

# A Invenção da **MODERNIDADE**

As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral

Livro em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber

Douglas João Orben | Everton Maciel | Jaderson Borges Lessa | Leandro Cordioli (Orgs.)



O presente trabalho coletivo busca dar seguimento às homenagens prestadas na "1ª Jornada Ulbra de Filosofia do Direito" ao professor Dr. Thadeu Weber que integra os Programas de Pós-graduação em Filosofia e Direito na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O livro conta com a seleção de 24 ensaios, incluindo o principal, vindo da pena do próprio homenageado. Nesse texto, o professor discute o eminente embate entre liberais e comunitaristas, a partir de Rawls e Sandel, partindo em defesa do primeiro, em virtude da interpretação apressada do segundo. Trata-se de uma resposta inédita e original para um problema insistente que rende muito mal-entendido a respeito dos valores políticos de liberdade e igualdade. Os demais 23 ensaios estão distribuídos nas quatro temáticas que nortearam o evento: Ética, Política, Direito e Moral. Os textos abordam os temas cobrindo um período que se estende da antiguidade até o debate atual da democracia. Há uma rica cobertura da Teoria da Justiça em sua mais ampla acepção. O leitor estará, portanto, bem atendido com a sua abrangência e fará uma leitura produtiva e prazerosa.

Autores:

Anna Paula Bagetti Zeifert  
Arthur Ferreira Neto  
Bruno D'Ambros  
Carlos Adriano Ferraz  
Carlos Marcelo Neutzling  
Carlos Roberto Bueno Ferreira  
Celestino Taperero Fernando  
Daniel Ortiz Matos  
Douglas João Orben  
Emerson Martins Soares  
Everton Maciel  
Felipe Held Izquierdo  
Hellen Maria de Oliveira Lopes  
Henrique Raskin  
Jaderson Borges Lessa  
João Gilberto Engelmann  
John Florindo de Miranda  
Leandro Cordioli  
Luã Jung  
Luis Fernando Barzotto  
Sabrina Ruggeri  
Thadeu Weber  
Thiago Mello da Silva  
Wilson Franck Junior



**editora fi**  
www.editorafi.org



# **A INVENÇÃO DA MODERNIDADE**



# **A INVENÇÃO DA MODERNIDADE: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral**

Livro em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber

---

Douglas João Orben  
Everton Maciel  
Jaderson Borges Lessa  
Leandro Cordioli

(Orgs.)

*φ editora fi*

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

ORBEN, Douglas João; MACIEL, Everton; LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (Orgs.).

A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral. [recurso eletrônico] / Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

571 p.

ISBN - 978-85-5696-218-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Filosofia do Direito; 3. Direito; 4. Hermenêutica. I. Título.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# AGRADECIMENTO

---

É com emoção e profunda gratidão que recebo o carinho dos colegas, amigos, alunos e ex-alunos manifestado no que há de mais significativo para a vida acadêmica: a produção intelectual expressa em um livro.

A manifestação dos organizadores, indicada na Apresentação, é o que há de mais gratificante e animador na vida de um ser humano e professor. A homenagem certamente não é merecida, mas vinda de colegas, alunos e ex-alunos e eternos amigos, a aceito com a humildade de quem sempre foi um entusiasta pela reflexão filosófica em seu diálogo com o Direito e tenta compartilhar isso da melhor forma possível no ambiente acadêmico.

O tema da Jornada e por decorrência do livro não poderia ser mais sugestivo: a relação entre Ética, Direito, Política e Moral. Na docência e na pesquisa, são esses assuntos que unem os integrantes do livro, parcial ou integralmente. Os colegas e amigos professores, coautores dessa obra, já têm vasta produção intelectual sobre os temas em pauta. No que se refere aos meus alunos e ex-alunos, o livro é uma prova inexorável de como os discípulos superam ou estão em franca superação do mestre. Se essa superação for no sentido hegeliano (negar, conservar e superar) a missão do mestre é ainda mais gratificante. Não o repetem, mas conservam algo e o superam tomando caminhos autônomos, fazendo “uso público da razão”.

Cumprimento os organizadores da Jornada e do livro, não pela homenagem, mas pela oportunidade, relevância e atualidade dos temas. Como é sabido, muitas divergências os cercam e somente o debate sério e de altíssima qualidade, como é o caso do resultado apresentado na presente obra, pode contribuir para o aprofundamento dessas questões.

A presente obra não seria possível sem a colaboração da Coordenação do Curso de Direito da Universidade Luterana do Brasil e da própria Ulbra, a quem agradecemos na pessoa da

Coordenadora do Curso, professora Dra. Alessandra Mizuta de Brito, e na pessoa do Diretor de Campus, professor Dr. Edivaldo Diniz Brito. Aos organizadores da Jornada e do livro, nas pessoas dos queridos amigos Leandro, Jaderson, Everton e Douglas, meu reconhecimento e eterna estima. Espero um dia retribuir-lhes tamanha gentileza.

Porto Alegre, 24 de outubro de 2017.

Thadeu Weber

# SUMÁRIO

---

**APRESENTAÇÃO** 13

**À PROPÓSITO DA CRÍTICA DE SANDEL AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS**

Thadeu Weber 17

## PARTE 1 - ÉTICA

**O NÃO COGNITIVISMO MORAL E SUA INFLUÊNCIA NA FUNDAMENTAÇÃO DO EMPIRISMO JURÍDICO NORTE AMERICANO**

Arthur Ferreira Neto 41

**VIRTUDES POLÍTICAS E NEUTRALIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS**

Jaderson Borges Lessa 85

**A VIRTUDE DA JUSTIÇA: PERSONALISMO ÉTICO APLICADO À ATIVIDADE JURISDICIONAL EM ARISTÓTELES**

Leandro Cordioli 103

**O CONCEITO DE FRATERNIDADE**

Luis Fernando Barzotto 151

**A IMAGEM DO ABSOLUTO: HEGEL E A TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA EM EUMÊNIDES, DE ÉSQUILO**

Wilson Franck Junior 171

## PARTE 2 - POLÍTICA

**A LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS: A DELIBERAÇÃO PÚBLICA SEGUNDO HABERMAS**

Carlos Roberto Bueno Ferreira 207

**O CONCEITO DE PROPRIEDADE NA POLÍTICA DE LOCKE E N'O CAPITAL DE MARX**

Everton Miguel Puhl Maciel 223

<b>PROCEDIMENTALISMO E SUBSTANTIVIDADE: JUSTIFICAÇÃO PURAMENTE PROCEDIMENTAL E OBJETIVIDADE</b>	
Felipe Held Izquierdo	243
<b>O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONCEITO DE DEMOCRACIA NA FILOSOFIA DE HABERMAS</b>	
Hellen Maria de Oliveira Lopes	269
<b>DA LIBERDADE À DEMOCRACIA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HEGEL E RAWLS</b>	
Henrique Raskin	289
<b>A POLÍTICA DE ARISTÓTELES: DUAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS</b>	
Luã Jung	311
<b>A LEGITIMAÇÃO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS EM FACE DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS</b>	
Thiago Mello da Silva	341

### PARTE 3 - DIREITO

<b>A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA LEI MORAL E SUA RELEVÂNCIA PARA A DISCUSSÃO DO ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAWLS</b>	
Anna Paula Bagetti Zeifert	371
<b>RADIX OMNIA MALORUM: FILOSOFIA DA ECONOMIA E DO DIREITO NATURAL NO BAIXO MEDIEVO</b>	
Bruno D'Ambros	387
<b>ARTICULAÇÃO ENTRE A IDEIA DE INSIGHT E A APREENSÃO DOS BENS HUMANOS BÁSICOS</b>	
Carlos Marcelo Neutzling	401
<b>O CONCEITO DE CASAMENTO EM KANT: UM COMPARATIVO COM A TRADIÇÃO DO "UBUNTU"</b>	
Celestino Taperero Fernando	415
<b>HART E DWORKIN EM DEBATE: OS PRINCÍPIOS COMO JANELAS PARA UM "OUTRO" DIREITO</b>	
Daniel Ortiz Matos	427

## **O CONCEITO HEGELIANO DE DIREITO ABSTRATO: ORIGEM, LIMITES**

João Gilberto Engemann

447

### **PARTE 4 - MORAL**

#### **A FUGA DA MORAL E A TRANSCENDÊNCIA DO VALOR**

Carlos Adriano Ferraz

471

#### **UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT**

Douglas João Orben

491

#### **O INTUICIONISMO ÉTICO MODERADO DE ROBERT AUDI**

Emerson Martins Soares

509

#### **OBJETIVISMO MORAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ABORDAGEM REALISTA E A ESTRATÉGIA COMPARATIVA DOS VALORES EPISTÊMICOS**

John Florindo de Miranda

535

#### **KANT E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO: FORMALISMO, JUSTIÇA E LIBERDADE**

Sabrina Ruggeri

559



# APRESENTAÇÃO

---

David Hume, em sua autobiografia, já havia observado a impossibilidade de escrever sobre si mesmo sem parecer vaidoso. Por sorte, em ambientes plurais e globalizados, o trabalho intelectual repercute com mais eco e velocidade; e é justamente a respeito disso que se trata esse livro em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber. Tendo dedicado toda a sua vida aos assuntos da pesquisa em filosofia, e somando isso à docência, muitas sementes germinaram, mas usualmente preferimos chamar essas sementes de orientandos/as e alunos/as. O material disposto nesse livro é uma coletânea de textos reunidos em torno da mesma inspiração: o trabalho abnegado em livros, revistas e, especialmente, na sala de aula que faz com que o conhecimento repercute em todos os campos da vida das pessoas.

Essa repercussão traz consigo, basicamente, dois benefícios literários diretos: evita a necessidade de se parecer vaidoso escrevendo sobre si mesmo, quando não se é; e reúne, com facilidade, pessoas dispostas a homenagear da única forma intuitiva imaginável, oferecendo parte do seu trabalho, devidamente afetado pela inspiração proveniente da sala de aula, dos grupos de pesquisa, eventos e encontros de orientação. Algo desse tipo só é possível em torno daqueles que realmente inspiram, fiéis à máxima “sou filósofo, mas não me esqueço que sou ser humano”.

Entre os dias 25 e 26 de outubro de 2017, na Faculdade de Direito do Campus Canoas da Universidade Luterana do Brasil, realizou-se a "1ª Jornada Ulbra de Filosofia do Direito" que teve como professor homenageado o Dr. Thadeu Weber que integra os Programas de Pós-graduação em Filosofia e Direito na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Além da grande conferência inaugural proferida pelo homenageado, o evento contou também com mais vinte palestras e apresentações, proporcionando aos participantes um ambiente rico de aprendizado e intenso debate. O tema proposto foi "A Invenção da

Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral". A partir dos trabalhos e trocas de ideias daquele frutífero ambiente acadêmico, surgiu a oportunidade de difundir a produção de conhecimento na presente obra. De pronto, fomos atendidos por todos os palestrantes e outros que se somaram ao projeto diante do respeito e do afeto nutridos pela personalidade que inspirou o evento, como uma singela forma de reconhecimento de sua importância na vida acadêmica de cada um dos participantes. Para a alegria de todos, o próprio professor Thadeu aceitou gentilmente participar.

Assim sendo, o presente trabalho coletivo busca dar seguimento às homenagens prestadas com a seleção de 24 ensaios, incluindo o principal, vindo da pena do próprio homenageado. Nesse texto, o professor discute o eminente embate entre liberais e comunitaristas, a partir de Rawls e Sandel, partindo em defesa do primeiro, em virtude da interpretação apressada do segundo. O suposto afastamento de questões morais importantes, a concepção de justiça do pluralismo razoável na posição original e o âmbito da razão pública ganham uma interpretação que escapa da exigência de uma teoria moral abrangente para terem o seu status teórico assegurado. O texto ainda leva e conta mecanismos compensatórios para pulverizar o problema das desigualdades naturais dentro de uma sociedade plural. Trata-se de uma resposta inédita e original para um problema insistente que rende muito mal-entendido a respeito dos valores políticos de liberdade e igualdade.

Os demais 23 ensaios estão distribuídos nas quatro temáticas que nortearam o evento: Ética, Política, Direito e Moral. Há, assim, uma rica cobertura da Teoria da Justiça em sua mais ampla acepção. Pois, os textos abordam os temas cobrindo um período que se estende da antiguidade até o debate atual da democracia. A primeira parte trata da Ética e conta com as contribuições de Arthur Ferreira Neto, Jaderson Borges Lessa, Leandro Cordioli, Luis Fernando Barzotto e Wilson Franck Junior.

A segunda aborda as questões atinentes à Política e à Democracia e conta com os escritos de Carlos Roberto Bueno Ferreira, Everton Maciel, Felipe Held Izquierdo, Hellen Maria de Oliveira Lopes, Henrique Raskin, Luã Jung e Thiago Mello da Silva. A terceira parte diz respeito ao Direito, apresentando as colaborações de Anna Paula Bagetti Zeifert, Bruno D'Ambros, Carlos Marcelo Neutzling, Celestino Taperero Fernando, Daniel Ortiz Matos e João Gilberto Engelmann. A quarta parte da obra é dedicada ao estudo da Moral, sendo composta pelos trabalhos de Carlos Adriano Ferraz, Douglas João Orben, Emerson Martins Soares, John Florindo de Miranda e Sabrina Ruggeri. Portanto, o leitor estará certamente bem atendido com a abrangência da presente obra.

Enfim, gostaríamos muito de agradecer ao professor homenageado por ter aceitado participar conosco dessa oportunidade de celebrar a sua amizade e as lições transmitidas. A presente obra não seria possível sem a colaboração da Coordenação do Curso de Direito da Universidade Luterana do Brasil e da própria Ulbra, a quem agradecemos na pessoa do Diretor de Campus, professor Dr. Edivaldo Diniz Brito. O apoio da Editora Fi e de seu diretor, Lucas Fontella Margoni, foi fundamental para a realização da Jornada e desse trabalho coletivo que agora apresentamos ao público. Enfim, nada disso seria possível sem a participação pronta e qualificada de todos os professores e pesquisadores que contribuíram com os seus trabalhos. Nós, os organizadores, fazemos votos que o público tenha uma boa e proveitosa leitura.

Porto Alegre, outubro de 2017.

Os organizadores



# À PROPÓSITO DA CRÍTICA DE SANDEL AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

---

*Thadeu Weber<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. VALORES POLÍTICOS E DOCTRINAS MORAIS ABRANGENTES
  2. A PRIORIDADE DO JUSTO E O PLURALISMO
  3. A EXCESSIVA RESTRIÇÃO DO ÂMBITO DA RAZÃO PÚBLICA LIBERAL
  4. O PROBLEMA DOS INCENTIVOS E DA VALORIZAÇÃO DO ESFORÇO
- REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

Uma das mais influentes teorias da justiça desenvolvidas na segunda metade do século XX é indiscutivelmente a da justiça como equidade de J. Rawls.

Objetivando ser uma alternativa ao utilitarismo, amplamente difundido até então, a teoria rawlsiana inova em vários aspectos: a ideia de um construtivismo político, o consenso sobreposto, a prioridade do justo e as ideias do bem e a ideia de razão pública merecem destaque. Sua teoria foi objeto de muitos comentários e críticas provocando inúmeras reformulações.

O propósito é discutir e avaliar a crítica de M. Sandel ao liberalismo político de Rawls, principalmente, a partir do livro *O liberalismo e os limites da justiça*<sup>2</sup>.

O núcleo duro dessa crítica gira em torno da prioridade do justo em relação ao bem, tese defendida por Rawls. Trata-se do já conhecido debate entre liberais e comunitaristas. Estes sustentam haver uma concepção de bem subjacente às doutrinas liberais, tais

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PPGFil, UFRGS). Mestre em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Graduado em Filosofia (FAFIMC). Professor Titular nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Direito (PUCRS), assim como na Graduação em Filosofia (PUCRS). E-mail: weberth@puers.br

<sup>2</sup> Uma oportuna e interessante avaliação da crítica de Sandel a Rawls, feita nesse livro, é elaborada por R. Forst no primeiro capítulo de *Contextos da Justiça*. Trata-se da “crítica do eu desvinculado”. Segundo Forst, nessa crítica Sandel não faz uma adequada distinção entre pessoa ética e pessoa do direito em Rawls (cf. Forst, 2010, p. 17). O presente artigo não examina a crítica de Sandel sob esse aspecto.

como a de Rawls, e situam o justo a partir da ideia de contexto. Os liberais, por sua vez, são avessos ao contexto e defendem a neutralidade ética do direito. Entrar neste debate significa acompanhar o que há de mais atual nas recentes discussões da filosofia política.

Depois da reconstrução das principais teses de Rawls que envolvem o liberalismo político, Sandel o avalia através de “três objeções”: o afastamento das questões morais importantes; o fato do pluralismo razoável, também envolvendo concepções de justiça; a excessiva restrição do âmbito da razão pública. Além disso, no livro *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, o autor discute outros temas diretamente ligados ao liberalismo político, tais como o dos incentivos e o do esforço. Uma avaliação dos equívocos e acertos de Sandel precisa considerar com muita atenção as reformulações de Rawls em *O Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade: uma reformulação*. É o que se propõe no presente artigo: avaliar a crítica de Sandel, a partir dessas reformulações.

## **1. VALORES POLÍTICOS E DOCTRINAS MORAIS ABRANGENTES**

Uma das características centrais da concepção política de justiça de Rawls é a sua independência de doutrinas morais abrangentes. Essa posição é motivada pela possibilidade e necessidade de um acordo sobre a concepção de justiça, apta para orientar as principais instituições políticas e sociais, principalmente, a constituição política. A restrição ao domínio do político é a condição para tal acordo. As doutrinas morais abrangentes, por sua vez, podem endossar os princípios de justiça e o farão para torná-los estáveis, mas estes não podem derivar daquelas. A concepção política de justiça tem, pois, a característica de ser autossustentada. As diferentes concepções de vida boa, próprias das doutrinas abrangentes, dificultam enormemente a possibilidade de se atingir o “propósito político” do liberalismo

político, ou seja: “assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo”<sup>3</sup>. Seria esse objetivo tão importante a ponto de superar outros interesses originários de doutrinas morais? Para Sandel, muitas “exigências e reivindicações” emergem dessas doutrinas e, por isso, não é “razoável”, para “efeitos políticos”, excluí-los ou simplesmente deixá-los de lado<sup>4</sup>, até porque algumas delas podem ser verdadeiras.

Não há dúvida de que, nas sociedades democráticas, diferentes concepções de “vida boa” são apresentadas e defendidas. Rawls reconhece isso e considera fundamental que elas endossem os princípios da justiça como equidade. Para Sandel, todavia, a questão é saber até que ponto essas doutrinas morais são ou não capazes de “superar os valores políticos”<sup>5</sup>. Sustentar que se tratam de domínios diferentes – os valores políticos, referindo-se aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica, por um lado, e as doutrinas morais e religiosas, reportando-se à vida privada ou às “associações voluntárias”, por outro – não avança a discussão, pois, nesse caso, nenhum conflito surgiria, segundo Sandel. Logo, não faria sentido dizer, como fez Rawls, que os valores políticos deveriam de se sobrepôr aos valores éticos, religiosos ou diferentes concepções do bem. Se são âmbitos distintos, não teríamos conflitos. Aliás, Sandel não justifica sua afirmação da ausência desses conflitos. Exemplos mostram que eles ocorrem, até mesmo, entre os valores políticos. Isso justifica o fato de Rawls ter estabelecido a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo.

Para demonstrar que a prioridade do justo sobre o bem não pode ser sustentada, Sandel, a título de exemplo, promove um debate sobre o aborto e a escravidão. Alega que um posicionamento pró ou contra em ambos os casos não pode afastar

---

<sup>3</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 258.

<sup>4</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 257.

<sup>5</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 259.

argumentos morais importantes. Essa exclusão dependeria do fato de se saber qual das doutrinas morais é verdadeira. Ora, o tema do aborto não é objeto de debate no nível dos princípios, mas assunto a ser enfrentado no estágio legislativo. Já o problema da escravidão pode ser resolvido a partir do primeiro princípio de justiça de Rawls e sem apelo aos valores morais e religiosos. O recurso aos direitos fundamentais é suficiente para condenar quaisquer formas de escravidão. As doutrinas morais abrangentes poderão endossar a defesa desses direitos por diferentes razões, mas não é preciso recorrer a elas para condenar a escravidão.

O acordo político em torno dos princípios, feito sob o véu da ignorância, diz respeito aos elementos constitucionais essenciais. Os assuntos controversos não entram na agenda política. Por isso, são decididos em outro estágio, onde o véu da ignorância é parcialmente suspenso. Nesse estágio os cidadãos argumentarão a partir de suas concepções de bem. Aliás, também endossarão os princípios de justiça a partir dessas concepções. O limite dessas concepções, no entanto, são os princípios de justiça política. A solução de possíveis conflitos precisa estabelecer prioridades, mas deve fazê-lo a partir de um critério objetivo e comum.

A não dependência de doutrinas morais abrangentes por parte dos princípios de justiça afeta, pois, somente a estes. A crítica sobre o fato de o debate em torno do aborto não poder ser moralmente neutra, isto é, não poder desconhecer razões morais e religiosas, não considera suficientemente os quatro estágios da aplicação dos princípios de Rawls<sup>6</sup>. Que uma argumentação a favor do aborto não possa ser neutra no referente às controvérsias morais e religiosas dá a entender que não se pode fazer um debate sobre o assunto fora dessas controvérsias. Ser contra o aborto não

---

<sup>6</sup> Trata-se dos estágios da posição original, do constitucional, do legislativo e do judicial. No assunto em pauta, cabe registrar que o primeiro se ocupa da construção dos princípios de justiça; o segundo da elaboração de uma Constituição de acordo com os princípios estabelecidos; o terceiro trata da elaboração das leis e o quarto de sua aplicação (cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 195).

significa necessariamente valer-se de um argumento moral ou religioso. A hipótese de que uma doutrina moral abrangente possa estar correta no que concerne ao fato do início da vida dar-se no momento da concepção e que, por conseguinte, o argumento do liberalismo político em torno da prioridade do justo caia por terra, esbarra num problema: como saber se uma doutrina moral está correta? Sandel supõe que a posição da Igreja Católica sobre o início da vida esteja certa. Isso, por si só, derrubaria a tese da prioridade do justo. Mas não sabemos qual é a posição correta. Quem tem competência para definir essa questão? A ciência ou a religião? Quando efetivamente começa a vida para a biologia? Trata-se de uma questão científica, moral ou religiosa? Para as doutrinas morais e religiosas a sua posição é a correta e certamente o é. Mas como compartilhar essas diferentes teses? Do ponto de vista político deveria haver um acordo.

A questão é saber que tipos de argumentos são mais plausíveis nesse debate e passíveis de um acordo. Estar o início da vida vinculada à concepção pode não ser uma questão a ser resolvida por alguma doutrina moral ou religiosa. Essa é uma tese defensável. Mesmo que a questão do início da vida, referida inúmeras vezes por Sandel, estivesse resolvida, a controvérsia em torno do aborto continuaria, independente das doutrinas abrangentes. Por isso, a questão acaba por ser decidida no estágio legislativo.

De qualquer sorte, pode-se sustentar que a definição sobre o início da vida não cabe a alguma doutrina moral ou religiosa. É, antes, uma questão da ciência biológica. É claro que uma doutrina moral e religiosa pode e deve posicionar-se sobre esse tema. Pode sustentar, por exemplo, o princípio da santidade da vida e de sua origem divina. No entanto, essa sempre será a posição de uma doutrina abrangente. Mas como atingir um acordo sobre tais argumentos? Diferentes doutrinas sustentarão diferentes posições. A restrição ao domínio do político pretende atender à exigência da justificação pública para os valores políticos. É claro que isso não

resolve o problema moral ou religioso. Essas doutrinas poderão continuar defendendo seus princípios e continuar considerando suas posições como verdadeiras e corretas.

Para Rawls, os argumentos em torno dos valores políticos seriam mais razoáveis porque são “compartilháveis” (*shared*)<sup>7</sup>, coisa que os argumentos éticos e religiosos não necessariamente são. Aqueles são passíveis de justificação pública, estes não. Ocorre que Sandel não admite que argumentos a favor do aborto possam ser neutros em relação às doutrinas religiosas e morais. Por que não? Se a questão do início da vida não é, primeiramente, uma questão moral ou religiosa, uma argumentação neutra em relação a ela deve ser possível. Contra Sandel, dois aspectos precisam ser salientados: a) que o aborto não é tema de um princípio de justiça, mas de legislação ordinária; b) no estágio legislativo argumentos morais têm espaço, uma vez que podem e devem endossar os valores políticos, e o fazem a partir de suas concepções de bem. Quando elementos constitucionais não são objeto de discussão, os cidadãos, e mesmo os legisladores (terceiro estágio), podem tomar decisões de acordo com suas visões mais abrangentes<sup>8</sup>. Mas sempre vai predominar o critério da maioria, como recurso procedimental. Leis injustas, no entanto, podem ser instituídas.

O mesmo questionamento, referente à prioridade do justo sobre o bem, é desenvolvido no debate sobre a escravidão. Excluir “questões morais controversas”, com o intuito de alcançar um “acordo político”, é a estratégia de Rawls, na avaliação de Sandel<sup>9</sup>. Este, no entanto, questiona a legitimidade daquela exclusão. Não é possível posicionar-se contra a escravidão, assim como em relação ao aborto, sem recorrer a argumentos morais de doutrinas abrangentes ou defender uma neutralidade em relação a eles.

---

<sup>7</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 176.

<sup>8</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 235.

<sup>9</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 261.

Em primeiro lugar, é preciso que se diga que o recurso aos princípios de justiça, por si só, bastaria para condenar a escravidão. Ela viola os direitos e liberdades fundamentais. A concepção política de justiça não depende de doutrinas abrangentes para essa justificação. Em segundo lugar, essas doutrinas poderão endossar os princípios e valores políticos a partir de suas concepções de bem. Com isso, não seria preciso excluir os argumentos morais e religiosos com o intuito de obter um acordo político. Em terceiro lugar, questões controversas não podem ser introduzidas na agenda política; devem ser resolvidas no estágio legislativo. Se as questões controversas podem ser resolvidas no nível dos princípios, por que recorrer às doutrinas morais abrangentes? Não se trata de afastá-las, mas de dispensar o recurso a elas, dada a dificuldade de um acordo, uma vez que está em jogo uma concepção política e pública de justiça. Logo, uma argumentação contra o aborto pode ser moralmente neutra, isto é, imparcial, do ponto de vista da justificação<sup>10</sup>.

## **2. A PRIORIDADE DO JUSTO E O PLURALISMO**

Rawls parte de um fato: o fato do pluralismo razoável. Uma sociedade democrática convive com distintas doutrinas morais, religiosas e filosóficas abrangentes e, por vezes, incompatíveis, mas razoáveis. Diante desse pluralismo, impõe-se a prioridade do justo. A grande dificuldade refere-se à possibilidade de construir uma concepção de justiça a partir disso. Uma restrição em relação a uma concepção política de justiça foi a solução encontrada. De acordo com Sandel, para o liberalismo político esse pluralismo diz respeito tão somente às concepções de bem e, por isso, atribui a prioridade ao justo. Essa “assimetria”, no entanto, tem um pressuposto, para Sandel, sem o qual ela não se sustenta. O liberalismo tem de pressupor que não há um pluralismo razoável

---

<sup>10</sup> Sobre o tema da neutralidade no sentido aqui tratado, ver Forst, R. *Contextos da Justiça*, p. 63.

acerca da justiça. “O liberalismo político tem de pressupor não só que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordos acerca da vida boa, mas também que o exercício da razão humana em condições de liberdade *não* produzirá desacordos acerca da justiça”<sup>11</sup>.

Ora, sustenta Sandel, tão fato quanto o pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes é o fato do pluralismo razoável em torno da ideia de justiça. “As sociedades democráticas”, afirma, “estão repletas de desacordos acerca da justiça”<sup>12</sup>. Ele fornece como exemplos os debates sobre a distribuição do rendimento e da equidade de impostos, os cuidados com a saúde, os direitos dos homossexuais, a liberdade de expressão, etc. Os votos discordantes dos juízes da Suprema Corte, em situações que envolvem a liberdade religiosa, a liberdade de expressão, etc. é outro exemplo. Os debates em torno desses temas indicam o pluralismo razoável acerca da justiça. Ora, se houver um pluralismo tanto em relação à justiça quanto em relação às doutrinas morais e abrangentes qual é a diferença no referente aos dois tipos de pluralismos? A dificuldade para um acordo não se aplica a ambos? Por que então estabelecer a prioridade do justo sobre o bem?

Os defensores do liberalismo político, na apreciação de Sandel, poderiam responder dizendo que as divergências sobre a justiça não se referem ao que os princípios devem ser e, sim, a sua aplicação. Haveria concordância, por exemplo, quanto à liberdade de expressão constar da lista dos direitos fundamentais, mas discordância quanto ao entendimento desse direito em alguns casos concretos, como por exemplo, se a liberdade de expressão deve ou não proteger toda e qualquer publicidade comercial. Sandel, apesar dessa resposta, continua sustentando que as divergências dizem respeito aos princípios e não só a sua aplicação. Ele dá como exemplo as divergências entre liberais libertários e

---

<sup>11</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 266.

<sup>12</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 266.

liberais igualitários, no que diz respeito ao princípio da diferença. Para os igualitários (Rawls é um deles) qualquer incentivo concedido aos mais capazes deve melhorar a vida dos menos favorecidos. Somente assim se justificam. As desigualdades econômicas e sociais somente são justas se melhorarem a situação dos menos favorecidos. Os libertários sequer aceitam esse princípio. Cobrar impostos dos ricos para ajudar aos pobres é injusto. Tais contribuições deveriam ser facultativas.

Essas divergências mostram um “pluralismo razoável acerca da justiça”<sup>13</sup>. Elas indicam discordância com relação à própria compreensão do princípio da justiça distributiva e não só em relação a sua aplicação. O debate indica discordâncias em relação ao que esse princípio deveria ser. Diante disso, para Sandel, mais uma vez, a prioridade do justo em relação ao bem não se sustenta.

Ora, é um equívoco achar que não há um pluralismo em relação às concepções de justiça em Rawls, tanto é que ele considera a sua teoria da justiça como equidade uma alternativa ao utilitarismo, mesmo o considerando uma doutrina moral abrangente. Em *Justiça como equidade: uma reformulação*, ele fala em escolha diante de um menu, isto é, um conjunto de concepções de justiça encontráveis na tradição da filosofia política. Isso indica que a posição original é um “procedimento de seleção”<sup>14</sup>. Mesmo em *Uma Teoria da Justiça* são citadas outras concepções de justiça (sob o título “*The presentation of alternatives*”) ao lado da justiça como equidade<sup>15</sup>.

A questão fundamental para a justiça política é saber “qual é a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos da sociedade,

---

<sup>13</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 269.

<sup>14</sup> RAWLS, John. Justiça como Equidade: uma reformulação, p. 117.

<sup>15</sup> RAWLS, John. A Theory of Justice, p. 122.

ao longo de toda vida”<sup>16</sup>. Existem muitas teorias concorrendo para isso. Todas razoáveis. É preciso escolher uma dentro do menu. Para Rawls, as partes, na posição original, escolheriam a justiça como equidade como a mais razoável e que mereceria o endosso das doutrinas morais abrangentes. É um equívoco, portanto, considerar que “não existe qualquer fato de pluralismo razoável” acerca da justiça<sup>17</sup>. Além do mais, Rawls nunca afirmou que as outras teorias de justiça não seriam razoáveis. Há uma diversidade de concepções de justiça em concorrência na nossa tradição político-filosófica, embora umas possam ser mais razoáveis do que outras. O fato da posição original ser um procedimento de seleção é a maior prova disso.

Oportuna questão é sugerida por Sandel: se alguns princípios de justiça são mais razoáveis do que outros, o mesmo não poderia ser dito das doutrinas morais abrangentes? E algumas dessas doutrinas não poderiam ser mais razoáveis do que as concepções de justiça?

O núcleo central dessas questões passa pela discussão sobre a própria possibilidade do liberalismo. Ou seja, admitindo o pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes e mesmo de concepções de justiça, por que os valores políticos se impõem sobre os demais? O problema não é só de razoabilidade, mas do grau de importância. É disso que Rawls deve convencer-nos.

A resposta encontramos em *O Liberalismo Político*, sobretudo na conferência IV, que trata do “consenso sobreposto”. Os “valores do domínio especial do político” superam quaisquer outros valores porque são efetivamente “muito importantes”, ou seja, referem-se à estrutura básica da sociedade e “especificam os termos essenciais da cooperação política e social”<sup>18</sup>. Tais valores constituem elementos constitucionais essenciais. Rawls dá como

---

<sup>16</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*, p. 122.

<sup>17</sup> SANDEL, Michael. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, p. 269.

<sup>18</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 139.

exemplo desses valores, expressos pelos princípios de justiça, “os valores da igual liberdade política e civil; igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos”<sup>19</sup>. Esses valores são realmente essenciais para um acordo político, pois, são condições para o pleno exercício da cidadania. Em caso de conflito desses valores com os das doutrinas morais abrangentes aqueles se impõem pela sua importância para uma sociedade cooperativa.

Não há dúvida de que existe um pluralismo razoável em torno da justiça. A questão é avaliar qual ou quais dos princípios têm mais chance de ser objeto de um acordo para orientar nossas principais instituições sociais e políticas. A questão é saber o que realmente é importante para o domínio do político. É fundamental que, para sua estabilidade, os valores desse domínio sejam endossáveis pelas doutrinas abrangentes.

A controvérsia em torno do “estatuto moral da homossexualidade”, sugerida por Sandel, não é um bom exemplo. Esse assunto é objeto de discussão e ponderação no estágio legislativo e não na construção dos princípios da posição original. Não é elemento constitucional essencial, portanto. É uma questão de lei e não de princípio. No legislativo os argumentos morais têm força e podem ser adotados pelos cidadãos. O véu da ignorância afeta a construção dos princípios, mas não a elaboração das leis, ou pelo menos não em parte. Não há dúvida de que nessa elaboração, os cidadãos vão argumentar a partir de seus interesses e concepções de bem, isto é, a partir de uma razão não-pública. O critério aqui é o voto da maioria.

Assim, para mostrar o que deve e o que não deve entrar no debate político, é um equívoco comparar as divergências em relação ao princípio da diferença com as divergências em relação ao estatuto moral da homossexualidade. Significa confundir

---

<sup>19</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 139.

princípios com regras<sup>20</sup>, elementos constitucionais essenciais com assuntos de legislação ordinária. É preciso entender que o princípio da diferença é mais razoável do que a opção indicada pelos libertários. Divergências em torno dos princípios de justiça sempre vão ocorrer. Por isso a necessidade de escolhas. Perelman diria que sempre haverá “um elemento arbitrário” nessas escolhas. É por isso que elas devem ser justificadas perante o “auditório universal”, isto é, perante “mentes razoáveis”, obedecendo a coerência e a regularidade<sup>21</sup>. Essa arbitrariedade é própria de um “sistema normativo”<sup>22</sup>.

Sandel admite que exista um pluralismo acerca da justiça distributiva em Rawls, mas que “não existe qualquer fato de pluralismo razoável”<sup>23</sup>. Em nota do livro *O liberalismo e os limites da justiça*, ele reconhece que Rawls não diz isso de “forma explícita”, mas entende que isso é necessário para que a tese do fato do pluralismo razoável faça sentido. No entanto, pode-se dizer, com toda segurança, que Rawls não afirma a não-existência do pluralismo em questões de justiça, nem explícita e nem implicitamente. Ao contrário, a necessidade de escolha diante de um conjunto de concepções de justiça encontráveis na tradição da Filosofia Política (menu) é a prova incontestável desse pluralismo.

### **3. A EXCESSIVA RESTRIÇÃO DO ÂMBITO DA RAZÃO PÚBLICA LIBERAL**

A tese da prioridade do justo sobre o bem perpassa todo o liberalismo político de Rawls. A independência dos princípios de justiça para com as doutrinas morais abrangentes se impõe como condição de possibilidade de um acordo. A razão pública diz

---

<sup>20</sup> DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério, p. 35.

<sup>21</sup> PERELMAN, Chaïm. Ética e Direito, p. 67 e 94.

<sup>22</sup> PERELMAN, Chaïm. Ética e Direito, p. 59.

<sup>23</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 269.

respeito somente ao objeto desse acordo, ou seja, aos “elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica”<sup>24</sup>. Isso significa que muitos aspectos ficam de fora da “argumentação pública no fórum público”<sup>25</sup>. É o que Rawls chama de “razões não-públicas” e dá como exemplo vários tipos de associações, tais como as igrejas, universidades e as sociedades científicas. Sua argumentação é pública em relação a seus membros, mas não-pública em relação aos cidadãos em geral. A razão pública diz respeito ao “bem do público”; é a razão dos cidadãos enquanto “corpo coletivo” (*colletive body*), na medida em que promulgam leis e emendam sua Constituição<sup>26</sup>. Mas existem questões políticas que não são objeto da razão pública, uma vez que não são elementos constitucionais essenciais. Exemplo disso são as leis que regulam a propriedade. O direito de herança, por exemplo, não é elemento constitucional essencial, embora seja uma questão política a ser resolvida (decidida) no estágio legislativo.

Mas quais são os elementos constitucionais essenciais e qual é propriamente o conteúdo da razão pública? Em *O Liberalismo Político*, Rawls destaca “dois tipos” de elementos essenciais para os quais o acordo se faz necessário: o primeiro diz respeito aos “princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria”. O segundo refere-se aos “direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania”, tais como o direito ao voto, a liberdade de consciência, etc<sup>27</sup>. Estes elementos constituem o núcleo central da concepção política de justiça e, pois, o conteúdo da razão pública que, segundo Rawls, apresenta um “caráter liberal”. Isso significa dizer que além da especificação dos referidos

---

<sup>24</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 214.

<sup>25</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 215.

<sup>26</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 213s.

<sup>27</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 227.

direitos e liberdades fundamentais, atribui-se uma prioridade a eles, principalmente em relação às distintas concepções do bem. A ênfase está, pois, no acordo em torno de valores políticos. Segundo Rawls, esses elementos essenciais “são justificáveis perante todos os cidadãos”<sup>28</sup>, coisa que não ocorre com os valores morais e religiosos.

É fundamental destacar que é somente na discussão e justificação desses elementos essenciais que não se pode recorrer aos argumentos de doutrinas morais e abrangentes. Essa é a restrição que a razão pública impõe.

Sandel, como visto, não só questiona a prioridade do justo como apresenta uma séria dificuldade inerente aos limites impostos pela “razão pública liberal”. A “vida política”, afirma o autor, “deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para que se teste a plausibilidade de teorias morais abrangentes alternativas”<sup>29</sup>. Embora defenda o direito de liberdade de expressão, o “liberalismo político limita rigorosamente os tipos de argumentos que constituem contribuições legítimas para o debate político, especialmente para o debate acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica”<sup>30</sup>.

É preciso salientar, como Sandel reconhece, que os limites da razão pública dizem respeito aos elementos constitucionais essenciais e não afetam outros valores. Sequer incluem todas as questões políticas e muito menos se “aplicam a nossas deliberações e reflexões pessoais” sobre essas questões<sup>31</sup>. É que muitos desses temas não constituem problemas essenciais. Ao dizer, no entanto, que os cidadãos não devem introduzir suas convicções religiosas e morais no debate de “questões de justiça”, pois este é o âmbito da razão pública, o autor acaba dando exemplos e refere assuntos que

---

<sup>28</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 224.

<sup>29</sup> SANDEL, Michael. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, p. 175.

<sup>30</sup> SANDEL, Michael. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, p. 275.

<sup>31</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 215.

não constituem elementos constitucionais essenciais. Logo, não são afetados pelos seus limites. Ele volta a se referir os casos do aborto e o dos direitos dos homossexuais. As restrições impostas pela razão pública impediriam que os cidadãos argumentassem de forma contrária a esses temas a partir de suas convicções morais e religiosas.

Ora, a adoção de uma lei a favor ou contrária ao aborto é assunto do estágio legislativo e não objeto de acordo na posição original. Não é elemento constitucional essencial. É objeto de lei e não de princípio. Os “partidários” da igreja católica, portanto, na medida em que também são cidadãos, podem não só discutir o assunto internamente, nos seus templos, mas também no “parlamento estatal”. Se o aborto é objeto de lei, e o próprio Sandel afirma isso, as igrejas podem levar seus argumentos para a “arena política”, neste caso o estágio legislativo. É somente no debate sobre as “questões políticas mais fundamentais” que elas devem respeitar os limites da razão pública<sup>32</sup>. Ora, o aborto não se enquadra nessas questões, ainda que possa ser considerado uma questão de saúde pública. Como referido, existem muitas outras questões públicas que não são objeto da razão pública.

O mesmo argumento vale para os defensores dos direitos dos homossexuais. Nesses casos, é um engano pensar que as convicções e argumentos morais e religiosos não possam ter lugar no debate público. Os princípios de justiça é que não podem ser construídos em função desses argumentos. O acordo em torno de elementos constitucionais essenciais visa obter o endosso das doutrinas morais abrangentes, exatamente, a partir de suas convicções e valores. Este é o princípio da legitimidade dos princípios políticos de justiça. Mas esse endosso pode ser feito por diferentes razões.

Quando fala dos direitos dos homossexuais e do aborto, Sandel fala em elaboração de leis. Ora, leis não são princípios e os

---

<sup>32</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 226.

elementos constitucionais essenciais, objeto da razão pública, referem-se aos princípios e não às leis. Rawls é claro ao sustentar que o apelo às doutrinas morais e religiosas só não pode ser feito quando estão em debate elementos constitucionais essenciais. Em *O Liberalismo Político* lemos: “ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes”<sup>33</sup>. Mas isso não vale para a elaboração de leis no estágio legislativo. Neste estágio já estamos pensando em determinada sociedade. É perfeitamente razoável votar a favor de uma lei contrária ao aborto com base em argumentos morais e religiosos. No entanto, as doutrinas morais e abrangentes e os seus valores não são compartilháveis e, por isso, não são e nem precisam ser objeto da razão pública. Rawls afirma claramente que “os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo (*at stake*); não precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam desta ou daquela maneira”<sup>34</sup>. Por que? Simplesmente porque o assunto em pauta não é elemento constitucional essencial. Logo, não exige uma “base pública de justificação”<sup>35</sup>.

Contudo, controvérsias poderão surgir em torno do fato do aborto enquadrar-se ou não nos elementos constitucionais essenciais. Essa é uma dificuldade da razão pública que o próprio Rawls reconhece, quando afirma: “a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, isto porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los”<sup>36</sup>. Ao referir-se à formulação de uma *lei* contra o aborto, Sandel está retirando esse assunto do referido status. É, no

---

<sup>33</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 225.

<sup>34</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 235.

<sup>35</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 225.

<sup>36</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 240.

entanto, no julgamento da constitucionalidade das leis que os juízes da Suprema Corte, como guardiães da Constituição, não podem invocar valores morais e religiosos. Podem invocar valores endossáveis pelos “cidadãos razoáveis e racionais”, que são os valores políticos.

