caráter teleológica (telos, fim; logos, razão) e a moral kantiana de caráter deontológica. A primeira vista as duas orientações postas sob o termo do “bom” e do “legal” para caracterizar o justo, mostram-se como sendo diametralmente opostas, mas do ponto de vista etimológico esta oposição entre as duas concepções não se justificam, não são incompatíveis, nem se excluem mutuamente, antes se fecundam, transformam e enriquecem mutuamente, há uma dialética qualitativa e subordinativa, a primazia de um sobre o outro: a ética antecede a moral. O que podemos dizer é que a expressão ética se caracteriza de uma intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas que pode ser pela pratica de ações boas ou preocupar-se com os outros, trata-se da solicitude pensada como a “troca entre o dar e o receber”. Ricoeur insiste em partir da noção de “vida boa” ou do que Aristóteles chamava de “viver-bem”, e que podemos chamar também “verdadeira vida”. Porém a “verdadeira vida” traz consigo algo de sedutor e perturbador.

Isso ocorre devido à falta de consenso e incerteza em estabelecer o verdadeiro “viver-bem”, diz Ricoeur (1995, p. 91).

“viver bem” é seu telos. Mas vemos logo em seguida o que essa concepção comporta, ao mesmo algo de sedutor e de perturbador. De um lado, a ação humana recebe um sentido dessa intenção – quero dizer, não só uma significação, mas uma direção, sugerido pela palavra “sentido”; de outro, a ausência de consenso sobre o que constitui verdadeiramente e absolutamente o Bem faz com que a significação ligada ao predicado “bom” seja atingida pela incerteza.

Seja qual for à imagem que cada um se faz de uma vida plenamente realizada, esse coroamento seria o fim último de sua ação, a excelência que os latinos como Cícero batizou por *virtus* ou pela expressão grega *areté*. Esta excelência seria alcançada pelo que Aristóteles estabeleceu como sendo o ponto de equilíbrio entre um excesso e uma falta, um muito e um muito pouco, de um tomar-de-demais do querer ter-sempre-mais, o que o leva a considerar como uma “mediania”, um termo que se apresenta entre dois extremos. A mediania é necessária porque tanto o vício de querer mais quanto a desigualdade dizem sempre respeito a bens exteriores e precários, como bens e cargos para repartir. A repartição ou divisão tem que passar necessariamente pela instituição, por isso a primeira espécie de justiça é distributiva e implica a comunidade política.

A justiça rege a distribuição de todo tipo de bens, exteriores em relação à prosperidade e a adversidade, que se anunciam como bens a serem repartidos, distribuídos e compartilhados, são ideias que de certa forma estão relacionados diretamente com a justiça. Para Ricoeur, essas ideias tem uma grande envergadura e não tem perdido sua força como a discussão das concepções de justiça. A ideia de justiça exigira, assim, a imagem de uma sociedade que não estaria caracterizada somente por um querer viver juntos, voto de cooperação e regras de repartir.

A que grandeza e segundo que modalidade essa igualdade se aplica? Duas novas dificuldades nos esperam aqui. A primeira questão deve ser respondida que a justiça rege a distribuição de toda espécie de bens, exteriores e precários, relativos a prosperidade e a adversidade, que se anunciam como bens a partilhar e como encargos a repartir. Detenhamo-nos nesses verbos “distribuir”, “partilhar”, “repartir”.

Eles só podem se referir às instituições, principalmente políticas, que se definem por essa função de distribuição, de partilha, de repartição. Essa ideia [sic] é de grande alcance e não perdeu nada de sua força, como a discussão da segunda concepção de justiça o confirmará. Podemos nos arriscar a dizer que toda sociedade, enquanto instituída, reparte papéis, tarefas, vantagens, desvantagens, honras e encargos? A ideia [sic] de justiça exigira assim que partíssemos da imagem de uma sociedade caracterizada não só por um querer-viver em comum, um voto de cooperação, mas por regras de repartição – as partes distribuídas fazendo de cada cidadão um parceiro, no sentido próprio da palavra (RICOEUR, 1997d, p. 92).