Além disso, Rawls admite que existem argumentos políticos excluídos pela razão pública. Quais? Os que não são elementos constitucionais essenciais como, por exemplo, a legislação fiscal. É assunto de outro estágio. As questões referentes ao aborto, os direitos dos homossexuais e do abolicionismo são citadas por Sandel como exemplos para os quais não podem ser usados argumentos morais e religiosos no debate político. A “razão pública liberal” requer que sejam colocadas de lado quando se tornarem decisões referentes à justiça<sup>37</sup>. Isto representa, para Sandel, um “custo moral estrito” ou indica “custos morais da razão pública liberal”<sup>38</sup>.

Seria excessiva essa restrição da razão pública? Trata-se de um problema prático: a possibilidade de se chegar a um acordo sobre o que é realmente essencial para a vida política. Alguém poderia sustentar que no debate sobre uma lei contrária ao aborto e sobre o direito dos homossexuais podemos encontrar argumentos suficientes nos princípios de justiça, sem necessidade de recurso às doutrinas morais. O aborto violaria a dignidade do feto e os homossexuais devem ter direitos iguais reconhecidos. Não se trata, portanto, de neutralidade em face dos argumentos morais e abrangentes, mas de dispensar o recurso a eles, tendo em vista a dificuldade de um acordo e considerando a suficiência do recurso aos elementos constitucionais essenciais. Nesse caso, o debate respeitaria os limites da razão pública. Os princípios, no entanto, necessitam de interpretação, uma vez que não se referem, e nem precisam se referir, claramente a esses temas. Limites se impõem.

---

<sup>37</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 280.

<sup>38</sup> SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça, p. 280.

#### 4. O PROBLEMA DOS INCENTIVOS E DA VALORIZAÇÃO DO ESFORÇO

Outros temas de intenso debate e objeto de muita controvérsia no referente ao liberalismo político de Rawls são o dos incentivos e o do esforço. Sandel os discute apresentando algumas objeções<sup>39</sup>. O alvo da crítica aqui é o princípio da diferença. Referindo-se aos incentivos<sup>40</sup>, a pergunta de Sandel é plausível: “se os talentosos só puderem se beneficiar de suas aptidões quando eles ajudarem os menos favorecidos, o que acontecerá se eles resolverem trabalhar menos ou não desenvolverem suas habilidades?”<sup>41</sup>. Ou seja, se a ajuda aos menos favorecidos é condição para se beneficiar das próprias aptidões, por que deverão os talentosos trabalhar mais? Por que M. Jordan haveria de se esforçar tanto, já que com isso terá um salário maior e terá que pagar mais impostos?

De fato, o princípio da diferença permite desigualdades de renda, concessões de incentivos e até privilégios, desde que isso de algum modo beneficie os menos favorecidos. Não é justo tratar os diferentes de forma igual. Desigualdades são justificáveis e diferenças salariais, a título de incentivos, são perfeitamente justas, desde que isso se reverta em benefícios para os menos privilegiados. A objeção, no entanto, faz sentido: por que irão os talentosos trabalhar mais ou escolher profissões mais atraentes financeiramente se com isso deverão pagar mais impostos e ajudar os menos favorecidos? Não se sentirão penalizados? O que deveria motivar os mais talentosos a investirem nas suas habilidades?

Rawls, no entanto, tem um forte contra-argumento: as capacidades naturais não são merecidas. Logo, uma sociedade justa deve organizar os princípios da justiça distributiva de sorte a

---

<sup>39</sup> Estes assuntos são mais especificamente examinados em *Justiça: o que é fazer a coisa certa*.

<sup>40</sup> Sobre o tema dos incentivos, ver A. Sen, *A Ideia da Justiça*, 2011, p. 91.

<sup>41</sup> SANDEL, Michael. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*, p. 195.

favorecer os menos capacitados. Afirma o autor em *Uma Teoria da Justiça*: “desigualdades imerecidas (*undeserved inequalities*) exigem reparação; e como desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas, devem elas ser de alguma forma compensadas”<sup>42</sup>. Esta é a alternativa que Rawls oferece ao utilitarismo. Não é o maior bem para o maior número de pessoas que importa, mas a equidade entre todos. Numa sociedade justa, com a concessão de benefícios aos mais habilidosos, as minorias devem ser valorizadas e beneficiadas. O princípio da diferença incentiva os mais aptos valorizando as minorias.

Outra “desafiadora objeção” à concepção de justiça de Rawls e ligada ao tema dos incentivos diz respeito ao problema do esforço. É sabido que o autor não aceita a teoria meritocrática de justiça. Sandel resume a justificativa de Rawls para tal tese afirmando que para o filósofo da equidade “os talentos naturais não são méritos de quem os possui”<sup>43</sup>. Rawls refere-se a esse assunto já em *Uma Teoria da Justiça*. Não há merecimento dos dotes naturais, uma vez que isso depende da família em que nascemos e do tipo de educação que recebemos. “Não merecemos nosso lugar na distribuição de aptidões inatas, assim como não merecemos nosso lugar inicial de partida (*initial starting place*) na sociedade”<sup>44</sup>. Certamente os mais habilidosos têm direito aos seus talentos naturais. Isso é assegurado pelo primeiro princípio da justiça. É, pois, justo o que é obtido dentro das regras do “sistema equitativo de cooperação social”<sup>45</sup>. O direito às expectativas legítimas está vinculado às regras estabelecidas de acordo com os princípios de justiça. Para Rawls, o problema não é o da justiça ou injustiça da “distribuição natural” dessas capacidades inatas, mas a

---

<sup>42</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*, p. 100.

<sup>43</sup> SANDEL, Michael. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*, p. 196.

<sup>44</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*, p. 104.

<sup>45</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*, p. 104.

maneira como as instituições lidam com isso. Essa maneira pode ser justa ou injusta.

No entanto, deve-se indagar se é razoável uma teoria da justiça segundo a qual não merecemos que nosso esforço seja recompensado. O esforço decorrente das qualidades naturais certamente é meritório. Repudiar o mérito moral sob alegação de que a sociedade valoriza mais certas qualidades em certas épocas e que, por isso, o sucesso é resultado da boa sorte, apenas em parte é aceitável. Escolhas mais ou menos inteligentes são feitas pelos indivíduos e muito esforço é dispensado na conquista dos objetivos previstos. É claro que não é apenas o esforço que concede mérito moral. Se assim fosse, ele seria a base da renda e riqueza. Nem os meritocratas concordariam com isso. Um trabalhador fisicamente fraco deverá esforçar-se muito mais do que um trabalhador forte, para obtenção de um determinado resultado. Nem por isso receberá remuneração melhor. Mas quando o esforço resulta em efetiva contribuição para a melhoria das condições de vida de uma sociedade, ele deve ser recompensado. Contra Rawls poder-se-ia dizer que a justiça distributiva deveria de alguma forma premiar o mérito moral.

Mais especificamente, o que dizer das grandes diferenças salariais? Pode-se sustentar que são justas? Considerando o segundo princípio de justiça, princípio da diferença, as diferenças são justas na medida em que fizerem parte de uma estrutura social que prevê uma taxação na forma de impostos que venha trazer benefícios aos menos favorecidos. Além disso, existem elementos contingentes que podem determinar o maior ou menor sucesso profissional de alguém e do qual pode resultar um rendimento maior ou menor. Isso depende do que é mais valorizado. Em certas sociedades o bom jogador de futebol é extremamente bem remunerado. M. Jordan nasceu num país em que o basquete é o esporte preferido. Mas isso é contingente, e não apenas mérito moral.

## REFERÊNCIAS

DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FORST, Rainer. Contextos da Justiça. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

PERELMAN, Chaïm. Ética e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

----- . Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 2005

----- . Justiça como Equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, Michael. O Liberalismo e os Limites da Justiça. (2ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

----- . Justiça: O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SEN, Amartya. A Ideia da Justiça. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



**PARTE 1**

---

**ÉTICA**



# O NÃO COGNITIVISMO MORAL E SUA INFLUÊNCIA NA FUNDAMENTAÇÃO DO EMPIRISMO JURÍDICO NORTE AMERICANO

---

*Arthur Ferreira Neto*<sup>1</sup>

*O jovem Learned Hand dirigindo-se ao Justice Holmes: “Faça justiça, Magistrado!”*

*Justice Holmes respondendo, rispidamente, a Hand: “Esse não é o meu trabalho!”*<sup>2</sup>

*The hungry judges soon the sentence sign, And wretches hang that juryman may dine.*

Alexander Pope

## INTRODUÇÃO

1. A METAÉTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA
2. COGNITIVISMO E NÃO COGNITIVISMO MORAL
3. EMPIRISMO JURÍDICO: NÃO COGNITIVISMO EMOTIVISTA COM Ceticismo JURÍDICO
  - 3.1. A impropriedade na nomenclatura “Realismo jurídico”
  - 3.2. O Empirismo jurídico de Oliver Wendell Holmes Jr.
  - 3.3. Os pressupostos metaéticos do Empirismo Jurídico

## CONCLUSÃO

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Toda tradição filosófica que se debruça sobre o problema referente ao critério que define a correta/adequada ou incorreta/inadequada ação humana assume e pressupõe uma noção de realidade moral (mesmo que seja essa representada de modo fragmentado ou, inclusive, como algo ilusório ou incapaz de ser conhecido pelos agentes humanos) que as pessoas almejam

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (PPGDir, UFRGS). Doutor em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Direito (PPGDir, UFRGS). Mestre em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Professor na Faculdade de Direito (PUCRS). Coordenador e Professor da Especialização de Direito Tributário da PUCRS-IET. Advogado.

<sup>2</sup> O relato desse episódio consta de DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Inglaterra: Harvard University Press, 2006, p. 01.

atingir ou representar quando promovem juízos de certo e errado com pretensão de inteligibilidade. Esse tipo de questionamento básico acerca da ação humana representa o objeto próprio da disciplina filosófica denominada de metaética, a qual assume a pretensão de fixar estruturas definicionais metateóricas que serão capazes de ilustrar os fundamentos mais elementares relacionados à justificação de uma ação como correta ou incorreta. Considerando a dimensão básica desse tipo de especulação acerca da ação humana impõe reconhecer que as conclusões que são alcançadas pela metaética assumem prioridade teórica em relação às outras áreas da filosofia prática, nessa incluída as diversas propostas filosóficas que pretendem explicar o fenômeno jurídico<sup>3</sup>.

Com efeito, partindo-se desse pressuposto, pode-se dizer que toda teoria jurídica assume – mesmo que de modo inconsciente ou não transparente – algum substrato metaético, na medida em que, invariavelmente, terá a pretensão de estabelecer critérios justificadores de uma ação humana como correta ou incorreta, sendo certo que tal tipo de questionamento reveste-se de natureza metaética. É por essa razão que a primeira grande divergência teórica que surge quando se pretende estabelecer e compreender o ponto de partida que é adotado por cada tradição jurídica toca, precisamente, no tipo compromisso metaético que cada teórico do direito estará assumindo quando do desenvolvimento da sua explicação acerca do fenômeno jurídico. Por isso, dentro desse contexto, o estudo e a classificação das diversas propostas metaéticas surgem como elemento prioritário na compreensão do fundamento que é adotado por determinada tradição jurídica. Desse modo, antes de se apresentar alguma crítica a uma proposta de fundamentação do direito, ou mesmo antes de se pretender compreendê-la adequadamente, mostra-se necessário, primeiramente, identificar e esclarecer o pressuposto

---

<sup>3</sup> Neste trabalho, portanto, parte-se do pressuposto de que a filosofia do direito representa disciplina que integra o universo mais amplo da filosofia prática.

metaético que essa determinada proposta teórica está assumindo. Para tanto, é imperativo saber, previamente, conceituar e classificar aquelas que, hoje, são definidas como as principais correntes metaéticas desenvolvidas na filosofia moral, o que permitirá, em um segundo momento, apontar possíveis influências que essas variadas tradições exercem na formação das mais destacadas e relevantes linhas de pensamento jurídico.

Nesse cenário, duas grandes vertentes metaéticas se apresentam como relevantes. De um lado, encontramos os defensores de posturas denominadas de cognitivista, os quais sustentam a existência de uma realidade moral objetiva, i.e., uma instância – criada ou real – a partir da qual juízos de certo e errado sobre a ação humana podem ser produzidos e comunicados com alguma inteligibilidade e, portanto, dotados de alguma objetividade. De outro lado, encontramos os defensores de uma proposta metaética não cognitivista, a qual nega a possibilidade de se conhecer objetivamente juízo de certo ou errado, razão pela qual deve-se rejeitar qualquer possibilidade de se falar em uma realidade moral objetiva, a qual não passa de uma ficção ou ilusão criada pelos seres humanos para permitir a mínima padronização de condutas.

É com base nessa classificação de propostas metaéticas que se pretende identificar os elementos de influência que estão presentes em uma das mais relevantes escolas de pensamento jurídico do Século passado. Neste trabalho, portanto, pretende-se averiguar qual postura metaética fundamenta o empirismo jurídico (costumeiramente denominado de “*realismo*” jurídico), sendo que será utilizado, como autor representativo dessa escola de pensamento, a proposta teórica do jurista Norte-Americano Oliver Wendell HOLMES JR. Cabe destacar que neste curto estudo não se assume a intenção de explorar os detalhes e as idiosincrasias das ideias particulares desse autor, mas pretende-se tão somente ilustrar a matriz teórica que inspira o empirismo jurídico norte-americano, o que facilitará a demonstração do tipo de influência

metaética essa tradição teórica acaba incorporando na explicação e justificação do fenômeno jurídico.

## 1. A METAÉTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

As teorias jurídicas que pretendem dar sentido ao fenômeno social que é estudado pelo direito jamais formulam as suas próprias premissas nem alcançam as suas conclusões partindo do zero. Isso porque qualquer pretensão teórico-explicativa mais profunda que seja elaborada no campo jurídico deverá ter algum interesse em defender um critério que explique como e porque utilizamos o vocabulário do certo/justo/bom e errado/injusto/mau aplicável à conduta humana. Isso, na verdade, é apenas um corolário necessário do fato de o direito ser um fragmento do campo maior da filosofia prática, ou seja, o ramo filosófico que se dedica a compreender, refletir e criticar os elementos necessários que compõem a ação humana (racionalidade, voluntariedade, emoções, intencionalidade, etc.) e que justificam como produzimos, em relação a ela, juízos de valor. Assim, a filosofia do direito, que integra – juntamente com a filosofia moral e a filosofia política<sup>4</sup> – o universo teórico da filosofia prática, está, invariavelmente, engajada em definir critérios que facilitem o entendimento da ação humana e que permitam identificar o que é correto/bom/justo em relação a ações humanas que são realizadas dentro de determinado contexto qualificado como jurídico<sup>5</sup>. Portanto, estando a filosofia do direito abarcada pelo escopo mais amplo da filosofia prática, mostra-se relevante à compreensão do fenômeno jurídico as considerações teóricas que são desenvolvidas pela metaética.

---

<sup>4</sup> “... moral philosophy, political philosophy and legal philosophy are branches of practical philosophy each dealing with a different aspect of human life.” (RAZ, Joseph. *Practical Reason and Norms*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, p. 11)

<sup>5</sup> FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Estados Unidos da América: Georgetown, 1983, pp. 1-17.

Para se compreender o objeto próprio da disciplina denominada de metaética bastante esclarecedora é a definição apresentada por SMITH<sup>6</sup>. Para ele, a teoria ética – enquanto ramo autônomo da filosofia – pode ser dividida em *ética normativa* e *metaética*. A primeira representa a disciplina filosófica que teria como objeto próprio a análise das perguntas e respostas que os filósofos fornecem a questões práticas substanciais, tais como as questões éticas sobre aborto, eutanásia, pena de morte, etc. Por outro lado, a metaética trata do conjunto de questionamentos prévios – acerca da composição essencial das propriedades éticas, dos enunciados externados nessa seara, dos juízos morais (se são meras falsificações, atitudes emotivas, manifestações opinativas individuais, reflexos de convenções sociais contingentes ou se são crenças que captam de modo verdadeiro ou falso uma realidade moral exterior e objetiva) – que devem ser respondidos para se entender como as perguntas éticas materiais podem ser respondidas a partir da perspectiva adotada pelas mais variadas tradições morais<sup>7</sup>.

Isso significa dizer que cada proposta metaética específica pretenderá sempre desenvolver e apresentar uma superestrutura da razão prática<sup>8</sup>. Assim, as diferentes visões metaéticas não representam, imediatamente, teorias éticas específicas, mas ilustram *teorias sobre teorias éticas*, de modo a permitir uma identificação mais clara e segura das estruturas primária que estão fundamentando uma proposta ética substancial específica<sup>9</sup>. Podem

---

<sup>6</sup> SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Estados Unidos da América: Blackwell Publishers, 2005, p. 2.

<sup>7</sup> Para uma exposição das três fases históricas do desenvolvimento da metaética, vide PIETREK, Torsten. *Phänomenologische Metaethik*. Alemanha: Createspace, 2011, pp. 8-11.

<sup>8</sup> AUDI, Robert. *The Architecture of Reason – The Structure and Substance of Rationality*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2001, p. 13.

<sup>9</sup> “Der Auftrag der Metaethik ist es, linguistische Strukturen und Eigenschaften ethischer Propositionen zu überprüfen. Sie befasst sich mit der Abtrennung von moralischen von nicht-moralischen Erscheinungen und mit dem Fundament sittlicher Ansichten bezüglich der Erkenntnistheorie, der Ontologie und der Sprachphilosophie. Eine wichtige Grundfragstellung der Metaethik ist die, ob sittliche Ansichten in der Lage sind, einen allgemeinen Geltungsanspruch zu stellen. Die Metaethik gehört nicht zum Obergriff der Ethik, sondern ist eine Art Abzweigung, die

ser, desse modo, visualizadas, segundo WALDRON, como formando uma torre de babel da ética, na qual transitam, em um mesmo plano, as mais distintas tradições filosóficas<sup>10</sup>. Com efeito, enquanto a ética normativa pretende responder e justificar “*o que é correto/bom/justo a ser fazer no caso X?*”, ou seja, o conteúdo do fenômeno moral, a metaética busca esclarecer “*o que é ou o que forma um juízo correto/bom/justo?*”, ou seja, qual a estrutura fundamental do fenômeno moral ou ainda como utilizamos a sua linguagem específica<sup>11</sup>. A metaética trataria, pois, das perguntas que são prévias ao enfrentamento de qualquer problema moral, já que envolveria o conjunto de questões propedêuticas referentes às perguntas éticas que o filósofo pretende responder quando desenvolve sua atividade teórica. Considerando que a metaética pretende esclarecer perguntas relacionadas a perguntas éticas posteriores, assume ela uma espécie de prioridade epistemológica em relação à ética normativa<sup>12</sup>. Por isso, segundo FRANKENA, a maioria das propostas éticas desenvolvidas pelas diferentes tradições filosóficas pode até encontrar grande concordância em relação ao que é certo e errado em termos de ética normativa, mas cada uma manterá grandes divergências fundamentais no que diz

---

*insbesondere Bezug auf die ethischen Propositionen einen neutralen Standpunkt ausübt.*” (HILBER, Wolfgang (Coord.). *Lexicon der Philosophie*. Alemanha: 7Hill, pp. 269-70)

<sup>10</sup> WALDRON, Jeremy. *The Irrelevance of Moral Objectivity*. In *Natural Law Theory – Contemporary Essays*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1994, p. 166.

<sup>11</sup> BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. Alemanha: Walter de Gruyter, 2ª edição, 2007, p. 58.

<sup>12</sup> Em sentido semelhante, segue a diferenciação promovida por KUTSCHERA, o qual divide a teoria ética em ética *descritiva* ou *Fenomenologia da Moral* (que se dedica a analisar, empiricamente, os códigos morais específicos ou os sistemas de valores concretos, abrangendo, por exemplo, a história da ética e a antropologia ética), ética *normativa* (que discute, não o que é moralmente vigente, mas o que deve ser ou é para ser visto como correto e bom) e *metaética*, sendo que essa última se ocupa: “*nicht nur auf normative Prinzipien, sondern zeigen sich schon in den Auseinandersetzungen über die Bedeutung moralischer Terme, über Status und Funktion ethischer Aussagen, über Möglichkeit, Grenzen und Methoden der Begründung normativer Sätze*”. (KUTSCHERA, Franz von. *Grundlagen der Ethik*. Alemanha: WdeG, 1982, pp. 39/42). Sobre a Fenomenologia da Moral, vide, ainda, BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. Alemanha: Walter de Gruyter, 2ª edição, 2007, p. 57.

respeito ao desenvolvimento dos seus respectivos “*esquemas de moralidade*”<sup>13</sup>.

Em síntese, seguindo PIETREK<sup>14</sup>, a metaética pretende responder cinco problemas fundamentais, os quais teriam, respectivamente, natureza ontológica, epistemológica, lógica, praxiológica e linguística, quais sejam:

- (i) “*Como se dá a relação entre fatos e valores?*”
- (ii) “*Qual é o grau de objetividade que um valor poder assumir?*”
- (iii) “*Qual é a relação mantida entre a lógica em geral e a lógica dos valores?*”
- (iv) “*Qual é a conexão entre o valor e a motivação?*”
- (v) “*Qual é a função comunicativa que exerce uma proposição moral?*”

Não se desconhece a crítica que questiona a própria legitimidade da metaética como uma disciplina filosófica autônoma. Tal crítica mostra-se, sem dúvida, plausível, na medida em que toda reflexão prática mais elaborada e profunda pressupõe, simultaneamente, o adequado desenvolvimento de uma proposta teórica que esclareça os elementos estruturais, existenciais e normativos da ação humana, bem como que indique (ou, ao menos, aponte para) respostas materiais concretas acerca do modo correto/justo/bom de se agir em determinada circunstância. Em uma perspectiva clássica, a filosofia prática (*philosophia moralis*) já qualificaria a ética – considerada como um todo – como a disciplina filosófica que teria como objeto o esclarecimento integral de todos os elementos estruturais e materiais que seriam constitutivos da atividade que, uma vez realizada concretamente, seria capaz de direcionar o ser humano a sua adequada realização<sup>15</sup>. Com efeito, nessa perspectiva, não se mostraria

---

<sup>13</sup> FRANKENA, William. *Moral Philosophy at Mid-Century*. In *The Philosophical Review*, n. 60, 1951, p. 44-55.

<sup>14</sup> PIETREK, Torsten. *Phänomenologische Metaethik*. Alemanha: Createspace, 2011, p. 12.

<sup>15</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Reino Unido: Oxford University Press, 2000; e *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004, p. 21.

esclarecedora nem didaticamente viável a postura de se fragmentar a filosofia prática em questionamentos prévios e estruturais da ação humana, de um lado, e questões relacionadas aos problemas morais substancialmente considerados. O responder, com inteligibilidade, o segundo, exige reflexão sobre o primeiro e o estruturar o primeiro exige ter-se em mente os problemas substanciais que terão de ser respondidos pelo segundo. Assim, qualquer tese ética com alguma pretensão real de dispor sobre a existência humana irá desenvolver a sua proposta metaética já pré-determinando, ao menos em parte, as conclusões que deverão ser alcançadas quando do desenvolvimento das questões de ética normativa.

Mesmo que assim seja, não se pode negar que a noção de que a metaética deva ser vista como uma disciplina prática autônoma e propedêutica goza de amplo consenso entre os promotores da filosofia contemporânea. Além disso, não se pode perder de vista que a divisão disciplinar que visualiza a metaética como ramo filosófico independente facilita, em alguns casos, a compreensão estrutural de teses éticas mais complexas, sem mesclar tais considerações formais com as respostas éticas materiais que podem ser justificadas com base nelas, principalmente considerando o fato de haver constante divergência e grande dissenso em relação a tais debates morais, o que, por certo, pode ser um obstáculo da compreensão daqueles traços primários e fundantes de uma teoria ética.

Assim, partindo-se da perspectiva que é adotada pela metaética, no próximo capítulo pretende-se diferenciar os elementos formadores das posturas cognitivistas e não cognitivistas, de modo a ilustrar as diferenças existentes entre as suas premissas básicas. E será com base nessas considerações que se pretende, neste trabalho, identificar e esclarecer os pressupostos metaéticos que são adotados pelo empirismo jurídico (costumeiramente denominado de “*realismo*” jurídico, denominação essa, porém, que será aqui submetida à crítica). De

qualquer modo, cabe ressaltar que essa limitação temática não impede que o esquema conceitual aqui desenvolvido possa ser aplicado em relação a outras linhas de pensamento jurídico não abarcadas neste estudo.

## 2. COGNITIVISMO E NÃO COGNITIVISMO MORAL

As linhas de pensamento que se adéquam ao cognitivismo moral afirmam de antemão que é possível – e comum entre seres humanos dotados, em maior ou menor extensão, de racionalidade – produzir, conhecer e comunicar, com algum grau de objetividade, juízos de certo e errado referentes à ação humana. O cognitivista assume, pois, que os predicados morais possuem significado que pode ser comunicado com objetividade, já que se reportam a algo referível a determinado objeto contido na realidade<sup>16</sup>. Já para o não cognitivista, não há qualquer sentido em se falar em fatos morais ou verdades relevantes ao campo da ação humana <sup>17</sup>. Isso porque, para ele, juízos morais são, invariavelmente, falsos ou apenas expressões de sentimentos ou atitudes emocionais que representam a motivação que uma pessoa adota para agir de determinado modo, inexistindo qualquer critério objetivo prévio que possa ser invocado para mensurar o conteúdo dessa ação.

O cognitivismo, portanto, trabalha com um pressuposto, fortemente, escorado no modo como seres humanos normalmente agem e interagem diante da realidade, pressuposto esse que é assumido, sem maiores contestações, pela maior parte das pessoas (ressalvando-se apenas a objeção teórica idealizada pelos acadêmicos não cognitivistas). Isso porque a postura cognitivista preserva elementos da linguagem comum sobre como usamos os

---

<sup>16</sup> SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Estados Unidos da América: Blackwell Publishers, 2005, p. 9.

<sup>17</sup> SMITH, Michael. *Op. cit.*, p. 10. Vide, ainda, KUTSCHERA, Franz von. *Grundlagen der Ethik*. Alemanha: WdeG, 1982, pp. 47-48 e 87-103.

termos certo e errado em relação à ação humana. Ordinariamente, seria assumida como incontroversa a veracidade da afirmação de que “o *infanticídio é errado*”. Por outro lado, para o não cognitivista não seria possível atribuir qualquer valor de verdade a essa proposição, já que ela representaria apenas um enunciado que pode provocar ou não uma atitude emocional em alguém. Assim, por meio da afirmação apresentada, estar-se-ia apenas descrevendo um contexto fático no qual a ação descrita (*infanticídio*) provoca uma sensação de repúdio ou de desagrado naquele que emitiu a frase “o *infanticídio é errado*”. E se há uma concordância geral em relação a essa frase é apenas porque, para o não cognitivista, as pessoas, contingentemente, compartilham do mesmo sentimento de repúdio em relação a esse tipo de ação.

Com efeito, para o cognitivista os debates morais sobre o que é certo ou errado a se fazer em determinada situação prática pressupõem que exista uma resposta correta (ou, ao menos, a resposta mais adequada que é possível de ser alcançada, dado o contexto em que o debate foi realizado), a qual é acessível e pode ser descoberta por aqueles dotados de alguma capacidade racional (o que não significa dizer que essa será, necessariamente, alcançada). Afinal, se não existisse, entre as propostas alternativas que estariam em disputa no debate moral sendo travado, nenhuma que pudesse ser revestida de um mínimo de veracidade, a própria atividade discursiva seria sem sentido<sup>18</sup> e aqueles que estariam interagindo no debate deveriam compreender a sua função como inócua ou como meramente lúdica. Se não há veracidade que possa ser, pelo menos, aproximada ou tornada mais clara por meio do debate, qual seria o sentido de se debater? E essa é precisamente a visão que o não cognitivista assume diante de um debate moral: a

---

<sup>18</sup> “Wenn aber das Sittlichsein nicht als die Vernünftigkeit von Praxis verstanden wird, (...) dann wird die Ethik zum rationale Teilausschnitt eines selbst irrationalen Ganzen, und die methodische Analyse der Philosophie ist für die Qualität des Handeln letztlich bedeutungslos.” (HÖFFE, Otfried. *Ethik und Politik – Grundmodelle und –problem der praktischen Philosophie*. Alemanha: Suhrkamp Taschen, 1979, p. 59)

atividade de discussão é um fim em si, sendo executada independentemente de qualquer resposta objetiva que possa ser esclarecida, sendo o vencedor de uma disputa moral aquele que impõe, por força ou violência, a sua visão ou que consegue, retoricamente, melhor sensibilizar o auditório ou o júri.

O cognitivismo moral ainda preserva uma explicação plausível para os erros e equívocos que podemos cometer quando participamos de um debate específico sobre o certo e o errado. Isso porque, partindo-se do pressuposto que há uma resposta, minimamente, verdadeira por trás de todo debate moral (mesmo que essa não seja atingida ou esclarecida em cada discussão concreta que seja travada), o critério último para se analisar e identificar o certo e errado é exterior ao e independente do intelecto, bem como à vontade daqueles que estão discutindo um problema moral específico. Assim, a possibilidade de se aproximar da resposta verdadeira referente a determinado problema prático pressupõe a adequação do intelecto do debatedor aos elementos objetivos (propriedades e fatos morais) relevantes para se identificar o plano de ação que deve ser seguido. Com efeito, inúmeros fatores particulares podem prejudicar o acesso à resposta verdadeira referente a uma questão prática, os quais vão, desde o tempo reduzido para deliberação e a restrição informativa, até a ignorância parcial dos partícipes do debate ou as suas eventuais deficiências de caráter que tornam o ambiente de debate inviável. Já para o não cognitivista, considerando que juízos morais são ou ilusórios ou apenas atitudes emocionais que representam a motivação que uma pessoa adota para agir de determinado modo, inexistente qualquer critério objetivo prévio que possa ser invocado para analisar e separar um juízo bem-sucedido de um equivocadamente elaborado. Assim, como certo e errado representam apenas motivações sentimentais para realizar determinado comportamento individual, não existe nenhuma medida comum que se preste a mensurar o juízo bem-sucedido, de modo a diferenciá-lo dos juízos falhos. Para o não cognitivista, não

há, portanto, como diferenciar um bom argumento moral de um equivocado, pois todos os argumentos disponíveis se colocam em posição de perfeita equidistância uns dos outros, na medida em que são todos falsos e ilusórios ou são apenas manifestadores da atitude emotiva daquele que pretende motivar o seu agir.

Além disso, considerando que cada ser humano está habilitado a externar os seus próprios sentimentos e emoções, independentemente de qualquer reflexão mais elaborada, todo indivíduo, para o não cognitivista, é um critério absoluto para determinar o motivador de sua ação, o que leva à pressuposição de que todos os indivíduos possuem a mesma autoridade e maturidade para discorrer sobre o certo e o errado. É por isso que, dentro do projeto não cognitivista, não há espaço para se falar propriamente em conhecimento moral. Para o não cognitivista, os juízos morais não são crenças que possam ser avaliadas em termos de verdade e falsidade, já que eles sequer almejam representar qualquer estado de coisas. Nesse contexto, não se pretende compreender qualquer realidade moral que poderia ser dotada de objetividade. Na verdade, como se viu, para o não cognitivista, os juízos sobre uma ação humana servem apenas para externalizar uma emoção, um sentimento, ou seja, servem para expressar os comprometerimentos individuais adotados por uma determinada pessoa que deseja executar um plano de ação, comprometerimentos esses, porém, que não podem ser analisados, objetivamente, por terceiros nem comunicados aos demais. Por outro lado, para o cognitivista, um juízo moral representa apenas um tipo específico de crença, a qual, dependendo do conteúdo que ela agrega, pode ser tida como verdadeira ou falsa. Por essa razão, juízos de valor sobre o certo e o errado podem ser definidos como verdadeiros ou falsos, os quais poderão ser justificados e certificados (os métodos de justificação e certificação são, por sua vez, também alvo de ampla divergência e, como se verá, dependerão da corrente interna do cognitivismo que estiver sendo defendida). É essa possibilidade de refletir, fixar e transmitir juízos verdadeiros sobre ação humana

que faz com que seja possível, para o cognitivista, falar-se em conhecimento moral. Como se vê, para o cognitivista moral há uma diferença epistemológica entre um juízo moral verdadeiro e o processo de justificação que, posteriormente, poderá ser utilizado para se convencer os demais da veracidade de tal proposição moral. Por isso, a filosofia moral cognitivista pressupõe uma teoria da verdade e uma teoria da argumentação, que devem ser diferenciadas, mas que são, entre si, comunicáveis, enquanto que a não cognitivista pressupõe apenas a análise descritiva de comportamentos humanos, para fins de fixação de estimativas acerca das reações mais prováveis, o que é promovido, em grande medida, pela averiguação empírica ou por meio de análise psicológica.

Entre não cognitivismo e cognitivismo também há uma grande distância relativamente à compreensão que possuem acerca da dimensão ontológica da realidade. O não cognitivismo moral reflete uma ontologia bastante simplificada (muito mais simplificada que aquela sustentada pelo cognitivismo), já que compreende a realidade como sendo apenas aquela dimensão de fatos naturais, cujas propriedades podem ser, integralmente, analisadas e verificadas pelas ciências empíricas. Assim, a dimensão empírica dos fatos naturais, nessa visão não cognitivista, é a totalidade da nossa realidade física e nada mais pode ser a ela acrescentado. Em contrapartida, a ontologia na qual se escora o cognitivismo é mais complexa e exigirá uma reflexão mais profunda sobre o que é existente, pois exigirá a explicação de uma camada adicional da realidade, qual seja, aquela referente aos fatos morais e às propriedades que a eles atribuem composição (sendo importante reconhecer que propriedades morais possuem uma essência diferenciada das propriedades naturais, mesmo que ambas possam ser conhecidas em sentido objetivo)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Nesse ponto, encontra-se importante bifurcação entre as tradições cognitivistas e não cognitivistas que foi bem explorada por G. E. MOORE (*Principia Ethica*, p. 16-7.) ao apresentar a forma de argumentação que ele acabou denominando de *falácia naturalística*. Tal falácia seria cometida

Por fim, deve-se destacar que há uma fundamental diferença entre as duas tendências aqui analisadas em relação ao critério que explica a normatividade que pode vincular alguém a cumprir determinada obrigação (moral ou jurídica). Para o não cognitivista não existe um fundamento exterior que possa justificar a normatividade de um determinado padrão de conduta, ou seja, não há uma razão última que nos leva a seguir plano de ação geral e abstrato e não há nada que nos vincule, objetivamente, ao conteúdo de uma determinação universal sobre o agir humano. Como não há, no mundo, juízos de valores que possam ser dotados de objetividade, a normatividade que pode ser identificada em determinado princípio ou regra deverá ser atribuída ao arbítrio daquele que confeccionou o respectivo padrão normativo, o qual será sempre contingente e convencional. Assim, para o não cognitivista, dizer que algo é justificável, correto ou bom é apenas indicar que há motivos estratégicos favoráveis para trilharmos o caminho compatível com o convencional. No entanto, é irreduzível e inexplicável o que nos leva a assumirmos esse esquema motivacional específico. Desse modo, o arbítrio na atribuição de normatividade a determinado padrão de conduta irá corromper ou tornar inócuo todo esforço de justificação posterior, já que inexistirá um critério comparativo entre proposições normativas adequadas e inadequadas, tendo em vista a impossibilidade de se falar em juízos morais verdadeiros e a inexistência de critérios comparativos para diferenciá-los dos juízos morais falsos. Conforme já se destacou, para o não cognitivista todo juízo de valor tem o mesmo peso e a mesma pretensão de validade, já que dependem apenas da expressão emotiva daquele que o produz, inexistindo qualquer metacritério

---

sempre que se pretendesse definir o conteúdo de termos morais, os quais, para MOORE, seriam sempre simples e não-analisáveis. Assim, dizer que algo é *bom* significaria atribuir a um objeto uma propriedade que é simples, i.e. não redutível a outras propriedades, e que é inverificável, pois não pode ser analisada pelas nossas experiências sensoriais. Com efeito, tal propriedade é diferente de todas as demais propriedades que estão presentes na nossa experiência rotineira, tendo sempre algo de misterioso.

expressivo ou emotivo que permita avaliar e diferenciar tais juízos particulares.

Diante dessas considerações, pode-se perceber que, caso sejam analisados a partir de uma perspectiva ampla e abstrata, o cognitivismo e o não cognitivismo são, mutuamente, excludentes, já que um pode ser visto como a negação total do outro. Há, pois, uma enorme distância entre posturas cognitivistas e não cognitivistas, na medida em que os compromissos teóricos iniciais que cada uma assume são, entre si, contraditórios. A premissa que é adotada por uma corrente é, abertamente, rejeitada pela corrente rival, que adota premissa oposta como ponto de partida. Diria o cognitivista: há sentido falar-se em certo e errado com um mínimo de objetividade, há pelo menos um sentido em que se pode falar em realidade moral que restringe o espaço de interação humana e podemos assumir o conceito de verdade (como critério de aferição de objetividade que é cognoscível e comunicável) como relevante e aplicável ao campo da ação humana. Por outro lado, o não cognitivista, adotando uma teoria ética negativa<sup>20</sup>, rejeitaria, como suas premissas, cada uma dessas considerações.

É por causa dessa radical oposição entre premissas adotadas que podemos identificar uma rivalidade, aparentemente, intransponível entre cognitivistas e não cognitivistas. Cada uma dessas tradições, ao estruturar seu sistema filosófico a partir de elementos fundantes e conceitos básicos acerca da epistemologia, da natureza humana e do espaço social de convivência humana, acaba por assumir princípios primeiros do raciocínio que lhe são próprios e particulares (idiossincráticos, inclusive). Assim, na maior parte das vezes, aquele que assume, como ponto de partida de sua reflexão, os elementos fundantes indicados por um paradigma filosófico enfrentará sérias dificuldades no que diz respeito à transmissão dos seus argumentos àqueles que, expressa

---

<sup>20</sup> MACKIE, J. L. *The subjectivity of values*. In SAYRE-MCCORD, Geoffrey (editor). *Essays on Moral Realism*. Estados Unidos da América: Cornell University Press, 1988, p. 98.

ou tacitamente, compartilham dos conceitos básicos que forjam a moldura epistêmica oriunda de uma tradição filosófica rival. Tal dificuldade, por consequência, também prejudica o efetivo convencimento dos interlocutores que partem de outros paradigmas filosóficos, o que, por sua vez, mina as chances de obtenção de consenso acerca dos questionamentos filosóficos mais básicos. Não é por outro motivo que Alasdair MACINTYRE, tendo identificado no mundo ocidental contemporâneo essa extrema segmentação epistêmica, acaba diagnosticando que vivemos, atualmente, em um momento histórico de radical desacordo no que diz respeito aos questionamentos filosóficos (mesmo aqueles mais básicos), o que, possivelmente, levaria a visualização de uma instância de incomensurabilidade (*incommensurability*) e de intraduzibilidade (*untranslatability*) entre as distintas tradições filosóficas<sup>21</sup>. Como consequência desse diagnóstico, ressalta o filósofo escocês que se torna possível à maioria das pessoas concluir que, no que diz respeito a tradições filosóficas rivais, “*there is and can be no independent standard or measure by appeal to which their rival claims can be adjudicated, since each has internal to itself its own fundamental standards of judgment.*”<sup>22</sup> Tal pré-compreensão acaba levando a sensação – corrente no período contemporâneo – de que os grandes debates filosóficos, em especial, os de ordem prática<sup>23</sup>, encontram-se fadados ao fracasso, já que trilham caminhos intermináveis de desencontros argumentativos, em que a visão que parte de premissas oriundas de um paradigma filosófico passa a ser compreendida, pelos partícipes de uma tradição filosófica rival, como sendo uma mera

---

<sup>21</sup> “Such systems are incommensurable, and the terms in and by means of which judgments is delivered in each art so specific and idiosyncratic to each that they cannot be translated into the terms of the other without gross distortion.” (*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 06).

<sup>22</sup> Op. cit., p. 06.

<sup>23</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988.

opinião daquele interlocutor, sem qualquer pretensão de objetividade<sup>24</sup>.

Por outro lado, ao se colocar lado a lado os pressupostos cognitivistas e não cognitivistas, tem-se também a pretensão de se projetar um espectro todo abarcante (mesmo que ainda mantenha certo grau de indeterminabilidade) que seja capaz de englobar as mais variadas tradições éticas e jurídicas. Isso porque qualquer esquema de explicação da nossa ordem prática assumirá, necessariamente, ou elementos cognitivistas ou traços não cognitivistas, inexistindo uma terceira alternativa teórica que possa se afirmar como sendo mais ampla ou totalmente independente das outras duas antes definidas. Desse modo, defende-se aqui que toda e qualquer teoria ética ou teoria jurídica estará aderindo a pressupostos (mesmo que parciais) cognitivistas ou não cognitivistas. Dito de outro modo, deve-se reconhecer que não há explicação teórica da nossa realidade prática que não assuma (mesmo que implicitamente) ou pressupostos cognitivistas ou pressupostos não cognitivistas.

Com isso, diante dessa matriz teórica intransponível, pretende-se identificar quais os pressupostos metaéticos que fundamentam o empirismo jurídico. Esse é, portanto, o objetivo do tópico que segue.

---

<sup>24</sup> *“Every one of the arguments is logically valid or can be easily expanded so as to be made so; the conclusions do indeed follow from the premises. But the rival premises are such that we possess no rational way of weighing the claims of one as against another. (...) It is precisely because there is in our society no established way of deciding between these claims that the moral arguments appears to be necessarily interminable. From our rival conclusions we can argue back to our rival premisses; but when we do arrive at our premises argumenst ceases and the invocation of one premise against another becomes a matter of pure assertion and counter-assertion.”* (MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984, p. 08).

### 3. EMPIRISMO JURÍDICO: NÃO COGNITIVISMO EMOTIVISTA COM CÉTICISMO JURÍDICO

#### 3.1. A impropriedade na nomenclatura “Realismo jurídico”

O Século XX apresentou como expoente teórico para a explicação do direito, juntamente com a influente escola do positivismo jurídico, corrente de pensamento que pretendeu justificar e esclarecer o fenômeno jurídico a partir de uma leitura, exclusivamente, sociológica dessa área do conhecimento prático. De acordo com essa visão, a prática jurídica deveria ser explicada por meio da metodologia científica típica das ciências naturais, ou seja, observando-se a evidência empírica acerca daqueles elementos que influenciam as pessoas com autoridade (i.e., juízes) para, efetivamente, produzir, em última instância, os comandos jurídicos que restringem e determinam a nossa ação rotineira. Por isso, a verdadeira compreensão do direito não pressupõe nenhum tipo de esforço especulativo para se definir princípios gerais que permitem deduzir comandos objetivos que nos forneçam respostas para os nossos problemas práticos concretos. Na verdade, a definição do conteúdo do direito pressupõe apenas saber quais fatores externos influenciam e afetam sensitivamente a formação das preferências e dos gostos pessoais da figura concreta do magistrado que decidirá um determinado caso, na medida em que será essa pessoa específica que irá, em última instância, coagir todos nós a nos portarmos de determinado modo na nossa vida diária. Não é de se estanhar porque, frequentemente, tal postura teórica é representada por meio de uma caricatura, muitas vezes vinculada ao pensamento de FRANK<sup>25</sup>, segundo a qual a decisão

---

<sup>25</sup> “Of course, no one, except jocularly, has ever proposed explaining all or most decisions in terms of the judge’s digestive disturbances. Yet, at times, a judge’s physical or emotional condition has marked effect. (...) Out of my own experience as a trial lawyer, I can testify that a trial judge, because of overeating at lunch, may be so somnolent in the afternoon court-session that he fails to hear an important item of testimony and so disregards it when deciding the case.” (FRANK, Jerome. *Courts on Trial. Myth and Reality in American Justice*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1973, p. 162)

proferida pelo juiz diante de um caso concreto depende apenas de como foi o seu café da manhã<sup>26</sup>. Seria o que PATERSON veio a denominar de *teoria gastronômica do Direito (gastronomical jurisprudence)*<sup>27</sup>. Isso significaria reconhecer que um julgador que teve uma refeição prazerosa irá, com grande probabilidade, decidir os seus casos judiciais com bom humor e, supostamente, de modo mais favorável a um dos litigantes<sup>28</sup>.

Esse movimento teórico – desenvolvido no século passado principalmente nos Estados Unidos da América e no norte da Europa<sup>29</sup> – se dedica a difundir doutrina jurídica que se propõe a elaborar método de apreciação de elementos jurídicos que podem ser evidenciados e coletados a partir da observação da realidade empírica que contextualiza o direito. Desse modo, o fenômeno jurídico pressupõe, não processos formais que levam ao

---

<sup>26</sup> “As an English judge said in 1882, ‘the state of a man’s mind is [for a court] as much a fact as his digestion’”. (FRANK, Jerome. *Courts on Trial. Myth and Reality in American Justice*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1973, p. 155). Vide, ainda, FISCHER III, William; HORWITZ, Morton; REED, Thomas. *American Legal Realism*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1993, p. xiv.

<sup>27</sup> PATERSON, Edwin Wilhite. *An Introduction to Jurisprudence* (2ª Edição, 1946). *Apud* FRANK, Jerome. *Courts on Trial. Myth and Reality in American Justice*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1973, p. 161.

<sup>28</sup> Aparentemente, a tese empirista veio a ser, indiretamente, demonstrada por meio de pesquisa científica divulgada pela *National Academy of Sciences*, por meio da qual foram submetidas à análise estatística a deliberação e a tomada de decisão de oito juízes israelenses, no que se refere a processos decisórios envolvendo a concessão ou não de liberdade condicional. A pesquisa demonstrou que, no período de um dia, a média geral de deferimento de pedido ficou em 35%, sendo que tal percentual aumentava, expressivamente, para 65% de concessões de liberdade condicional, no período, imediatamente, posterior a uma refeição. Interessantemente, tal percentual de deferimento caía progressivamente até o momento da próxima refeição do dia. (Vide KAHNEMAN, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. Estados Unidos da América: Farrar, Straus and Giroux, 2011). Importante notar que, mesmo sendo verdadeiro o resultado de tal pesquisa empírica, ela não diz nada sobre o modo correto ou desejável para juízes decidirem casos concretos. Certamente ninguém admitiria ser julgado com base na situação alimentar do magistrado responsável pelo seu caso. Na melhor das hipóteses, nos fornece tal pesquisa evidências sobre a necessidade de termos instrumentos adicionais para garantir a imparcialidade do juiz diante de situações de desgaste (por exemplo, um maior de intervalos de descanso entre um período e outro de julgamento). (Vide KAHNEMAN, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. Estados Unidos da América: Farrar, Straus and Giroux, 2011)

<sup>29</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 01.

surgimento do direito, mas apenas os elementos empíricos que, rotineiramente, acabam influenciando a formação das preferências daqueles que são responsáveis pela produção dos comandos jurídicos definitivos<sup>30</sup>.

Tais propostas explicativas do fenômeno jurídico são, comumente, vinculadas ao movimento teórico que acabou recebendo a alcunha de “*realismo jurídico*”, expressão essa invocada para qualificar a tese empirista norte-americana (“*realismo americano*”) e a tese sociológica da “*escola de Upsala*” (“*realismo escandinavo*”)<sup>31</sup>. Essa denominação, porém, deve, aqui, ser submetida à análise crítica e, considerando-se o escopo do presente trabalho, deve ser substituída por outro termo mais compatível com os efetivos pressupostos metaéticos que são compartilhados por aqueles que adotam essa visão acerca do direito.

Não se está aqui pretendendo desprezar a larga tradição jurídica que se vale do termo “*realismo*” para se reportar à tendência teórica que pressupõe uma espécie de primazia do fato na compreensão do direito. No entanto, a tradição jurídica muitas vezes denominada de “*realismo jurídico*” assume, como enfoque central, não uma concepção ontológica e densa de realidade, mas sim uma visão de que a “*realidade*” restringe-se a sua dimensão física e empírica, de modo que são apenas tais elementos fáticos que são capazes de influenciar a formação do direito. Em termos metaéticos, o “*realismo jurídico*” não defende nenhuma forma de realidade moral objetiva, mas apenas a existência de elementos exteriores que estimulam aqueles com autoridade para criar o

---

<sup>30</sup> Segundo DWORKIN, os “realistas” sustentam que “*judges actually decide cases according to their own political or moral tastes, and then choose an appropriate legal rule as rationalization*” (DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1978, p. 03). Já para SCHAUER, os “realistas” defendem que “*the legal decision-makers are largely unconstrained by forces external to their own decision-making preferences.*” (SCHAUER, Frederick. *Playing By the Rules: A Philosophical Examination of RuleBased Decision-Making in Law and in Life*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1991, p. 191).

<sup>31</sup> CATENACCI, Imerio Jorge. *Introducción al derecho*. Astrea, 2006, pp. 217-8.

direito. Na verdade, o “*realismo jurídico*” defende uma concepção restritiva de realidade, uma vez que somente é considerado real aquilo que pode ser fisicamente verificado e é, portanto, manipulável pelo agente. Por isso, conforme se verá, esse suposto “*realismo*” aplicável ao direito, não guarda nenhuma semelhança com a corrente do cognitivismo definida como “*realismo moral*”. Por essa razão, entende-se que a expressão “*empirismo jurídico*” seja mais compatível com o movimento doutrinário que é manifestado por meio do conjunto de tais ideias. Assim, neste tópico, a expressão “*empirismo jurídico*” será aqui aplicada para se referir ao, comumente, denominado “*realismo jurídico*”.

Feito tal esclarecimento terminológico, cabe aqui analisar, com o intuito de exemplificar a tese metaética proposta neste trabalho, a visão de um autor que pode ser visto como sendo um fiel representante do empirismo jurídico. Para tanto, pretende-se analisar a proposta teórica desenvolvida, no início do século passado, nos Estados Unidos da América, por Oliver Wendell HOLMES Jr.

### 3.2. O Empirismo jurídico de Oliver Wendell Holmes Jr.

Possivelmente, o autor que é mais lembrado quando se fala no empirismo norte-americano é Oliver Wendell HOLMES Jr. (1841-1936). HOLMES é visto, por muitos, como sendo o primeiro dos empiristas no direito ou como sendo o próprio pai do “*realismo jurídico*”<sup>32</sup>. Para se compreender o empirismo jurídico defendido por HOLMES, deve-se definir qual o objeto do direito, identificar-se a perspectiva de análise do fenômeno jurídica, para depois delimitar-se a metodologia aplicável à ciência do direito.

Primeiramente, segundo HOLMES, compreender o objeto do direito pressupõe definir quais são, precisamente, os seus

---

<sup>32</sup> FISCHER III, William; HORWITZ, Morton; REED, Thomas. *American Legal Realism*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1993, p. 3.

limites<sup>33</sup>. Para ele, o direito é, rotineiramente, preenchido por um tipo de “*fraseologia*” que é tipicamente extraída da “*moral*”, de modo que a leitura, superficial do fenômeno jurídico poderia passar a impressão de que ele é dotado, necessariamente, de um conteúdo ético. Aliás, seria possível identificar-se uma “*continuidade linguística*” entre *Moral* e *Direito*. No entanto, caso fosse observado de forma mais aprofundada, seria possível verificar que o direito, mesmo manifestando uma dimensão linguística extraída da moral, não haveria qualquer coextensão entre os respectivos sistemas de regras, sendo apenas que confusão no uso de tal linguagem<sup>34</sup>, a qual estaria obscurecendo o conhecimento do direito e dificultando a previsibilidade das decisões a serem tomadas pelos tribunais<sup>35</sup>. Assim, para HOLMES, o processo ideal de compreensão do direito exigiria banir completamente a linguagem moral do seu campo de aplicação<sup>36</sup>.

Com efeito, para superar a obscuridade na definição das fronteiras da *Moral* e do *Direito* seria, antes de mais nada, necessário identificar-se a perspectiva relevante daquele que será capaz de estabelecer o critério de diferenciação desses dois campos. E, para HOLMES, tal perspectiva pressupõe compreender o tipo de raciocínio prático que é desenvolvido por aquele que não atribui qualquer valor ao eventual conteúdo moral que o direito pode, linguisticamente, manifestar. Assim, o elemento comum que haveria entre o homem bom (*good man*) e o homem mau (*bad man*) seria o fato de ambos terem medo de sofrer as consequências

---

<sup>33</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 11.

<sup>34</sup> “... although the law starts from the distinctions and uses the language of morality, it necessarily ends in external standards not dependent on the actual consciousness of the individual.” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 130).

<sup>35</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 12.

<sup>36</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 19.

negativas de uma sanção que pode ser imposta pelo direito<sup>37</sup>. Assim, para HOLMES, a perspectiva do chamado *homem bom* não teria qualquer relevância na diferenciação entre *Moral* e *Direito*, já que esse, supostamente, daria cumprimento espontâneo às regras éticas e às regras jurídicas, ambas com a mesma intencionalidade e com o mesmo estado de consciência. O *homem bom* seria capaz de atender a exigências morais, inclusive aquelas que restringem a sua liberdade – ao diminuírem as suas opções de ação –, existindo ou não uma pressão relacionada a elementos exteriores de coerção. Isso ocorreria porque o *homem bom* seria dotado de um “*sensu moral*”, ou seja, uma capacidade que permitiria ao indivíduo estabelecer limites das suas liberdades por força de prescrições que são ditadas por sua própria consciência<sup>38</sup>. A *moral*, portanto, seria definida como sendo o campo que “*trata dos reais estados internos da mente de um indivíduo, envolvendo o que ele realmente tem a intenção de realizar*”<sup>39</sup>. Por outro lado, analisando-se regras sociais pela perspectiva do *homem mau*, ter-se-ia uma perspectiva útil para definir-se o efetivo objeto do direito, uma vez que o *homem mau* é identificado como sendo aquele que não dá a mínima atenção para as regras éticas, na medida em que essas, mesmo que observada pelos demais, podem ser descumprida sem que haja qualquer risco “*de se ter que pagar qualquer quantia em dinheiro ou de se ter que ir para a prisão*”<sup>40</sup>. A perspectiva do *homem mau*, portanto, seria o ponto de partida para se o que é, efetivamente, o

---

<sup>37</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 10.

<sup>38</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 11.

<sup>39</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 17.

<sup>40</sup> “*If you want to know the law and nothing else, you must look at it as a bad man, who cares only for the material consequences which such knowledge enables him to predict, not as a good one, who finds his reasons for conduct, wether inside the law or outside of it, in the vaguer sanctions of conscience.*” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 11)

direito, livre das considerações obscuras típicas da moral. O *homem mau* seria relevante, pois ao analisar o seu modo de raciocinar e agir, pode-se definir, pragmaticamente, quais são as consequências negativas e positivas de se cumprir uma regra social, fornecendo, assim, dados que permitem prever, com maior precisão, o que será decidido pelos tribunais.

Como se vê, o primeiro elemento da fundamentação do direito seria a sua dependência nas inclinações instintivas daqueles que se submetem às normas jurídicas sancionatórias, de modo que interessaria ao analista do fenômeno jurídico visualizar o tipo de ação daquele que não vê motivos objetivos para os cumprimentos das regras sociais a não ser o receio de sofrer consequências negativas caso seja flagrado descumprindo tais padrões de conduta. Por isso, o critério epistemológico aplicável ao direito pressupõe, antes de qualquer coisa, a análise dos fatores psicológicos que predeterminam a ação das pessoas, de modo a diferenciar o direito daquilo que não é o direito, distinção essa definida, não pelo seu conteúdo, mas pelos efeitos que o seu não cumprimento pode causar.

Partindo-se da perspectiva do homem mau, seria possível perceber que o sistema jurídico de modo algum poderia ser justificado a partir da dedução de princípios éticos, pois, como, supostamente sabemos, o *homem mau*, quando age, não está nem um pouco preocupado em formular deduções a partir de premissas éticas, mas apenas quer saber o que o tribunal local está decidindo sobre determinada questão que lhe afeta. Para HOLMES, seria, pois, falaciosa a pressuposição de que haveria alguma “lógica” que estivesse coordenando a prática do direito<sup>41</sup>. Inexistiria, portanto, qualquer proposição objetiva que pudesse ser considerada autoevidente, de modo a garantir algum fundamento último ao sistema jurídico. Inexistiria, do mesmo modo, qualquer ato jurídico

---

<sup>41</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 20.

que pudesse ser considerado, em si, como dotado de valor objetivo<sup>42</sup>. Na verdade, o conteúdo do direito estaria sempre na dependência de elementos instintivos e intuitivos daqueles que tem encargo de dizer o conteúdo final do direito diante de um caso concreto, razão pela qual o conteúdo do direito jamais poderia ser definido por mecanismos racionais que pretendessem antecipar, objetivamente, o teor de uma decisão judicial<sup>43</sup>. Aliás, essa visão veio a ser, expressamente, manifestada por HOLMES quando da apresentação do seu famoso voto divergente no caso *Lochner v. New York*: “*General propositions do not decide concrete cases. The decision will depend on a judgement or intuition more subtle than any articulate major premise. (...) Every opinion tend to become a law.*”<sup>44</sup> Assim, a vida do direito não é lógica, mas sim depende da vivência empírica que se tem nele. Desse modo, muito mais que um silogismo que permitiria a dedução de regras jurídicas, o aplicador do direito deveria observar as necessidades de cada tempo, as intuições que formam políticas públicas e – mais importante – os preconceitos que juízes possuem em comum com os demais cidadãos, os quais podem ser manipulados de modo a influenciar a produção de um resultado favorável ao interesse específico daquele aplicador do direito<sup>45</sup>. Por isso, não existindo qualquer fator racional que possa ser invocado na elaboração do direito, seria possível que qualquer parcela do ordenamento jurídico em vigor fosse radicalmente modificada, em qualquer

---

<sup>42</sup> “*All acts are indifferent per se.*” HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 32.

<sup>43</sup> “*Every important principle which is developed by litigation is in fact and at the bottom the result of more or less definitely understood views of public policy; most generally, to be sure, under our practice and traditions, the unconscious result of instinctive preferences and inarticulate convictions, but none the less traceable to views of public policy in the last analysis.*” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 16).

<sup>44</sup> *Lochner v. New York* (1905).

<sup>45</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 3.

situação e a qualquer momento, bastando, para isso, uma mudança nos hábitos da “*opinião pública*”<sup>46</sup>.

Dessas considerações, HOLMES define o tipo de metodologia que melhor resolveria os problemas práticos que surgem no direito e que permitiriam a construção de uma espécie de ciência jurídica. Para ele, quando estudamos o direito, não estamos tratando de nada que seja misterioso nem altamente especulativo<sup>47</sup>, mas estamos apenas desenvolvendo uma atividade profissional simplesmente técnica, em que observamos o que devemos fazer para que possamos nos apresentar diante dos tribunais de modo a obtermos algum tipo de êxito. Por isso, uma pessoa que consulta um advogado não está interessada em conhecer os fundamentos de determinado instituto jurídico nem de obter esclarecimentos acerca de um conceito legal, mas busca apenas saber como deve agir “*para se manter longe do judiciário*”<sup>48</sup>. Isso ocorre porque todas as pessoas desejam saber em que situações o Estado poderá, legitimamente, se valer do uso coercitivo da força contra elas. Essas pessoas, portanto, querem poder prever quais riscos que podem assumir, sem que haja perigo de sofrerem a imposição de força por parte do Ente Público. Por essa razão, a atividade jurídica não é outra coisa senão a de garantir previsibilidade em relação àquilo que os tribunais irão decidir. O estudo do direito, portanto, exige que o profissional saiba instrumentalizar, da forma mais precisa possível, “*profecias*” sobre o que será efetivado, no futuro, por meio de decisões judiciais<sup>49</sup>. O estudo do direito não teria, nesse contexto, nenhum

---

<sup>46</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 22.

<sup>47</sup> “*The law did not begin with a theory*” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 33).

<sup>48</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 07.

<sup>49</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 07.

outro propósito senão o de angariar informação sobre decisões passadas, de modo a permitir sejam feitas profecias sobre decisões futuras<sup>50</sup>, colecionando esse material em leis e livros doutrinários, visando, com isso, a permitir a elaboração de fórmulas gerais que poderão tornar as profecias jurídicas futuras mais precisas<sup>51</sup>. Interessante notar que, nessa compreensão, os direitos individuais e os deveres jurídicos também devem ser compreendidos como um tipo de profecia jurídica, já que com base na invocação de um direito ou de dever torna-se possível prever as consequências que serão esperadas diante de um tribunal que for chamado a restaurar/resguardar tal direito ou impor tal dever<sup>52</sup>.

Como se vê, para HOLMES, o direito não consiste em outra coisa senão uma série de profecias acerca do que os tribunais irão decidir, inexistindo qualquer lógica na experiência jurídica, mas apenas o controle de expectativas jurisdicionais<sup>53</sup>. Toda a legislação que é positivada e que, muitas vezes, é compreendida como elemento essencial do fenômeno jurídico, seria para HOLMES apenas um fator acidental e não determinante para a compreensão do direito. Isso porque, não importando o modo como as leis são positivadas em códigos, o determinante para se entender o seu sentido efetivo não está nos termos e conceitos que delas constam, mas apenas na forma como os juízes decidiram, no passado, acerca

---

<sup>50</sup> Opondo-se a tal visão, veja FRANK: *“By studying how judges so responded in past cases, lawyers could know just how judges would act in future cases. That was sophisticated but glib nonsense, as anything more than a casual look at behaviorism was bound to reveal.”* (FRANK, Jerome. *Courts on Trial. Myth and Reality in American Justice*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1973. p. 159)

<sup>51</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 8.

<sup>52</sup> *“... a legal duty so called is nothing but a prediction that if a man does or omits certain things he will be made to suffer in this or that way by judgment of the court; and so of a legal right.”* (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, pp. 8-9).

<sup>53</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 13.

do seu significado<sup>54</sup>. As leis, portanto, não necessitam ser consistentes nem coerentes entre si<sup>55</sup>, pois apenas ilustram palavras que o juiz poderá utilizar para mascarar, *ex post facto*, uma decisão que ele já tomou, tendo em vista as suas inclinações e preferências pessoais.

Em síntese, o direito, como disciplina que integra o campo do conhecimento prático, exigiria, basicamente, uma sistematização de previsões acerca daquilo que será decidido pelos tribunais, tendo em vista os fatores psicológicos e sensoriais que afetam as emoções e as preferências pessoais dos magistrados. Desse modo, a pessoa que quisesse fazer valer uma pretensão jurídica na condução dos seus negócios diários, não deveria buscar compreender padrões racionais e universais que poderiam determinar uma decisão objetiva, mas deveria apenas ser capaz de profetizar quais consequências seriam esperadas de um tribunal que viesse a se manifestar sobre o seu caso<sup>56</sup>.

### 3.3. Os pressupostos metaéticos do Empirismo Jurídico

Como se viu, o chamado “*realismo jurídico*” (*rectius*, empirismo jurídico) reduz o objeto do direito a sua dimensão factual e o seu método de pesquisa àquele que seria típico das ciências naturais, na medida em que pressupõe que seja possível definir e antecipar o conteúdo do direito por meio de simples observação das evidências empíricas acerca daquilo que afeta sensitivamente a figura do juiz. Mesmo que o empirismo jurídico tenha sido tratado com desprezo por muitos filósofos e tenha sido,

---

<sup>54</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 16

<sup>55</sup> “*Statutory law need not profess to be consistent with itself, or with the theory adopted by judicial decisions. Hence there is strictly no need to reconcile such a statute with principles which have been explained.*” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 27)

<sup>56</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 9.

frequentemente, marginalizado, principalmente no Século em que foi proposto pela primeira vez<sup>57</sup>, não se pode desprezar o fato de que as suas colocações são, de modo informal, aceitas como verdadeiras por aquele que trabalha, diariamente, com o direito. Por isso, não seria exagero afirmar-se que, hoje, todos assumimos, em parte, certa descrença diante da possibilidade de existirem critérios objetivos que sejam independentes da emoção que impulsiona a tomada de decisão por parte do juiz. Assim, o empirismo jurídico forma, em grande medida, a intuição popular sobre como o direito é, efetivamente, criado. Exatamente por isso, mostra-se relevante, ainda hoje, analisar-se quais seriam os pressupostos metaéticos que dariam substrato moral às considerações teóricas que são defendidas pelos empiristas jurídicos.

Segundo LEITER, o empirismo jurídico é melhor compreendido, seguindo-se uma epistemologia naturalista de estilo quineano, a partir do qual três teses filosóficas são elaboradas, quais sejam:

- (i) os fatos são determinantes para a definição da postura filosófica que se adota;
- (ii) a filosofia é um esforço contínuo em relação à ciência empírica, de modo que deve assumir o mesmo método pesquisa; e
- (iii) a aplicação das conclusões filosóficas seguem uma orientação pragmática, ou seja, pauta-se apenas na eficiência das conclusões alcançadas e não em um pressuposto objetivo de veracidade<sup>58</sup>.

A partir dessas proposições epistemológicas, afirma LEITNER que o empirismo adotaria quatro pressupostos teóricos fundamentais à explicação do fenômeno jurídico, quais sejam: (i) a

---

<sup>57</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 01.

<sup>58</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 04.

necessidade de uma *teoria descritiva* que pudesse definir a natureza das decisões judiciais, de acordo com a qual (ii) os juízes exerceriam uma *discricionariedade ilimitada* no que tange ao conteúdo definitivo do direito, (iii) por meio da qual alcançariam eles, primeiramente, conclusões judiciais que são baseadas nos seus valores e gostos pessoais, (iv) para, posteriormente, encontrarem um modo de racionalização de tais conclusões com base em regras e princípios jurídicos<sup>59</sup>.

Essas características estruturais da proposta teórica que compõe o empirismo jurídico permitem identificar as duas matrizes filosóficas que inspiram esse tipo de pensamento: (a) o determinismo naturalista e (b) o pragmatismo ético<sup>60</sup>. Será com base nelas, portanto, que se pretende identificar, mais adiante, os elementos metaéticos que fornecem o substrato ontológico, epistemológico e moral que fundamentam o pensamento jurídico empiricista. Vejamos cada ponto em separado.

Deve-se esclarecer, em primeiro lugar, as concepções ontológica e epistemológica que são adotadas pelo defensor do naturalismo. Em termos ontológicos, o naturalismo pressupõe uma concepção fisicalista do mundo, ou seja, aquela que afirma que o conjunto total de objetos constitutivos da realidade é composto, exclusivamente, por itens físicos, dotados de natureza corpórea, inexistindo qualquer elemento imaterial que possa evidentemente existir em sentido pleno. Assim, só existe no mundo aquilo que possa ser sensorialmente captado e nós, que habitamos essa realidade, somente somos afetados por objetos que podem física e causalmente determinar a direção da nossa conduta. Essa visão fisicalista da realidade, ou seja, só é real, existente e verdadeiro aquele objeto que possui dimensão corpórea e que pode ser identificado com base no seu substrato físico, acarreta sempre

---

<sup>59</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 16.

<sup>60</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 21.

um certo tipo ceticismo ontológico<sup>61</sup>, uma vez que, de acordo com essa postura, não existem propriedades essenciais na realidade, mas apenas conceitos artificiais por nós fabricados que permitem categorizar aqueles elementos físicos, os quais, em si considerados, se apresentam, no mundo real, em completa desordem. Essa concepção fiscalista repercute no modo como o empirista define o direito e a função que esse deve assumir. Isso porque, se a realidade está adstrita apenas aquilo que possui composição física, o direito – não sendo, por óbvio, dotado de corporalidade física – deveria ser visto como algo, integralmente, artificial (*i.e.*, convencional), o que criaria, no universo jurídico, um determinismo artificial. Interessante notar que dentro dessa visão de mundo, haveria um eterno estranhamento entre a “*realidade*” e o “*direito*”, os quais jamais seriam, naturalmente, compatíveis, mas estariam sempre em conflito, exatamente por causa das rupturas originadas por meio da fabricação artificial do direito. Esses fatores fazem com que o direito seja visto como fruto do simples arbítrio de alguém, o qual, possuindo liberdade para manipular as formas normativas que deseja impor, é responsável pela criação desse determinismo artificial, cujo conteúdo não pode ser submetido à avaliação racional<sup>62</sup>, já que essa atividade criativa seria apenas uma projeção emotiva ou instintiva daquele

---

<sup>61</sup> HART definia os empiristas como sendo cético em relação a regras jurídicas (rule-skeptic), na medida em que não seria possível falar-se em uma espécie de padrão normativo que iria, objetivamente, predeterminar a forma pela qual os tribunais irão decidir determinado caso. “*The most skeptical of these critics – the loosely named “Realists” of the 1930’s – perhaps too naively accepted the conceptual framework of the natural sciences as adequate for the characterization of law and for the analysis of rule-guided action of which a living system of law at least partly consists. But they opened men’s eyes to what actually goes on when courts decide cases, and the contrast they drew between the actual facts of judicial decision and the traditional terminology for describing it as if it were a wholly logical operation was usually illuminating; for in spite of some exaggeration the “Realists” made us acutely conscious of one cardinal feature of human language and human thought, emphasis on which is vital not only for the understanding of law but in areas of philosophy far beyond the confines of jurisprudence.*” (HART, Herbert. *Positivism and the Separation of Law and Morals*. Estados Unidos da América: *Harvard Law Review*, Vol. 71, 1958, pp. 529-593)

<sup>62</sup> “*This process has been largely unconscious.*” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 16)

responsável pela criação do direito<sup>63</sup>. Veja-se que, nesse cenário fiscalista, há uma *discricionariedade ilimitada do juiz*, na medida em que não existe qualquer amarra pré-convencional que possa restringir o seu processo decisório, no que tange ao conteúdo do direito que será definido diante de um caso. Para o empirismo jurídico, portanto, representa verdadeiro absurdo qualquer proposta que pressupõe que existam elementos pré-convencionais e universais – *i.e.*, verdadeiros e válidos independentemente de qualquer contexto histórico e social – que possam determinar o conteúdo efetivo do direito<sup>64</sup>.

A segunda conclusão que se extrai dessa visão fiscalista é que o direito assume uma função totalmente instrumental, ou seja, o exercício da atividade jurídica representa sempre um meio para atingir qualquer fim (sendo esse totalmente indeterminado, podendo agregar qualquer conteúdo desejado pelo magistrado). É precisamente nesse ponto que entrará em cena o substrato pragmático que o empirismo jurídico pressupõe.

Em segundo lugar, em termos epistemológicos, o naturalismo pressupõe que o conhecimento integral do mundo deve ser decifrado por meio do método seguro das ciências empíricas. Isso porque acredita o empirista que aquilo que não pode ser observado e verificado por meio de evidências empíricas deve ser excluído, completamente, do universo de conhecimento do cientista. Essa postura, bem conhecida pela virada naturalista proposta por QUINE, faz com que todo tipo de epistemologia seja substituída por uma teoria da evidência<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> “The law can ask no better justification than the deepest instinct of man” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007, p. 41)

<sup>64</sup> “Thus the philosopher has sought to construct theories of law and theories of lawmaking and has sought to unify them by some ultimate solving idea equal to the task of yielding a perfect law which should stand fast for forever.” (POUND, Roscoe. *An Introduction to the Philosophy of Law*. Estados Unidos da América: BiblioBazaar, 2009, p. 19)

<sup>65</sup> “Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, *viz.*, a physical subject.” (QUINE, W.V.O. *Epistemology naturalized. In Ontological Relativity and other Essays*. Estado Unidos da América: Columbia University Press, 1969).

Desse traço epistemológico do naturalismo extrai-se, ainda, uma postura antifundacionista, o que significa negar que qualquer teoria possa ser justificada a partir de uma crença primária que seja o fundamento inaugural de todo o conjunto de crenças que formam um determinado campo de conhecimento. Isso ocorre porque, se se aceita que a realidade somente pode ser conhecida por meio de evidências empíricas que dela extraímos, devemos aceitar que nenhuma crença isolada formada a partir da captação dessa realidade física pode assumir uma prevalência em relação a todas as demais crenças empíricas. Por isso, levando-se essa ideia ao campo do fenômeno prático, deve-se assumir que jamais haverá evidência empírica sobre um primeiro princípio ou uma norma dotada de valor absoluto e universal que pudesse fundar a totalidade de um sistema moral ou jurídico. Com efeito, já que inexistente qualquer ponto de partida fundamental que possa esclarecer a relação causal entre as evidências (o *input*) e a teoria (o *output*), todo tipo de proposta normativa seria falsa e deveria ser substituída por um empreendimento teórico puramente descritivo<sup>66</sup>. Desse traço antifundacionista pode-se qualificar o empirismo jurídico como uma espécie de não cognitivismo moral. Isso porque o empirismo, ao adotar uma postura antifundacionista, pressupõe que não existem crenças morais evidentes em si, mas apenas crenças empíricas inferenciais, *i.e.*, uma crença cujo conteúdo deve ser extraído de alguma evidência empírica já estabelecida<sup>67</sup>.

Além disso, o naturalismo pressupõe a possibilidade de uma explicação causal de todos os elementos empíricos que formam a nossa realidade física, de modo que aquilo que não for reconduzido a uma relação causal representa elemento que está fora do ambiente de explicação teórica. Com isso, o naturalismo

---

<sup>66</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 39.

<sup>67</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 48.

assume uma premissa metaética behaviorista<sup>68</sup>, ou seja, assume-se o pressuposto – tipicamente humeano – de que o comportamento humano é, invariavelmente, fruto de um estímulo externo e que o conteúdo desse movimento humano não pode ser, racionalmente, esclarecido ou justificado, mas apenas descrito por meio de análise psicológica dos fatores externos que serviram de gatilhos para um determinado impulso. Nesses termos, não há de se falar em ação humana intencional e livre, mas apenas em uma condução humana determinada pelos fatores positivos e negativos que impulsionam o seu movimento em determinada direção. Por essa razão, o empirismo jurídico representa uma forma de concretização do não cognitivismo moral, o qual se especifica em um tipo de emotivismo. O emotivismo<sup>69</sup>, também denominado de expressionismo<sup>70</sup>, representa postura ética que se localiza dentro do espectro do não cognitivismo, mas que não assume a meta de negar por completo toda e qualquer possibilidade de uma experiência moral dotada de sentido. Representa, na verdade, uma linha de pensamento que continua negando a possibilidade de haver efetiva objetividade no campo moral, mas o faz, não invocando apenas uma dimensão falsificadora ou meramente ilusória da experiência moral como um todo, mas sim partindo do pressuposto de que os juízos de valor não são capazes de se referirem a qualquer estado de coisas ou situação de fato, prestando-se apenas a refletirem uma emoção ou atitude (pró ou contra) do emissor desse enunciado valorativo<sup>71</sup>. Desse modo,

---

<sup>68</sup> “As act is always a voluntary muscular contraction, and nothing else.” (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 39)

<sup>69</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984.

<sup>70</sup> SHAFFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism – A Defence*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2009; SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Estados Unidos da América: Blackwell Publishers, 2005, p. 20.

<sup>71</sup> “Für den Emotivismus steht der expressive Gehalt, der Ausdruckcharakter moralischer Urteile im Vordergrund. Eine Handlung als moralisch richtig oder eine Person als moralisch gut zu bezeichnen, ist für ihn primär Ausdruck einer momentanen oder länger anhaltenden Einstellung, und zwar einer

considerações morais, para o emotivista, não são sempre falsas, mas vem apenas a acatar um estado emotivo ou sensitivo daquele que as produz. Com isso, a estrutura básica de qualquer consideração moral será sempre constituída a partir da noção de um desejo que é manifestado pelo agente.

O segundo critério metaético que esclarece o empirismo jurídico é o seu viés pragmático. O pragmatismo representa uma atitude teórica antiespeculativa, na medida em que não pressupõe nenhum critério de veracidade ou de objetividade<sup>72</sup>, mas preocupa-se apenas com o que é útil e com os fatores que são capazes de produzir, eficientemente, um resultado previamente definido e almejado<sup>73</sup>. O pragmatismo mais uma vez ilustra o traço não cognitivista que fundamenta o empirismo jurídico, uma vez que uma atitude pragmática rejeita qualquer possibilidade de se falar em fatos ou propriedades morais que poderiam predeterminar, objetivamente, a nossa realidade prática e que poderiam definir o conteúdo correto e incorreto da ação humana, de modo independente das preferências pessoais daquele que decide sobre ação adequada em um caso concreto. Com efeitos, crenças morais e fatos morais, os quais não irão contribuir para a produção de determinado resultado prático, não devem sequer ser levados em consideração quando da análise dos fatores que podem determinar um caminho a ser seguido. O pragmatismo levado à compreensão do direito exige, portanto, apenas que se analisem os elementos externos que poderão motivar o juiz a decidir um caso de determinada forma, sendo irrelevante citarem-se princípios

---

*wertenden, einer Pro- oder Kontra-Einstellung.*" (BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. Alemanha: Walter de Gruyter, 2ª edição, 2007, p. 344-5).

<sup>72</sup> Para HOLMES, o Direito é não pode ser deduzido de axiomas, tal como se fosse uma ciência matemática. (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 3)

<sup>73</sup> *"The substance of the Law at any given time pretty nearly corresponds, so far as it goes, with what is then understood to be convenient."* (HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005, p. 3)

jurídicos ou conceitos teóricos que não são influentes em relação ao magistrado que irá tomar uma decisão.

Não se poderia deixar de mencionar que o pragmatismo, levado às últimas consequências – *i.e.*, buscar um fim desejado ou preferido a qualquer custo –, poderia permitir que fosse atribuído ao empirismo jurídico certos traços que o aproximariam, não do emotivismo, mas sim da versão mais crua de não cognitivismo que poderia ser classificada como amoralismo<sup>74</sup>. Aliás, essa constatação não se distancia do argumento de HOLMES, no sentido de que a perspectiva necessária para se compreender o fenômeno jurídico seria a do *homem mau*, ou seja, daquele que não vê qualquer sentido em se cumprir regras jurídicas, a não ser a sua opção estratégica de não desejar receber as consequências negativas que podem ser esperadas em razão do descumprimento do direito. Mesmo que o empirismo seja caracterizado como uma forma de amoralismo, não se pode aceitar, pacificamente, a proposta de HOLMES, no sentido de que o direito somente é bem compreendido a partir do momento em que se vislumbra o tipo de atitude e de raciocínio que é desenvolvido por aquele que rejeita qualquer valor objetivo ou intersubjetivo no cumprimento do direito.

Primeiramente, do fato de determinado tipo de pessoa não ser capaz de promover corretamente determinados raciocínios práticos não se extrai qualquer prova de que juízos práticos (*i.e.* juízos de certo e errado sobre o agir humano) não possam ser

---

<sup>74</sup> WILLIAMS, Bernard. *Morality: An introduction to ethics*. Estados Unidos da América: Cambridge, 1993, p. 3. Não seguimos aqui o conceito mais específico de amoralista adotado por SHAFER-LANDAU (*Moral Realism – A Defence*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2009, p. 145), em que essa figura poderia ser vista, conceitualmente, como sendo um tipo de internalista que apenas não seria motivado por seus juízos morais. Também adota essa definição SUPERSON, ao afirmar que “*the amoralist simply denies that moral reasons motivate him, but he might nonetheless act morally for nonmoral reasons, such as when self-interested reasons also justify moral actions*” (SUPERSON, Anita. *The moral Skeptic*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2009, p. 227). Entendemos ser mais adequada a utilização da expressão amoralista para descrever aquela figura que não acredita na possibilidade de certo e errado, pelo simples e bom motivo de que não existem ações que possam ser qualificadas de morais ou imorais.

dotados de validade e veracidade. Ora, a veracidade de uma teoria (ética ou de outra natureza) não depende da habilidade de determinada pessoa ou grupo de pessoas conseguir formular, para si, os raciocínios que são indispensáveis para a correta compreensão dessa mesma teoria. Dito de outro modo, a veracidade de uma teoria não é tornada falsa apenas porque uma pessoa concreta não vê nela valor, não é capaz de captar a sua relevância ou simplesmente não possui o hábito de formular determinado tipo de raciocínio.

Em segundo lugar, a perspectiva do *homem mau* é, extremamente, reducionista, na medida em que pressupõe ser um ponto de vista privilegiado aquele adotado por quem age sempre de modo pragmático, visando apenas a evitar estrategicamente consequências a ele prejudiciais. Tal visão reducionista despreza o fato de que o ser humano, na sua vida comum, respeita, espontaneamente, mesmo que de modo inconsciente, a maior parte das regras jurídicas em vigor<sup>75</sup>. Por isso, o *homem mau* é sempre o caso mais excepcional que podemos identificar em nossa prática rotineira do direito, sendo, pois, contraintuitivo pensar que o fenômeno jurídico possa ser melhor compreendido quando visualizado a partir da sua situação excepcional. Além disso, não se pode desprezar o fato de que muitas vezes o direito exerce uma função instrutiva e pedagógica em relação àqueles que não sabem ainda como agir em determinado contexto, na medida em que as normas jurídicas podem auxiliar no direcionamento da ação daquele indivíduo que deseja agir de modo adequado, mas pode estar em situação de ignorância sobre a forma correta de agir.

---

<sup>75</sup> Não é absurdo dizer que cumprimos espontaneamente a regra constitucional que proíbe a prática de tortura (artigo 5º, inciso III, da Constituição de 1988), não porque temos receio das consequências negativas que o descumprimento poderia gerar, mas porque acreditamos que a prática de tortura seja ato, não apenas contrário ao direito, mas também moralmente deplorável. Não soaria saudável a pessoa que dissesse que não pratica a tortura, no dia a dia, apenas por medo das sanções que seriam a ele aplicáveis caso assim agisse. Aliás, por coerência, o empirista deveria reconhecer como verossímil e compatível com a sua tese que, caso fosse revogada essa regra constitucional, a prática de tortura passaria a ser aceitável e de ocorrência mais frequente, simplesmente por não mais existirem as consequências negativas atreladas a tal prática.

Nessas situações, a perspectiva do *homem mau* não terá qualquer utilidade nem relevância.

Dessas considerações, verifica-se que o empirismo jurídico não tem a pretensão de fornecer uma definição para o direito nem para os seus conceitos fundamentais, mas busca apenas descrever o caminho que é percorrido pelo juiz quando esse toma uma decisão. Diante disso, afirma o empirista que o juiz é, essencialmente, um agente que responde a estímulos externos e as decisões que esse toma são apenas uma resposta aos fatos que são a ele apresentados. Com isso, poder-se-ia dizer que o juiz, primeiro, recebe uma série de impulso sensoriais que o levam a alcançar, intuitivamente, uma determinada decisão (produzindo *juízos práticos enquanto afetação*), para, somente depois, localizar quais são os argumentos jurídicos que podem bem maquiara a conclusão judicial que já foi por ele alcançada. Por isso, segundo LEITER, o juiz é sempre reativo a fato (*responsive-to-facts*) e nunca reativo a formas normativas (*responsive-to-rules*)<sup>76</sup>. Dessa constatação, extrai-se a possibilidade de construção de uma teoria jurídica empírico-descritiva, por meio da qual se busca antecipar quais são os elementos externos que influenciam o direcionamento dos juízes antes de decidirem, de modo que, uma vez identificados todos esses elementos, tornar-se-ia possível prever e antecipar os rumos que o decisor iria tomar em determinado caso. A teoria do empirismo jurídico é uma teoria da previsão de como os tribunais irão decidir<sup>77</sup>.

Assim, a fórmula que identifica o tipo de influência que causa uma decisão judicial favorável seria, não “*Regra + Fatos = Decisão*”, como afirmaria um normativista, mas sim “*Estímulos*”

---

<sup>76</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 23/4

<sup>77</sup> Por isso, Jerome FRANK dizia que “a forma de se ganhar o caso é fazer com que o juiz queira decidir em seu favor para então, e somente então, citar precedentes que venham a justificar determinada decisão.” (Apud LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 25).

que afetam o juiz + Traços de personalidade do Juiz = Decisão”<sup>78</sup>. Os fundamentos do direito não são razões objetivas que possam ser identificadas, analisadas e comunicadas a terceiros, mas são sempre razões não jurídicas que afetam sensitivamente os processos internos que levará o juiz a tomar uma determinada decisão. Por isso, segundo HOLMES, o processo decisório que forma o direito não é, propriamente, consciente e intelectual, mas apenas intuitivo e ilustrativo de elementos que influenciam o juiz, mas que não fazem parte do direito<sup>79</sup>. Isso faz com que se torne aceitável reconhecer que o direito é formado por um pleno voluntarismo judicial, na medida em que o conteúdo de uma decisão judicial não é outra coisa senão o resultado final de uma soma de impulsos externos – em parte indetermináveis e incontroláveis – e de fatores psicológicos ou sociológicos – também inalcançáveis, plenamente, por meio de crítica racional. No final das contas o empirismo fornece apenas uma teoria do *chute* acerca das decisões judiciais (*hunch theory of judicial decision*<sup>80</sup>). Não se pode deixar de anotar a clara contradição explicativa que há pressuposição de que o direito tem seu conteúdo definido por meio de um fator instintivo e inconsciente do juiz que decide o caso, mas assumir-se, por outro lado, que seria possível preterdeterminar quais fatores inconscientes seriam esses, de modo a construir algum tipo de ciência de predestinação jurídica. Ora, se o modo definitivo de se preencher o conteúdo do direito não é racionalmente controlável, inexistente critério racional que permitiria ordenar tais fatores previamente, de modo a tentar antecipar tais resultados. Dito de outro modo, caberia questionar como seria possível estabelecer-se um método jurídico probabilístico, se os fatores

---

<sup>78</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 25.

<sup>79</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 45.

<sup>80</sup> LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011, p. 45.

constitutivos do fenômeno jurídicos são sempre contingentes, aleatórios e, conceitualmente, impassíveis de escrutínio racional.

Com base em todo o exposto, não há dúvida de que o empirismo jurídico possui uma inspiração metaética não cognitivista, que adota contornos emotivistas, no que diz respeito ao modo de formação dos juízos práticos que levam à produção do direito. Além disso, o empirismo jurídico adota uma espécie de ceticismo global no que diz respeito à possibilidade de se identificar um critério objetivo para a justificação e legitimação do direito.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho, pretendeu-se demonstrar que toda tradição filosófica que pretende definir e justificar o critério para uma ação humana correta/adequada ou incorreta/inadequada assume determinadas pressuposições metaéticas que tocam em problemas práticos de primeira ordem, como, por exemplo, a existência ou não de uma realidade moral, a possibilidade ou não de se falar em fatos morais e a necessidade de organizarmos nossa linguagem moral por meio do uso de proposições que podem ser qualificadas como verdadeiras ou falsas. Para demonstrar que esses pressupostos metaéticos estão implícitos em qualquer teoria moral, mostrou-se necessário conceituar e classificar aquelas que, hoje, são definidas como as principais correntes metaéticas desenvolvidas na filosofia moral.