Outro aspecto a considerar da expressão “vida boa” é quanto ao seu teor gramatical como sendo algo optativo. No seu sentido mais contundente, trata-se de uma intenção, de um voto ou desejo, “possa eu, possas tu, possamos nós viver bem” (RICOEUR, 2011, p. 5) representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de autoavaliar-se, ou seja, estimar a si mesmo como boa. A vida ética é, portanto, o desejo de uma plena realização pessoal com e para os outros (você), sob a virtude da amizade, e, em relação com um terceiro (qualquer um), sob a virtude de justiça. Por meio da virtude da amizade experimentamos o respeito não como algo que se impõe como obrigatório diante de outra pessoa, mas como algo que surge naturalmente, pois desejamos que assim o seja. A amizade não é um sentimento psicológico, mas uma virtude ética. Embora a amizade possa se apresentar sobre várias espécies, ela tem duas características bem peculiares: a igualdade e a mutualidade. A amizade implica sempre uma reciprocidade que pode levar do viver em comum até a intimidade.

A partir desta análise podemos sustentar a tese ricoeuriano de justiça como parte integrante do desejo de viver bem. O justo é primeiro objeto de desejo e se enuncia num optativo antes de enunciar-se num imperativo. A vida realizada é um verdadeiro projeto que inquieta o homem, lançando-o numa busca que, indo na direção de si, vai na direção dos outros e do devir humano.

Viver bem com os outros, supõe a noção de “solicitude” que possui uma dimensão dialogal em relação à estima de si. Conforme Ricoeur (1991, p. 212), a estima de si pode ser equiparada a solicitude, sendo que ambas não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. A solicitude



indica uma relação de reciprocidade, pois ela se fundamenta na troca, entre dar e receber. Este conceito pode ser mais bem visualizado por meio do problema do sofrimento, tanto a partir do si mesmo quanto partindo do outro. O próprio Ricoeur (1991a, p. 23) faz esta avaliação quando diz que o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas define-se principalmente pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder fazer, sentidos como um golpe a integridade.

A solicitude é aquela que procura estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro. Por meio da simpatia, que é “sentir com”, “tomar parte”, de “compartilhar” uma tristeza ou uma alegria sem a repetir, sem a experimentar, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior à do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento. Além disso, procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza.

A amizade constitui um ponto de equilíbrio, o meio termo entre dar e receber, entre o si e o outro. O outro representa a exterioridade absoluta com respeito a um eu definido pela condição de separação.

Nesta situação de sofrimento, toda a iniciativa, entendida no sentido do poder fazer ou poder agir, cabe ao si que generosamente se dispõe e toma a iniciativa de agir. E age por uma vontade, um desejo de participar do sofrimento do outro.

A estima de si, ponto de partida, desenvolve-se em dois sentidos: por um lado, ela é a capacidade para agir intencionalmente, isto é, capacidade de escolher; por outro, ela é a capacidade de iniciativa, ou seja, através de escolhas concretas podemos mudar o curso dos acontecimentos. Na confluência dos dois sentidos, tomamos consciência que o projeto ético-moral de Ricoeur é inseparável, pois ser um bom sujeito, um bom profissional, agir de maneira reta com o outro na condição de terceiro, praticar a boa ação, adotar planos de vida e padrões de excelência na busca de uma vida boa, nos remete à universalização, ou seja, aquilo que é correto para mim, que é bom para mim, que considero como sendo virtuoso, tem de ser virtuoso e bom também para o outro na condição de terceiro, pois o meu agir certamente não é um agir solitário, ele gera consequências e reflexos também para os outros. E neste momento que

sucedem a necessidade da perspectiva ética passar pelo crivo da moral, da norma, do imperativo categórico kantiano.

A moral estará ao lado do que é assinalado pela obrigação, isto é, penderá para a obrigatoriedade das normas, de conformidade com a lei e das interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição. A passagem pela norma encontra-se efetivamente ligada a exigência da racionalidade que, ao interferir com o desígnio da vida boa, se torna razão prática. A exigência de universalidade, com efeito, só pode se fazer compreender como regra formal, a qual não diz o que é preciso fazer, mas a que critérios é necessário sujeitar as máximas da ação, isto é, que as máximas da ação seja universalizável, válida para todos os homens, em todas as circunstâncias e sem ter em conta as consequências. Este formalismo implica necessariamente a erradicação do desejo, do prazer e da felicidade, pois não satisfazem o critério transcendental de universalização em virtude do seu caráter empírico particular, contingente. Esta estratégia depuradora que, levada o seu termo, conduz a ideia de autonomia, quer dizer de auto-legislação, sendo esta a verdadeira replica na ordem do dever. A única lei que a liberdade poderia dar a si mesma não se apresenta como sendo uma regra de ação do tipo: “que devo eu fazer aqui agora, neste momento?” Mas o próprio imperativo categórico na sua nudez plena: “age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”. Embora aquele que se submeta a tal imperativo seja autônomo e autor de sua própria lei a qual obedece, Ricoeur reconhece aqui existência de um vazio, da vacuidade, da regra que nada diz em particular. E para compensar este vazio Kant introduz o segundo imperativo categórico no qual Ricoeur reconhece como o equivalente, no plano moral, da solicitude no plano ético, trata-se da máxima: “age sempre de tal forma que trates a humanidade na tua própria pessoa e na pessoa de outrem, nunca como um meio, mas sempre também como um fim em si”. Esta ideia da pessoa como um fim em si mesmo é absolutamente decisiva. Segundo Ricoeur ela equilibra o formalismo do primeiro imperativo. É aqui que faremos a pergunta o que é que o respeito acrescenta a solicitude e, em geral, a moral à ética. E a resposta é por causa da violência que é preciso passar da ética à moral.