Em um segundo momento deste estudo, buscou-se apontar as possíveis influências que essas variadas tradições metaéticas exercem na formação de uma das mais destacadas e relevantes correntes do pensamento jurídico, a qual exerceu grande influência principalmente no Século passado, qual seja o empirismo jurídico (costumeiramente denominado de “*realismo*” jurídico, denominação esta que não foi adotada neste estudo).

Neste artigo, utilizou-se a proposta teórica de Oliver Wendell HOLMES JUNIOR<sup>81</sup> para demonstrar que esta visão empirista sobre o fenômeno jurídico pressuporia, em termos metaéticos, um não cognitivismo emotivista que acabaria, ao final, dando abertura para a instauração de uma espécie de ceticismo jurídico, uma vez que:

(i) reduziria o objeto do direito a sua dimensão factual e delimitaria o seu método de pesquisa àquele que seria típico das ciências naturais, na medida em que pressupõe que seja possível definir e antecipar o conteúdo do direito por meio de simples observação das evidências empíricas acerca daquilo que afeta sensitivamente a figura do juiz;

(ii) defenderia um determinismo naturalista, o qual parte de um ceticismo ontológico e adota uma concepção fiscalista da realidade, a qual afirmaria que seria apenas real e existente aquilo que possui composição física, de modo que o direito – não sendo, por óbvio, dotado de corporalidade física – deveria ser visto como algo, integralmente, artificial (*i.e.*, convencional). Neste cenário, o operador do direito – principalmente o juiz – poderia agir com *discricionariedade ilimitada* no que tange à definição do conteúdo definitivo do direito;

(iii) adotaria um pragmatismo ético, de modo que o direito assume uma função totalmente instrumental, ou seja, o exercício da atividade jurídica representa sempre um meio para atingir qualquer fim (sendo esse totalmente indeterminado, podendo agregar qualquer conteúdo desejado pelo magistrado);

(iv) admitiria que o juiz é, essencialmente, um agente que responde a estímulos externos, de modo que as decisões que toma não são outra coisa senão uma resposta emotiva ou sensitiva aos fatos que são a ele apresentados, razão pela qual a prática do direito seria apenas uma tentativa de fazer um prognóstico acerca daqueles fatores que irão afetar o juiz na hora de decidir.

---

<sup>81</sup> HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDI, Robert. *The Architecture of Reason – The Structure and Substance of Rationality*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2001.
- BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. Alemanha: Walter de Gruyter, 2ª edição, 2007.
- CATENACCI, Imerio Jorge. *Introducción al derecho*. Astrea, 2006.
- DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Inglaterra: Harvard University Press, 2006.
- , *Taking Rights Seriously*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1978.
- FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Estados Unidos da América: Georgetown, 1983.
- , *Natural Law and Natural Rights*. Reino Unido: Oxford University Press, 2000.
- , *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004.
- FISCHER III, William; HORWITZ, Morton; REED, Thomas. *American Legal Realism*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1993.
- FRANK, Jerome. *Courts on Trial. Myth and Reality in American Justice*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1973.
- FRANKENA, William. *Moral Philosophy at Mid-Century*. In *The Philosophical Review*, n. 60, 1951.
- HART, Herbert. *Positivism and the Separation of Law and Morals*. Estados Unidos da América: *Harvard Law Review*, Vol. 71, 1958.
- HILBER, Wolfgang (Coord.). *Lexikon der Philosophie*. Alemanha: 7Hill.
- HÖFFE, Otfried. *Ethik und Politik – Grundmodelle und –problem der praktischen Philosophie*. Alemanha: Suhrkamp Taschen, 1979.

HOLMES JUNIOR, Oliver Wendell. *The Path of the Law*. Estados Unidos da América: Nu Vision Publications, 2007.

----- . *The Common Law*. Estados Unidos da América: Digireads.com, 2005.

KAHNEMAN, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. Estados Unidos da América: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

KUTSCHERA, Franz von. *Grundlagen der Ethik*. Alemanha: WdeG, 1982.

LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence – Essays on American Legal Realism and Naturalism in legal philosophy*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988.

----- . *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990.

----- . *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2<sup>a</sup> edição, 1984.

PIETREK, Torsten. *Phänomenologische Metaethik*. Alemanha: Createspace, 2011.

POUND, Roscoe. *An Introduction to the Philosophy of Law*. Estados Unidos da América: BiblioBazaar, 2009.

QUINE, W.V.O. Epistemology naturalized. In *Ontological Relativity and other Essays*. Estado Unidos da América: Columbia University Press, 1969.

SAYRE-MCCORD, Geoffrey (editor). *Essays on Moral Realism*. Estados Unidos da América: Cornell University Press, 1988.

SCHAUER, Frederick. *Playing By the Rules: A Philosophical Examination of RuleBased Decision-Making in Law and in Life*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1991.

SHAFFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism – A Defence*. Estados Unidos da América: Oxford University Press.

SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Estados Unidos da América: Blackwell Publishers, 2005.

SUPERSON, Anita. *The moral Skeptic*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2009.

RAZ, Joseph. *Practical Reason and Norms*. Estados Unidos da América: Oxford University Press.

WALDRON, Jeremy. *The Irrelevance of Moral Objectivity*. In *Natural Law Theory - Contemporary Essays*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1994.

WILLIAMS, Bernard. *Morality: An introduction to ethics*. Estados Unidos da América: Cambridge, 1993.

# VIRTUDES POLÍTICAS E NEUTRALIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS

---

*Jaderson Borges Lessa<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. SOBRE A IDEIA DE VIRTUDE
  2. SOBRE A IDEIA DE NEUTRALIDADE ÉTICA
- CONSIDERAÇÕES FINAIS  
REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

As teorias de justiça modernas diferem das teorias de justiça antigas e medievais quando disputam a questão sobre o que é a justiça. Mesmo no contexto de cada época a noção de justiça não é a mesma. Assim, a ideia de justiça de Platão não equivale a de Aristóteles, e a ideia de justiça de Hume não é a mesma de Locke, bem como a ideia de justiça em Kant difere da ideia de justiça em Hegel<sup>2</sup>. As teorias de justiça parecem diferir, algumas vezes, por terem passado de uma questão de adequação para uma questão de escolha. Se para teorias teleológicas a questão envolve a busca de um fim adequado, para teorias deontológicas envolvem o cumprimento de um dever, de poder escolher<sup>3</sup>. Esses dois tipos de teorias – teleológicas e deontológicas – aparentemente se opõem ao tratar a questão sobre pontos de vistas diferentes. Enquanto uma enfatiza alguma noção de virtude, a outra coloca a ênfase em alguma noção de escolha. Embora essas duas concepções entrem em conflito de acordo com a questão disputada, ambas as teorias podem se encontrar do mesmo lado da disputa quando, por

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Ética e Filosofia Política (PPGFil, PUCRS). Graduado em Filosofia (PUCRS). E-mail: jadersonbl@gmail.com

<sup>2</sup> É preciso considerar que muitas vezes esses autores não possuíam a ideia de “teorias da justiça”, tal como as referências as teorias modernas parecem sugerir. Mas isso não implica que eles não tivessem uma “ideia de justiça”.

<sup>3</sup> Aqui parece haver uma diferença conceitual importante. Autores modernos, como John Rawls, falam sobre poder “escolher fins”. Parece-me que para a tradição medieval, ao menos em Tomás de Aquino, escolha é de *meios*, enquanto que o objetivo (a intenção) é de *fins*.

exemplo, o oponente é o utilitarismo. Mas, certamente, quando se trata das relações entre política e moral a tensão torna-se mais evidente entre esses dois tipos de teorias.

Quando John Rawls apresentou *A Theory of Justice* (TJ), em 1971, a obra reuniu os seus trabalhos filosóficos de mais de uma década. Apesar de muitas críticas, tornou-se um dos livros mais importantes para os estudos sobre filosofia política e moral. A concepção de justiça que ele apresentou e chamou de “justiça como equidade” tinha como alvo o utilitarismo e pretendia ser uma alternativa a esse tipo de teoria moral. O utilitarismo era a teoria predominante, parte disso devido aos grandes pensadores que adotaram esse tipo de doutrina moral, entre eles, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. É claro que a tradição utilitarista não era livre de críticas. No entanto, Rawls dizia que muitos autores que tentaram oferecer uma crítica ao utilitarismo acabaram por cair em alguma forma de intuicionismo ou de perfeccionismo, mas que para ele isso não era uma alternativa suficiente.

Do ponto de vista das relações entre ética, política, direito e moral – o tema dessa Jornada de Filosofia do Direito – muitas coisas poderiam ser ditas a partir da maneira como Rawls abordava esses assuntos, seja em relação à obra TJ ou a partir do *Political Liberalism* (PL). Nesse trabalho eu vou explicitar a noção de virtude, tal como eu acredito que Rawls a entendia, em conexão com a ideia de neutralidade. O objetivo ao estabelecer essa ligação é procurar remover o véu que algumas vezes reveste o desenvolvimento do pensamento rawlsiano acerca do tema da virtude. O problema que norteia a discussão pode ser apresentado da seguinte maneira: Pode (ou deve) o Estado tomar medidas para favorecer determinadas virtudes de seus cidadãos<sup>4</sup>?

---

<sup>4</sup> Um problema que se conecta com esse é o seguinte: Um princípio de perfeição pode servir para orientar as principais instituições de uma sociedade? Embora eu acredite essa questão esteja ligada com a outra, eu não vou abordar diretamente esse viés.

## 1. SOBRE A IDEIA DE VIRTUDE

A ideia de virtude na obra de Rawls, em amplo sentido, não é uma tarefa fácil de ser perscrutada. E isso ao menos por dois motivos: O primeiro é simplesmente que em TJ sua abordagem não é clara nem sistemática. Suas referências ao tema da virtude encontram-se espalhadas em grande maioria na terceira parte do livro, que foi a parte que ele mais modificou ao longo dos anos. Isso torna difícil saber até que ponto ele ainda sustentaria aquela visão apresentada inicialmente. O segundo motivo é que em PL e *Justice as Fairness* (JF) suas referências a essa temática encontram-se restritas ao “domínio do político”. As virtudes passam a ser adjetivadas como “políticas”, mas não fica claro como essas “virtudes políticas” podem se sustentar de forma independente (se é que podem) das virtudes morais em geral.

Começemos com uma observação conceitual. De modo geral, quando se fala em virtudes se refere a uma capacidade ou excelência humana no “domínio moral”. Virtude pode ter o sentido de uma qualidade de aperfeiçoamento das faculdades (por exemplo, virtudes intelectuais seriam responsáveis por aperfeiçoar o conhecimento). Ou então, virtude, pode ser entendida como alguma disposição para se agir bem, uma disposição para fazer o bem (por exemplo, a virtude tornaria possível cumprir bem uma tarefa; a virtude move o agir, etc.). Muitos filósofos poderiam concordar com alguma dessas definições gerais independente de compreenderem a virtude como uma excelência humana (*arête*), uma atitude de caráter ou uma qualidade boa da alma. Tenho em mente, de modo particular, Aristóteles e Tomás de Aquino, no entanto, é preciso levar em consideração que suas noções de virtudes são mais profundas e complexas do que essa caracterização. Esse breve estabelecimento conceitual está longe de ser uma definição completa ou descrever algum sistema particular. Mas de qualquer maneira ajuda-nos a compreender a ideia de

virtude como pertencendo ao que podemos denominar como o “âmbito da moralidade”.

Nesse sentido, Rawls não tem uma definição clara do que ele entende por virtude. Talvez o mais perto que ele chegou disso foi dizer que “As virtudes são sentimentos, isto é, famílias relacionadas de disposições e propensões regidas por um desejo de ordem superior, neste caso o desejo de agir segundo princípios morais correspondentes<sup>5</sup>.” Nessa citação que muitas vezes poderia passar despercebida há ao menos duas implicações importantes. A primeira é quando Rawls diz que virtudes morais são regidas por um desejo de agir segundo os princípios morais correspondentes, pois ele parece estar dizendo que são esses princípios que definem as virtudes. Na medida em que os princípios regem as virtudes, há uma relação de regência entre princípios e virtudes, e onde um rege o outro se subordina. Essa ideia parece enfatizar um contraposto entre a “ética de princípios” e a “ética de virtudes”. Outra coisa interessante de notar é que essa ideia de virtude elaborada em TJ era considerada uma característica de uma “boa pessoa” em referência ao seu papel como cidadão<sup>6</sup>.

No PL Rawls passa longe de uma tentativa de definição como essa. Ao elaborar uma “concepção política de pessoa” – uma ideia de uma personalidade relativa a política, isto é, uma ideia que representa um cidadão que corresponde a uma entidade que tem um papel na vida social (alguém capaz de direitos e deveres)<sup>7</sup> – parece que o mais perto que Rawls chega de alguma ideia de virtude é, portanto, a ideia de “virtude política”.

---

<sup>5</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 236.

<sup>6</sup> No §66 sobre a disposição do bem aplicada as pessoas, Rawls considera três modelos de boa pessoa no que diz respeito ao papel de cidadão. Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 538-539.

<sup>7</sup> Eu não vou entrar aqui nas características específicas dessa concepção, nem em sua relação com a concepção política de justiça. Para o propósito do texto acredito que a breve explicação que segue é o suficiente.

Virtudes políticas são virtudes que especificam o ideal de um cidadão que pertence a uma determinada comunidade política. Portanto, não são virtudes que especificam o ideal de uma boa pessoa que pertence a uma comunidade em particular. Virtudes políticas são virtudes que podem ser compartilhadas por todos os cidadãos de uma sociedade. Elas são, digamos assim, virtudes da vida política. Segundo Rawls, alguns exemplos desse tipo de virtudes são a tolerância e o respeito mútuo, além de um senso de equidade e civildade<sup>8</sup>. Há algumas pequenas variações quando o autor fala das virtudes políticas<sup>9</sup>, que não alteram substancialmente o que ele está querendo dizer, mas talvez a mais notável seja a referência às virtudes políticas como “virtudes da cooperação social equitativa”<sup>10</sup>.

Em JF Rawls observou que as virtudes políticas asseguram a vontade dos cidadãos livres e iguais cooperarem uns com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente, com base no respeito recíproco, como razoável e racional<sup>11</sup>. Na JF Rawls parece realmente preferir muitas vezes o termo “virtudes cooperativas” ou “virtudes políticas cooperativas” do que simplesmente “virtudes políticas”, embora esses diferentes usos dos termos possam ser entendidos como sinônimos. Independente do uso que se adota, basta entendermos que virtudes políticas especificam o ideal de um cidadão, e que um ideal desse tipo é um ideal político.

---

<sup>8</sup> Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 145.

<sup>9</sup> Na p. 185 Rawls fala em “virtudes da tolerância e à disposição de aceitar compromissos, bem como à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça”. Na p. 192 Rawls refere-se “a virtude da razoabilidade e um sentido de equidade, um espírito de compromisso e uma disposição de fazer concessões mútuas [...]”. Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

<sup>10</sup> “As virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civildade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça”. Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 229.

<sup>11</sup> Rawls diz que os valores políticos expressos na justiça como equidade refletem um ideal de cidadania e dever de civildade pública. Cf. RAWLS, John. *Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, §26 e §33.

À luz dessa ideia torna-se mais clara a diferença com outras virtudes, que aqui eu vou chamar de “virtudes não políticas” na falta de um nome melhor e mais preciso. São virtudes morais, mas que não fazem parte, a rigor, daquilo que Rawls classifica como “política” como, por exemplo, aquelas virtudes cardinais da prudência (*sapientia*), temperança (*temperantia*), fortaleza (*fortitudo*) e justiça (*iustitia*). O mais importante é notar que a ideia de virtude defendida por Rawls é diferente da ideia de virtude normalmente afirmada por “doutrinas abrangentes”, isto é, doutrinas pessoais que compreendem (que reúnem) mais aspectos da vida humana do que questões meramente políticas. Dessa forma, uma ideia de virtude que não pressuponha nenhuma dessas doutrinas abrangentes pode ser considerada uma ideia de “virtude política”. É importante deixar claro que ao enfatizar a ideia de virtudes políticas, Rawls não está recusando outros tipos de virtudes, isto é, “não políticas”. Isso significa que doutrinas abrangentes podem cultivar livremente suas virtudes na sociedade. O que o autor está ressaltando é a importância das virtudes da cooperação social e equitativa da sociedade ser virtudes políticas. Se essas virtudes não fossem “políticas” não teriam força suficiente para serem aceitas publicamente por pessoas que têm doutrinas abrangentes diferentes, e cultivam diferentes virtudes “não políticas”, conforme associada a sua concepção de bem<sup>12</sup>.

No entanto, porque Rawls coloca ênfase apenas nas virtudes políticas e não nas virtudes morais como um todo? Uma resposta para essa questão já foi dada ao dizer que virtudes políticas tem um sentido mais restrito, isto é, são virtudes de uma pessoa enquanto cidadão. As virtudes morais em amplo sentido especificam um ideal de pessoa humana como um todo, isto é, de uma pessoa enquanto desenvolve outro papel, em outra situação.

---

<sup>12</sup> Essa ideia está relacionada com a ideia de consenso sobreposto a qual não é discutida nesse trabalho.

Mas outra resposta pode ser dada a essa questão. Essa segunda resposta, que complementa a primeira, não se refere à visão de pessoa, mas sim à visão de sociedade – e mesmo a uma visão de Estado. O que estou sugerindo com isso é que a ênfase de Rawls na ideia de virtudes políticas também é realizada com o objetivo de sua teoria não tornar-se “perfeccionista” ou conduzir a um “Estado perfeccionista” ao invés de um “Estado liberal”. Nesse sentido, é importante lembrar que o objetivo de Rawls em TJ foi apresentar uma teoria moral como alternativa também ao “perfeccionismo” e não apenas ao utilitarismo. Ele diz que muitas vezes os que tentaram apresentar uma crítica a teoria moral do utilitarismo acabaram caindo em alguma forma de intuicionismo ou perfeccionismo<sup>13</sup>. Rawls considera explicitamente entre os filósofos que elaboraram uma teoria com aspectos perfeccionistas os nomes de Nietzsche e Aristóteles, porque seria possível encontrar nessas teorias alguns aspectos da ideia de realização da excelência humana e de valores da perfeição. O problema que há nessa ideia é que se por um lado um Estado perfeccionista pode favorecer determinadas virtudes em vista da realização da excelência humana, do outro lado um Estado liberal não pode agir com a finalidade de favorecer alguma doutrina abrangente.

Em TJ Rawls dedica-se também a examinar um “princípio de perfeição”, no contexto de uma teoria da justiça distributiva<sup>14</sup>. No entanto, não há sequer um menção ao termo “virtude”, mas sim a “padrões de excelência”. De qualquer modo, no PL, ele afirma que as virtudes políticas não são virtudes do perfeccionismo. Eu entendo que ele está dizendo com isso que nesse caso virtudes “não políticas” estariam ligadas a algum princípio de perfeição, a um padrão de excelência. Lembremos que para Rawls um princípio parece definir a virtude. Assim, o que

---

<sup>13</sup> Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, Prefácio. RAWLS, John. *Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, §27.

<sup>14</sup> Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, §50.

resulta dessa visão é que virtudes perfeccionistas, que buscam promover a realização da excelência humana, são definidas por algum princípio de perfeição. E Rawls rejeitou o princípio de perfeição como um princípio político<sup>15</sup>.

Entretanto, a teoria da justiça como equidade tem um alcance mais restrito do que doutrinas abrangentes como o perfeccionismo. Dessa maneira, o modo de se pensar a justiça, entre essas teorias, já configura em alguns aspectos àquela finalidade do agir. Sobre esse ponto Michael Sandel comenta que:

Para Aristóteles, a justiça é uma questão de adequação. Atribuir direitos é buscar o *télos* de instituições sociais e ajustar as pessoas aos papéis que lhes cabem, aos papéis que lhes permitem realizar sua natureza. [...] As teorias políticas modernas não aceitam muito bem a noção de adequação. Teorias liberais de justiça, de Kant a Rawls, temem que as concepções teleológicas entrem em conflito com a noção de justiça. Para elas, a justiça não é uma questão de adequação, mas de escolha. Atribuir direitos não é ajustar as pessoas a papéis adequados à sua natureza; é deixar que elas escolham sozinhas os próprios papéis<sup>16</sup>.

Como Sandel evidencia, essa é uma disputa entre diferentes tipos teorias que contem muitos aspectos distintos conforme se aborda um ou outro ponto de discordância. Gostaria de destacar apenas um elemento que nos permitirá passar a discussão sobre a neutralidade. Uma objeção que teorias perfeccionistas e teorias teleológicas sofrem de teorias liberais é que uma teoria de justiça, quando recorre a princípios morais, deve buscar “princípios neutros”, separados de discussões sobre virtude, uma vez que encontra dificuldades para poder definir um

---

<sup>15</sup> “O nível absoluto de realização, mesmo que pudesse ser definido, é irrelevante. Porém, seja como for, como cidadãos devemos rejeitar o padrão de perfeição como um princípio político e, para os fins da justiça, evitar qualquer avaliação do valor relativo dos modos de vida uns dos outros.”. Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 546.

<sup>16</sup> SANDEL, Michael. *Justiça: O que é fazer a coisa certa?* Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 248.

critério de perfeição e, se o faz, é a partir de alguma doutrina abrangente. O principal problema que Rawls percebe nisso é que esse recurso poderia implicar na imposição de valores que nem todos compartilham e na revogação das reivindicações de liberdade – motivo esse pelo qual ele rejeitou o princípio da perfeição<sup>17</sup>.

## 2. SOBRE A IDEIA DE NEUTRALIDADE ÉTICA

Esse ponto nos conecta a ideia de “neutralidade ética”. Neutralidade é uma palavra difícil de usar. É um termo controverso ao qual se pode atribuir diversos sentidos, o que em alguns casos pode não ter sentido nenhum. Quando Rawls utiliza a palavra neutralidade ele se refere a um sentido muito específico que diz respeito a “neutralidade de objetivo”. Isso significa que a teoria da justiça como equidade é neutra na medida em que “o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam [...]”<sup>18</sup>. Suponhamos que a justiça como equidade realiza esse tipo de neutralidade<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> “As exigências da perfeição anulam as fortes reivindicações da liberdade.”. Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 405.

<sup>18</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 227.

<sup>19</sup> Sobre os outros tipos de neutralidade: Uma definição seria a “neutralidade de procedimento”, isto é, uma neutralidade apenas procedimental, a qual não recorre a valores morais para sua justificação, ou, então, se justifica recorrendo a “valores neutros”. Todavia, uma vez que a teoria de Rawls expressa valores que vão além daquilo que é apenas procedimental, ela não é procedimentalmente neutra. Por outro lado, outra definição de neutralidade é a que o autor chama de “neutralidade de objetivo”, ou seja, as instituições básicas são neutras porque podem ser defendidas pelos cidadãos que afirmam uma concepção política. Esse tipo de “neutralidade de objetivo” tem três significações: a *primeira* significa “[...] que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção do bem que professem livremente [...]”. A *segunda* é a posição adotada por Rawls e já foi citada acima. A *terceira* definição entende “[...] que o Estado nada fará que facilite a aceitação, por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa”, para Rawls não há como evitar que o mundo social tenha perdas, de modo que acabe influenciando favoravelmente algumas concepções de bem em detrimento de outras. Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 227.

Com isso estamos frente a um problema. Como uma teoria da justiça pode satisfazer essa exigência de neutralidade (de objetivo) e ao mesmo tempo afirmar ideias de virtude? Em que medida uma teoria de justiça que faz uso de ideias de virtude permanece neutra (quanto ao objetivo) ao invés de tornar uma teoria que busca promover alguma doutrina abrangente?

Ora, como sabemos, a resposta de Rawls para esse problema é enfatizar que se trata de virtudes políticas que pertencem a uma concepção política de justiça. Portanto, não são virtudes morais em amplo sentido que pertencem a exclusivamente a doutrinas abrangentes. De acordo com Rawls, em sua concepção política os dois princípios de justiça promovem essas virtudes por duas razões: primeiro, por retirar as questões controversas da agenda política, para ser possível uma base de cooperação social, e, segundo, ao especificar uma base de razão pública livre<sup>20</sup>.

Quando os termos de cooperação estão fixados e ancorados num respeito mútuo, estabelecem de uma vez por todas, as suas liberdades e as suas oportunidades básicas, assim como sua prioridade, e, quando esse fato é ele próprio reconhecido publicamente, as virtudes cooperativas essenciais tendem a se desenvolver. Essa tendência é acentuada ainda mais pelos êxitos da livre razão pública, que chega a programas políticos justos e a acordos equitativos<sup>21</sup>.

Dessa forma, as virtudes políticas cooperativas se desenvolvem na medida em que se reconhece publicamente que as liberdades básicas estão estabelecidas por termos de cooperação social. Nesse ponto, duas questões se colocam em relação a ideia de virtude e neutralidade. Uma sobre o limite da interferência do Estado e a outra sobre a (in)suficiência das virtudes políticas.

---

<sup>20</sup> Cf. *Justiça como Equidade*, § 33 e *Liberalismo Político*, IV, § 5.

<sup>21</sup> RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a, p. 283.

A primeira questão sobre o que estou chamando de “limite da interferência do Estado” diz respeito até que ponto um Estado (que se diz “liberal”) pode interferir na vida de seus cidadãos<sup>22</sup>. Dito de outra maneira: até que ponto o Estado promove, efetivamente, virtudes políticas? Por mais que o Estado não assuma uma doutrina abrangente, não estaria, por outro lado, encorajando alguma forma de liberalismo abrangente com a ideia de fortalecer virtudes? Rawls examinou essa questão no PL sob o ponto de vista das condições que o Estado tem direito de cumprir na educação das crianças. Ele argumentou a partir de uma situação na qual alguma comunidade religiosa se opõe ao mundo moderno e deseja se afastar da vida e da cultura moderna. Rawls acredita o liberalismo político possibilitaria o respeito por pessoas que desejassem viver de tal modo<sup>23</sup>. As pessoas estariam submetidas apenas a uma única circunstância, que seria admitir os princípios de justiça e os ideais políticos de pessoa e de sociedade. Entre essas reivindicações por parte do Estado com a educação das crianças, inclui-se o conhecimento de direitos constitucionais e cívicos e ainda a preparação para se tornarem membros cooperadores da sociedade, pois é preciso garantir a cooperação social desses futuros cidadãos, manter instituições justas, etc. Porém, não é fácil afirmar, como Rawls supõe, que para isso seria “[...] preciso aceitar, ainda que muitas vezes se faça isto com pesar, as consequências inevitáveis dos requisitos razoáveis que se impõem à educação das crianças<sup>24</sup>.” Além de parecer certa resignação às condições que o Estado tem de cumprir, essa questão não está livre de contradição em casos difíceis onde os valores desejados pelo

---

<sup>22</sup> Neste trabalho não me dedico a examinar outros tipos de interferência, por exemplo, interferência na economia.

<sup>23</sup> Para Rawls, o liberalismo político exige menos do que os liberalismos abrangentes, por exemplo, de Immanuel Kant e John Stuart Mill. A ideia de Mill, por exemplo, de apoiar valores morais mais elevados vai muito além daquilo que se poderia chamar de “político”. Mill também parece ter aceitado ideia de Religião da Humanidade, claramente sugerida por Auguste Comte, isso é outro exemplo nesse sentido.

<sup>24</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 236.

Estado são contrários àqueles valores nos quais as famílias querem educar seus filhos<sup>25</sup>. De qualquer modo, independente disso, essa questão pode dar margem para uma educação em vista de uma concepção abrangente por parte do próprio Estado. Seja com a ideia de educar os homens para se converterem no mais divino dos animais, como mencionava Platão<sup>26</sup>. Seja a um ideal no qual o Estado deve promover as virtudes de seus cidadãos, e formar os indivíduos com base em uma correspondência com o ideal de um Estado perfeito<sup>27</sup>. São precisamente essas posições que Rawls gostaria de evitar.

Não obstante, tal como foi apresentado, o argumento de Rawls sobre as virtudes políticas não tem o objetivo de construir uma teoria perfeccionista. Ao contrário, as virtudes políticas tornam um regime constitucional razoável quando sustentam uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática. Sendo assim, mesmo que a justiça como equidade tenha a intenção de aperfeiçoar as virtudes de seus cidadãos, procura-se manter dentro do domínio do político, isto é, apenas virtudes políticas (facilitadoras da cooperação social) as quais são de suma importância para tornar um regime constitucional possível<sup>28</sup>. Portanto, embora respeite as virtudes que as doutrinas abrangentes procuram cultivar (seja doutrinas religiosas, filosóficas e morais – incluindo do liberalismo da autonomia e da individualidade) uma concepção política de justiça não pode impor

---

<sup>25</sup> Não entro aqui nos detalhes da problemática de até aonde vai esse direito do Estado na educação das crianças. Esse exemplo é apenas para ilustrar a questão, não sendo uma opinião e tão pouco um argumento em favor de alguma posição.

<sup>26</sup> Cf. PLATÃO, *As Leis*, 2010, 766a.

<sup>27</sup> Um interessante texto que reflete sobre o problema da educação a partir de Platão é o livro *A educação do homem segundo Platão*, de TEIXEIRA, 1999. Sobre a construção do Estado ideal em Platão, além das obras do filósofo como *A República*, 2001 e *As Leis*, 2010, o elucidativo *Platão*, de REALE, 2007, especialmente a quarta seção.

<sup>28</sup> Essa ideia remete mais uma vez a ideia de consenso sobreposto, conforme mencionado na referência da nota 211.

virtudes e valores que não podem ser compartilhados por todos os membros de uma sociedade.

Para finalizar, um breve comentário sobre a segunda questão. Esse ponto em relação à conexão da ideia de virtude com a ideia de neutralidade diz respeito à (in)suficiência das virtudes políticas. Que esse tipo de virtude são aquelas que podem ser compartilhadas por toda a sociedade parece ter ficado claro. Entre os exemplos de virtudes políticas encontramos as virtudes da tolerância e o respeito mútuo, além de um senso de equidade e civilidade. Elas são suficientes para dar conta da ideia de sociedade? São suficientes para fortalecer os vínculos entre os cidadãos para torná-los capazes de cooperarem uns com os outros? Para estimular a confiança mútua entre os cidadãos?

Aqueles tipos de teorias que comentadas no início (seja as teleológicas, perfeccionistas ou intuicionistas) certamente acreditam que apenas a ideia de virtude política não é suficiente. Essas teorias dizem que o Estado deve promover virtudes morais em amplo sentido e não somente virtudes políticas, pois essas seriam insuficientes para dar conta do mundo político. Sobre isso eu acredito que há ao menos duas posições. Rawls discordaria de uma.

Uma posição seria defender que é preciso promover virtudes morais “não políticas” ainda que isso signifique que o Estado terá como propósito favorecer ou promover alguma doutrina do bem em particular, alguma doutrina abrangente. Rawls certamente discordaria dessa posição, porque faz com que a neutralidade de objetivo não seja realizada.

Outra posição que eu acredito que poderia ser uma alternativa a anterior seria a seguinte. E se, assumindo o modelo de Rawls, nós pudéssemos “acrescentar” outras virtudes além daquelas que ele supõe? E se passássemos a ver a ideia de virtude política como uma ideia mais aberta (semelhante ao modo como o próprio Rawls compreende a ideia de “bens primários”)? Eu não tenho como desenvolver amplamente essa ideia nesse momento,

mas a minha sugestão é a seguinte. Poderíamos, por exemplo, falar na ideia de uma “prudência política”? Entendo aqui como prudência a ideia de virtude que dispõe a razão a discernir o bem e a escolher os meios apropriados para alcançá-lo. Tomás de Aquino dizia que a prudência é a “regra certa da ação”<sup>29</sup>. A prudência entendida como política poderia ser vista como uma regra apropriada da ação política (e não a todas as ações)? A prudência política poderia ajudar a pessoa política a discernir o bem político da sociedade (essa também é uma ideia de bem para Rawls<sup>30</sup>)?

Se no âmbito moral a prudência é uma virtude que determina de modo racional o ato moral que se vai realizar, então, quando esse ato que se vai realizar diz respeito ao âmbito político, isto é, quando se trata do ato de uma pessoa enquanto cidadão de uma sociedade, a “prudência política” poderia determinar racionalmente o ato político que se vai realizar<sup>31</sup>.

Afinal, se virtudes políticas são aquelas que podem ser compartilhadas pelos cidadãos, parece razoável sugerir que os cidadãos possam compartilhar com a ideia de que outras virtudes morais poderiam ser entendidas como “políticas”. Essa posição me parece que poderia tornar a ideia de virtude em Rawls mais fortalecida, assim como fortalecer os vínculos entre os cidadãos e a própria ideia de cooperação.

---

<sup>29</sup> AQUINO, Santo Tomás de. S. Th. II-II, 47,2.

<sup>30</sup> O “bem político da sociedade” para Rawls é a ideia de reconhecer que a própria sociedade constitui um bem. Os cidadãos tem um fim último comum, isto é, o fim de sustentar e defender instituições justas e em harmonia com essas instituições serem justos uns ao outros. Cf. *Justiça como Equidade*, § 90 e *Liberalismo Político*, V, § 7.

<sup>31</sup> No entanto, é preciso considerar que diferentes ideias de prudência podem surgir aqui. No momento, não é possível abordar os diferentes significados, mas, apenas como exemplo, podemos lembrar novamente que a virtude da prudência na ética de Aristóteles, certamente, ocupa um papel distinto daquele em que se dá na ética de Kant. O ponto que eu quis abordar não é qual noção da virtude de prudência seria preferida na sociedade, mas apenas que os diferentes cidadãos poderiam concordar que alguma ideia de prudência deveria fazer parte daquelas ideias que devem ser compartilhadas por todas as pessoas na sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao explicitar a perspectiva de virtude na teoria de Rawls, tentei demonstrar que o autor não recusa a ideia geral de virtude moral, embora enfatize a ideia de virtude política afim de que possam ser compartilhadas por pessoas com diferentes doutrinas abrangentes e que, portanto, possuem e desenvolvem de maneira variada a noção de virtude. A ideia de neutralidade de objetivo, separada de discussões sobre virtude morais (em amplo sentido), é defendida, por Rawls, na tentativa de evitar que isso implique em determinada imposição de algum princípio de perfeição que, em geral, não seria compartilhado por toda a sociedade. Não obstante, como vimos, o próprio autor utiliza-se de uma noção de virtude (em restrito sentido), entendida como “política”. Naturalmente, surgiu a questão sobre a insuficiência dessa ideia de virtude restrita ao domínio do político. Como mencionado antes, teorias teleológicas e perfeccionistas, via de regra, consideram essa ideia insuficiente para dar conta da moralidade, mesmo no âmbito político. Nesse sentido, algumas dessas teorias procurariam defender a ideia de que o Estado deveria ser promotor de virtudes morais, o que poderia significar ter que promover também, em decorrência disso, alguma doutrina abrangente. Essa ideia é rechaçada pelas teorias liberais.

Assim, sugeri que, mesmo dentro do modelo de virtude mais restrito como o de Rawls, a noção de virtude política poderia ser ampliada para incluir outras virtudes morais, tal como algumas teorias teleológicas entenderiam como necessárias para as pessoas viverem em sociedade. No entanto, sem que essa sugestão comprometesse a ideia de neutralidade de objetivo, isto é, sem que o Estado promova alguma doutrina abrangente em particular, tais como algumas teorias deontológicas defendem. Nesse sentido, a alusão em incluir a virtude da prudência entre as virtudes políticas pareceu uma ideia razoável e que poderia ser compartilhada por cidadãos com diferentes doutrinas abrangentes.

Essa sugestão apresentada nesse texto certamente não resolve a complexa disputa entre os diferentes tipos de teoria mencionados, seja sobre a perspectiva da virtude ou da neutralidade. Contudo, parece razoável que uma sociedade onde as pessoas são livres e virtuosas seja melhor do que uma sociedade onde as pessoas são apenas uma ou outra coisa (isso se for possível dissociar liberdade e virtude). Pelo que sugeri no texto, uma noção de virtude moral não pode ser simplesmente rejeitada em nome da neutralidade ética; esta última não pode impedir as ideias de virtudes de se desenvolverem livremente na sociedade.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teologica*. V. 6. Marid: Editorial Catolica, 1956.
- ARISTÓTELES. *Política*. Edição Bilingue. Lisboa: Vega, 1998.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.
- . *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- . *Justiça e Democracia*. Traduzido por Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- . *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001.
- . *O Liberalismo Político: Edição ampliada*. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

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

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

REALE, Giovanni. *Platão*. História da Filosofia Grega e Romana, Vol. III. Traduzido por Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Traduzido por Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

-----, *Justice: What's the right thing to do?* New York: FARRAR STRAUS & GIRO, 2010.

-----, *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.



# A VIRTUDE DA JUSTIÇA: PERSONALISMO ÉTICO APLICADO À ATIVIDADE JURISDICIONAL EM ARISTÓTELES

---

*Leandro Cordioli<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. VIRTUDES COMO DISPOSIÇÕES DO SER HUMANO
  2. A VIRTUDE ÉTICA DA JUSTIÇA
  3. O JUSTO COMO OBJETO DA JUSTIÇA
  4. PARA ALÉM DA JUSTIÇA
- CONSIDERAÇÕES FINAIS  
BIBLIOGRAFIA

## INTRODUÇÃO

No presente ensaio, busco introduzir a teoria aristotélica da justiça em seus aspectos principais. Como a justiça é um tema Ético e político, a consideração de Aristóteles parte da análise da felicidade humana e das virtudes éticas para somente depois definir o que é a virtude da justiça. Sustento que um conceito de justiça dito das pessoas como uma virtude ética, -aquilo que chamo de Personalismo Ético -, é fundamental para que possamos ter uma melhor compreensão dos limites das garantias institucionais da justiça. Razão pela qual, pretendo aplicá-lo ao sujeito que desempenha uma papel estratégico para a distribuição de justiça em uma comunidade política, designado por Aristóteles de "a justiça encarnada"<sup>2</sup>, a saber, o juiz.

Tal estudo mostra-se fundamental na medida em que as teorias da justiça contemporâneas limitam o seu enfoque ao debate da razoabilidade dos critérios de justiça e distribuição de bens e encargos em uma comunidade política, bem como na descrição de

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Direito (PPGDir, UFRGS). Especialista em Direito Civil: Contratos numa Economia de Mercado (UFRGS). Especialista em Direito da Economia e da Empresa (FGV). Graduado em Direito (PUCRS). Professor de Direito na ULBRA Campus Canoas. Advogado. E-mail: leandrocordioli@hotmail.com

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132a 20-21.

instituições que possam garanti-los e implementá-los nas sociedades democráticas liberais contemporâneas. Desse modo, a sua abordagem é muito restrita e insuficiente, pois não se atém ao caráter das pessoas propriamente ditas que empregam as leis (as instituições) para resolver os conflitos sociais. Como diz John Finnis: "Nenhum sistema de leis pode garantir a justiça se seus sujeitos, para nem mencionar seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça<sup>3</sup>." Uma forma de expressar a relevância de tal objeto de investigação a partir de um pressuposto básico do presente trabalho pode ser enunciada na seguinte divisa: as instituições justas são condições necessárias para que tenhamos alguma garantia de justiça em sociedade, porém não são suficientes<sup>4</sup>.

Portanto, é necessário levar também a teoria da justiça enquanto aplicada ao raciocínio jurídico a um passo além da hermenêutica jurídica tradicional, na direção de apontar exigências Éticas de seus operadores. Um questionamento resumiria o meu objetivo mais geral: O que é justiça na teoria aristotélica? Outros três apontariam para aquilo que quero investigar e contribuir com este estudo: Qual os desdobramentos jurídicos de um conceito ético de justiça? Tal modo de conceber a justiça pode colaborar com a teoria do raciocínio jurídico e de suas condições? Quais as exigências pessoais Éticas de um juiz para um julgamento justo? A resposta aristotélica pode auxiliar a responder a crise atual dos modelos de justiça institucional, pois integra o Personalismo Ético e o Institucionalismo Político como teorias da justiça complementares.

---

<sup>3</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, p. 191.

<sup>4</sup> CORDIOLI, Leandro. O Que é Justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político. IN CORDIOLI, Leandro. KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. *Lições Fundamentais de Direito III*, p. 197-9. -----, Redescobrir a Equidade na Gramática dos Direitos: Horizontes para uma Teoria da Justiça Personalista e Ética na Retórica do Direito. In NEIVA, André. ORBEN, Douglas. *XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 2*, p. 185-7.

Assim sendo, a proposta não é reconstruir a história da teoria aristotélica, mas resolver deficiências atuais da virtude da justiça tomada em sua acepção puramente institucional, no que diz respeito ao seu exercício judicial. Para alcançar esse objetivo, devo primeiro estudar as virtudes, uma vez que são bens e princípios de ação para o ser humano, assim como o gênero em que se pode enquadrar a justiça. Depois, é necessário dedicar-se à virtude da justiça propriamente dita. Então, estarei apto a apresentar o estudo do justo como objeto da justiça, as fronteiras da justiça e seus aspectos políticos. Ao final, apresento um resumo em termos de considerações gerais, conclusões e perspectivas para novos estudos.

## 1. VIRTUDES COMO DISPOSIÇÕES DO SER HUMANO

A justiça é, na teoria aristotélica, uma virtude ética que mantém a comunidade política unida<sup>5</sup>. Por isso, a sua definição inicia-se na Ética, mas se desdobra igualmente na política e no Direito. Explico: é que as ciências Ética e política integram um mesmo projeto. A Ética se dedica ao estudo prático do bem humano (*tò antrópinon agathòn*)<sup>6</sup> que é parte de uma disciplina mais abrangente a qual podemos denominar de política. A Ética entendida assim de modo amplo não significa apenas uma investigação a respeito de virtudes da parte irracional da alma, de boas disposições do caráter humano ou de regras morais que prescrevem autoritariamente aquilo que devemos fazer em respeito a uma lei da razão<sup>7</sup>. A sua área de interesse envolve também o conhecimento do papel das disposições humanas e dos bens exteriores ou corporais, tais como a riqueza ou a saúde que podem ser úteis para a felicidade humana. Ademais, outros bens

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 5 1132b 31-34.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, I 13 1102a 12-16.

<sup>7</sup> CORDIOLI, Leandro. Kant e o Advento da Razão Autoritária: Uma Crítica a partir das Filosofias Aristotélico-tomistas. In ALT, Guido. FLORIANO, Renata. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4, p. 212-215 e 232-235.

que não são propriamente virtudes são igualmente de interesse Ético, como o caso da amizade (*philia*). Há ainda condições impeditivas como a incontinência (*akrasía*) que jogam um papel fundamental no bem humano<sup>8</sup>. A "Ética" nesse sentido mais amplo será grafada com a primeira letra maiúscula para distingui-la das questões "éticas" mais estritas, que dizem respeito somente à parte irracional da alma humana.

A política, por sua vez, é uma ciência arquitetônica (*arkhitektonikês*), na medida em que busca estudar o bem não apenas do ser humano, mas da comunidade humana. Aquilo a que Aristóteles denomina de o interesse comum (*tò koinei symphéron*<sup>9</sup>) ou o bem comum (*tò koinon agathon*<sup>10</sup>). Desta forma, o objeto da política é mais abrangente e limita os outros estudos que devem estar dispostos a ela<sup>11</sup>. O bem da comunidade humana, por sua vez, consiste no bem de cada um de seus cidadãos e no bem de todos<sup>12</sup>. Assim, a política é uma ciência arquitetônica no sentido de que dita os horizontes dos demais estudos; inclusive dos Éticos. Porém, como a comunidade humana é composta por cidadãos e a felicidade da comunidade coincide com a felicidade de cada um deles<sup>13</sup>, faz-se primeiramente necessário o estudo de sua parte menor, a qual seja o bem individual do ser humano<sup>14</sup>. E esse é o objeto da Ética, que se insere na ciência política como uma de suas disciplinas e o antecede na ordem do estudar e do vir a conhecer<sup>15</sup>.

Portanto, um bom ponto de partida para compreendermos o conceito de justiça é o seguinte questionamento: O que é o bem

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VII 1 1145b 12-14.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. Política, III 6 1278b 19-24; 1279a 17-21; 12 1282b 14-16; etc.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VIII 12 1162a 28. -----, Política, III 8 1284b 6.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, I 2 1094b 4-9. -----, Política, VII 2 1324a 7.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, I 2 1094b 1-9. -----, Política, I 1 1252a-7; III 6 1278b 19-23 e 1279a 17-21.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. Política, VII 2 1324a 5-7.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, I 2 1094b 4-9. -----, Política, VII 2 1324a 7.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, I 2 1094b 4-9. -----, Política, III 12 1282b 14-23 e VII 2 1324a 7.

do ser humano? Essa é uma pergunta que não apresenta desafios, pois Aristóteles sugere que ninguém divergiria de que o bem humano consiste em sua felicidade (*eudaimonía*). Os problemas, contudo, começam quando se tenta definir o que seja a felicidade, pois temos opiniões diferentes<sup>16</sup>. As preferências correntes mais relevantes na época davam conta que a felicidade consiste em uma vida de prazeres, riquezas, honras ou no desenvolvimento e exercício das capacidades humanas que chamamos de virtudes (*areté*). Dessas últimas, ainda se discute se uma vida ativa de ações ou contemplativa com o desempenho de atividades anímicas seria melhor. Por isso, havia três modos de vida principais nos quais a felicidade humana poderia consistir: a vida voluptuosa (prazeres), a vida política e a vida teórica<sup>17</sup>. Para dirimir tal confusão, Aristóteles apela primeiramente para a tríplice classificação do bem humano de acordo com a tradição clássica já da época. O bem humano pode ser dividido em bens exteriores (p.ex., a riqueza e a honra), bens da alma (p.ex., as virtudes) e os bens do corpo (p.ex., a saúde), sendo que todos contribuem para a felicidade em alguma medida<sup>18</sup>. Entretanto, desses três tipos de bem, os bens da alma são superiores em importância, pois sem eles o ser humano não lograria ser feliz:

Ninguém, com efeito, teria por venturoso o homem que não possuísse um pouco de coragem, temperança, justiça e prudência, mas que tivesse medo de uma mosca que voasse em torno da cabeça, que fosse incapaz de se abster dos maiores excessos para satisfazer o desejo de comida ou bebida, ou que exterminasse uma mão cheia de amigos íntimos, ou que a sua mente se afigurasse tão insensata e errática como a de uma criança ou de um louco<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 4 1095a 17-28.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 5, -----. *Política*, VII 2 e 3.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 8, -----. *Política*, VII 1.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Política*, VII 1 1323a 24-31.

Posto isso, resta uma divergência de opiniões no sentido de que a espécie "bens da alma" contempla uma série de disposições e modos de vida distintos. Aristóteles busca dirimi-la empregando o argumento da função (*érgon*) apropriada do ser humano. A ideia é que, como o bem de algo consiste no melhor desempenho de suas capacidades, e as mesmas são dispostas tendo em vista sua forma, a função apropriada de algo diz respeito às suas capacidades. Por exemplo, o bom guitarrista é o que desempenha melhor a sua função tocando virtuosamente a cítara (um instrumento musical de cordas antigo), e o bom olho é o que melhor vê<sup>20</sup>. O ser humano tem uma alma (*psykés*) que lhe dá a forma humana, o que não consiste em uma tese teológica e sim da biologia, da natureza e da psicologia humanas. O ser humano não busca apenas nutrir-se e crescer como os vegetais. Ele também não tem tão somente disposições sensitivas, como os animais irracionais. Além dessas duas características compartilhadas com outros seres vivos, o ser humano possui uma própria que é a capacidade para "a vida ativa própria do ente que tem razão<sup>21</sup>." O critério da função, apesar disso, é muito criticado contemporaneamente por representar um apelo metafísico da epistemologia aristotélica; olha direto para as capacidades humanas as hierarquizando em relação às dos demais seres vivos e não para os seus objetos<sup>22</sup>.

De qualquer forma, a busca de Aristóteles o levará a concluir que "a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude perfeita" durante uma vida inteira com suficiência de recursos exteriores<sup>23</sup>. Porém, a resposta aristotélica quanto aos modos de vida preferíveis comporta gradações<sup>24</sup> em razão de sua

---

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 7. -----. *Política*, VII 2 e 3.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 7 1098a 2-3.

<sup>22</sup> FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, p. 24-6.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 10 1101a 14-16 e 13 1102a 5-6. -----. *Política*, VII 1 1323b 38-1324a.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Política*, IV 1.

epistemologia não idealista e analógica do bem. Assim, a vida teórica é o melhor de todos os modos de vida, e é superior à vida política. Por seu turno, a vida política é preferível a uma vida tão somente prática. Contudo, o desenvolvimento de disposições éticas e racionais em uma vida prática é uma condição para que se engaje nesses projetos mais elevados. Enfim, a cidade que proporcionar tais modos de vida para os seus cidadãos é uma cidade feliz<sup>25</sup>.

Mas, em que consistem as disposições humanas que podemos chamar de virtudes? Aristóteles considera que o ser humano possui duas naturezas. A primeira que já traz desde o nascimento e o inclina para determinados objetos, e a segunda que podemos modificar em nós mesmos pelo hábito e pelo ensino. Os seres humanos podem desenvolver dois modos de disposições, uma boa e outra má, ou seja, as virtudes e os vícios. Ambas já pressupõe alguma disposição natural, mas são propriamente consideradas da segunda natureza, uma vez que podemos implementá-las através da prática habitual de suas ações; é que "os hábitos se geram pelas operações semelhantes<sup>26</sup>." Porém, aquilo que o desenvolvimento pode estar inicialmente em nossa liberdade, o deixa de estar depois de instaurado. O mesmo ocorre com as virtudes<sup>27</sup>. Um sinal de que possuímos uma disposição já instaurada é o prazer e a dor que sentimos na prática das respectivas ações. Se uma ação de coragem, por exemplo, é fácil e prazerosamente praticada, isso é um indício de que somos já corajosos<sup>28</sup>.

Uma vez desenvolvido um hábito temos dois efeitos interiores principais em nossa consciência: ele passa a ser causa de como o mundo se apresenta para nós mesmos, seja os fins que

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X 6; 7 e 8. -----, *Política*, III 9 1280b 40-1281a 4; VII 2 1324a 23-31; 1325a 7-11 e 13 1332a 3-7.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 1 1103a 24-26; 1103b 21-2; III 5 e VI 13 1144b 5-17.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, III 5 1113b 13-15 e 1114a 12-15.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 3 1104b 4-5.

pretendemos buscar, ou seja, os modos pelos quais o fazemos. Por assim dizer, as virtudes formam as lentes pelas quais vemos o mundo que nos cerca<sup>29</sup>. O segundo efeito é que o hábito cria uma disposição para a prática da ação. Dessa forma, por exemplo, com a virtude da justiça instaurada, as coisas justas passam a parecer prazerosamente justas aos nossos olhos e praticamos as ações de justiça de modo firme e inamovível<sup>30</sup>. Em outras palavras, um homem justo que encontra uma quantia de dinheiro quer devolvê-la sem sequer cogitar em ficar com o valor para si. Ficaria satisfeito e alegre com o sentimento de dever cumprido, caso conseguisse fazê-lo. Já o injusto vê isso como uma oportunidade de locupletar-se, e ficaria até mesmo contrariado se não conseguisse tomá-lo para si. É digno de nota que, aos olhos do sujeito injusto, a ação de devolução praticada pelo justo é um ato tolo. Ele agiria certamente de modo diferente, racionalizando o seu erro com frases do tipo "Achado não é roubado..."<sup>31</sup>. Portanto, somos responsáveis pela constituição de nosso caráter e pela forma como o mundo se apresenta para nós; os bens verdadeiros se apresentam como algo bom, os males como coisas más, se desenvolvermos as excelências de caráter que chamamos virtudes, o oposto se forem vícios<sup>32</sup>.

Então, deve-se considerar que a alma humana possui duas partes: uma racional e outra não racional. A parte racional pode ser desenvolvida para criar disposições intelectivas pelo ensino. As suas virtudes foram tradicionalmente chamadas de intelectivas ou dianoéticas, e têm como objeto de contemplação dois modos da realidade que correspondem às duas formas de emprego da razão (científica e calculativa): "a classe de entes que não pode ser de

---

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 1114a 30-1114b 24.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 4 1105b.

<sup>31</sup> CORDIOLI, Leandro. O Conceito de Justiça em John Finnis: Uma Herança da Tradição Aristotélico-tomista. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. *Temas de Filosofia do Direito*, p. 151-3. ----- . A Justiça Dita como um Atributo de Caráter. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*, p. 127.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, III 1114a 12-15 e 31-114b 3.

outra maneira, e outra com que contemplamos os que têm essa possibilidade<sup>33</sup>." Evidentemente, o objeto das ciências práticas que versa sobre as ações humanas que podem se dar de infinitas formas diz respeito ao segundo modo de realidade e àquilo que Aristóteles designou de parte calculativa ou deliberativa da razão. Porém, podemos chamá-lo impropriamente de objeto de uma "ciência" por ser uma descrição de algo que ocorre normalmente da mesma maneira, em que pese a parte científica ser apropriadamente empregada quando designa a capacidade intelectual que tem como objeto a primeira classe de entes. As virtudes dianoéticas aristotélicas são: a arte (*tékne*), a ciência (*epistéme*), a prudência (*phrónesis*), a sabedoria (*sophía*) e o intelecto (*noûs*)<sup>34</sup>.

Como buscamos questões práticas, a virtude mais fundamental para o nosso estudo é a prudência (sensatez). Com essa disposição racional, o ser humano prudente (*phrónimos*) emprega a sua razão para escolher as finalidades inteligentes e verdadeiramente boas (o fim reto: *tò télos* [...] *orthôs*), assim como os modos bons, apropriados e eficazes de obtê-las<sup>35</sup>. A prudência é uma disposição racional que deve ser desenvolvida nas escolhas verdadeiras através de experiências e não apenas em estudos teóricos, porém alguns têm mais facilidade de o fazer. O ser humano bom (*spoudaios*) que já possui boas disposições de temperamento e autocontrole a desenvolverá mais facilmente, segundo Aristóteles<sup>36</sup>.

Vale exemplificar o desenvolvimento da prudência judicial que poderá ser estendido para os demais empregos da inteligência prática, diante do presente ensaio ser dedicado ao estudo da justiça. Nesse sentido, é claro que o estudo teórico é importante para um

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 1 1139a 4-12.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 3 1139b 15-18.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 5 1139a 27-29. -----. Política, VII 13 1331b 26-28.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 8 1142a 14-17.

aluno do curso de Direito, por exemplo. Ele não saberia quais são os direitos e os deveres das pessoas casadas entre si sem conhecer a lei que é a medida do justo nessas relações. Porém, quando for um jurista formado, as partes que o procurarão para realizar um divórcio amistoso não vão querer saber "O que é divórcio?", mas "Como se divorciar? Com quem ficam os filhos? E o que tocará a cada um?". Um estudante que deseja aprender isso não pode se contentar com a leitura de leis ou manuais, já que deter apenas um conhecimento teórico é insuficiente.

Assim, é necessário realizar muitos estudos de casos a partir de decisões judiciais e adquirir experiência através da realização de trabalho como aprendiz ou estagiário. Depois, é preciso adquirir experiência através do exercício profissional constante. Tais exercícios profissionais não podem ser realizados de modo burocrático, enfadonho e alienado, apenas para cumprir um pré-requisito de formação ou de uma prova de seleção. Eles devem ser levados a sério, mantendo-se o seu sentido em mente, a fim de serem empreendidos com uma vontade sincera de resolver bem os dissídios jurídicos que se apresentam preocupando-se com a justiça.

No caso dos juízes, por exemplo, devem julgar diversas lides para que internalizem a norma jurídica a modo de saber como ela verdadeira e justamente se aplica aos casos particulares; julga-se um caso, julga-se outro, e as similaridades e as distinções começam a ficar mais nítidas para aquele que adquire conhecimento a partir da experiência. Aquilo que vale para um dos casos similares deve valer para os demais; já o que é diferente deve ser adaptado no que é relevante para a norma jurídica<sup>37</sup>. Além disso, alguém que passou pelas mesmas experiências pode refletir melhor sobre as decisões proferidas, as respectivas razões ou as consequências<sup>38</sup>. Terá, portanto, melhores condições de pensar se

---

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Tópica*, I 18 108b 7-32.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I 1 981a-24.

aquilo decidido era realmente o objetivo do legislador e contribuiu para a justiça e o bem comum. Assim, a lei acaba por "formar" os juizes que aprendem não apenas lendo os seus termos, mas a partir da experiência profissional, como diz Aristóteles<sup>39</sup>. Enfim, o juiz deve levar em consideração que o Direito traz regras gerais, as partes produzem alegações e provas, os peritos apresentam provas técnicas, etc., mas uma decisão justa de um caso que lhe é apresentado para apreciação é o resultado possível de "seu" julgamento, enquanto figura pública dotada de autoridade<sup>40</sup>. Logo, isso é "sua" responsabilidade e não pode ser alienada para os terceiros que contribuem para a justiça<sup>41</sup>. Como diz Aristóteles, o juiz é "a justiça encarnada<sup>42</sup>" e a decisão proferida dependerá exclusivamente dele se posicionar apropriadamente diante das circunstâncias. Portanto, um erro ou um acerto judicial não são responsabilidades da lei, das partes ou das provas. Todos esses são argumentos que desafiam a concepção contemporânea que trata a justiça e as demais virtudes apenas como ciências, não dando nenhum espaço para a ética. Assim sendo, renovam o valor prático da teoria personalista e ética da justiça criando novas exigências para os operadores da justiça.

Portanto, o ser humano prudente não está adstrito ao mero agir com mais cautela, como o uso contemporâneo da palavra nos induz a pensar, e nem a mera boa disposição de caráter, como no caso do homem bom, mas é aquele que consciente e racionalmente pauta a sua vida de acordo com o que é bom e conduz à felicidade; pois os prudentes "raciocinam bem em vistas de um fim bom<sup>43</sup>." Eles não necessariamente sabem algo sobre a saúde, por exemplo, que diz respeito à ciência da medicina, mas de como viver uma

---

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. Política, III 16 1287a 25-29.

<sup>40</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, II-II Q. 60 a. 2 r..

<sup>41</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, II-II Q. 60 a. 1 r..

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 4 1132a 20-21.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 5 1140a 27-29.

vida boa ou fazer o melhor diante das circunstâncias para tanto. Assim sendo, a prudência propriamente dita tem a ver com a felicidade e com o campo das ações humanas, porém é evidente que algumas disposições políticas se assemelham a ela, já que buscam a felicidade da comunidade. Por isso, podemos falar em um sentido secundário em prudência legislativa, ou mesmo prudência nas áreas da economia, da legislação e da política em um sentido deliberativo ou judicial<sup>44</sup>.

As virtudes éticas aristotélicas, por seu turno, dizem respeito à parte da alma que não tem a razão por si própria, mas que é capaz de estar disposta em obediência à reta razão (*orthòs lógos*)<sup>45</sup>. Essa parte abrange, por isso, as nossas inclinações sensíveis (prazer, dor, etc.), as emoções (medo, ira, etc.) e outras afecções anímicas. Nesse sentido, a teoria de Aristóteles apresenta uma evolução significativa em relação às teorias Éticas socráticas e platônicas. O que ocorre uma vez que o primeiro sustentava que todas as virtudes eram uma forma de ciência, logo aquele que soubesse o que é correto agiria corretamente<sup>46</sup>. O segundo, Platão, sustentava que as virtudes éticas ocorrem quando a parte irracional está "*de acordo*" com a razão, o que diria menos do que o necessário, uma vez que alguém poderia ter uma virtude ética sem desenvolver a virtude da prudência; isto é, mesmo crianças, animais irracionais ou quem acata um conselho agindo de acordo com a reta razão de outro seria virtuoso.

Porém, a tese de Aristóteles exige mais do que a de Platão, na medida em que as virtudes éticas exigem o desenvolvimento do hábito de agir e dispor as próprias afecções "*com*" um juízo da própria razão (*dè metà lògou*)<sup>47</sup>. Dessa forma, aquele que age por instinto ou segundo uma orientação exterior não está agindo de

---

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 8 1141b 29-32.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES. *Política*, VII 14 1333a 16-18.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VII 2 1145b 21-28.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 13 1144b 14-30.

maneira virtuosa, mesmo que exteriormente a sua ação se assemelhe a um ato de coragem ou justiça. Ademais, existem situações em que sabemos o que é o correto, mas mesmo assim não conseguimos escolhê-lo, já que isso é feito "com" a reta razão dando a medida apropriada às nossas afecções irracionais. Em um sentido, estamos sempre sujeitos a tê-la distorcida por essas últimas (p.ex., sentimentos, emoções, etc.). Portanto, a sua teoria também se distancia da posição socrática<sup>48</sup>.

Tal consideração habilita Aristóteles a sustentar duas questões relevantes em termos Éticos e políticos: a primeira é que "não é possível ser bom em sentido estrito sem prudência e nem prudente sem virtude moral<sup>49</sup>." A outra consequência na teoria aristotélica é o reconhecimento de uma condição em que o ser humano ainda não é virtuoso ou vicioso: a incontinência (*akrasía*). O incontinente é aquele que sabe o que deveria escolher, porém não o escolhe por não conseguir impor uma ordem inteligente às suas ações<sup>50</sup>. Por exemplo, alguém sabe que deve fazer uma dieta livre de açúcares em razão de ser portador de diabetes, mas não consegue se controlar e come o alimento rico em açúcar. Há ainda um sentido secundário de incontinência em que, tomados pela ira, não conseguimos agir razoavelmente, como quando alguém se revolta com algo e age impulsivamente de modo agressivo, mas depois se arrepende quando recobra a razão<sup>51</sup>.

Vale destacar que há uma integração do racional e do irracional nas teorias Ética e política aristotélicas que leva em consideração essas duas partes da alma humana como fatores que influenciam as nossas ações e a nossa felicidade e, portanto, os arranjos institucionais políticos. As teorias da justiça políticas

---

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 13 1144b 28-30. AQUINO, Tomás de. *Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 388.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 13 1144b 30-32.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VII 1 1145b 12-14.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VII 6 1149a 21-22.

contemporâneas falham significativamente nesse ponto por se mostrarem excessivamente socráticas e não desenvolverem um papel para as virtudes éticas na deliberação e na vida política. Em outras palavras, os autores contemporâneos parecem sustentar que uma sociedade ou alguém que leu e se convenceu de suas teses sempre agirá de acordo com elas, pois já sabe o que é justo. Entretanto, as coisas não são assim como demonstram as evidências históricas. Nem sempre saber algo é suficiente para que ajamos ou disponhamos as nossas instituições políticas de acordo com aquilo que é sabido. As nossas capacidades sensitivas, sentimentais, emocionais são mais fortes algumas vezes do que a prudência na influência de nossas escolhas. O problema ainda é maior quando escolhemos diante das situações concretas em que os nossos interesses entram em jogo. Nesses casos, julgamos o que é o correto e não conseguimos escolhê-lo ou, o que é pior, já nem conhecemos mais o que é razoável. A teoria aristotélica dá conta dessas hipóteses com as noções de incontinência ou vício, e proporciona um alinhamento em que não apenas nossas inclinações não atrapalham os juízos racionais, como os reforçam positivamente. Uma boa formação do caráter passa a ser exigida também como pré-requisito político dos cidadãos e em especial dos governantes.

Bem, mas se as virtudes éticas alinham as nossas disposições não racionais conforme a um juízo da reta razão, o que é essa medida? A resposta aristotélica sustenta que o termo médio (*mesótes*) é o que conserva a perfeição, já o defeito ou o excesso a destroem<sup>52</sup>. Não se está a referir a mediania da coisa em si, tendo em vista que se trata do bem humano; mas de um termo médio que leva em consideração a própria pessoa que age, o que é diferente. Por exemplo: não é a mesma coisa alimentar uma criança ou um adulto, pois o último necessita de uma porção maior de alimentos. Porém, a quantidade necessária pode ser ainda

---

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 2 1104a 11-12 e 24-25.

maior se ele for um desportista. Em números absolutos, a mesma quantia de comida poderia ser excessiva no primeiro caso, suficiente no segundo e deficiente no caso do atleta. Da mesma forma, o que pode ser um ato de coragem para alguns, é uma ação temerária para outros, se não dispuserem de capacidades ou condições apropriadas para agir. Atirar-se na água para salvar alguém que se afoga pode ser um ato heroico de coragem se quem o pratica sabe nadar, mas também pode ser um ato temerário se não possui tal habilidade. Assim, o meio termo da razão deve levar em consideração a si próprio e o que está sendo escolhido, bem como o momento<sup>53</sup>. Se pensarmos em perfeição, somente aquilo que não precisa ser acrescido de nada e nem ter nada subtraído é o perfeito, já que não há excesso e nem defeito na perfeição. Por isso, é muito fácil errar ao agir e difícil acertar, já que o erro decorre de qualquer falta ou excesso. Diz Aristóteles: "Só há uma maneira de ser bom, muitas de ser mau"<sup>54</sup>.

Nesse ponto, já estamos de posse de todas as noções para compreendermos o conceito de virtude ética aristotélico que tem como elementos essenciais o hábito, a escolha, o termo médio e a oposição entre virtude e vício:

A virtude é, portanto, um hábito da escolha (*hèxis proairetiké*) que consiste em um termo médio relativo a nós mesmos, determinado pela razão e por aquilo que decidiria o homem prudente (*ho phrónimos*). É uma mediania entre dois vícios, um por excesso e outro por defeito, e também por não alcançar em um caso e sobrepassar em outro o justo limite nas paixões e ações, enquanto que a virtude encontra e escolhe o termo médio. Por isso, desde o ponto de vista de sua entidade e da definição que enuncia a sua essência, a virtude é um termo médio, porém desde o ponto de vista do melhor e do bem, um extremo<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 6 1106a 27-1106b 22.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 6 1106b 34.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 6 1106b 35-1107a 8.

As virtudes éticas aristotélicas são as seguintes: a temperança, a coragem, a justiça, a generosidade, a magnificência, a magnanimidade, a mansidão, a afabilidade, a veracidade, entre outras. As três primeiras virtudes mencionadas são mais importantes junto com a virtude dianoética da prudência, posto que qualquer um que se proponha a dispor bem o próprio caráter não conseguiria sem que as desenvolvesse todas. Em realidade, essas são duas teses platônicas<sup>56</sup> aceitas por Aristóteles e aristotélicos: a existência de quatro virtudes cardeais<sup>57</sup> e a conexão das virtudes<sup>58</sup>. A aplicação prática delas será apresentada nas próximas seções no que diz respeito à teoria da justiça. Em razão de sua relevância política, vale a pena definir melhor estas três virtudes éticas que junto com a virtude da prudência formam as quatro virtudes cardeais.

A coragem (*andreías*) é a disposição habitual que leva alguém a escolher o meio termo em relação ao medo entre a covardia e a temeridade, tendo em vista as coisas temíveis. O corajoso não enfrenta os perigos por necessidade, mas porque é honroso (*kalón*)<sup>59</sup>. Ele escolhe o meio termo frente aos perigos levando em consideração as circunstâncias e as próprias capacidades para enfrentá-los<sup>60</sup>. Reagir a um assalto, por exemplo, pode ser um ato de coragem ou temeridade, da razoabilidade da escolha ou da falta dela. A virtude da temperança (*sophrosýne*), de sua parte, é um termo médio na escolha entre dois vícios que levam o mesmo nome: intemperança. Porém, erra-se seja escolhendo em excesso, ou seja, em deficiência, no que diz respeito aos prazeres e em menor grau à dor. Quando um ser humano vai se alimentar, por exemplo, há uma quantia que lhe é apropriada do

<sup>56</sup> PLATÃO. República, IV 6 427e; VI 2 487a; 16 504a e X 9 609c.

<sup>57</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, I-II Q. 61 a. 1 s.c..

<sup>58</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 1 1129b 29-30 e VI 13 1144b 30-33. ----- Política, VII 1 1323a 24-31. ----- Tópica, I 16.

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, III 8 1116b 1-2.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, III 6-9.

alimento disponível e do momento diante de suas características físicas e biológicas. Aquele que não se excede e nem é deficiente no que quer e escolhe comer de modo razoável é o temperante<sup>61</sup>. Por fim, há a virtude ética da justiça. Por ser uma virtude ética, a justiça também deve dispor uma emoção de modo razoável, a partir de um juízo da razão prática que busca encontrar o meio termo entre o excesso e o defeito. Qual seria ela? Aristóteles sugere que a justiça é a virtude ética que opera sobre a ganância, ou seja, a nossa inclinação de querermos o que é do outro<sup>62</sup>. Vejamos, agora, como isso ocorre.

## 2. A VIRTUDE ÉTICA DA JUSTIÇA

No entendimento de Aristóteles, a justiça (*dikaiosýne*) é uma virtude ética que opera nas nossas interações com os demais cidadãos, os governantes ou a comunidade em relação aos bens e aos encargos, predispondo-nos a não sermos pessoas gananciosas (*pleonéktes*), ou melhor, termos o que é nosso e não o que é alheio. Diferentemente dos modernos, a virtude da justiça é um bem em si, pois integra o conceito de felicidade, apresentando-se como uma qualidade ética desejável. Nesse sentido, quando escolhemos e praticamos ações justas, estamos fazendo o nosso próprio bem ao desenvolvermos habitualmente as capacidades éticas interpessoais. Entretanto, ela é também um bem para os outros, na medida em que torna as nossas inclinações razoáveis habilitando-nos a dar-lhes o que é devido nos intercâmbios entre as pessoas. Aristóteles conclui, nesse sentido, que: "a justiça é, entre as virtudes, a única que parece consistir no bem alheio, porque se refere aos outros<sup>63</sup>." Por isso, interiormente fazemos o nosso próprio bem, e exteriormente o bem daqueles com os quais interagimos. Assim

---

<sup>61</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, III 10-12.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 31-33 e 2 113a 15-33.

<sup>63</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1130a 2-5.

sendo, o valor de desenvolvermos a virtude da justiça envolve não apenas um respeito pelo dever como a moralidade kantiana, mas fundamentalmente o próprio bem obtido com a autoconstituição de nosso caráter e o bem dos demais cidadãos que receberão o que lhes é devido ao interagir conosco<sup>64</sup>.

De outro lado, tratar a justiça como um atributo pessoal e não apenas institucional traz igualmente algumas vantagens no entendimento de suas fronteiras e horizontes, pois nem tudo diz respeito ao seu campo de ação. Como sustenta Aristóteles, "a justiça é uma coisa humana<sup>65</sup>." O que está abaixo ou acima do humano não diz respeito a ela. Os animais irracionais<sup>66</sup> ou os fenômenos da natureza, mesmo as grandes tragédias, não dizem respeito às questões da justiça por estarem desprovidos de racionalidade (*lógos*) como visto acima, ainda que sejam questões que possam afetar a vida humana e pareçam-nos em um sentido análogo relacionadas com a justiça e a injustiça. Ao mesmo tempo, as realidades divinas também não podem ser afetadas pela injustiça ou justiça das ações humanas, porque são muito distantes<sup>67</sup>. Como propôs Tomás de Aquino, a justiça pode nos proporcionar uma felicidade terrena, mas não divina<sup>68</sup>. Dessa forma, o fato de realizarmos boas ações não nos torna credores de uma eventual salvação eterna perante Deus, como se pensou quando da instituição de indulgências pela Igreja Católica nos Séculos XIII a XVI e foi objeto da Reforma Protestante. Por fim,

---

<sup>64</sup> CORDIOLI, Leandro. A Razoabilidade Prática e o Valor da Justiça em John Finnis: Reaproximação a um Modelo da Justiça Personalista e Ético. In WEBER, Thadeu. MIZUTA, Alessandra. PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. Princípios Fundamentais de Justiça, p. 46-8.

<sup>65</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 9 1137a 30.

<sup>66</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 13 1144b 4-17. -----. *Política*, I 2 1253a 7-17.

<sup>67</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII 7 4-5 e 14 1163b 15-16.

<sup>68</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, I-II Q. 62 a. 1 r.: "Respondo. Como ficou patente, a virtude aperfeiçoa o homem para os atos pelos quais ele se ordena à bem-aventurança. Ora, conforme acima foi dito, a felicidade ou a bem-aventurança humana é dupla: uma é proporcional à natureza humana, ou seja, pode um homem consegui-la pelos princípios de sua natureza; a outra supera sua natureza e só pode ser alcançada por graça divina, por certa participação da divindade, [...]."

levando em consideração que o justo é objeto da vontade, das ações e das escolhas das pessoas que possuem tal disposição de caráter, e que uma sociedade será mais ou menos justa, dependendo fundamentalmente das suas ações, temos que aceitar que a justiça humana será sempre falível em algum grau.

Os seres humanos são seres que falham; e apenas um Ser perfeito com atributos divinos, tais como onisciência (saber tudo), onipresença (estar em todos os lugares) e onipotência (poder tudo) seria capaz de julgar perfeitamente as ações humanas, conhecendo diretamente todos os fatos e as intenções dos envolvidos, e fazendo restituir tudo aquilo que foi injustamente tirado, ainda que isso fosse uma vida humana. Em um mundo verdadeiro, os juízes humanos conhecem os fatos mediante as provas fálveis, e as intenções dos agentes através de sua confissão ou indícios exteriores. Uma vida perdida em um assassinato é um mal que somente pode ser reparado parcial e proporcionalmente, logo devemos aceitar a limitação de nossa condição que nos leva a concluir que não teremos uma justiça perfeita. Portanto, todas essas são questões que estão fora dos campos de factibilidade da justiça aristotélica, e se são assim tratadas, o fazemos apenas por analogia. Constituem-se fronteiras intransponíveis para a teoria da justiça<sup>69</sup>.

Ademais, quem possui a virtude da justiça tem por hábito a disposição firme e inabalável de querer e praticar em suas ações o que é justo (*dikaion*). A justiça, como as demais virtudes éticas, também se opõe com razão de excelência a múltiplos vícios. Enquanto a justiça é uma virtude e excelência de caráter desejável, os vícios a que ela se opõe são qualidades de caráter indesejáveis. Nesse sentido, a virtude da justiça é oposta ao vício da injustiça (*adikias*), ou melhor, à má disposição que leva as pessoas a agirem

---

<sup>69</sup> CORDIOLI, Leandro. O Que é Justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político. IN CORDIOLI, Leandro. KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. Lições Fundamentais de Direito III, p. 224-6.

e desejarem as coisas injustas (*tà ádika*)<sup>70</sup>. No que diz respeito à escolha do meio termo, ela se opõe a dois vícios: um por defeito, outro por excesso. Os dois vícios são designados com a mesma palavra (injustiça), porém são extremos opostos. Agimos injustamente se queremos mais dos bens ou menos dos encargos que nos tocam nas interações intersubjetivas. É que a justiça se relaciona com os bens "a que se referem o êxito ou o fracasso"<sup>71</sup>, cuja razão de bem envolve tanto mais dos bens quanto menos dos males. Desse modo, agimos justamente quando estamos dispostos a dar e receber o devido. A justiça é igualmente um meio termo entre a vantagem e os prejuízos indevidos<sup>72</sup>. Pois, como diz Aristóteles, se tem o justo "quando não se tem nem mais nem menos, mas que se fica com o mesmo, se diz que alguém tem o seu e que não perdeu nem ganhou"<sup>73</sup>. Assim, age-se justamente quando se tem o que é próprio e não o alheio.

Neste ponto, estamos aptos a enfrentar o conceito de justiça aristotélico. Duas de suas *Éticas* compartilham o mesmo livro (*Ética a Nicômaco*, Livro V e *Ética a Eudemo*, Livro IV) para tratar da virtude da justiça. Nelas, a justiça é conceituada como: "a disposição em razão da qual os homens praticam o que é justo, agem justamente e querem o justo (*tò díkaion*); e da mesma maneira a respeito da injustiça: a disposição em razão da qual agem injustamente e querem o injusto"<sup>74</sup>. O conceito proposto pela *Retórica* sintetiza melhor o que foi até agora sustentado: "[a] justiça é a virtude pela qual cada um tem o que lhe é próprio (*hautôn*), e segundo a lei (*nómos*), e a injustiça quando tem o alheio, não segundo a lei"<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 4-10.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 1-2.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 3 1131b 17-24.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132b 16-18.

<sup>74</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 4-10.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I 9 1366b 10-2.

Ambos os conceitos dizem respeito à mesma virtude ética da justiça, vista sob aspectos distintos enfatizados pelos objetos de estudo em que se apresentam. É que fica claro que a primeira definição pode ser aplicada sem problemas aos cidadãos ou aos juízes. Entretanto, a segunda soaria um pouco estranha, na medida em que se disséssemos que um juiz justo é aquele que fica com o que lhe é próprio não estaríamos mais falando do Poder Judiciário. Isso uma vez que o juiz deve ser um terceiro isento e neutro chamado para resolver uma lide entre duas partes litigantes<sup>76</sup>, não podendo se tornar interessado direto no resultado do feito sem comprometer a imparcialidade e o juízo. Dessa forma, a segunda definição se aplica somente aos cidadãos justos em suas interações intersubjetivas, e a primeira a todos. O objetivo de Aristóteles em sua Retórica é investigar as coisas da justiça, na medida em que fornecem argumentos para aqueles que querem acusar e defender, ou seja, são partes de um processo judicial<sup>77</sup>.

A virtude da justiça pode ainda ser tomada de um modo total (*hòlen aretén*) ou de um modo particular (*mérei aretês dikaiosýnen*). Ocorre que o injusto, enquanto qualidade de uma pessoa, encerra um tríptico emprego na linguagem. Os seres humanos podem ser considerados injustos, porque transgridem a lei, desrespeitam a igualdade ou agem gananciosamente tomando o que é alheio. Em sentido contrário, os seres humanos são considerados justos, porque respeitam a lei e a igualdade, contentando-se com o que lhes é próprio<sup>78</sup>. Ademais, devemos levar em consideração mais dois fatores para conceituar o justo: as leis estabelecem a medida do que é devido para o bem da comunidade, além da matéria de todas as virtudes. Em resumo, são três binômios que serão harmonizados no conceito aristotélico de justo: i) legalidade/igualdade, ii) bem comum/bem particular e

---

<sup>76</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, II-II Q. 67 a. 3 r.; a. 4 r..

<sup>77</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 10 1368b.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 1 1229a 31-1229b.

iii) matéria de todas as virtudes/matéria própria da justiça. Diz Aristóteles que:

As leis se referem a todas as coisas, propondo o que convém em comum a todos, aos melhores, ou aos que estão no poder, ou alguma outra coisa semelhante; de modo que, em um sentido, chamamos justo o que é de índole para produzir e preservar a felicidade e seus elementos na comunidade política. Ordena também a fazer o que é próprio do valente, por exemplo, não abandonar a formação, não fugir e não entregar as armas; e o que é próprio do homem temperante, como não cometer adultério, nem comportar-se com insolência; e o que é próprio do homem de caráter agradável, como não golpear os outros, nem falar mal de outro; e igualmente o que é próprio das demais virtudes e formas de maldade, mandando a um e proibindo a outro, retamente quando a lei está bem estabelecida e pior quando foi estabelecida arbitrariamente<sup>79</sup>.

Dessa forma, a justiça tomada como uma virtude perfeita (justiça total) será dita daquele que obedecendo à lei acaba possuindo todas as virtudes (p.ex., coragem, temperança, e afabilidade); o que ocorre, no caso da justiça, não apenas para benefício próprio, mas também para benefício de outros e da comunidade. Um paraquedista civil pode ser uma pessoa virtuosa e seu salto a demonstração de um ato de coragem. Contudo, isso não tem nenhuma relação com a justiça. Por outro lado, um militar na mesma situação e com o mesmo dilema "deve" por justiça o salto em pleno território inimigo e o respectivo ato de coragem à comunidade, se está incumbido de fazer um desembarque aéreo na França ocupada e retomá-la dos nazistas. Assim, ter a virtude da justiça envolve também a posse de outras virtudes éticas como condição de seu desenvolvimento e exercício. De onde se diz que "a justiça parece a mais excelente das virtudes, e que nem o entardecer e nem a aurora são tão maravilhosas como ela<sup>80</sup>."

---

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1229b 17-27.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1229b 29-30.

Portanto, a lei é a medida dos atos justos, assim como do que é devido aos outros e à comunidade em termos das demais virtudes e da nossa ganância em razão dos bens e dos encargos disponíveis. Podemos cometer uma injustiça não apenas porque somos gananciosos e desejamos o que não nos pertence, mas também porque somos covardes, intemperantes ou não afáveis. Desse modo, pode-se cometer uma injustiça exatamente por ser injusto e querer (ganância) o que pertence a outrem. Entretanto, é igualmente possível cometer injustiças mesmo sem ser injusto, quando, por exemplo, alguém que se envolveu em um acidente de trânsito empreende fuga do local, porque teme (covardia) as consequências legais de sua negligência. Há também aquele caso em que um sujeito aceita suborno mesmo sendo alguém que paga regularmente as próprias contas, porque deseja adquirir alguma coisa que está além de suas posses (intemperança). Em ambas as hipóteses, o Direito exige um ato de coragem ou de temperança que passa a ser uma questão de justiça devida a alguém em razão do resultado exterior da ação afetar outras pessoas ou a comunidade.

Por isso, não basta a pessoa ser justa, digo, querer o próprio e não o alheio. Quando falamos em caráter é necessário um desenvolvimento integral das virtudes (a tese da conexão das virtudes), e em especial das quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, temperança e coragem. Precisamos da prudência para sermos sensatos e das virtudes éticas para não sermos desviados do justo pelo prazer, sentimentos e emoções. Mas não apenas isso, pois as nossas inclinações irracionais podem colaborar positivamente reforçando os juízos racionais e os tornando mais claros e firmes, quando estão alinhadas com a razão prática. O prazer, a dor, o medo, a alegria, etc., não são maus em si próprios, e podem ser fatores positivos quando retamente dispostos.

Surge, então, uma virtude que é uma subespécie da justiça em razão do caráter geral da lei humana que é melhor que o mero justo legal: a equidade (*epieikeías*). Aristóteles trata

especificamente dela no Livro V, Capítulo 10, da *Ética a Nicômaco* e no Livro I, Capítulo 13, da *Retórica*, mas também menos incisivamente ao longo do Livro III, Capítulos 13 a 16 da *Política*. Nessa última obra, a equidade é tratada quando se pondera se é melhor ser governado pelos melhores homens ou pelas melhores leis? É que as leis mesmo justamente formuladas possuem uma característica essencial que é não serem mais do que uma generalização a partir do que ocorre mais comumente, pois regulam as ações humanas. O exemplo de Tomás de Aquino é muito instrutivo sobre essa virtude ética:

Assim, em certa cidade foi estabelecido sob pena capital que os viajantes não subissem nos muros da cidade para que não pudessem usurpar os seus domínios. Porém, a cidade havendo sido invadida por inimigos, os peregrinos puderam defendê-la escalando os muros. Iria contra o direito natural que os benfeitores fossem recompensados com uma pena. Por isso, segundo o direito natural, corresponde aqui regular o justo legal<sup>81</sup>.

As ciências práticas têm como objeto as ações e o bem humano, o que é objeto de ciência apenas em um sentido secundário em razão de sua generalização característica, isto é, pega-se o que ocorre normalmente ou na maioria das vezes e se universaliza como se ocorresse sempre. Para exemplificar, poderíamos formular uma regra para a situação descrita por Tomás: "Se o viajante subir na muralha do castelo, então será punido com a pena de morte." Esta regra normalmente é justa, pois pune severamente uma conduta que pode colocar seriamente em risco a vida de todos dentro do castelo. Ainda assim, fazer o que a regra pretende verdadeiramente (segurança contra inimigos externos) pode exigir até mesmo que se decida contra a literalidade de sua lei em um caso específico, como no exemplo tomista em que

---

<sup>81</sup> AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 339.

os peregrinos tiveram autorização para subir nas muralhas. É interessante notar que a exceção não invalida a justiça da regra para os casos em geral, mas apenas para aquele em específico que era impossível de ser previsto pelo legislador.

Então, o que é equidade (*epieikeia*)? A equidade nada mais é que uma modalidade da virtude da justiça que corrige os desvios da lei, diante dos casos em concreto. O Direito deve regular as ações humanas de modo geral, partindo do que ocorre mais comumente. Por isso, a lei falha em alguns poucos casos excepcionais. Não que isso seja um defeito legal, pois é uma característica da natureza de seu objeto que pode se dar de infinitas e imprevisíveis formas, o que deve ser do conhecimento do legislador e do juiz. Nos casos em que a letra da lei se afasta da intenção do legislador ou, como se diz na linguagem jurídica contemporânea, a regra se afasta do princípio que concretiza (p.ex., Não subir na muralha!: Segurança), cabe ao juiz corrigir o desvio e reconduzi-la à finalidade pretendida pelo legislador. Portanto, o juiz não é livre para fazer o que quiser, e deve se limitar a buscar a verdade da lei<sup>82</sup>.

Como diz Aristóteles, algo que é indefinido como as ações humanas só pode ser medido por uma regra indefinida. O Direito deve ser dúctil (i.e., maleável) como a régua de chumbo empregada para medir pedras que em seu estado natural possuem múltiplas formas, a fim de adaptar-se a irregularidade delas<sup>83</sup>. Assim, por exemplo, as hipóteses em que alguém pode ferir o outro com um ferro são inumeráveis, e se uma lei pune severamente este tipo de agressão em razão de sua intencionalidade letal é uma lei justa. Porém, "se alguém que tem um anel de ferro levanta a mão ou golpeia, segundo a lei escrita é culpável e comete delito, mas segundo a verdade não comete delito, e isto é a equidade<sup>84</sup>." Logo,

---

<sup>82</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10 1137b 8-29.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10 1137b 29-33.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10 1138a 2-4. -----. *Retórica*, I 13 1374a 34-1374b 2.

equidade e justiça não são coisas diferentes, já que a primeira é uma modalidade de justiça tomada para melhor, pois valores Éticos e morais jogam um papel nestes juízos<sup>85</sup>.