Assim, é a violência – e é essa a tese de Ricoeur – que torna inevitável a passagem da ética à moral; não é o desejo, mas é a violência que nos força a conferir à moralidade o caráter da obrigação, seja sob a forma negativa da proibição, seja sob a forma positiva do mandamento. O que Ricoeur já tinha dito antes sobre a indignação encontra aqui uma confirmação e legitimação: o que afinal causa nossa indignação, no caso de divisões, de trocas, ou de retribuições, a não ser o mal (o dano) que os homens causam uns aos outros por ocasião do poder-sobre que uma vontade exerce em relação a uma outra vontade? [...]” (MAGALHÃES, 2002, p. 109).

Se no campo ético a relação ao outro é marcada pela solicitude e assume a forma da amizade, a passagem à moral é marcada pela obrigação e o respeito que é devido ao outro, não na figura do próximo, mas do cada um. Ao considerar como absolutamente necessário tratar o outro como fim e não como meio, atestamos que a relação do homem ao homem não é marcada, inicialmente, pela interação ou pela cooperação entre agentes de força igual, mas pelo exercício de poder de uma vontade sobre a outra. A ocasião da violência, para não dizer a passagem à violência, reside no *poder exercido de* uma vontade sobre outra vontade e a moral *é a figura que reveste a solicitude face à violência* e à ameaça de violência. Esta vontade de poder pode passar pela simples dominação ou exploração, percorrer a estrada da violência física ou psicológica, o furto, a coação psíquica, o assassinato, a tortura, o embuste, a manha e chegar a pontos sem retorno como a agressão bárbara e a própria morte. Perante estas múltiplas figuras do mal, a moral exprimem-se mediante interdições: não matarás, não furtarás, não torturarás, exercendo assim, a figura que a solicitude assume frente à violência e à ameaça de violência. A todas as manifestações do mal de violência responde a interdição moral exprimindo-se por meio da segunda fórmula do imperativo categórico, que reza: “não faças ao outro o que não desejarias que te fizessem a ti”. Esta segunda formulação do imperativo categórico não pode ser sustentada somente na ideia abstrata de humanidade, indiferente à distinção e à pluralidade das pessoas, mas deve reencontrar-se com o respeito devido às pessoas na sua diversidade.

### 3. OS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA NA PRÁTICA JUDICIÁRIA

A prática judiciária é uma espécie de vaivém de duas extremidades: a ideia formal de justiça e a prática concreta que visam um tipo de ajuste mútuo denominado de “equilíbrio refletido”. Esta prática é constituída por indivíduos históricos e culturais que ao se agruparem, introduzem um sentido de bem a tudo aquilo que consideram ser bom para a vida em comunidade. Depreende-se, portanto, que uma sociedade constrói seu sistema jurídico como ideia reguladora das relações pessoais entre indivíduos com objetivo de praticar a justiça. A prática da justiça é representada pela instância superior, isto é, pelo Estado governamental. Esta instância é considerada, dentro de um sistema de governo, como uma instituição política que tem o controle dos foros legislativos empíricos e historicamente constituídos, espera-se dele a garantia do bom funcionamento da justiça. Esse campo institucional, responsável pela esfera de justiça, tem uma concepção processual delimitada em um espaço público. A via legislativa tem por prioridade instaurar regras para um sistema de repartição que visa à partilha de todos os bens sociais tais como Ricoeur (1995, p. 202) denominou de bens de mercado (rendimento, patrimônios, serviços) ou de bens que não são de mercados (segurança, saúde, educação, cidadania), sem falar das posições de autoridade, de responsabilidade e de influência, ligadas às estruturas hierárquicas de todas as instituições governamentais e não governamentais. No campo institucional, a noção de justiça, em circunstâncias como solucionadora de conflito seja ela no campo do direito penal, civil, social e trabalhista, se transforma em um acontecimento representado pelos canais da justiça, trata-se do próprio aparelho judiciário que compreende um corpo de leis escritas; tribunais ou cortes de justiça investida da função de pronunciar o direito; juízes, indivíduos reputados e independentes que são encarregados de pronunciar a sentença considerada justa numa circunstância determinada.