O fato é que Aristóteles sustenta que alguém que possui um vício oposto à equidade pode ser denominado de "*akribodíkaios*" ("*akribos*": minudente; "*díkaios*": justo), ou seja, é minudente nas coisas da justiça em um mau sentido, pois não sabe abrir mão de seus direitos quando tem a lei a seu favor<sup>86</sup>. – É o caso de alguns direitos que podem parecer injustos se exercidos, ainda que garantidos pela lei (p.ex., processar um amigo que já nos fez muitos favores em razão de uma pequena falta legal<sup>87</sup>), ou de punir excessivamente por crueldade ou capricho<sup>88</sup>. – O equânime (*epieikés*), por outro lado, é aquele que desenvolveu a virtude ética da justiça de um modo mais excelente, sendo desprendido do que lhe poderia ser materialmente vantajoso em favor dos outros ou do bem comum. Há uma similaridade com a amizade, pois um amigo também deve ser benevolente (i.e., *eunoia*: querer o bem de outrem)<sup>89</sup>. Por isso, o perdão é próprio do ser humano equânime. As ações praticadas sem intenção e maldade são perdoáveis, mas não as intencionais e perversas. Assim, perdoar os erros e as desgraças são objeto de equidade, contudo não os delitos<sup>90</sup>. Ademais, Aristóteles sustenta que:

---

<sup>85</sup> CORDIOLI, Leandro. Redescobrimo a Equidade na Gramática dos Direitos: Horizontes para uma Teoria da Justiça Personalista e Ética na Retórica do Direito. In NEIVA, André. ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 2, p. 203-7.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 10 1138a-2.

<sup>87</sup> CORDIOLI, Leandro. Redescobrimo a Equidade na Gramática dos Direitos: Horizontes para uma Teoria da Justiça Personalista e Ética na Retórica do Direito. In NEIVA, André. ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 2, p. 193-4.

<sup>88</sup> AQUINO, Tomás de. Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles, p. 340. -----. Suma Teológica, II-II Q. 60 a. 5 ad 2º.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VIII 2 1156a-5.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 13 1374b-11.

Ser indulgente com as coisas humanas é também de equidade. Olhar não a lei, mas o legislador, e não o fato, mas a intenção, e não a parte, mas o todo; nem como é o acusado no momento, mas como era sempre, ou a maioria das vezes. E o recordar-se mais dos bens recebidos que dos feitos. E suportar a injustiça recebida. E preferir a solução mais pela palavra que pelas ações. E querer acudir melhor a um árbitro que a um juízo, pois o árbitro atende ao equitativo, porém o juiz a lei, e por isso se inventou o árbitro, para que domine a equidade<sup>91</sup>.

Os exemplos de características do ser humano equânime fornecidos por Aristóteles mostram que a equidade apresentada é também uma virtude do cidadão e não de um juiz, assim como a virtude da justiça definida na Retórica acima referida. Não que um juiz não deva ser equânime, o que cabe mais perfeitamente na virtude descrita na Ética a Nicômaco, Livro V, Capítulo 10. Minha ressalva é apenas no sentido de que a virtude da equidade apresentada na Retórica é uma virtude de um cidadão, e deveríamos ter algum cuidado ao estendê-la à descrição de um atributo exigível de um juiz. O que fica mais claro se levarmos em consideração que a primeira parte dos exemplos fornecidos por Aristóteles na Retórica podem ser exigidos de um cidadão ou de um bom juiz, o mesmo não poderia ser dito sem alguma descrição adicional de todos os exemplos. Um juiz que se atém aos bens recebidos ou ignora as injustiças sofridas por ele próprio não é imparcial, logo não pode ser também um bom juiz. Por outro lado, é evidente que seria muito interessante que ele exercitasse os demais atributos aristotélicos da equidade.

Em resumo, a justiça é uma virtude ética que leva cada um a querer, praticar e agir de modo justo. Isso pode, entretanto, exigir mais do que o conhecimento da lei para que seja praticável. É necessário uma bondade de caráter, a fim de que o justo seja tomado em um sentido Ético bom, e não tão somente restrito à

---

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 13 1374b 11-22.

mera aplicação da medida oportunizada pela lei. A justiça se inclui nos horizontes Éticos das pessoas como o desenvolvimento de uma capacidade ética que exige que sejamos capazes muitas vezes até mesmo de abrimos mão de nossos direitos juridicamente garantidos. Vou apresentar agora o que é o objeto da justiça: o justo.

### 3. O JUSTO COMO OBJETO DA JUSTIÇA

A justiça é uma virtude ética segundo a qual alguém age, pratica e quer as coisas justas (*tà díkaia*)<sup>92</sup>. As virtudes podem ser definidas por seu objeto, ou melhor, por aquilo que é praticado e querido por quem as possui como disposição, e está em suas escolhas e vontade. Digo, escolhas, porque é a causa da ação da pessoa, e vontade na medida em que é o seu objetivo. Nem sempre essas coisas andam juntas, pois algumas vezes queremos algo, mas não conseguimos escolhê-lo pela falta de alguma condição pessoal ou circunstancial. Por exemplo, uma pessoa pode ser justa e querer pagar uma dívida. Contudo, fazê-lo pode se mostrar impossível circunstancialmente em razão de fatores alheios à sua vontade, como a perda de emprego, quando isso não ocorreu em razão de sua desídia<sup>93</sup>. Bem, como a lei, a igualdade e as nossas afecções em relação ao próprio e ao alheio se relacionam de modo razoável na justiça?

Já vimos que a justiça tomada em seu sentido amplo (justiça total: *hólen aretén*; a justiça tomada como toda a virtude) diz respeito às matérias de todas as virtudes (coragem, temperança, etc.) quando devidas a outrem<sup>94</sup>. Para definirmos precisamente o que é justiça devemos buscar o seu objeto essencial. Então, qual

---

<sup>92</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129a 6-9.

<sup>93</sup> CORDIOLI, Leandro. O Conceito de Justiça em John Finnis: Uma Herança da Tradição Aristotélico-tomista. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. *Temas de Filosofia do Direito*, p. 151-3.

<sup>94</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 2 1130b 6-30.

seria o objeto específico que a distingue das demais virtudes? A resposta de Aristóteles segue no sentido de que a justiça deve lidar especificamente com as nossas inclinações irracionais (ganância) em relação ao que é próprio ou alheio. Para considerá-las retas, devemos levar em consideração que a ordem criada na sociedade pela lei revela-se como uma medida de igualdades entre os cidadãos, os governantes e a comunidade. Assim, a justiça tomada em seu sentido mais estrito (justiça particular: *katà méros dikaiosýnes*; a justiça que é parte da virtude) dirá respeito à igualdade. Para Aristóteles, existem duas modalidades de operar em relação à igualdade que são distintas: uma de acordo com as distribuições de honra, dinheiro ou outras coisas repartíveis em comunidade, e a outra que corrige as trocas efetivadas entre os sujeitos de uma relação de justiça. Dessa última, há trocas voluntárias e involuntárias. Vale sublinhar que a voluntariedade era vista em razão do princípio de ação, então trazia uma concepção invertida da contemporânea que pensa em termos de autonomia. Assim, uma troca é voluntária quando o princípio da ação está na pessoa que trocou, e involuntária quando está fora. Quando alguém é vítima de um estelionatário ou de homicídio, por exemplo, realizou uma troca involuntária. Por isso, as trocas involuntárias ocorrem por clandestinidade e violência<sup>95</sup>.

A justiça buscará um termo médio que é igual em um sentido proporcional nas duas modalidades de igualdade, e esse será o justo como objeto da justiça. Então, o justo distributivo (*dianemetikòn díkaion*) é uma proporção que ocorre nas distribuições de bens e encargos em uma comunidade. Nesse caso, Aristóteles propõe que todos estão de acordo em sustentar que é o merecimento (*axían*) o critério último de distribuição. A divergência, no entanto, versa sobre o que consiste merecer algo. Para aqueles cidadãos mais afeitos a um regime democrático, merecer algo diz respeito a condição de ser livre; os oligarcas

---

<sup>95</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 2 1130b 30-1131a 9.

consideram que se merece algo em razão da riqueza ou do bom nascimento; e para os aristocratas o critério último é a virtude<sup>96</sup>. O importante do conceito de justo distributivo é que se deve distribuir algo com base em uma igualdade proporcional geométrica em razão de uma qualidade identificável no grupo de pessoas que receberão ou não tal objeto de distribuição. Assim, distribuir alimento, por exemplo, pode levar em consideração a condição de adulto ou criança, na medida em que representa presumivelmente a necessidade. Nesse caso, pode ser justo adultos ganharem mais alimento e crianças menos proporcionalmente: por exemplo, distribuir na proporção geométrica de duas porções de comida por adulto e uma por criança.

Outrossim, não há necessidade de reciprocidade como um elemento essencial de sua razoabilidade<sup>97</sup>. O que ocorre porque muitas vezes é justo distribuir bens, mesmo que não se tenha contribuído para a apropriação dos respectivos recursos necessários, ou atribuir encargos ainda que não se vá gozar diretamente dos benefícios alcançados com a arrecadação. Isso é fácil de visualizar se pensarmos que é justo distribuímos contemporaneamente os encargos da comunidade através de políticas tributárias de acordo com a capacidade contributiva, enquanto os direitos sociais e as políticas públicas podem ser distribuídos de acordo com a necessidade. Nesse caso, quem menos recolhe impostos em termos absolutos é quem mais usa os serviços públicos. Mesmo assim, muitas pessoas não duvidariam que isso é justo. Portanto, a reciprocidade entra aqui apenas como mais um dos candidatos a critério de distribuição de bens ou encargos, como no caso em que será distribuído assentos em um avião de acordo com a condição de ter pago a passagem aérea.

Assim, vale destacar que pode haver justiça e injustiça: i) no que está sendo distribuído, ii) como está sendo distribuído e iii)

---

<sup>96</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 3 1131a 24-29.

<sup>97</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5 1132b 21-28.

na própria distribuição. Há coisas que nunca deveriam ser distribuídas, como a morte de inocentes. Muitos critérios servem para distribuir muitas coisas, contudo alguns são mais justos e outros são absolutamente injustos. Por fim, uma vez realizada uma escolha política de distribuição de algum bem ou encargo na comunidade é injusto fazer acepção de pessoas ou discriminar um indivíduo positiva ou negativamente. O regime nazista, por exemplo, distribuía a morte segundo a condição de pertencer a uma etnia como política genocida de Estado, o que consistia em uma gravíssima e horrenda injustiça. De outro lado, a aprovação em concurso público ou a eleição podem ser justas para a distribuição dos cargos de juizes, mas a estatura da pessoa não é. Entretanto, o último critério poderia servir muito bem para atribuir uma vaga em um time de basquetebol, por exemplo<sup>98</sup>. Enfim, se já existe uma escolha política para que se distribua alimento em razão da condição de necessidade, não se pode dar mais alimento a alguém por ser amigo do distribuidor e nem desfavorecer se for inimigo, já que em ambas as hipóteses se estaria cometendo uma injustiça.

Em resumo, quem pretende agir justamente em distribuições de bens ou encargos deverá dedicar a sua atenção a três aspectos: i) deve ser levado em consideração o que será distribuído; ii) qual o critério de distribuição a ser adotado e iii) de um lado, é justo tratar iguais de modo igual e desiguais de modo desigual; e de outro é injusto o tratamento de iguais de modo desigual e desiguais de modo igual. As duas primeiras formas têm mais afinidade com as questões de escolhas políticas, a terceira com o Direito. Porém, todas podem estar envolvidas ou envolverem questões da Ética, política, Direito e moral. A discussão do nazismo é um exemplo de como temas gravemente imorais não são admissíveis em uma deliberação para escolhas políticas distributivas de uma comunidade completa.

---

<sup>98</sup> ARISTÓTELES. Política, III 12 1283a 3-15.

Enfim, o justo distributivo é estratégico na estabilidade ou na instabilidade de uma comunidade política, pois o sentimento de injustiça e as revoluções iniciam quando alguém que se julga igual vê-se tratado desigualmente, ou quando alguém que se julga desigual se percebe sendo tratado igualmente<sup>99</sup>. Assim, por exemplo, alguém julga que faz jus às mesmas recompensas que outros, mas não as recebe. Há ainda os que pensam que fizeram mais, mas recebem o mesmo que outros que fizeram menos. Há também uma função social contemporânea no que diz respeito às políticas públicas que operam exatamente nos critérios de distribuição de bens ou encargos políticos. Nesse caso, busca-se, por exemplo, distribuir-se vagas em universidades de acordo com o critério racial, ou tributos de acordo com a capacidade contributiva, por exemplo. Por isso, as teorias da justiça contemporâneas preocupam-se detidamente com a razoabilidade desses critérios de distribuição de bens e encargos em uma sociedade política (John Rawls, Amartya Sen, Michael Sandel, etc.) e muitas vezes negligenciam a segunda modalidade de igualdade (corretiva).

Quanto ao justo corretivo (*diorthótikon díkaion*) que opera nas trocas, o que se busca é uma igualdade proporcional aritmética de bens ou encargos sem olhar as características dos sujeitos que interagem. É o caso, por exemplo, de uma compra e venda onde se paga o preço ajustado e se recebe o bem adquirido, ou mesmo de um acidente em que alguém danifica culposamente o automóvel de outrem e se propõe a pagar o prejuízo. Nessa hipótese, não se deve procurar atributos ou qualidades nos grupos de pessoas que interagem nas trocas, mas igualar os bens ou os encargos envolvidos nas mesmas. Portanto, em termos de justiça estritamente corretiva, pouco importa se quem vendeu ou sofreu o prejuízo, e comprou ou causou o prejuízo, é rico ou pobre, ou mesmo se é uma pessoa boa ou má. A lei deve tratá-los como

---

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 3 1131a 21-24. ----- . *Política*, V 1 1301b 27-29.

iguais, visando apenas a correção do dano produzido<sup>100</sup>. Em ambos os exemplos, o papel corretivo do juiz não é dar um ganho a alguém, mas restituir aquilo que foi injustamente tirado, a fim de que as partes se encontrem nas mesmas condições anteriores às da prática da injustiça<sup>101</sup>. Com esse intuito, Aristóteles sustenta que "quando não se tem nem mais nem menos, mas cada um ficou com o mesmo, se diz que alguém teve o seu e que não perdeu e nem ganhou<sup>102</sup>." Por isso, podemos considerar que o justo corretivo tem um papel de manter a igualdade instaurada distributivamente, fazendo que se restaure a igualdade anterior, através da retirada do ganho injustamente obtido e do restabelecimento do que foi perdido. Assim, possui um valor destacado no âmbito jurídico para a igualdade da justiça instaurada politicamente; digo, jurídico, porque as escolhas políticas de critérios de distribuição de bens e encargos na comunidade já foram realizadas. Logo, não compete aos juízes refazê-las, mas zelar para que sejam restabelecidas quando restarem molestadas irrazoavelmente, o que é fundamental para que uma comunidade se mantenha unida e não se trata de uma redistribuição de segunda ordem.

Um erro muito comum é considerar que o justo corretivo aristotélico consiste em uma igualdade absoluta, o que não faz o menor sentido. Uma igualdade absoluta envolveria que alguém trocasse algo por alguma coisa exatamente igual. Entretanto, os seres humanos buscam viver em uma comunidade política para suprirem as necessidades dos outros e terem atendidas as próprias necessidades. Ninguém permutaria algo que tem, por algo exatamente igual. Trocamos o que temos de excedente por aquilo que necessitamos e, por isso, por algo equivalente e não exatamente igual. Aliás, a cidade não é uma comunidade de iguais

---

<sup>100</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132a 1-6.

<sup>101</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132a 25.

<sup>102</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132b 16-18.

como a família ou as aldeias, mas de diferentes: "não se associam dois médicos, mas um médico e um sapateiro", diz Aristóteles<sup>103</sup>. E é nessa comunidade política que os indivíduos ou as famílias oferecerão aquilo que possuem de excedente em troca de dinheiro.

A função da moeda é facilitar as trocas ao proporcionar uma alternativa ao mero escambo (p.ex., trocar sapatos por casas), servindo de medida daquilo que é trocado. A moeda, assim entendida, é a evidência de que alguém supriu as necessidades de outros cidadãos e ao mesmo tempo uma garantia de que tenha as próprias necessidades atendidas em um momento futuro. Então, quando um sapateiro necessitar de alimentos, pode se socorrer dos comerciantes trocando a moeda obtida anteriormente pelo gênero pretendido. Por isso, Aristóteles considera que as partes integrantes da cidade devem diferir em espécie. Porém, o modo de torná-la unificada em suas diferenças é preservar a igualdade nas reciprocidades intersubjetivas<sup>104</sup>. Aqui surge um valor político para a virtude ética da justiça: "A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo<sup>105</sup>." Assim, a justiça apesar de ser uma virtude ética dita do caráter das pessoas, é desenvolvida aristotelicamente em uma comunidade política, com especial relevância para a sua preservação.

Ademais, Aristóteles é expresso em rebater a Lei de Rhadamanthys que sustentava que "Se o homem sofresse o que fez, haveria a verdadeira justiça<sup>106</sup>." Uma versão muito próxima da conhecida Lei de Talião (olho por olho, dente por dente) que busca definir a justiça com base na igualdade absoluta, universalidade e reciprocidade. Aristóteles sustenta, contudo, que a reciprocidade em termos absolutos não se identifica nem com o justo distributivo

---

<sup>103</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5 1133a 17-18.

<sup>104</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5, -----, *Política*, II 2 1261a 29-30.

<sup>105</sup> ARISTÓTELES. *Política*, I 1253a 37-38.

<sup>106</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5 1132b 27.

e nem com o corretivo. De modo que o campo da reciprocidade proporcional abrange apenas as relações de justiça corretiva, enquanto opera nas trocas em uma comunidade política: "Porque devolvendo proporcionalmente o que se recebe é como a cidade se mantém unida<sup>107</sup>." Assim, mesmo quando do arbitramento de uma punição, ninguém deveria necessariamente ser punido com aquilo que causou, mas com algo equivalente<sup>108</sup>.

Aliás, um tema que é claramente caso de justiça corretiva é o da punição. O criminoso ao praticar uma ação tipificada pelo Direito acaba por perturbar a igualdade da justiça ao beneficiar-se de sua proteção e não conferir o mesmo benefício ao cidadão que foi vítima de seu crime e ao restante da comunidade que até então se mantinha obediente à lei. Assim, por exemplo, o assassino impõe a sua vontade de modo egoístico privando alguém de sua vida, enquanto a própria vida é protegida pelo Direito, o que consiste em uma desigualdade que deve ser restaurada<sup>109</sup>. Dessa forma, a prática de um crime gera duas desigualdades a serem restabelecidas: i) a reparação do dano causado à vítima e ii) o privilégio conferido à própria vontade pelo criminoso diante dos demais membros de uma comunidade que são obedientes ao Direito. Em nossos dias, essas duas desigualdades são correspondentes respectivamente à responsabilidade civil no Direito Civil e ao Direito Penal. O juiz, portanto, deve operar nessas situações como uma "encarnação da justiça" determinando o ressarcimento do dano à vítima pelo criminoso e aplicando-lhe igualmente uma penalidade para que seja restaurada a igualdade da justiça em relação à vítima e à comunidade, fazendo com que o mesmo perca a vantagem obtida com a prática do crime<sup>110</sup>. Aristóteles diz que:

---

<sup>107</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5 1132b 21-26.

<sup>108</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 5 1132b 21-26.

<sup>109</sup> FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, p. 75.

<sup>110</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132a 1-27.

De modo que essa classe de injustiça, que é uma desigualdade, a que o juiz procurar igualar; e assim, quando alguém recebe um golpe e outro o desfere, ou um mata e o outro morre, o sofrimento e a ação se repartem desigualmente, porém o juiz procura igualá-los com o castigo, retirando de um lado o ganho, pois em tais casos se usa em geral o termo "ganho" ainda que não seja adequado a alguns, por exemplo, referindo-se ao que deu um golpe, e a "perda" referindo-se a vítima; em todo caso, quando esta classe de dano se mede, dizemos que um sai ganhando e o outro sai perdendo<sup>111</sup>.

Enfim, merece ser destacado que analisar o justo em termos de igualdades distributivas e corretivas é mais um expediente analítico, do que propriamente modos completamente distintos de igualdade. É necessário que se atente à lei e à natureza da relação de justiça para se distinguir qual o tipo de igualdade presente no caso. Como propõe John Finnis, o ato do juiz de julgar um criminoso pode ser tanto justo em termos de igualdade distributiva quanto corretiva<sup>112</sup>. No que diz respeito à distribuição da justiça, ele deve tratar os casos semelhantes de modo semelhante e os casos distintos de modo distinto; o que é uma implicação do critério de justo distributivo. Porém, como vimos, a pena é um tema de justiça corretiva, em que o juiz deve buscar restaurar a igualdade privando o criminoso proporcionalmente ao ganho obtido com a prática do ilícito.

#### 4. PARA ALÉM DA JUSTIÇA

As relações entre os seres humanos não são intermediadas apenas pela justiça em sentido estrito na teoria aristotélica. Um primeiro caso é o âmbito do justo doméstico (*oikonomikòn díkaion*) que não é propriamente o justo político (*díkaion tò politikón*). A justiça em seu sentido central se limita ao campo dos

---

<sup>111</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 4 1132a 6-14.

<sup>112</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, p. 179.

cidadãos de uma comunidade política, que são capazes de governar e serem governados, sob uma mesma lei; ou seja, limita-se ao justo político<sup>113</sup>. De outro lado, pessoas privadas de cidadania (esposas, filhos menores, servos e estrangeiros) figuram apenas em relações análogas às da justiça. Nesse caso, ainda que não pertençam aos domínios da justiça, Aristóteles proporrá que existem medidas das relações interpessoais que se assemelham às da justiça, como as relações familiares no âmbito doméstico entre marido-esposa, pai-filhos, irmão-irmão, senhor-servo, etc. Por isso, a sua exclusão dos domínios da justiça política não implica que elas possam ser vítimas de graves injustiça ou atrocidades. Mesmo Aristóteles que advogava uma separação entre o político e o doméstico não aceitaria o uso perverso da autoridade nesses casos.

Há uma igualdade que deve ser mantida no âmbito doméstico para que o bem de todos seja igualmente contemplado. Quando é reta, a primeira relação familiar (marido-esposa) imita uma aristocracia; a segunda (pai-filhos) uma forma de realeza e a terceira (irmão-irmão) uma timocracia; isto é, uma relação entre iguais em que a idade pode jogar algum papel se for muito diferente. Os desvios ocorrem quando o pai se porta em relação aos filhos como um tirano, tratando-os como se escravos fossem; o marido se relaciona com a esposa ou a esposa se relaciona com o marido como em uma oligarquia, no caso de exacerbarem as próprias funções não em razão de merecimento; e, por fim, "A democracia se encontra principalmente nas casas em que não há senhor (pois nelas todos são iguais), e naquelas em que o que manda é débil e cada um pode fazer o que quer<sup>114</sup>." Vale destacar que, segundo Aristóteles, mesmo a relação instrumental senhor-servo (*despótes-doulos*) pode ser apropriada se for natural e mutuamente benéfica, mas pode ser considerada injusta em um

---

<sup>113</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 6 1134b 12-18.

<sup>114</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII 10 1160b 22-1161a 9.

sentido secundário se instituída convencionalmente por violência<sup>115</sup>. Contudo, como a minha intenção em reavivar a presente teoria Ética é prática, deve ficar claro que restringir o âmbito da justiça às relações entre cidadãos homens maiores de idade não é mais aceitável contemporaneamente, diante das conquistas históricas de igualdade, cidadania e universalidade dos direitos humanos. Por isso, autores que seguem os desenvolvimentos aristotélicos da teoria da justiça não mais a limitam nesse sentido<sup>116</sup>.

Quanto ao justo político, objeto específico da virtude da justiça, Aristóteles sustenta que é em parte natural (*physikòn*) e em parte convencional (*nomikòn*). A parte natural do justo é aquela que é justa na maioria dos casos, falhando algumas poucas vezes. A parte convencional é aquela que é indiferente inicialmente, porém uma vez positivada e definida pelo legislador não é mais indiferente e passa a ser injusto não lhe observar os ditames<sup>117</sup>. Aristóteles tem em mente aquelas questões que dizem respeito ao pagamento de resgate por um prisioneiro que pode ser justo, mas cujo valor deve ser definido; ou ainda, que nós devemos honrar os benfeitores da comunidade (Brasidas), mas o quanto deve ser sacrificado em sua honra deve ser definido. Poderíamos ainda acrescentar na mesma série de casos que é uma exigência de justo natural que os benfeitores devem ser honrados e os malfeitores devem ser punidos como propõe Tomás de Aquino<sup>118</sup>. Portanto, há uma noção de justiça para além do que é simplesmente determinado pelo legislador.

Porém, o que causa alguma confusão é que tanto o justo natural quanto o convencional são de certa forma variáveis, já que mesmo o justo natural vale normalmente para a maioria dos casos e pode falhar em alguns poucos. O jeito de Aristóteles explicar tal

---

<sup>115</sup> ARISTÓTELES. Política, I 6 1255b 12-15.

<sup>116</sup> FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights, p. 163.

<sup>117</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 7 1134b 18-22.

<sup>118</sup> AQUINO, Tomás de. Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles, p. 339.

característica é com um exemplo da falibilidade da natureza humana: "a mão direita é por natureza a mais forte e, entretanto, é possível que sejamos ambidestros <sup>119</sup>." Tomás de Aquino comentando esta passagem da *Ética a Nicômaco* retoma o exemplo platônico para explicar o que é o justo natural que pode falhar em alguns poucos casos apesar de sua regularidade:

Nada parece ser mais justo que devolver o seu depósito ao depositante, contudo, não se deve devolver uma espada a um louco furioso que a exige de volta ou o dinheiro ao traidor da pátria que o reclama para comprar armas<sup>120</sup>.

Um exemplo mais atual e próximo de nossa realidade pode ser igualmente útil para a compreensão dos conceitos de justo natural e justo convencional. As regras de trânsito automobilístico podem oferecer essa oportunidade didática. Se nos perguntarmos "Para que devemos regular o tráfego de veículos e pedestres?", creio que a resposta seria: para conseguirmos nos deslocar de forma mais rápida e segura. A fim de alcançar tais objetivos, os nossos legisladores deveriam regular em que lado da via devemos guiar os nossos veículos. Já que surge a necessidade de regular os deslocamentos quando existem veículos automotores e pedestres em grande quantidade. Na inexistência, não há tal exigência da razão. Ela vale apenas quando existem as circunstâncias cabíveis, portanto. De outro lado, existindo a sua necessidade e inexistindo as regras, seria bom que as mesmas fossem criadas, pois poderíamos nos locomover de forma mais rápida e segura.

Além disso, não há um modo que seja justo por natureza no sentido de ser preferível guiar os automóveis pela mão direita ou pela esquerda da pista de rodagem. Uma evidência disso pode ser obtida com a constatação de que os brasileiros dirigem pela direita e os ingleses pela esquerda. Antes de o legislador escolher

---

<sup>119</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 7 1134b 22-35.

<sup>120</sup> AQUINO, Tomás de. *Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 324.

uma regra regulamentando o lado da pista, é justo guiar por qualquer um dos dois. Porém, depois de ser legislado, é justo guiar apenas pelo lado determinado e injusto guiar na contramão. Há, então, uma igualdade criada pela lei que deve ser respeitada para o bem de todos e de cada um, já que a comunidade se beneficiará da segurança e do deslocamento mais rápido se todos obedecerem a lei. Aquele que a desobedece, por sua vez, age de maneira egoísta ao se favorecer da obediência pelos outros e não lhes conferir o mesmo bem, colocando-os em risco. Ademais, a sua imprudência pode causar um acidente e prejudicar diretamente algum outro cidadão.

Assim, o justo natural é o justo na maioria das vezes (geralmente) e que em alguns poucos casos pode falhar. Existiria algum espaço para o “sempre” nas ciências práticas no entendimento de Aristóteles? A resposta é afirmativa, pois existem coisas que são “sempre” injustas “em si próprias” e nunca se pode acertar quando se age tendo-as como objetivo<sup>121</sup>. Por isso, algumas emoções e ações ficaram conhecidas como “*mala in se*” (más em si mesmas)<sup>122</sup>, como por exemplo: a maldade, a indecência e a inveja; o adultério, o roubo e o homicídio; a injustiça, a covardia e o descontrole<sup>123</sup>. Em todos esses casos, não é uma questão de meio termo acertar ao agir com base neles. Da mesma forma, não há uma medida justa em que se evita os seus excessos ou defeitos, já que sempre se erra em absoluto (*haplôs*) agindo assim. Diz Aristóteles que: “Não está bem ou mal, quando se trata delas, por exemplo, em cometer adultério com a mulher devida, quando e como é devido, mas o fazer qualquer destas coisas está errado em absoluto<sup>124</sup>.” Vale lembrar que o campo da ação e do bem humano

---

<sup>121</sup> AQUINO, Tomás de. Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles, p. 325.

<sup>122</sup> FINNIS, John. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 94-6.

<sup>123</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, II 6 1107a 9-11 e 17-18.

<sup>124</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, II 6 1107a 15-17.

(*práxis*) não é aquele sobre o qual se consegue ciência, porque as coisas nem sempre ocorrem da mesma forma. Nele conseguimos teorias de realidades que não passam de generalizações e são sujeitas às exceções. Como Aristóteles contorna tal limitação no caso das ações que são más em si mesmas em absoluto?

Ele não é exatamente claro a esse respeito, mas creio que podemos destacar duas estratégias argumentativas. A primeira é que as coisas consideradas "más em si mesmas" são as que o próprio nome já implica maldade; isto é, não há como acertar agindo em razão de algo que em si mesmo é mau. A segunda é que Aristóteles adota a postura similar a do Sócrates platônico que pauta a sua vida por "Nunca cometer uma injustiça", seja devolvendo um mal recebido (p.ex., a vingança)<sup>125</sup>, ou seja para evitar um mal maior (p.ex., evitar uma injustiça)<sup>126</sup>. Digo, não é o caso de haver uma prescrição de ação correta, mas de uma abstenção (Não fazer!) ou proibição de agir. É que nem sempre agir está em nossas mãos, porém o abster-se de agir sempre está; ainda que sofrer uma injustiça seja um mal, cometê-la intencionalmente é agir de modo repreensível por ser vicioso<sup>127</sup>. Por isso, ser injusto é algo muito pior ao envolver um vício de caráter, cuja responsabilidade pelo desenvolvimento é do próprio agente.

A história contada no diálogo "Apologia de Sócrates" relatando como pautava a própria vida com a preocupação de "nunca fazer uma injustiça" é ilustrativa e clara. O Sócrates platônico relata que foi chamado à Rotunda pelos Trinta Tiranos que governavam Atenas. A intenção deles era incriminar todos os cidadãos em suas maldades, a fim de verem-se livres de uma eventual condenação no caso de sua deposição do poder. Ordenaram, então, que ele e outros quatro cidadãos buscassem

---

<sup>125</sup> PLATÃO. Críton, 49.

<sup>126</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates, 32.

<sup>127</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 11 1138a 32-1138b.

Leon de Salamina que era inocente da prática de qualquer crime para que fosse executado. Sócrates, por sua vez, foi para casa desobedecendo a ordem recebida, mesmo que com isso estivesse arriscando ser a vítima da próxima injustiça grave praticada pelo regime tirânico, transformando-se em um possível alvo dos governantes<sup>128</sup>.

O exemplo de Sócrates revela alguns princípios morais de justiça. Primeiro, Sócrates considera que não se deve jamais fazer algo injusto, mesmo que para evitar ser vítima de injustiça grave. No caso, não se deve matar um inocente para evitar ser morto injustamente por tiranos. Segundo, ainda que não tenha participado do homicídio de Leon, Sócrates não relata ter empreendido esforços para salvar a sua vida, o que seria um ato heroico e louvável moralmente. Os motivos da omissão de socorro não são explicitados no Diálogo por Platão, porém uma hipótese verossímil é que Sócrates não possuía os meios efetivos para socorrer o inocente. Nesse caso, nem sempre se conseguirá fazer justiça (p.ex., salvar Leon de Salamina), mas sempre se pode “não” agir injustamente. Uma ação exige a realização de uma escolha e a capacidade de agir para que seja efetivamente praticada no mundo, enquanto que a escolha basta para a omissão. Em termos de preceitos ou normas de conduta, uma norma proibitiva exclui uma única modalidade de ação e deixa todas as demais em aberto para serem escolhidas. Uma norma prescritiva, ao contrário, exclui todas as demais ações e torna obrigatório um único comportamento. Se não se possui os meios para empreendê-lo, como se há de fazê-lo? Portanto, normas não excepcionáveis devem ser expressas em termos negativos, no sentido de excluir uma conduta das opções de ação e não de determiná-la<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 32-33.

<sup>129</sup> FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, p. 50.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles apresenta uma teoria atemporal a respeito dos princípios práticos e da justiça vista como uma qualidade de caráter pessoal das pessoas, não meramente como um atributo político e institucional. Assim sendo, os princípios Éticos podem ser considerados "*autoritativos*", porque são os fins bons pelos quais os seres humanos agem ou comprometem-se a agir em busca da própria felicidade. Nesse sentido, quando alguém pratica algo justo, isto é, uma ação da virtude da justiça, o faz porque é parte integrante de sua felicidade e não somente porque é "*devido*", como em teorias morais em que a razão prática é "*autoritária*"<sup>130</sup>. Vale a tese aristotélica de que "A boa ação mesma é um fim"<sup>131</sup>, e agir justamente tomando para si o próprio e não o alheio é uma boa ação. Contudo, uma consequência importante alcança não apenas o plano Ético, mas se estende também sobre o político, legislativo e jurídico. O fato de que não bastam instituições justas ou uma boa lei para que haja uma garantia da sociedade e de seus cidadãos contra a injustiça.

Assim sendo, a teoria Ética da justiça em questão pode ser desenvolvida nos três aspectos referidos (políticos, legais e judiciais), pois apresenta contribuições ao debate atual. Nos dois primeiros casos, é interessante investigar em quais horizontes deveriam ser considerados os atributos pessoais dos líderes de uma comunidade política, -aqueles que Aristóteles chamaria de legisladores -, para que governassem bem e fizessem boas leis. A terceira hipótese é o ponto de vista do filósofo do Direito quando estuda a racionalidade jurídica, bem como a possibilidade e a objetividade dos juízos judiciais. Creio que esse é o foco de interesse da teoria da justiça no caso de grande parte dos

---

<sup>130</sup> CORDIOLI, Leandro. Kant e o Advento da Razão Autoritária: Uma Crítica a partir das Filosofias Aristotélico-tomistas. In ALT, Guido. FLORIANO, Renata. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4, p. 207-211 e 239-41.

<sup>131</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, VI 5 1140b 7.

estudantes de Direito que buscam conhecer como exercer melhor os atributos profissionais de juízes, advogados, promotores, etc.

Nessa situação, há algumas características particulares que divergem dos outros dois pontos de vista. Por exemplo, já existe um regime político instituído e a valorização de alguns critérios de atribuição de bens em comunidade: aristocracia-virtude, democracia-liberdade, etc. Assim sendo, salvo exceções com graves injustiças, não é propriamente a justiça da sociedade que será julgada, mas as ações dos cidadãos (ou do Estado, nos dias de hoje) em relação a essa medida já dada institucionalmente. Além disso, Aristóteles sustenta que "A lei é, pois, a razão (*noûs*) liberta de desejo (*oréxeos*)<sup>132</sup>." Logo, é preferível, em geral, que a lei sirva de critério para o arbitramento das questões da justiça do que o próprio juiz através de seu senso de justiça ou preferências particulares. A pessoa do juiz deveria estar limitada à julgar se a lide que se apresenta para julgamento é ou não o caso da lei que cada uma das partes evoca<sup>133</sup>. É claro que, isso será desempenhado de modo mais perfeito se ela teve os seus costumes formados por uma lei bem formulada, como vimos<sup>134</sup>. Portanto, em um primeiro momento, o apelo institucional da justiça (i.e., devemos preferir o governo [no caso, o julgamento] da lei ao governo dos seres humanos) parece prevalecer mesmo na teoria aristotélica.

Entretanto, propus na introdução que a divisa do Personalismo Ético que formulei como "as instituições justas são condições necessárias para que tenhamos alguma garantia de justiça em sociedade, porém não são suficientes" seria mostrada como valiosa mesmo nos horizontes das decisões judiciais. Pretendo aplicá-la mais especificamente para prospectar os horizontes em que auxilia no problema que pode ser formulado da seguinte forma: "Quais as características Éticas que um juiz deve buscar

---

<sup>132</sup> ARISTÓTELES. Política, III 16 1287a 32.

<sup>133</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, II-II Q. 67 a. 2 s.c..

<sup>134</sup> ARISTÓTELES. Política, III 16 1287a 24-1287b 26.

desenvolver em si para ser o mais justo possível ao decidir um processo?" Também poderia formular da seguinte forma: "Quais as características que devemos procurar em alguém para que seja digno de ocupar a função jurisdicional em nossa comunidade?" Evidentemente, conhecendo tais características pessoais, podemos dispor inclusive das nossas instituições para filtrarmos os sujeitos portadores desses atributos Éticos na seleção de pessoas para o exercício destas funções. Algumas regras e exigências de concursos públicos ou estatutos de ética de categorias de operadores do Direito já são um esforço nesse sentido.

Uma lista resumida de sua importância pode ser útil nesse ponto de nosso estudo, pois retoma o que foi exposto ao longo do trabalho e ilustra aquilo que busquei demonstrar. Assim sendo, a teoria aristotélica exposta em termos de virtudes tem a contribuir com a compreensão da justiça como uma virtude ética dita do juiz com o seguinte: i) as virtudes são constituídas pela prática reiterada das respectivas ações; ii) o hábito uma vez instaurado é fonte firme de escolhas práticas e de como o mundo se apresenta aos olhos do agente ético; iii) as virtudes se desenvolvem em conexão, nunca separadamente (a tese platônica da conexão das virtudes); iv) são necessárias ao menos quatro virtudes cardeais para constituirmos retamente o nosso caráter: prudência, justiça, coragem e temperança; v) algumas vezes praticamos injustiças em razão de sermos injustos, outras por intemperança ou covardia; vi) pessoas viciosas não conseguem sequer vislumbrar o próprio bem; vii) pessoas incontinentes [akrateis] vislumbram o bem sem contudo escolhê-lo; viii) mais do que a justiça, o que a comunidade política busca é a amizade (*philia*) entre os cidadãos; ix) o juiz deve seguir a norma jurídica e não ser arbitrário impondo as próprias preferências ou fazer julgamentos políticos; x) entretanto, a equidade é uma virtude necessária e exigível especialmente dos juízes, isto é, tomar a justiça "para o bem" e "segundo a intenção presumivelmente boa do legislador", e não somente como o que é literalmente expresso na letra fria da lei. Creio que a leitura do

presente ensaio apresenta razões que apontam para a necessidade das teorias da justiça e da racionalidade jurídica aceitarem essas exigências personalistas como complementares do Estado de Direito.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AQUINO, Tomás de. Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles. Tradução de Ana Mallea. Pamplona: Editora Eunsa, 2001. 2ª Edição.
- . Suma Teológica IV, I-II Parte: Questões 44-119 (Os hábitos e as virtudes.) Tradução de Aldo Vannucchi et al. Edição bilingue. São Paulo: Loyola, 2005.
- . Suma Teológica VI, II-II Parte: Questões 57-80 e 120 (A justiça e a Equidade.) Tradução de Aldo Vannucchi et al. Edição bilingue. São Paulo: Loyola, 2005.
- . ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Maria Araujo e Julián Marias. Edição bilingue. Madrid: 1999. 7ª Edição.
- . Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- . Física. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 2002.
- . De Anima. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006. 1ª Edição.
- . Metafísica. Tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1998. 2ª Edição.
- . Política. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Edição bilingue. Lisboa: Veja, sem data.
- . Posterior Analytics. Topica. Tradução de Hugh Tredennick e E. S. Forster. Edição bilingue. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

- , *Retórica*. Tradução de Antonio Tovar. Edição bilíngue. Madrid: CEPC, 1999.
- , *The Physics Books I-IV*. Tradução de Philip H. Wicksteed e Francis M. Cornford. Edição bilíngue. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- CORDIOLI, Leandro. A Justiça Dita como um Atributo de Caráter. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*. P. 117-138. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- , A Razoabilidade Prática e o Valor da Justiça em John Finnis: Reaproximação a um Modelo da Justiça Personalista e Ético. In WEBER, Thadeu. MIZUTA, Alessandra. PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. *Princípios Fundamentais de Justiça*. P. 23-50. Curitiba: Juruá, 2015.
- , Kant e o Advento da Razão Autoritária: Uma Crítica a partir das Filosofias Aristotélico-tomistas. In ALT, Guido. FLORIANO, Renata. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4. P. 203-243. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Disponível em: <<http://www.editorafi.org/product-page/xvi-semana-academica-do-ppg-em-filosofia-da-pucrs-volume-4>>. Acesso em 15/07/2017.
- , O Conceito de Justiça em John Finnis: Uma Herança da Tradição Aristotélico-tomista. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. *Temas de Filosofia do Direito*. P. 133-151. Pelotas: Editora UFPel, 2014.
- , O Que é Justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político. IN CORDIOLI, Leandro. KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. *Lições Fundamentais de Direito III*. P. 197-227. Porto Alegre: Paixão Editores, 2016.
- , Redescobrimo a Equidade na Gramática dos Direitos: Horizontes para uma Teoria da Justiça Personalista e Ética na Retórica do Direito. In NEIVA, André. ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 2. P. 185-209. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. Disponível em: <<http://www.editorafi.org/75semana>>. Acesso em 15/07/2017.
- FINNIS, John Mitchell. *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

- , Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Edição, 2007.
- , Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford University Press, 2011. 2<sup>a</sup> Edição. A segunda edição reproduz o texto da primeira edição (1980) com mínimas correções tipográficas adotando a mesma paginação. Contudo, a segunda edição fornece um valioso pós-escrito elaborado pelo próprio autor com os avanços de seu pensamento nas últimas três décadas.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Êutifron. Críton. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- , A República. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- , Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. Tradução de Harold North Fowler. Edição bilíngue. Cambridge: Harvard University Press, 1914. Tiragem 1995.

# O CONCEITO DE FRATERNIDADE

---

*Luis Fernando Barzotto*<sup>1</sup>

## PRELIMINARES

1. PESSOA: AUTORRELAÇÃO E INTERRELAÇÃO
  - 1.1. O pensamento - Platão
  - 1.2. A amizade - Aristóteles
  - 1.3. A consciência moral - Adam Smith
2. A PESSOA COMO SUBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE
  3. RECONHECIMENTO
    - 3.1. Reconhecimento como respeito: o outro é livre
      - 3.1.1. Exemplo de reconhecimento-respeito: os presos de San Quentín
      - 3.2. Reconhecimento como reciprocidade: o outro é igual a mim
    - 3.3. Reconhecimento como responsabilidade: o outro pertence à minha comunidade
      - 3.3.1. Exemplo de reconhecimento-responsabilidade: o absentismo em Foggia
4. FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE
  - 4.1. Exemplo da distinção entre fraternidade e solidariedade: direitos sociais

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

## BIBLIOGRAFIA

## PRELIMINARES

O conteúdo da ideia de fraternidade é o dever de reconhecer o outro ser humano como irmão (*frater*). O que torna possível e ao mesmo tempo moralmente obrigatório este reconhecimento é o fato de todos os seres humanos serem pessoas. Por pessoa entende-se aquela concepção de ser humano que o afirma como relação: a pessoa é a unidade da relação a si (autorrelação) e da relação a outrem (interrelação).

Os irmãos reconhecem-se mutuamente como livres, iguais e pertencendo à mesma comunidade (família). O artigo demonstra que estas são as características da pessoa: livre, igual às outras pessoas e pertencendo à mesma comunidade universal (humanidade). Assim justifica-se a analogia que está na base da ideia de fraternidade: tratar *como* irmão quem não é irmão. É porque todo ser humano é pessoa que está fundamentada a

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (PPGDir, USP). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais (UFRGS). Professor na Faculdade de Direito (UFRGS) e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGDir, UFRGS). E-mail: luis.barzotto@ufrgs.br

asserção de que devemos tratá-lo *como* irmão: reconhecendo o outro como livre, igual e membro da própria comunidade<sup>2</sup>.

## 1. PESSOA: AUTORRELAÇÃO E INTERRELAÇÃO

O núcleo da noção de pessoa vem expresso de modo cabal por Tomás de Aquino: “o termo pessoa significa relação<sup>3</sup>.” Esta relação constitutiva da pessoa é dupla: uma relação do ser humano consigo mesmo ou autorrelação<sup>4</sup> e a relação do ser humano com outro ser humano ou interrelação. A personalidade do ser humano aparece assim como um dado - a *essência* da humanidade está na relação - e um ideal - a relação admite vários graus no plano da *existência*.

Pode-se dizer simultaneamente, sem contradição, que todo ser humano é pessoa (plano ontológico), mas nem todo ser humano vive como pessoa (plano ético). Utilizando a expressão do poeta grego Píndaro, *Torna-te o que tu és*, pode-se dizer que todo ser humano está vinculado a este imperativo: tornar-se, no plano ético-existencial, o que já se é no plano ontológico-essencial: uma pessoa.

Como realidades que manifestam a essência da pessoa como relação, a autorrelação e a interrelação podem ser observadas nos fenômenos do pensamento, da amizade/amor e da consciência moral.

---

<sup>2</sup> Não há aqui uma passagem logicamente impossível do “ser” ao “dever ser”. Pessoa é um conceito normativo, como irmão. Dizer: “X é meu irmão” é assumir direitos e deveres em relação a ele. Do mesmo modo, dizer “X é pessoa” significa que X *deve* ser tratado de certo modo. Assim entendeu toda a tradição ocidental: coisa é um conceito descritivo e se opõe a pessoa, conceito normativo.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 29, a.4.

<sup>4</sup> O termo é de Robert Spaemann, *Pessoas*, p. 121.

## 1.1. O pensamento - Platão

Embora o conceito de pessoa provenha da teologia cristã e não da filosofia grega, esta última estabeleceu um esboço da autorrelação na ideia de que o ser humano é um dois-em-um<sup>5</sup>, ou seja, ele se estrutura internamente como uma dualidade, em que as duas partes podem se relacionar.

Esta autorrelação constitutiva do humano se mostra na análise platônica do pensamento, concebido como um diálogo interior:

Eu chamo pensamento o diálogo que a alma estabelece consigo mesma sobre as coisas que examina (...). A alma não faz outra coisa que dialogar, perguntando e respondendo, afirmando e negando<sup>6</sup>.

Assim, o pensamento é um processo que depende da capacidade da mente humana de se diferenciar internamente, atuando como se houvesse dois debatedores dentro de si: “é essa dualidade do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade no qual eu sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde<sup>7</sup>.”

De fato, Hannah Arendt chama a atenção de que o fenômeno do pensamento como efetivação da autorrelação já se apresenta em Sócrates, na medida em que este afirma a necessidade de estar bem relacionado com um “homem interior” que o acusa e refuta:

Há um homem que continuamente me refuta. É um parente muito próximo e vive na minha casa. Quando eu entro em casa,

---

<sup>5</sup> A presente análise da autorrelação no pensamento de Platão depende inteiramente da interpretação de Hannah Arendt na sua obra *A vida do espírito*.

<sup>6</sup> Platão, *Teeteto* 189e.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 207.

me pergunta se não tenho vergonha a atrever-me a falar e a ser refutado<sup>8</sup>.

A consciência da diferença interna de Sócrates, o seu dois-em-um, marca a primeira aproximação da idéia de pessoa como autorrelação: “O que Sócrates descobriu é que podemos nos relacionar conosco mesmos, como nos relacionamos com os outros, e os dois tipos de relação estão de algum modo ligados<sup>9</sup>.”

De fato, sendo diálogo interior tanto causa como efeito do diálogo com os outros, a autorrelação está conectada com a interrelação.

## 1.2. A amizade - Aristóteles

Para Aristóteles, o amigo, aquele que amamos, é “o maior de todos os bens”. O ser humano não escolheria possuir todos os bens do mundo, se isso implicasse uma vida solitária. O ser humano é pessoa, relação com outrem, amizade. Mas a amizade em Aristóteles, como relação com outrem, também é condicionada por uma autorrelação: pode ser amigo de outrem aquele que é amigo de si mesmo:

O homem bom tem em relação ao amigo a mesma disposição que tem para consigo, pois o amigo é outro eu (...). O grau mais alto de amizade se compara com a amizade que se tem para consigo mesmo<sup>10</sup>.

De fato, se a amizade se caracteriza pela benevolência - querer o bem para o outro - sua condição de possibilidade é querer o bem para si mesmo. Se o amigo é outro eu, mas o eu não é amado, como se pode amar o amigo? A relação de amizade se

---

<sup>8</sup> Platão, *Hípias Maior* 304d.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 211.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco* IX, 4, 1166a 29-33.

baseia na autorrelação do ser humano que é “amigo de si mesmo”: “Nós devemos procurar ser bons, porque assim podemos ser amigos de nós mesmos e amigos de outrem<sup>11</sup>.” Revela-se na amizade a pessoa como unidade entre relação e interrelação: a amizade a si mesmo vincula-se à amizade a outrem.

### 1.3. A consciência moral - Adam Smith

A consciência moral talvez seja o fenômeno que evidencia de modo mais nítido a pessoa como autorrelação. Na descrição de Adam Smith da consciência moral, o ser humano se divide em dois, sendo simultaneamente julgador e julgado. Essa autorrelação depende da interrelação: assumindo o juízo dos outros sobre a própria conduta, a pessoa se torna capaz de fazer um juízo moral sobre si mesma:

Começamos, pois, a examinar nossas próprias paixões e conduta, e considerar o que devem parecer aos outros, pensando o que a nós nos pareceriam se estivessemos em seu lugar. Supomo-nos espectadores de nosso próprio comportamento, e procuramos imaginar o efeito que, sob essa luz, produziria sobre nós (...). Quando me esforço para examinar minha própria conduta, quando me esforço para pronunciar um juízo sobre ela, seja para aprová-la, seja para condená-la, é evidente que, em todos esses casos, tudo se passa como se me dividisse em duas pessoas; e que eu, examinador e juiz, represento um homem distinto perante o outro eu, a pessoa cuja conduta se examina e se julga. A primeira pessoa é o espectador, de cujos sentimentos quanto à minha conduta tento participar, colocando-me em seu lugar e considerando como a mim me pareceria se a examinasse desse ponto de vista particular. A segunda é o agente, pessoa a quem propriamente designo como eu mesmo, e sobre cuja conduta tentava formar uma opinião, como se fosse a de um espectador. A primeira é o juiz; a segunda é a pessoa a quem se julga<sup>12</sup>."

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco* IX, 4, 1166b 26-28.

<sup>12</sup> Adam Smith, *Teoria dos sentimentos morais*, p. 142.

Novamente se observa a mútua dependência entre autorrelação e interrelação. O juízo dos outros permite ao ser humano o autojulgamento da consciência, e esta indica ao agente o que seria aceitável do ponto de vista daqueles com os quais se deve conviver.

## 2. A PESSOA COMO SUBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE

A noção corrente de subjetividade apóia-se na concepção do ser humano como indivíduo, como a unidade mínima de identidade humana, aquele que é um todo fechado sobre si e que não pode ser dividido. Ora, a noção de pessoa apresentada aqui é antitética à noção de indivíduo: a pessoa é o ser humano enquanto capaz de dividir a si mesmo em dois interlocutores (pensamento), em aquele que ama e aquele que é amado (amizade/amor), e naquele que julga e é julgado (consciência moral).

Assim, o indivíduo é aquele incapaz de se relacionar consigo mesmo, pois ele não alcança diferenciar-se internamente. Ele é um bloco indivisível. Como tal, o indivíduo é apenas um *ego* imediato, um eu dado. A pessoa por sua vez, é um eu reflexivo, um si (*self*), um eu mediado em si mesmo. Essa reflexão e mediação são tornadas possíveis pela presença do outro, pela interrelação: “Dizer *si* não é dizer *eu*. Si implica um outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro<sup>13</sup>.” Dirigir-se a si mesmo (pensamento, amor, consciência) implica assumir-se como um outro, o que só é possível pela experiência de um outro externo a si.

De fato, um dos significados do latim *subjectum*, origem da nossa palavra sujeito, vincula-o a uma raiz verbal que significa pôr diante de, aproximar. O sujeito é aquele que está diante de si mesmo, próximo de si mesmo, junto de si mesmo. Assim é a pessoa como autorrelação que é sujeito, e não o indivíduo. Este é

---

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Em torno ao político*, p. 163.

um mero dado/objeto, um conjunto de predicados sociais e biológicos, incapaz de agir a partir de si. O sujeito age, o indivíduo apenas reage a seus impulsos ou ao seu meio.

A deficiência na autorrelação é alienação, o perder a si mesmo por não conseguir se relacionar consigo mesmo.

O que permite a subjetividade é a intersubjetividade, a relação com outros seres humanos reconhecidos como sujeitos. Como foi visto acima, autorrelação e interrelação são simétricas: a capacidade de se relacionar consigo pelo pensamento, amor e consciência moral estão diretamente ligadas à capacidade de se relacionar com os outros pelo pensamento, amor e consciência moral.

A deficiência na interrelação pode ser designada como reificação, a incapacidade de reconhecer o outro como sujeito, considerando-o como coisa ou objeto.

Alienação e reificação estão vinculadas do ponto de vista conceitual e prático: a incapacidade de assumir-se como pessoa (autorrelação/subjetividade) é simultânea com a incapacidade de reconhecer o outro como pessoa (interrelação/intersubjetividade). Toda alienação é reificação, e vice-versa.

### **3. RECONHECIMENTO**

A fraternidade consiste em reconhecer o outro ser humano como irmão. Três características qualificam os irmãos:

- a) Eles são livres, na medida em que são independentes, não subordinados uns aos outros.
- a) Eles são iguais entre si.
- c) Eles integram uma mesma comunidade, a família.

Ser fraterno é reconhecer o outro como livre, igual e membro de uma mesma comunidade. O reconhecimento não é constitutivo, mas receptivo: reconhecer alguém significa aqui aceitar sua identidade. O reconhecimento não é constitutivo da identidade do outro, mas receptivo a ela. Um irmão pode não

reconhecer o outro como tal, mas isto não altera o fato de que o outro é irmão.

Ora, por que a fraternidade é moralmente impositiva? Por que deve-se tratar como irmão alguém que não é irmão? Por que o outro deve ser reconhecido como livre, igual e membro da própria comunidade? A resposta é simples: porque o outro é pessoa. Reconhecer o outro como pessoa significa afirmá-lo como livre, igual e membro da própria comunidade. Todos os seres humanos são pessoas, logo, todos os seres humanos devem ser tratados como irmãos. A fraternidade, fundada na condição de pessoa do ser humano, sobrepõe-se a qualquer idéia de “progresso histórico”, consenso social ou conveniência política que poderiam condicionar a fraternidade. A fraternidade é incondicional, porque o *status* de pessoa de todo ser humano não está sujeito a condições.

A pessoa é *livre*, porque sua autorrelação a faz um ser autodeterminado. Um animal não se relaciona com sua natureza, ele é sua natureza. A pessoa se relaciona com sua natureza, por exemplo, com sua natureza biológica: a pessoa pode abster-se de um alimento, praticar exercícios físicos e até abrir mão da própria vida física. Isso é vedado ao animal: ele simplesmente é um efeito da sua natureza, não se relacionando com ela. A natureza biológica não determina a pessoa, pois ela a transcende ao relacionar-se com essa natureza biológica<sup>14</sup>. É por isso que Tomás de Aquino vincula a pessoa à liberdade:

As substâncias racionais tem o domínio de seus atos, e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Por isso os indivíduos de natureza racional tem o nome especial de pessoa<sup>15</sup>.

E do mesmo modo, Hegel: “O ‘eu’ livre é a pessoa<sup>16</sup>.”

---

<sup>14</sup> Para este argumento ver Robert Spaemann, *Pessoas*, capítulo 2.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 29, a.1.

<sup>16</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, par. 35.

Todas as pessoas são *iguais*, do ponto de vista ontológico. Pessoa não é um termo que admita graus, como a força física ou a inteligência. Todo ser humano é pessoa, pois todo ser humano é essencialmente autorrelação e interrelação. Deste modo, Kant afirma:

O ser humano, considerado como pessoa, isto é, como ser prático-moral, está acima de todo preço. Ele possui uma dignidade, isto é, um valor intrínseco absoluto mediante a qual obriga a todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de *igualdade*<sup>17</sup>.

A pessoa só existe no plural, como membro de uma *comunidade*. A teologia cristã, quando estabeleceu o conceito de pessoa, desde sempre falou em *pessoas*, no caso, as pessoas da Trindade<sup>18</sup>: “A pessoa é termo relacional (...), como amigo, parente ou vizinho<sup>19</sup>.”

Como foi visto acima, não pode haver autorrelação ou subjetividade sem interrelação. O distanciamento de si ou a diferenciação interna, necessária para haver autorrelação, exige a presença do outro. No reconhecimento recíproco entre as pessoas (nós) é que pode dar-se a própria identidade pessoal (eu/si). Este é o sentido da frase de Hegel: “Eu que é nós, nós que é eu<sup>20</sup>.”

### 3.1. Reconhecimento como respeito: o outro é livre

Se o ser humano como pessoa define-se pela sua liberdade, então ele é reconhecido quando é respeitado. O respeito é uma atitude que permite ao outro realizar-se segundo suas próprias

---

<sup>17</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, par. 435.

<sup>18</sup> Cf. Robert Spaemann, *Pessoas*.

<sup>19</sup> Santo Agostinho, *A Trindade*, VII, 6.

<sup>20</sup> Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, par. 177.

escolhas, mantendo um âmbito de decisão imune a interferência dos demais. O respeito exige a distância em relação ao outro, para que este possa configurar o seu próprio espaço existencial:

Em virtude do princípio do amor recíproco, os seres humanos são mandados aproximar-se continuamente entre si; por via do princípio do respeito, de que são mutuamente devedores uns dos outros, necessitam manter distância entre si<sup>21</sup>.

A pessoa necessita de um âmbito de ação no qual possa efetivar sua autorrelação ou liberdade. A atitude exigida em relação à liberdade é de uma respeitosa distância, para que o outro possa ser ele mesmo.

### **3.1.1. Exemplo de reconhecimento-respeito: os presos de San Quentin**

O psicoterapeuta austríaco Viktor Frankl foi convidado a dar uma conferência no presídio de segurança máxima de San Quentin, nos Estados Unidos. Ele se dirigiu aos presos com respeito à sua liberdade, afirmando que eles eram os autores da sua própria vida, e não seres condicionados por causas naturais ou sociais. Como pessoas, eles eram livres:

Quando fui convidado a dirigir-me aos presos de San Quentin, me disseram posteriormente que os presos tinham se sentido compreendidos pela primeira vez. O que eu havia dito não era nada de extraordinário. Simplesmente lhes falei como seres humanos e não como máquinas que estavam sendo consertadas. Eu lhes mostrei como eles sempre foram livres e responsáveis. Não lhes ofereci uma fácil escapatória de seus sentimentos de culpa concebendo-os como vítimas de processos biológicos, psicológicos ou sociológicos de condicionamento. Não os concebi como peças em um tabuleiro (...). Não lhes facilitei o alívio. Não se devia tirar a sua culpa. Não se devia justificá-los. Eu os

---

<sup>21</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, par. 499.

considerarei como iguais. Eles aprenderam que era um privilégio do ser humano sentir culpa, e uma responsabilidade o superá-la<sup>22</sup>.

É importante notar que os presos se sentiram “compreendidos”, ou na nossa terminologia, “reconhecidos”, pela primeira vez. Eles foram reconhecidos como seres livres que podiam e deviam responder por seus atos. A fraternidade não faz concessões a ‘determinismos’: reconhecer o outro como pessoa é reconhecê-lo como livre. O contrário seria um gesto de reificação, muitas vezes bem-intencionado: o outro não é livre, é coisa, e como tal deve ser ‘consertado’ e ‘tutelado’, atitude antitética à de Frankl.

### **3.2. Reconhecimento como reciprocidade: o outro é igual a mim**

As coisas valem, são úteis, como meios para um fim. Assim, elas possuem um valor condicional, na medida em que há meios mais eficazes do que outros para a obtenção do fim. Mas a pessoa é um fim em si mesma, e portanto possui um valor incondicional:

Os seres desprovidos de razão tem apenas um valor relativo, enquanto meios, e por isso chamam-se coisas; ao contrário, os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos<sup>23</sup>.

Este valor é o mesmo para todas as pessoas, ou seja, todas são iguais como fins em si mesmas:

O ser humano tem a pretensão de ser um fim em si mesmo, de ser reconhecido como tal pelos demais e de não ser utilizado

---

<sup>22</sup> Viktor Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*, Introducción, p. 12.

<sup>23</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, par. 428.

meramente como meio para outros fins. Nisto (...) está o fundamento da absoluta igualdade entre os seres humanos<sup>24</sup>.

Ora, esta igualdade faz com que cada um se considere em uma relação de reciprocidade com os demais: cada um deve tratar o outro como fim. A reciprocidade entre iguais vem formulada tradicionalmente na chamada “regra de ouro”: “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles<sup>25</sup>.”

A propósito, Max Weber denomina a regra de ouro como o “preceito da fraternidade”, e a ética fundada nele, de “ética da fraternidade<sup>26</sup>.” Nesta ética vigora a “simples reciprocidade” entre iguais, segundo alguma forma da regra de ouro, ou seja, na forma de um preceito que estabeleça um padrão de reversibilidade e simetria no plano intersubjetivo: “assim como tu para mim, assim eu por ti (...); hoje por ti, amanhã por mim<sup>27</sup>.”

Kant esclarece que a reciprocidade decorre do reconhecimento do outro como igual:

Eu quero dos demais benevolência em relação a mim; portanto, eu devo ser também benevolente para com os demais (...). De acordo com o princípio da igualdade (...) a razão permite-me ser benevolente em relação a mim, na condição de que eu também queira o bem dos demais<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Kant, “*Probable inicio de la historia humana*”, p. 64-65.

<sup>25</sup> Lucas 6, 31.

<sup>26</sup> Max Weber, “Excurso – Teoria dos estados religiosos e direções do rechaço religioso do mundo.” Apêndice em Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol I, pp.527-562. Ele também propõe a expressão “afraternal” para designar o oposto da fraternidade.

<sup>27</sup> Weber, Excurso ..., p. 533.

<sup>28</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, par. 451.

### **3.2.1. Exemplo de reconhecimento-reciprocidade: direito de asilo político na Alemanha.**

Ernst Tugendhat, filósofo analítico alemão, tematizou o chamado “direito de asilo” dos estrangeiros perseguidos em seus países de origem. Ele pretende fundamentar este direito com o correspondente dever moral a partir da regra de ouro, que ele denomina “núcleo da moral”: “O núcleo da moral consiste (...) na regra de ouro”<sup>29</sup>.

A partir do reconhecimento de que todos são iguais, e portanto, direitos e deveres são recíprocos, Tugendhat critica, a partir da regra de ouro, a atitude daqueles alemães que não querem conceder asilo político aos estrangeiros:

Com a ajuda da regra de ouro podemos nos dar conta com facilidade de que o direito de asilo político é um direito fundamental (...). Não necessitamos mais do que colocar-nos no lugar dos refugiados políticos para reconhecer de imediato, que na sua situação, não só gostaríamos de ser admitidos, mas que consideraríamos um escárnio a nossa própria dignidade humana a recusa à admissão solicitada<sup>30</sup>.

Tugendhat menciona ainda o fato de que os constituintes alemães da Lei Fundamental de Bonn foram, na sua maioria, acolhidos como asilados políticos em outros países. Qual é o fundamento moral possível, a partir de tal situação histórica, para negar o direito de asilo aos atuais solicitantes?

---

<sup>29</sup> Ernst Tugendhat, *Ética y política*, p.79.

<sup>30</sup> Ernst Tugendhat, *Ética y política*, p. 75.

### 3.3. Reconhecimento como responsabilidade: o outro pertence à minha comunidade

Em toda comunidade, o bem de cada um dos membros (bem de todos) integra o bem próprio. Cada um dos irmãos, no interior da comunidade familiar, sabe que não pode alcançar o seu bem sem que todos os outros irmãos alcancem o seu bem. É por isso que cada um assume a responsabilidade pelos demais.

A pessoa, relação intersubjetiva, vive como tal quando assume o bem alheio como seu. No dizer da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (art. XXIX), “todo ser humano tem deveres para com a comunidade na qual o livre e o pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.” Fora da comunidade e do bem de todos que a integram, não é possível alcançar o bem próprio.

Desse modo, a pessoa deve assumir a responsabilidade pelo bem do outro, uma vez que este integra o seu próprio bem. Responsabilizar-se pelo outro é assumi-lo como um fim da ação:

O ser humano é fim tanto para si mesmo como para os demais. Não basta que não esteja autorizado a usar a si mesmo ou aos demais como meio, pois neste caso poderia também ser indiferente em relação a eles. É um dever para o ser humano propor-se como fim o ser humano em geral<sup>31</sup>.

Que o outro ser humano seja um fim, isso tem um duplo significado, negativo – o outro não pode ser usado como meio; e positivo (responsabilidade) – o outro deve ser um fim para a ação. Na prática, o dever positivo significa responsabilizar-se pelos fins legítimos que o outro se propôs: “o dever de benevolência, que tem como conseqüência a beneficência (...) é o dever de tornar meus os fins de outros<sup>32</sup>.”

---

<sup>31</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, par. 395. “Em geral” aqui significa “todos”, ou seja “a si mesmo como a qualquer ser humano” (op. cit., p. 331).

<sup>32</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, par. 450.

### **3.3.1. Exemplo de reconhecimento-responsabilidade: o absenteísmo em Foggia**

Uma fábrica de massas com sede em Parma possuía uma unidade em Foggia, no sul da Itália. As faltas ao trabalho eram tão freqüentes na unidade de Foggia, que a empresa cogitou o fechamento da unidade se a situação não fosse alterada. Um executivo da empresa foi a Foggia, reuniu os trabalhadores e lhes explicou a situação, chamando-os à responsabilidade uns pelos outros. Um dos funcionários, faltando ao trabalho, participou de um campeonato de futebol local, fazendo dois gols. Os demais funcionários foram à direção da empresa e exigiram a demissão do funcionário faltoso. Hoje, a unidade de Foggia registra menos faltas ao trabalho – porque é mais fraterna! – do que a unidade de Parma<sup>33</sup>.

O funcionário faltoso não reconheceu os outros funcionários como membros da mesma comunidade ao não assumir a responsabilidade pelo bem deles como seu bem próprio. Para usar uma expressão de Weber, sua conduta foi “afraternal”.

## **4. FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE**

Na determinação do conceito de fraternidade, é oportuno diferenciá-lo de um conceito próximo, o conceito de solidariedade.

A partir do que foi visto acima, a fraternidade pode ser definida como a relação social na qual os seres humanos reconhecem-se como pessoas, isto é, como integrando uma comunidade de livres e iguais.

A solidariedade é uma relação entre desiguais, sendo “o princípio de planificação social que permite aos desiguais se tornarem iguais<sup>34</sup>.” A solidariedade é assimétrica, pois coloca em

---

<sup>33</sup> Luigi Zingales, *Lezione magistrale allo 'Speciale Ravenna Future' - Lessons 2012*. Disponível em [www.youtube.com](http://www.youtube.com), acesso em junho de 2017.

<sup>34</sup> Papa Francisco, *Mensagem à Pontifícia Academia de Ciências Sociais*, 24 de abril de 2017.

relação alguém que precisa de auxílio por ser hipossuficiente e aquele que presta o auxílio por deter o poder ou os recursos para auxiliar a outrem.

A confusão entre os conceitos vem que ambos partilham a noção de responsabilidade por outrem. Ocorre que na fraternidade essa responsabilidade é recíproca, uma vez que ela ocorre entre iguais, ao passo que na solidariedade ela é unidirecional, pois ocorre entre desiguais em recursos ou capacidades: o mais forte ou mais rico auxilia o mais fraco ou o mais pobre.

A solidariedade é um valor positivo, mas deve ser pensada, em geral, como tendo uma natureza episódica na vida social. Trata-se de auxiliar alguém que por alguma razão, necessita que outros assumam a responsabilidade por seus fins. Mas a fraternidade é um valor eticamente superior, na medida em que reconhece o outro como livre na determinação e na realização dos seus próprios fins e igual na assunção da responsabilidade recíproca.

#### **4.1. Exemplo da distinção entre fraternidade e solidariedade: direitos sociais**

Pierre Ronsanvallon, na sua obra *A nova questão social*, propõe uma problematização dos direitos sociais clássicos, aqueles em que o cidadão assume o papel de um beneficiário passivo de prestações estatais:

Quando derivam unicamente de uma teoria da dívida social, os direitos sociais são passivos, fundamentando-se em uma relação de dependência (foram aliás reconhecidos e formulados em uma era pré-democrática); o titular dos direitos permanece um sujeito subordinado<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Pierre Ronsanvallon, *A nova questão social*, p. 137.

Os direitos sociais clássicos não assumem a pessoa como autora de sua própria biografia. A pessoa encontra-se subordinada aos que controlam o aparato estatal – Bismarck, como criador dos direitos sociais na Alemanha, é o caso típico – porque são estes, e não a pessoa, que definem o conteúdo dos direitos sociais. Neste sentido, os direitos sociais clássicos são direitos de solidariedade, em que há uma assimetria entre Estado, como prestador do auxílio, e a pessoa, como beneficiária do mesmo.

Já os direitos sociais de inserção obedecem a uma lógica fraterna. No exemplo que é tematizado por Rosanvallon - o programa francês chamado *Renda Mínima de Inserção* - a pessoa não é passiva, mas recebe uma renda a partir de um trabalho que presta à comunidade, variando conforme as habilidades e capacidades de cada um. A pessoa se insere na comunidade não como um destinatário de benefícios, mas como ator de uma atividade reconhecida por todos. É um direito social contratual, e portanto, igualitário, entre a pessoa e a comunidade. Não há direitos unilaterais, como nos direitos sociais clássicos: a cada direito recebido da comunidade corresponde um dever em relação à mesma:

A Renda Mínima de Inserção é um direito baseado em um contrato de inserção fundamentado em compromissos recíprocos: o do interessado, que se compromete a participar em ações e atividades de inserção [qualificação profissional, atividades úteis à comunidade] definidas com ele; e o da coletividade, que se compromete a propor ações e atividades de inserção correspondentes à necessidade das pessoas (...). Há o reconhecimento da sua dignidade de atores e não de pessoas assistidas<sup>36</sup>.

Como um direito social de fraternidade, a *Renda Mínima de Inserção* se opõe àquilo que Rosanvallon vai denominar de

---

<sup>36</sup> Pierre Rosanvallon, *A nova questão social*, p. 138.

“assistência social paternalista” ou de “tutela” da pessoa pelo Estado, o que ocorre nos direitos sociais clássicos de solidariedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando a autora norte-americana Rebecca Solnit começou a entrevistar pessoas na América do Norte e México que haviam tido a experiência de catástrofes provocadas por causas naturais e sociais, ela se espantou com o resultado. As pessoas entrevistadas falavam com entusiasmo da experiência que haviam passado:

Em vez de descrever trauma e tragédia, elas recordavam o espírito de comunidade reinante quando vizinhos, em geral ocupados demais para conversar uns com os outros, uniam forças para uma limpeza após um furacão, ou os sentimentos de valor pessoal e solidariedade experimentados ao trabalhar na cozinha improvisada da sopa coletiva, ou a empatia com que estranhos ajudavam os necessitados, muitas vezes com risco das suas próprias vidas<sup>37</sup>.

A situação extrema da catástrofe não criou um estado de natureza em que seres humanos comportam-se como predadores uns em relação aos outros. Ao contrário, eles foram reunidos pela sua própria condição de pessoas, seres que encontram a si mesmos quando estão em relação com os demais. A sua decisão (liberdade) recíproca (igualdade) de responsabilizar-se (comunidade) pelos outros fez com que eles alcançassem reconhecer-se mutuamente como irmãos/pessoas, e nesse reconhecimento eles experimentaram sua plena realização.

O desafio, hoje e sempre, é construir instituições em que os seres humanos possam fazer a experiência de si mesmos e dos demais como pessoas. Em outros termos: construir instituições pautadas pelo princípio da fraternidade, que pode ser formulado,

---

<sup>37</sup> Roman Krznaric, *O poder da empatia*, p. 121.

com o auxílio de uma paráfrase de Hegel, nos seguintes termos: “Sê uma pessoa e reconheça os outros como pessoas<sup>38</sup>.”

## **BIBLIOGRAFIA**

AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulinas, 1995.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madri: Centro de estudios constitucionales, 1999.

FRANKL, Viktor. *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Buenos Aires: San Pablo, 2000.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2105.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso editorial, 2009.

----- . “Probable inicio de la historia humana” in KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofia de la historia*. Madri: Tecnos, 1994.

----- . *Metafísica dos costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

KRZARNIC, Roman. *O poder da empatia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PLATÃO. *Tutti gli scritti*. Milão: Rusconi, 1996.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

ROSANVALLON, Pierre. *A nova questão social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998.

---

<sup>38</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, par. 36. Hegel denomina esta fórmula (na qual insere o termo respeito) de ‘imperativo jurídico’, o princípio fundamental do direito privado.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SPAEMANN, Robert. *Pessoas*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

TUGENDHAT, Ernst. *Ética y política*. Madri: Tecnos, 1998.

WEBER, Max. *Ensayos de sociología de la religión*. Madri: Taurus, 1992.

# A IMAGEM DO ABSOLUTO: HEGEL E A TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA EM *EUMÊNIDES*, DE ÉSQUILO

---

Wilson Franck Junior<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

1. O JOGO DOS CONTRÁRIOS: O CONFLITO POLÍTICO EM AGAMENON E COÉFORAS

2. A CRISE OU O NEGATIVO

3. PALAS ATENAS E AS OPOSIÇÕES RECONCILIADAS

4. A METAMORFOSE: DIALÉTICA E VIOLÊNCIA

À GUIA DE CONCLUIR: HEGEL E A RECONCILIAÇÃO TRÁGICA

BIBLIOGRAFIA

## INTRODUÇÃO

Se for verdade que, de um lado, somos reflexo dos nossos desejos, e, de outro, que pelo trabalho, enquanto meio para satisfação do desejo, aprendemos a reconhecer nos objetos que transformamos o reflexo de nossa própria transformação, então não há desejo mais digno nem obra mais nobre como a de nosso homenageado. O professor Thadeu Weber devotou seus esforços no sentido da construção de um sistema filosófico que assegure este bem tão caro à humanidade: a liberdade. Necessidade e contingência devem conviver, defende o professor, na *síntese*, como momentos dialeticamente imbricados na realização da liberdade<sup>2</sup>. Desse modo o professor corrige, em sua tese de doutorado, a tendência *necessitarista* do sistema hegeliano, própria da interpretação mais tradicional, no qual “imperava um determinismo lógico que absorve progressivamente as alternativas contingentes”<sup>3</sup>. Com a formulação de uma nova leitura do sistema, nosso homenageado apresenta, em sua obra *Hegel: Liberdade, Estado e História*, uma alternativa aos sistemas filosóficos fechados, nos quais a liberdade termina sendo sacrificada em prol

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Criminais (PPGCrim, PUCRS). Mestre em Ciências Criminais (PPGCrim, PUCRS). Graduado em Direito. Advogado. E-mail: wilsonfranckjunior@gmail.com

<sup>2</sup> WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 11.

<sup>3</sup> WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, p. 11.

da necessidade.

Enquanto pressupõe contingência, a liberdade permite que sejamos mais do que meros joguetes em uma grande cadeia de causalidades inelutáveis. A liberdade garante, assim, uma genuína transformação. Na busca humana da ordem, a transformação por meio da imposição de uma ideia de liberdade é tentadora, mas termina engendrando o seu contrário. Já a modelação a partir da ideia, trazendo em si a contingência, se atualiza enquanto for - e tanto quanto for - livremente adotada. Assim, a liberdade reconhece na necessidade uma de suas dimensões sem, contudo, ceder ela a primazia dos acontecimentos. Nesse sentido, o sistema do professor Thadeu Weber, na medida em que deixa espaço para a contingência, evita o descarrilamento para o totalitarismo e restitui a humanidade do homem em sua participação aberta na história.

Os sistemas necessários que preocuparam nosso homenageado guardam algo de “mítico”. Eles refletem um dos traços recorrente nas culturas mais primitivas: o temor à contingência, na maioria das vezes identificada com o mal. A *necessidade dura* de que fala o professor Thadeu é própria desse imaginário. As culturas mais tradicionais impõem a repetição metódica dos esquemas rituais porque temem que a mudança abale a frágil estrutura da comunidade. A contingência só é admitida, paradoxalmente, nos limites do rito, o qual protege a comunidade do potencial de violência que a liberdade acarreta. Daí a compreensão mítica de tempo, na forma do eterno retorno, que acompanha a periodicidade ritual. No mundo arcaico, essa condição é superada pelo movimento espiritual que, em seus estudos sobre a ordem na história, Eric Voegelin denominou de “salto no Ser”. Na forma da revelação, o judaísmo foi a primeira manifestação dessa abertura ao infinito, rompendo radicalmente a estrutura compacta das sociedades cosmológicas<sup>4</sup>. Já entre os

---

<sup>4</sup> Diz Voegelin: “pelo salto no ser, ou seja, pela descoberta do ser transcendente como a fonte da ordem no homem e na sociedade, Israel constituiu-se como portador de uma nova verdade na

gregos, a tragédia também apresenta uma forma incipiente dessa diferenciação noética, a exemplo de “Prometeu acorrentado”, de Ésquilo, em que o reinado de Zeus é denunciado como finito e mundano, como um reino que passará como os demais<sup>5</sup>. Além disso, tragédia esquiliniana e a revelação de Moisés têm em comum a superação da ordem mítico-sacrificial, suplantada pelo sistema legal, na forma do Decálogo, entre os judeus, e do Areópago, entre os atenienses.

Por sua vez, a tragédia de Ésquilo terá uma influência decisiva para Hegel. Como reconheceu Martin Thibodeau<sup>6</sup>, em sua obra sobre Hegel e a tragédia grega, o ponto culminante da argumentação de Hegel, no *ensaio* sobre o direito natural (1802-1803), é a associação explícita que faz de sua exposição do conceito de absoluto à sua interpretação da tragédia grega. Desse modo, Hegel apresentou sua concepção da vida ética absoluta, dando continuidade à ideia que havia esboçado no âmbito teológico em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, i.e.: a de que o *destino* e a justiça trágica fornecem os termos de uma alternativa aos conceitos jurídicos kantianos e cristãos de justiça. Mas, em *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, Hegel vai além. Ele demonstra que a tragédia expõe uma concepção de ética e política que permite considerar uma alternativa às concepções modernas do direito natural. Hegel opõe a representação trágica da unidade da vida ética absoluta ao dualismo e às dicotomias que estruturam as teorias modernas da política. Essa intuição da tragédia propiciou a Hegel compreender a vida ética absoluta como o verdadeiro fundamento da ética e da política. Enquanto tal, ela pressupõe, necessariamente, todas as teorias do direito natural.

---

história” (VOEGELIN, Eric. *Ordem e história*. Volume I. traduzido por Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009, p. 174).

<sup>5</sup> Cfra. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume II: o mundo da pólis. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>6</sup> THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

Hegel denomina essa representação da unidade da vida ética do político como a representação da *tragédia da vida ética*.

A obra emblemática – talvez até mesmo inspiradora – dessa compreensão do direito natural é *Eumênides*, de Ésquilo, peça que encerra a *Oresteia*. A partir dela, Hegel desenvolve – especialmente no capítulo intitulado “a ciência especulativa e o direito natural”<sup>7</sup> – sua concepção trágica da vida ética absoluta. A razão dessa inspiração reside na força desta tragédia, que expõe o problema político que Hegel quer resolver, que é o da relação entre o universal e o particular, o todo e as partes ou o Estado e o indivíduo. Além de explicitar o problema político, a peça também expõe a solução do que Hegel considera ser o conflito absoluto, i.e., o jogo das oposições (universal/particular, todo/partes, Estado/indivíduos) que consiste na essência da vida ética e política. Tal solução se dá, na peça, com o julgamento do herói, Orestes, e a consequente transformação das *Erínias* em *Eumênides*. Esse movimento é a culminação trilogia *Oresteia* e ilustra a reconciliação que reorganiza a totalidade ética.

Hegel pode ter deduzido do conjunto desse processo a sua compreensão do absoluto; ou, ao menos, identificado nele a forma incipiente, ou pré-reflexiva, de sua formulação final no *conceito*. Seja desta ou daquela maneira, já no *ensaio*, Hegel introduz uma importante perspectiva histórico-sistemática, compreendendo a tragédia como representação do movimento do absoluto. De qualquer sorte, encontramos na peça uma interessante articulação dos temas caros à filosofia de Hegel. De um modo geral, ela apresenta aquilo que ele buscava na dialética. Mais do que um método, trata-se de um conteúdo propriamente dialético, pois no centro de intelecção da peça está a imagem do absoluto que compreende o movimento de declínio da ordem, pela oposição da diferença e da indiferença, e a posterior reconciliação, no destino,

---

<sup>7</sup> HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho. Madrid: Aguilar, 1979. Trad. Dalmacio Negro Pavon, cap. III, p. 58ss.

com o restabelecimento da ordem em uma forma superior. Mas além de expor o problema político e oferecer a sua solução, a peça ainda apresenta uma noção que será importante para a teoria hegeliana da história, a de destino e razão reconciliados.

A intuição que permitiu a Hegel expor uma concepção original da tragédia marca, também, um importante ponto de virada em sua filosofia. No *ensaio*, Hegel consolida de forma definitiva o seu afastamento da influência de Hölderlin e de Schelling. Expondo pela primeira vez a sua filosofia especulativa da ética e da política - contra as demais teorias modernas do direito natural - ele apresenta a compreensão da tragédia como sacrifício reconciliador, como o processo de negação e reconciliação. Essa intuição será decisiva; ela está no fundamento de sua filosofia prática e constitui a base sobre a qual desenvolverá a sua filosofia ético-política, que só terá sua máxima e definitiva expressão, muitos anos mais tarde, em sua *Filosofia do Direito*<sup>8</sup>.

A importância da tragédia, em especial a esquiliana, para a formação da filosofia de Hegel convida a realizarmos um estudo de *Eumênides* com o objetivo de compreender a intuição estética que está na base da especulação hegeliana da vida ética. Neste estudo, buscaremos esclarecer as reflexões de Hegel sobre a tragédia da vida ética desenvolvendo, na medida do possível, um conteúdo antropológico que forneça a elas maior diferenciação. Nesse sentido, nos valeremos, enquanto ponto de apoio, das teses de René Girard acerca do sagrado<sup>9</sup>. O objetivo é empreender, a partir desses dois sistemas, uma leitura da tragédia que busque a unidade que subjaz ao processo de ordem e desordem na sociedade. Analisaremos os textos que compõem a *Oresteia*, mas, para evitar uma longa digressão, apresentaremos o extrato das duas primeiras peças, *Agamenon* e *Coéforas*, que fornecem o quadro de contradições que compõe a crise que será resolvida em *Eumênides*,

---

<sup>8</sup> No mesmo sentido, THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*.

<sup>9</sup> GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

a peça que encerra a trilogia e expõe o momento de reconciliação que influenciou a compreensão hegeliana do absoluto.

## **1. O JOGO DOS CONTRÁRIOS: O CONFLITO POLÍTICO EM AGAMENON E COÉFORAS**

O tema de fundo no qual se desenvolve a *Oresteia* é o da maldição dos Átridas, condenados à cisão do tecido ético na forma de uma interminável luta fratricida. Há versões acerca da origem da maldição. De um modo geral, reza a lenda que o rei Euristeu, falecido no campo de batalha, havia deixado o trono para ser disputado entre os irmãos gêmeos Atreu e Tiestes. O primeiro sagrou-se vencedor, e Tiestes é banido da cidade de Micenas. Ao descobrir que sua esposa Aerópe era amante de seu irmão, Atreu o convida para um banquete macabro. Tiestes, horrorizado ao descobrir que o rival havia servido os membros de seus próprios filhos, lançou uma maldição contra Atreu e toda a sua descendência.

Do ponto de vista antropológico, a maldição decorre de uma temática recorrente nos mitos fundadores: os *duplos*. Na forma dos irmãos rivais - como Caim e Abel e Rômulo e Remo - a disputa transforma-se em maldição porque descamba para um conflito de dimensões totais, atravessando gerações e se desenvolvendo tanto como conflito familiar quanto político ou social. As duas primeiras peças da trilogia narram o cumprimento da maldição. Tanto em “Agamenon” quanto em “Coéforas”, o cenário é o de um conflito terrível em que os Átridas fazem jorrar o sangue de outros Átridas<sup>10</sup>. A violenta crise instala-se a partir do declínio da ordem sacrificial, que perdeu sua capacidade de estruturar a sociedade. Essa é a razão pela qual, desde o princípio da peça, o primeiro sacrifício engendrou efeitos paradoxais,

---

<sup>10</sup> Cfra. ÉSQUILO. *Oréstia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991. Tradução: Mário da Gama Kury.

trazendo tanto o sucesso quanto uma série de infortúnios. Trata-se do evento no qual o rei Agamenon imolou a própria filha, Ifigênia, à deusa Ártemis, com o objetivo de remediar o malogro que se abatia sobre sua expedição bélica, presa nos Áulides por forças superiores à vontade humana. Ventos tempestuosos impediam a navegação e, com a escassez de alimentos, a insubordinação crescia. A desordem militar, simbolizada pelos ventos conflitantes que impediam a formação de uma unidade de comando, chegou ao seu paroxismo pela exigência de que o chefe da expedição pagasse o preço pelo malogro. Só o amargo remédio sacrificial, disse o profeta Calcas, poderia acalmar a fúria da deusa Ártemis, e assim trazer a ordem “cósmica” na forma do retorno dos “ventos favoráveis”. Agamêmnon resolve o problema da insurreição político-militar desviando a violência para um bode expiatório. Sacrificando a própria filha, o chefe salva a si próprio e soluciona a crise, como atestam os ventos caóticos que, encontrando um ponto de convergência na violência unânime, impulsionaram as naus para o sucesso militar. Sob a liderança do sacrificador, as tropas, vitoriosas na guerra contra Tróia, retornaram triunfantes à Argos.