Outro aspecto a ser considerado são as ocasiões ou circunstâncias de reivindicações do direito que normalmente “têm a forma de um conflito opondo direitos presumidos, interesses reais, vale dizer, privilégios adquiridos” (RICOEUR, 1995, p. 102). É nesse ponto que, segundo Ricoeur, as considerações emprestadas à concepção teleológica da justiça retomam vigor: as demandas entre as quais a justiça é chamada a decidir

no sentido de atribuir a cada um a sua justa parte, fato este difícil em uma sociedade como a nossa, desprovida de consenso forte em matéria de ética.

Ricoeur (1995, p. 105) registra que decidir é sentenciar, pronunciar o direito, isto é, situar as partes no seu justo lugar, principalmente nas partilhas desiguais de toda espécie que são em última análise, as mais comuns. Esse é, sem dúvida, o sentido mais importante que se deve atribuir ao julgamento, tal como ele é dirigido a uma circunstância particular. O julgamento conclui provisoriamente a parte viva do processo que não é mais que uma troca regrada de argumentos levantada pela parte-autora, de razões pro ou contra, supostas como plausíveis e dignas de ser considerada pela segunda parte, instituído e operatório que rege a sequência leis-cortes e tribunais-sentença e juízes. Este último aparece como a figura instituída de todos esses distanciamentos: entre o judiciário e o político, entre o judiciário e o conflito aberto, entre os litigiosos. É nele, no processo, que os conflitos são situados à boa distância das paixões, dos interesses, dos fanatismos.

Na condição de neutro e distante do processo cabe ao juiz como julgador dirimir qualquer tipo de incerteza, avaliando, introduzindo desta forma um elemento hierárquico que expressa preferência, apreciação, aprovação. Expressa o encontro entre o lado subjetivo que adere a ela e o lado objetivo do julgamento quando alguém considera uma proposição verdadeira, boa e justa, legal. Em análise mais profunda, podemos dizer que o julgamento procede da conjunção entre entendimento e a vontade: o entendimento que considera o verdadeiro e o falso e a vontade que decide. Assim, o sentido que podemos estabelecer da palavra julgar é não só opinar, avaliar, considerar algo verdadeiro, mas em última instância tomar posição (RICOEUR, 2008, pp. 175-176).

Em sua conclusão sobre o último componente do que Ricoeur (1995, p. 106) chamou de justiça, encontram-se os argumentos da justiça, embora tenha sido tratado o tempo todo, mas não fora feita de forma explícita. Para o nosso autor o discurso da justiça esta presente em ação no debate público relativamente à ordem de prioridade a estabelecer entre os bens sociais primários e os valores subjacentes a esses bens. Além do mais todo o caminhar do procedimento judiciário, da lei, do julgamento e da sentença através do processo, não é mais que um longo discurso. Con-

tudo Ricoeur chama a atenção que é preciso insistir sobre o caráter discursivo e argumentativo da justiça, por ele mesmo e nele mesmo, a fim de não encararmos o processo apenas na sua conclusão e, sobretudo a sua execução e nesta, no uso da força pública como se representasse obra da justiça. Se quisermos fazer uso da justiça, que façamos através da dimensão argumentativa, vale dizer, de razões pró ou contra, supostas como plausíveis e dignas de ser consideradas pela outra parte. O processo nada mais é do que um segmento de uma atividade comunicativa de uma sociedade, o confronto de argumentos realizados no espaço público de um tribunal constituindo um caso admirável do uso dialógico da linguagem.

## REFERÊNCIAS

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo. Belo Horizonte, *Síntese – Revista de Filosofia*. FAFICH/UFMG, v. 29, n. 93, 2002: 103-115.

RICOEUR, Paul. *Amor e justiça*. Trad. Miguel Serras PEREIRA. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em torno ao Político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *O justo ou a essência da Justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ética e moral*. Trad. Antonio Campelo Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011.

\_\_\_\_\_. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone G. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.