O ato que garantiu o sucesso do empreendimento bélico será, paradoxalmente, a causa dos malogros que se abaterão sobre Agamenon. Longe de afastar o malogro da violência, como se esperaria da função apaziguadora do sacrifício primitivo, a imolação da princesa trouxe exatamente o que se pretendia evitar. Ao retornar, Agamenon é assassinado por sua esposa, Clitemnestra, em *vendetta* pela morte da filha. O assassinato do rei, realizado com o apoio do povo, transformou-se em regicídio porque a cidade, na forma do coro, não viu no ato de Agamenon nenhuma justiça, sacralidade ou pureza, apenas um crime abjeto, merecedor de toda reprovação.

Ao que parece, o evento sacrificial já continha em si um desdobramento dialético desfavorável. A ação do rei, que queria afirmar a negação da crise, acarreta na afirmação do seu contrário, na ação da rainha que, também querendo negar a negação do ato

de Agamenon, inicia uma nova crise que é o desdobramento da original. Voltando-se contra o seu negador, a origem negada retorna vitimando o sacrificador, Agamenon, como a primeira vítima a tombar em substituição à vítima original, Ifigênia. A inversão dialética corresponde à ambivalência da violência: Agamenon é tanto sacrificador quanto assassino, um salvador providencial e criminoso vil. De um lado, foi bem sucedido na guerra e no comando das tropas, de outro, foi mal sucedido porque sofreu a reação de Clitemnestra, com apoio do povo. Essa duplicidade de efeitos resulta do caráter ambíguo do evento originário, que levou Ifigênia à morte. Enquanto tal, ele é, de um lado, um sacrifício “legítimo”, enquanto fármaco necessário segundo as circunstâncias que fugiram do controle; de outro, é “ilegítimo” e condenável, porquanto um crime voluntário do Rei, cometido em conjunto com a aristocracia guerreira. Trata-se, portanto, de uma confusão entre necessidade e contingência na forma do sacrifício/assassinato, cuja diferença se estabelece de acordo com quem exerce o *juízo* sobre o acontecimento.

Curiosamente, o próprio regicídio que vinga a morte de Ifigênia padece da mesma ambivalência. Esta segunda contradição quer diferenciar-se da primeira, mas acaba por repeti-la. A rainha reveste o assassinato de Agamenon com o mesmo caráter sacro que antes negara ao marido e rival: tratar-se-ia não de um assassinato vil e doloso, mas de um legítimo sacrifício oferecido a Zeus Subterrâneo e às Erínias. Por sua vez, a cidade, que sofria a perda dos entes queridos em batalha, estava ávida por encontrar uma válvula de escape para suas frustrações. Essa dialética resulta da *simetria trágica*, que estabelece uma identidade e uma contrariedade entre os dois sacrifícios/assassinatos. Pois Agamenon também sacrificou/assassinou a filha com o apoio (ou ao menos sem resistência explícita) das tropas, e o fez por imposição da necessidade, já que lamenta ter de fazê-lo. Logo, desde o plano em que se observe a ação das personagens, seus atos são inevitavelmente justos e injustos, vale dizer, *trágicos*.

Se Clitemnestra e a cidade consideram legítimo o sacrifício do rei, por sua vez, Orestes e Electra, filhos de Clitemnestra e Agamenon, condenam a ação como injusta. Com o mesmo dolo com que a rainha assinou o rei, os filhos assassinam a mãe<sup>11</sup>. O matricídio também é cometido com o apoio da cidade que se volta contra a heroína a quem recém haviam apoiado. A perfeita simetria com que os personagens executam seus rivais, o *dolo contra dolo*, indica a reciprocidade da vingança que se estabelece com o nivelamento das relações. Mas o apagamento das diferenças que coloca *malícia* contra *malícia*, na acepção que a palavra dolo apresenta em sentido psicológico (má intenção) e comportamental (dissimulação), decorre, nesse sentido, de um *dolo* que se poderia qualificar de *fundamental*. Se Ésquilo nos diz que todos os males que se sucederam decorrem do primeiro sacrifício, o de Ifigênia, então isso significa que o ato trazia em si o desdobramento dialético que acarretaria a crise. A cidade, pela voz uníssona do coro, considerou o ato impuro porque também continha um dolo, mas em sentido religioso, enquanto mentira que se contrapõe à Verdade (Aletéia)<sup>12</sup>. Foi a fraude do primeiro sacrifício, o ardil de Agamenon, que propiciou que o ato sagrado se degenerasse, por assim dizer, em assassinato profano.

A contradição está desde o início da tragédia porque resulta do pecado original de Agamenon. Diferentemente de Abraão, seu correlato da tradição judaico-cristã – que operou a passagem da vítima humana, seu filho Isaac, à animal –, Agamenon permaneceu fiel ao mundo arcaico que já não podia se sustentar sua “verdade”. Do ponto de vista de quem lhe censura, ele deveria ter sacrificado um animal, como era de costume em casos de batalhas, e, se

---

<sup>11</sup> A rainha assassinou Agamenon valendo-se de um ardil, mas também foi assassinada por seu filho graças a um estratagema similar.

<sup>12</sup> Como se pode apreender de uma das fábulas coletadas por Esopo, o Dolo (ou Dolus na versão latina) era um deus maléfico (daimon) que simboliza o espírito da imitação maléfica (fraude) que se opõe à Verdade (Cfra. a Fábula 530 de Esopo, em *Aesop's Fables*. Trad. Laura Gibbs. Oxford University Press (World's Classics): Oxford, 2002).

preferiu a filha, foi por pura hipocrisia. Mas o lamento de Agamenon talvez possa indicar alguma sinceridade quanto à necessidade do ato, engendrado por “forças superiores” que, na forma da crise militar, se opunham à contingência de sua vontade, pois a solução para a cólera de Ártemis foi revelada da boca do profeta Calcas. Embora sem ser explícito quanto à morte de Ifigênia, o adivinho vaticinou que só um *remédio muito amargo* para o comandante das tropas poderia salvar a expedição.

Talvez Hegel visse nisso a inversão dialética dos contrários. A lógica do todo que suprime a parte, no caso de Agamenon e Ifigênia, se repetirá entre Clitemnestra e Agamenon e depois entre Orestes e Clitemnestra. Essas inversões trágicas constituem o problema político que Hegel quer resolver. Nesse ponto, as teses de Girard nos ajudam a compreender esse movimento. A lógica do todo que exclui a parte, contra a qual Hegel se opõe, é a “verdade” que confere unanimidade à violência do sacrifício, que por sua vez emula ritualmente o mecanismo da vítima expiatória. Mas o “todos contra um” do mecanismo expiatório só é eficaz quando se acredita unanimemente na “verdade-mítica” da culpa do bode expiatório<sup>13</sup>. Se Ifigênia foi vingada por sua mãe é porque tal unanimidade não estava garantida. Para Clitemnestra e o coro, o ato é reprovável e sua legitimidade posta em xeque. Com a perda da capacidade de cumprir a tarefa de conter a violência e reconciliar os antagonistas, o sacrifício, ao ser repetido, tornou-se cada vez mais profano. Do sacrifício-assassinato de Ifigênia sucedem-se então os assassinatos-sacrifícios de Agamenon e Clitemnestra. O conteúdo ambivalente do primeiro evento-ato, que pendia mais para o sacrifício do que para o assassinato, será sucedido por atos-eventos cada vez mais profanos.

A lógica do todo contra a parte, ainda forte no primeiro sacrifício, opera a sua dissolução dialética nos atos profanos que

---

<sup>13</sup> Sobre o tema Cfr. GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário: pesquisas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Tradução Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

dividem a cidade. O coro apoiou o quase sacrifício cometido por Clitemnestra e, depois, apoiou o quase sacrifício cometido por Orestes. Mas como já não havia unanimidade, o conflito entre os atos contrários diluiu-se na forma da desestruturação trágica. A cidade divide-se em partidos antagônicos que denunciam a fraude da “justiça” do outro, perpetuando o mesmo tipo de injustiça que denunciam, numa sucessão de violências, de dolo contra dolo, ilegitimidade contra ilegitimidade.

Entre o evento-sacrificial-necessário e o ato-criminoso-voluntário existe uma divergência de narrativas que se estabelece sobre o que é uma “violência pura”. Com a perda da eficácia da lógica do sacrifício, que corresponde ao problema político de Hegel (a lógica do todo que exclui a parte), a violência sagrada tornou-se profana, engendrando uma situação de *todos contra todos*. A sucessão de crimes engendrada corresponde ao que Hegel denomina de “juízo negativamente infinito”<sup>14</sup>. Essa negatividade só será superada na última peça, que retrata o drama da perseguição e julgamento de Orestes. Cuidemos dela.

## 2. A CRISE OU O NEGATIVO

Na medida em que os conflitos colocam a sociedade em risco de desintegração, a própria crise dispara os mecanismos que levam à sua solução. A profecia de Calcas, que revelara o remédio sacrificial contra a cólera da deusa, é um deles. No caso da última peça, não é diferente. A violência da crise acaba encontrando um alvo preferencial, dentre todos os demais, por meio do qual opera a passagem de uma situação de uma *guerra de todos contra todos* para uma de *todos contra um*<sup>15</sup>. A vítima, desta vez, é Orestes, o alvo da violência do todo que suprime a parte. O herói padece da

---

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.— São Paulo: Loyola, 1995. I - Ciência da Lógica, p. 309.

<sup>15</sup> Cfra. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

mesma ambivalência que apresentam todos os participantes do conflito, contaminados pela maldição. Primeiro, ele foi o salvador providencial de sua irmã, Electra, que o aguardava a fim de que colocasse fim à opressão que sua mãe e o amante dela, Egisto, exerciam sobre si. Quando o salvador Orestes assassinou ambos, ele teve o apoio da cidade que, na forma do coro, lamentava sofrer muitas penas. Contudo, houve uma nova inversão dialética. O herói, herdeiro do trono e, por consequência, detentor do poder régio, transmitido por sucessão, passou a sofrer a investida da coletividade, sob a acusação de matricídio.

Orestes confessa o fato, mas, assim como sua mãe e o seu rival no poder, Egisto, ele também acredita que sua conduta foi absolutamente legítima: a vingança da morte de seu pai estaria amparada pela justiça e, ademais, é o cumprimento de uma ordem divina, imposta pelo próprio deus Apolo. Ocorre que a realização do imperativo do deus acabou voltando-se contra Orestes. A inversão é resultado da opinião pública instável em tempos de crise. A cidade dividida se volta contra um dos protagonistas do conflito. O salvador providencial, tocado pelo mal, transformou-se em um maldito.

As mudanças súbitas na opinião da massa, no mundo primitivo, guardam algo de mágico<sup>16</sup>. As metamorfoses míticas, comumente associadas ao movimento dialético, preservam esse fundo sagrado. Por essa razão, quem incita a vingança popular contra Orestes é o fantasma de Clitemnestra<sup>17</sup>. Enquanto *aparição*, o espectro designa o surgimento de um *fenômeno*. A fantasmagoria é o elemento de transformação. A soma das muitas angústias que afligem a comunidade, que Ésquilo indica na forma poética da

---

<sup>16</sup> Um estudo do fenômeno da inversão da opinião pública, no caso bíblico de Jó, pode ser conferido em GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Traduzido por Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.

<sup>17</sup> Dirigindo-se ao Corifeu, o fantasma diz: “Agora persegues a fera em sonho e gritas/ como esses cães que nunca deixam seu canil/ para atacar a caça! Dize-me: que fazes?/ Vamos! Levanta-te! Não te deixes vencer/ pela fadiga a ponto de esquecer ofensas!” (ÉSQUILO, *Oréstia*. p. 148, Tradução: Mário da Gama Kury).

fadiga e sonolência, gera o espectro que inicia o contramovimento expiatório. A cidade despertará de seu torpor para realizar a perseguição implacável. Pouco a pouco a discórdia generalizada converte-se, sob a forma da acusação pública, em unidade persecutória.

A desordem e confusão geral obscurecem a inteligência, o julgamento e a percepção dos envolvidos em relação aos acontecimentos. Orestes foi marcado pelo sinal do negativo e aparece aos olhos da massa histórica como um animal raivoso que ameaça ferir os membros da cidade. Aos olhos da massa julgadora, o membro da família real, na condição de amaldiçoado, está contaminando as relações sociais. Por isso, a “fera”, enquanto representa o princípio da reciprocidade vingativa, precisa, em tempo, ser caçada e abatida<sup>18</sup>. Aos poucos, os membros iniciam o processo de contágio persecutório. Cada membro incita a seu próximo a reagir aos acontecimentos. É esse o sentido do apelo que, na encenação teatral, o Corifeu, na condição de líder do coro, dirige às Erínias, que deverão realizar a vingança que a própria vítima, de forma fantasmagórica, havia requerido. A incitação espectral indica o aspecto mágico da conversão de um herói em bode expiatório. A vingança de Clitemnestra, vítima de Orestes, torna-se a vingança pública da comunidade, que se compreende como vítima da crise que Orestes, o impuro, encarna enquanto é o último ator do teatro da vingança.

Na peça, Ésquilo tem o cuidado de narrar fechamento do círculo persecutório de forma progressiva. As Eríneas, enquanto simbolizam a massa enfurecida, vão despertando, uma a uma, ao som do coro, que entoia cantos de lamentos acerca das mazelas que recaem sobre a cidade. Na turbulência de um mar de crimes que ameaçam fazer naufragar uma tripulação inteira, o matricídio

---

<sup>18</sup> “Deixa que o teu fígado sinta as minhas justas censuras, que são o agulhão dos sábios. E sobre este homem exala o teu hálito sangrento, secando-o ao sopro do fogo que irrompe do teu ventre, segue-o, consome-o numa nova perseguição” (ÉSQUILO, *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 191. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério).

cometido por um dos comandantes da nau deixa de ser um crime restrito ao âmbito particular e assume uma dimensão social. A passagem de uma rixa familiar à esfera de ordem pública corresponde ao movimento de busca do responsável pela catástrofe ética que se abateu sobre a cidade. A responsabilização de Orestes, perante a coletividade, faz dele um criminoso universal, que aparece à comunidade como um terrível flagelo<sup>19</sup>. Concentrando a soma das contradições, Orestes carrega a opressão que recai sobre a totalidade ética. A acusação de matricídio funciona, nesse caso, como um gatilho que dispara a indignação da comunidade escandalizada que, então, se volta, mimeticamente, contra um criminoso particular que surge, em meio ao mar de iniquidades perpetradas, como o mais ímpio dentre os ímpios.

Quando a instigação atinge seu paroxismo, forma-se um perfeito paralelismo entre conteúdo que a peça reflete no plano simbólico, i.e., a unidade persecutória (“*todos contra um*”), e a sua encenação ritual. No conjunto, elas formam uma unidade entre narrativa e rito<sup>20</sup>. Seguindo a lógica da unidade mítico-ritual, a crise teria seu desfecho ordinário no linchamento de Orestes, não fosse a intervenção divina. É que Apolo entra em cena para proteger seu suplicante. A ação do deus quebra a unanimidade mítica. O coro, que situa o pensamento da Pólis, reage à ação do deus, tomando partido pela causa das deusas vingadoras<sup>21</sup>. A situação marca o surgimento de um conflito de prerrogativas divinas e jurídicas. Para as Erínias, Orestes é um criminoso, mas para Apolo ele é um vingador legítimo. A confusão se estabelece

---

<sup>19</sup> Coro: “Sofremos tanto! Insuportáveis penas!/ Rompendo a rede, a fera foi embora!/ Outra Fúria: “Perdi a presa! O sono me venceu!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149; trad. Mário da Gama Kury).

<sup>20</sup> “Desperta, e tu, desperta outra companheira,/ como já fiz contigo! Ainda estás dormindo?/ Ergue-te e afasta já o sono de teus membros!/ Não nos deixemos iludir ao persegui-lo!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149, trad. Mário da Gama Kury).

<sup>21</sup> Coro: “Ages como um ladrão, filho de Zeus!/ Sim! Tu, Apolo, um jovem deus, superas/ idosas deusas! Só por piedade/ proteges um indigno suplicante,/ homem sem deus, cruel com sua mãe!/ És deus, e nos roubas um matricida!/ Quem pode ver justiça em tudo isto?” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149; trad. Mário da Gama Kury).

porque a pretensão vingativa das Fúrias é tão justa quanto a vingança que Orestes exerceu sob o imperativo do deus. Entretanto, enquanto as Erínias querem repetir o esquema da violência sacrificial, Apolo, por sua vez, deseja por termo a ele, e por isso implica Orestes, pelo crime, na crise.

Essa diferença é importante no plano teológico. A velhice das Erínias denota sua ancestralidade mítica. Elas simbolizam a justiça primordial; representam o aspecto temível e terrificante do sagrado primitivo. Já o olímpico Apolo é um jovem deus cuja proteção em relação a seu suplicante, se não pode ser comparada à novidade cristã, já que ordenou a vingança, também não é - guardadas as devidas diferenças - menos do que uma "boa nova" à moda grega. Essas prerrogativas se explicitam quando, na peça, Apolo sai de seu templo com o arco pronto para ser usado contra as Fúrias (e em defesa de Orestes). As duas divindades encontram-se face a face, e a oposição dialética ganha nova consistência. Agora a parte, Orestes, tem um defensor divino com o qual se opõe à coletividade que por sua vez tem o apoio da ira divina da Erínias. Nessa contradição temos a imagem do momento negativo do absoluto de Hegel: o todo está contra a parte e a parte está contra o todo.

O choque das forças contrárias nivela as partes opostas ao mesmo tempo em que explicita a identidade desses contrários. Forma-se uma nova simetria de ações. Apolo denuncia a injustiça das Eríneas enquanto elas fazem o mesmo em relação ao deus. Para proteger seu suplicante da violência das Fúrias, o deus olímpico também faz uso da violência, na forma da ameaça. Apolo acusa as deusas perseguidoras do mesmo crime do qual elas o acusam, i.e., a contaminação ou poluição da ordem. Assim, cada lado condena a ação do outro e considera a sua própria como a única legítima. Se ambos reclamam possuir a razão sobre os acontecimentos, na tentativa de diferenciação, acabam encontrando a própria indiferença.

Mas a identidade dos contrários traz consigo, no plano

teológico, também a afirmação de uma diferença. É que a tragédia grega, em especial a Oresteia, é um derivado do mito que contém uma considerável dose de desmitologização. Ésquilo denuncia o esquema do sacrifício, a lógica do todo que suprime a parte, ao desacreditar a versão dos perseguidores. Pela voz de Apolo, o poeta rejeita, em parte, o mundo mitológico. Tomando partido da vítima perseguida, Apolo rompe mais uma vez a unanimidade que garante a eficácia do mecanismo expiatório, já inepto à reestruturação da ordem desde o sacrifício de Ifigênia.

Do insucesso do sacrifício de Ifigênia - que gerou a crise que as Fúrias querem resolver - à crise sacrificial e, dessa, à perseguição coletiva de Orestes, temos algo como o “trabalho do negativo”. O sangue do sacrifício, outrora benéfico por sua capacidade de conter a contaminação da reciprocidade violenta, tornou-se o seu contrário: crime abjeto, violência profana, verdadeira e fundamental poluição. A queda da estrutura sacrificial, desde o sacrifício de Ifigênia, colocou um momento de ausência de mediação ritual. Disso resultou a situação trágica na qual o ato de vingar a morte do pai, por parte de Orestes, acarreta necessariamente no cometimento do crime de matricídio. Assim, de um lado, Apolo é acusado de ser o causador da desgraça do crime, e, de outro, o deus defende-se alegando que Orestes apenas cumpriu o dever de vingar o pai, e invoca os deuses que protegem o matrimônio enquanto direito divino.

A existência dessa contradição de direitos é o que Hegel denominou, em seus estudos da tragédia, de “colisão trágica”<sup>22</sup>, porque o ato vingativo é, em si, o cumprimento de um dever mas, também, a violação de um direito. Assumir a *contingência do ato* ou a *necessidade do evento* importa na escolha de um lado ou de outro na trama do ato-evento originário. Vingar a morte de Ifigênia implica no reconhecimento da ação como voluntária,

---

<sup>22</sup> HEGEL, Georg W. F. Estética, IV. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004, HEGEL, p. 235ss.

negando a justificação pela necessidade. Por sua vez, vingar a morte de Agamenon é reconhecer a necessidade do evento, mas também é negar que havia liberdade para uma ação diversa. É que o estado de crise então impõe, por força do princípio da reciprocidade, que cada escolha realize uma renúncia e cada renúncia realize uma escolha. A omissão de Orestes acarretaria o coroamento da injustiça cometida por sua mãe contra seu pai; mas, de outro modo, o ato de vingar o pai, tanto assassino quanto assassinado, tanto vítima quanto algoz, seria reprimatizar a injustiça perpetrada contra sua irmã, tornando válido o sacrifício/assassinato de Ifigênia, que a ação de Clitemnestra queria invalidar. Logo, desde a lógica do paradoxo, que obedece neste caso ao princípio da repetição vingadora, toda ação é uma omissão e toda justiça é também uma injustiça. Como Orestes realiza a vingança, um imperativo divino, ele atrai para si a violência contrária das deusas subterrâneas, e assim perpetua a injustiça que queria repelir.

A tese de Apolo, nesse sentido, é a de que a calamitosa situação não teria chegado a esse extremo se, desde o princípio, os crimes iniciais tivessem sido castigados. A ausência de punição levou ao acúmulo de crimes que, por sua vez, engendrou a crise que transformou os personagens em títeres do jogo da reciprocidade. Alimentando-se de si mesma, a vingança acaba condenando e absolvendo todos os participantes: vítimas e algozes alternam suas posições e, um a um, os antagonistas sucedem-se tombando um diante do outro. Desde uma visão do conjunto do processo, a um só tempo todos são culpados e inocentes, vingam e são vingados, estão condenados e absolvidos.

Em seu curso de estética, Hegel observou que essa situação de colisão de vontades caracteriza o “trágico originário”: “no interior de tal colisão”, diz Hegel, “os lados da oposição, tomado por si mesmos, possuem *legitimidade*, ao passo que, por outro lado, eles são capazes de impor Conteúdo verdadeiro positivo de sua finalidade e caráter apenas como negação e *violação* da outra

potência igualmente legitimada”. Por essa razão, ambas as potências, “em sua eticidade e por meio da mesma, caem igualmente em *culpa*.<sup>23</sup>” São culpados porque simplesmente agem, pois ação é, em sentido dialético, cisão. Hegel explicita a contradição inerente da ação também em sua *Opus magnum*, quando afirma que, “pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa”. Nesse sentido, dado que a consciência é seu agir, “e o agir é sua mais própria essência”<sup>24</sup>, então, temos que a situação em que “a culpa recebe também a significação de delito”; pois a consciência-de-si, enquanto simples consciência ética, consagrou-se a uma lei ao custo de renegar a outra, violando-a mediante seu ato.<sup>25</sup> Essa é a razão pela qual, diz Hegel, “o agir mesmo é essa cisão, [que consiste em] pôr-se para si mesmo e a isso contrapor uma efetividade exterior estranha”. Somente o não-agir seria inocente. Por isso, remata Hegel<sup>26</sup>, nem mesmo o ser de uma criança é inocente.

Se a crise impõe uma situação em que toda ação é criminosa, então, para que uma vingança não venha a suceder-se por outra, a própria crise busca um alvo para repousar a negatividade total. A soma de todas as ações, que inevitavelmente caem em culpa, volta-se contra bode expiatório que carrega a dor infinita da culpa coletiva. Nesse caso, o assassinato coletivo de Orestes deveria interromper o círculo vicioso. Mas Apolo revela o ardid da transferência de culpa. Se Orestes não é absolutamente inocente, já que é o assassino de sua mãe, também não é mais nem menos culpado quanto os demais participantes da crise<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. Estética, IV, p. 237.

<sup>24</sup> HEGEL, Georg W. F. Fenomenologia do Espírito, II, Petrópolis: Vozes, 1992 p. 24. Tradução Paulo Meneses Com a colaboração de José Nogueira Machado, p. 24.

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito, II, p. 24.

<sup>26</sup> HEGEL, G.W.F. Hegel, Fenomenologia do Espírito, II, p. 24.

<sup>27</sup> Alega Apolo: “Se para aqueles que se matam uns aos outros/ és a tal ponto complacente que te esqueces/ e não os punes nem os marcas com teu ódio,/ declaro iníqua essa perseguição a Orestes./ Percebo que teu coração quer castigar/ apenas um dos crimes, enquanto se omite/ da maneira mais clara em relação ao outro” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 153; trad. Mário da Gama Kury).

Na peça, a contradição acerca da verdade da culpa e do direito chega então a um impasse. Se, de um lado, a unanimidade que garante a eficácia do sacrifício foi obstada pela intervenção de Apolo, de outro, a suspensão (*epoché*) do direito não poderá perdurar sem uma maneira de resolver o conflito. Será pela intervenção de um terceiro imparcial, não contaminado pelas partes interessadas, que o conflito será dirimido. É Palas Atena, deusa da Justiça e da Sabedoria, a quem Apolo recorre, enviando Orestes para a cidade de Atenas. Lá, diante do templo, as partes apresentarão seus argumentos e a deusa, com sua balança, pesará os lados e decidirá o litígio.

### 3. PALAS ATENAS E AS OPOSIÇÕES RECONCILIADAS

Prestes a ser executado, Orestes é salvo pela intervenção providencial de Palas Atena. Insurgindo-se contra a primazia da acusação sobre a defesa, da força esmagadora que uma multidão exerce sobre o resultado de uma controvérsia, a deusa alega que há duas partes em litígio, mas apenas uma delas, os acusadores, é que têm voz. A intervenção surte efeito; os acusadores cedem à deusa: “Então procede a um inquérito e dá uma sentença justa” – responde o Corifeu. A persuasão de Palas marca a passagem do esquema mítico para o judicial. O procedimento de investigação dos fatos substitui a resolução baseada na acusação unívoca que transfere a culpa coletiva ao bode expiatório amaldiçoado. Para tanto, a deusa volta-se ao acusado para ouvir a sua versão. O perseguido, ora investigado, alega estar livre de mácula pela prescrição de seu crime<sup>28</sup>.

Mas o caso de Orestes impõe um dilema à deusa. Se Atena inclinar-se para o direito de Orestes, declarando a perseguição

---

<sup>28</sup> Orestes: “Não sou um ser maldito, nem estou aqui/ ao pé de tua imagem com mãos maculadas,/ e disso posso dar-te uma prova cabal./ [...] Há muito tempo me livreí de minha mácula/ nos lares por onde passei e nas viagens/ que fiz por tantas terras e através dos mares (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 163; trad. Mário da Gama Kury).

iníqua, terá de encontrar uma alternativa à crise<sup>29</sup>, pois a absolvição do acusado acarretará na retribuição das Fúrias. Como a declaração da verdade acerca da controvérsia necessita, portanto, de uma instância de mediação que contenha a pressão das partes, na impossibilidade de um regresso ao sacrifício, é o sagrado que se reestruturará na forma do sistema judiciário. A deusa funda o Areópago, o principal tribunal de Atenas. Com a mediação institucional, a violência entre rivais estará “contida” no rito judiciário, que absorve o conflito e impede que ele extravase.

A luta transforma-se em litígio<sup>30</sup>. Entre a instauração do procedimento judicial e o seu fim, reina a pura expectativa entre as partes. Enquanto os cidadãos dirigem-se à urna para votar, a batalha entre os dois direitos, que assume a forma da contradição entre as duas divindades antagonistas, reaparece pela última vez na peça. Apolo vaticina que a violência das Fúrias só triunfará, de agora em diante, quando for justa: “quando não tiveres ganho de causa, em vão vomitarás o teu veneno sobre os teus inimigos”<sup>31</sup>. Por sua vez, se a causa da defesa triunfar sobre os acusadores, o coro prevê o colapso da ordem<sup>32</sup>. Pois as Fúrias alegam que ódio ao criminoso é o pilar que sustenta a ordem social. A absolvição de Orestes significa que a violência não estará concentrada em um indivíduo, mas diluída perigosamente pelo corpo social, multiplicando os crimes indefinidamente. Sem a agremiação de

---

<sup>29</sup> Palas: “Mas estas criaturas que te perseguiram/ sem dúvida são detentoras de direitos/ merecedores de toda a nossa atenção;/ se lhes negarmos a vitória em sua causa/ todo o veneno do seu ódio cairá/sobre esta terra como um mal intolerável/ trazendo-nos intermináveis amarguras./ Nesta situação, quer eu lhes dê ouvidos,/ quer não as favoreça, terei de sofrer/ inevitáveis dissabores” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p.1 64 trad. Mário da Gama Kury).

<sup>30</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 164; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>31</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 222. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

<sup>32</sup> “Coro: “Prognosticamos para muito breve/ o advento de uma grave subversão/ devida a novas leis, se triunfar/ a causa torpe deste matricida!/ Logo seu crime justificará/o desrespeito de todos os homens,/ e talhos incontáveis de punhais/ lícitamente dados pelos filhos/ serão a recompensa de seus pais/ antes de se passarem muitos anos!/ Isso acontecerá porque as Fúrias,/ cuja incumbência é vigiar os homens,/ terão cessado displicentemente/ de provocar rancor contra assassinos./ A partir deste dia soltaremos/os freios que até hoje contiveram/ os homicidas de todos os tipos” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 165; trad. Mário da Gama Kury).

“todos contra um”, o terror gerará uma crise sem consolação expiatória: “então há de chamar, sem ser ouvido, no meio do invencível turbilhão e a divindade rirá do homem arrogante, ao vê-lo inesperadamente feito joquete de males sem remédio, incapaz de se elevar à superfície da onda”<sup>33</sup>.

Mas a oposição entre Apolo e as Erínias não gera a mútua anulação dos contrários. Palas, enquanto simboliza a razão grega, reconhece a necessidade da conciliação. O Tribunal, sendo somente a racionalidade, a persuasão e o debate de versões, não pode imperar sozinho; é preciso que a força do mecanismo expiatório forneça a sua sustentação. Tal como uma muleta ajuda um sábio ancião a manter-se em pé para realizar o ofício de recomendar prescrições legais aos mais jovens, o terror sagrado não pode ser simplesmente negado, mas atualizado em um sistema que o integre à razão. Atena está ciente disso quando afirma que não convém “expulsar da cidade todo o Temor; se nada tiver a temer, que homem cumprirá aqui os seus deveres?”<sup>34</sup> Os cidadãos precisam “olhar com temor e sentimento de justiça esta venerável instituição” para nela encontrar “um baluarte salvador”, um “guarda que vela pelo sono da cidade”<sup>35</sup>.

Com a recomendação de uma dose de temor para o bom funcionamento da Justiça, Palas Atena inicia o movimento dialético de reconciliação do político, enquanto necessidade da violência do todo contra a parte (Diferença), com o jurídico, enquanto razão universal que reconhece a validade dos direitos que foram feridos (Identidade). Ambas as esferas, do positivo e do negativo, são importantes para a organização da totalidade ética. Mas para a alquimia dialética funcionar, é preciso um momento de obscuridade inicial, em que os elementos da identidade e diferença estão misturados, para depois passarem pela *separatio*, que

---

<sup>33</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 212; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

<sup>34</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 174; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>35</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 220; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

purifica os elementos ao estabelecer a distinção entre eles, gerando o positivo e o negativo que, uma vez distinguidos, podem ser reconciliados na síntese que forma a unidade da identidade e da não identidade.

O momento inicial é representando pela igualdade de votos no Julgamento. A sentença ambígua tanto condenou quanto absolveu Orestes, dando ganho e perda de causa para ambos os lados simultaneamente, reconhecendo tanto a identidade quanto a diferença. A confusão é resolvida pela *separatio* da deusa, que, por meio do famoso *voto de Minerva*, decide a favor de Orestes, mas não expulsa as Fúrias da cidade. Com isso, de um lado, a deusa estabelece a esfera do Direito, que, enquanto identidade, confere validade tanto à lei que protege as relações maritais, para o partido de Apolo e Orestes, quanto à lei que protege as relações entre o filho e os pais, para o partido das Erínias e Clitemnestra. De outro lado, a deusa estabelece a esfera da política, que, enquanto diferença do todo sobre a parte, tem sua necessidade reconhecida sem que, apesar disso, se deva ceder à violência o governo do mundo. Disso resulta a separação da esfera do Direito, como lei divina universal que está na identidade, da esfera do político, como a potência subterrânea do sacrifício.

Resta operar a reconciliação. O descontentamento do coro revela que a esfera do Direito impediu que a crise fosse resolvida no mecanismo expiatório, permanecendo a necessidade de diferir a violência. Palas usa de sua persuasão para tentar abrandar o descontentamento das Erínias: “Não vos considereis vencidas, pois da urna/ saiu uma sentença ambígua, cujo efeito/ é pura e simplesmente dar força à verdade/ mas sem vos humilhar.”<sup>36</sup> Como conciliar, entretanto, Direito e Política? Inevitavelmente, a absolvição de Orestes entra em colisão com a fúria subterrânea. Sem uma válvula de escape, a violência ameaça contaminar a cidade, espalhando o ódio incontido: “Ai! Ai de nós! Nosso mortal

---

<sup>36</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 179; trad. Mário da Gama Kury.

veneno vai ser a arma de cruel vingança! As gotas, destiladas uma a uma por nossos corações, custarão caro a este povo e à sua cidade”<sup>37</sup>.

Palas Atenas oferece um trono às antigas divindades, mas elas permanecem inconsoláveis porque, pela *separatio* que promoveu de Atenas, a violência sacrificial perdeu sua função: “Gememos sem saber o que fazer” – dizem as Fúrias.<sup>38</sup> Palas Atena, enquanto simboliza as oposições reconciliadas, precisa dar nova função à violência. As Fúrias, como elas mesmas admitem, são forças cegas: “Eis-nos aqui; lentas para pensar/ mas decididas para executar”<sup>39</sup> Só a sabedoria da deusa mantém, na *síntese*, o Direito e a Política, pois sabe separar a injustiça da injustiça para dar vazão à violência sagrada: “apenas eu entre todas as divindades/ sei a maneira de abrir o compartimento/ onde os raios divinos estão encerrados/ (aqui, porém, eles não nos são necessários)<sup>40</sup>.” Em razão disso, Palas então lança mão de um último e decisivo argumento. As fúrias não serão apenas honradas, ocupando um lugar meramente figurativo na estrutura da cidade, mas ganharão, sob a sabedoria de Atena, uma importante função: caberá a elas agirem quando a deusa Atenas permitir.

Todavia, como a violência tende a exceder os limites da razão, Palas precisa encontrar um modo de conter a violência que pode se voltar contra o próprio tribunal recém-criado. Como a razão não pode enfrentar diretamente a violência, Palas terá de vencê-la pela astúcia. Se a absolvição de Orestes implica na insatisfação das Fúrias, então é necessário encontrar uma nova válvula de escape:

Mas, quanto a vós, quero pedir-vos um favor:/ não empunheis esses sangrentos agulhões/ que dilaceram peitos jovens, e sem

---

<sup>37</sup> “Coro: [...] Ah! Nossa vingança!/ Caindo sobre vosso chão, a praga/ será a ruína deste território!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p.178s; trad. Mário da Gama Kury).

<sup>38</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 178s; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>39</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 159; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>40</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 180; trad. Mário da Gama Kury.

vinho/ os embriagam em furores delirantes./ Também espero que não seja vosso intuito/ exacerbar, como se os homens fossem galos,/ a cólera no coração dos cidadãos/ e neles instilar a sede de homicídios/ que lança irmãos insanamente contra irmãos/ até levá-los ao extermínio recíproco;/ deixai que eles preservem sua valentia/ para lutar contra inimigos estrangeiros,/ sempre ao alcance de quem traz no coração/ um desejo febril de glória verdadeira,/ mas não queremos ter notícia em tempo algum/ de pássaros lutando na mesma gaiola<sup>41</sup>.

Apenas quando o ódio é canalizado para o inimigo estrangeiro é que as Fúrias, que até então permaneciam inflexíveis quanto a terem de abdicar de suas prerrogativas originais<sup>42</sup>, aceitam finalmente morar na cidade: “Abrandas meu rancor e renuncio ao ódio” – diz o Corifeu. Imediatamente ele pergunta: “Que bênçãos deveremos invocar agora para tua cidade em nossos hinos? Dize<sup>43</sup>!” Palas responde imediatamente: “Aqueles que trazem vitórias sem tristeza<sup>44</sup>.” Contra um alvo estrangeiro, a violência não traz *miasma*, a mancha de sangue que polui cidade. Manchada seria a vitória alcançada por uma facção numa guerra civil. Ela contamina a cidade ao retomar o jogo da vingança e das perseguições. Seria esse o caso se ocorresse o linchamento de Orestes, que negaria a validade de seu direito. Todavia, pela guerra, as Erínias - enquanto representam a metade da cidade que está insatisfeita com a decisão absolutória - têm uma válvula de escape extraordinária: o inimigo estrangeiro que pode ser odiado irrestritamente. A canalização de violência contra alvos extramuros permitirá, por sua vez, que os conflitos internos sejam administrados de forma mais eficaz pela instituição judiciária recém-fundada. Em perfeita cooperação funcional, o excedente de violência será canalizado contra os criminosos, sob a tutela da

---

<sup>41</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 181s; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>42</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.181; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>43</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.183; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>44</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.184; trad. Mário da Gama Kury.

instituição judiciária, do mesmo modo que a insatisfação dos veredictos será diferida por meio da guerra, formando-se um *sistema* em que um componente beneficia-se dos resultados do outro. Desse modo, mesmo quando, por força dos critérios jurídicos e legais, a absolvição de um acusado venha a desagradar parte da comunidade, como no caso de Orestes, o escândalo não terá força suficiente para derrubar o sistema de justiça.

#### 4. A METAMORFOSE: DIALÉTICA E VIOLÊNCIA

Com a fundação do Alto Tribunal, as forças subterrâneas, sob a razão da deusa<sup>45</sup>, terão um assento privilegiado na administração da justiça: “Grande poder têm as augustas Fúrias/ junto aos deuses do Olimpo e mais ainda/ às divindades do profundo inferno”. A nova função é estrutural: “Para os mortais são elas que, sem dúvida/ e plenamente, dão a uns razões/ para cantar e a outros para o pranto<sup>46</sup>.” Como o *Pólemos* de Heráclito, a violência das Fúrias é o princípio da diferenciação, distribuindo a uns felicidade, a outros tristeza. Assim reorganizada, a violência sofre uma transformação. As Erínias tornam-se, também elas, o seu inverso estrutural: passarão ser chamadas *Eumênides*, as *benfazejas*. A metamorfose é o resultado do processo dialético que gerou a reorganização da totalidade ética. O sistema operou o seu próprio aperfeiçoamento. Na negação da negação, a violência expulsa a si própria por meio da guerra e do sistema judiciário, diferenciando o conteúdo ético antes compacto do mito. O mundo mítico-sacrificial desaparece na medida em que a função das forças subterrâneas é “superada e guardada” nas novas instituições criadas.

---

<sup>45</sup> “Que os descuidosos da veneração dos deuses {ímpios}/ sejam ceifados sem nenhuma piedade,/ pois como um jardineiro sempre cuidadoso/ gosto de ver os mortais justos prosperarem/ como uma plantação livre de ervas daninhas” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 184; trad. Mário da Gama Kury.).

<sup>46</sup> “Para os homens, é manifesto que são elas que tudo irrevogavelmente dispõem, a uns dando canções, a outros uma vida com olhos enfraquecidos de lágrimas” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 232 Trad. Manuel de Oliveira Pulquério).

A concentração de violência contra o estrangeiro é o ponto de inflexão que reverteu o mau infinito que ameaçava destruir a totalidade ética. Na passagem da violência maléfica para a benéfica, encontramos a própria epifania religiosa. Ela obedece, uma vez mais, ao princípio da unanimidade violenta, ora restabelecido:

Livramo-vos da morte prematura/ que ceifa impiedosamente os jovens./ [...] Jamais possa a discórdia insaciável/ vociferar possessa na cidade,/ e o pó da terra nunca mais absorva/ o sangue escuro de seus próprios filhos/ por causa de paixões inspiradoras/ de lutas fraticidas oriundas/ da ânsia irresistível de vingança/ que leva os homens à destruição!/ Possam as criaturas, ao contrário,/ trazer contentamento umas às outras,/ unânimes no amor e no rancor!/ Esta é a cura de males sem número/ que afligem a existência dos mortais<sup>47</sup>.

O remédio para os males da cidade é “que odeiem com um só coração<sup>48</sup>.” Trata-se, nas palavras de Palas Atenas, da *descoberta da via dos desejos amistosos*<sup>49</sup>. O paradoxo da violência é que ela divide mas também reúne. Sob a unanimidade do ódio, os desejos conflitantes tornam-se amigáveis: a guerra é paz, a vingança (pública e legitimada) é justiça. Se a guerra opera o retorno ao universal, como pensava Hegel, é porque ela cria as condições para a harmonização das vontades conflitantes: os rivais desprendem-se de suas particularidades e se ligam a uma causa maior. Paradoxalmente, a unanimidade pacífica liga-se à unanimidade guerreira. Uma vez diferida a violência, o “bom infinito” pode se estabelecer como o puro jogo recíproco de amor: “Se vosso amor responde ao seu amor/ e fordes veneradas para sempre,/ mostrar-vos-eis unânimes ao mundo,/ levando minha terra - esta cidade -/ pelos caminhos retos da justiça<sup>50</sup>.”

<sup>47</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.185s; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>48</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.233; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

<sup>49</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.186; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>50</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.186s; trad. Mário da Gama Kury.

## À GUISA DE CONCLUIR: HEGEL E A RECONCILIAÇÃO TRÁGICA

Se para Hegel o Estado é o lugar da eticidade onde as contradições da vida política encontram resolução de maneira definitiva, então, a tragédia das Eumênides é a forma desta realização, da vida absoluta na eticidade de um povo. Em seu ensaio sobre o direito natural, Hegel reconhece no processo de resolução da Oresteia a *imagem do absoluto*<sup>51</sup>; enquanto tal, ela fornece a chave que nos auxilia a entender a inspiração trágica de sua filosofia.

Já em *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, Hegel intui que a violência tem um papel importante na conservação da ordem política, pois concebe a guerra como um mecanismo que “conserva a saúde ética dos povos<sup>52</sup>”. Na relação negativa que se estabelece entre os povos, diz Hegel, firma-se a individualidade de cada totalidade ética. Na necessidade desse momento negativo, a guerra indiferencia porque reduz ao nada a determinidade e a fixidez nas relações, evitando que permaneçam em uma “paz duradoura” ou, contra Kant, até mesmo “perpétua”<sup>53</sup>. No plano interno da oposição na totalidade ética, a guerra opera a negação da negação porque, de um lado, renova os sentimentos construídos pelo negativo e, de outro, organiza a totalidade ética, equilibrando as relações de tensão entre os estamentos<sup>54</sup>.

Nesse sentido, a guerra, enquanto permite o retorno ao universal, forma a *relação das relações* que se opunham como determinidades que geram contradições sem fim. A segurança que o estamento militar garante à totalidade ética permite, com efeito, o desenvolvimento do estamento econômico, que pode fruir da

---

<sup>51</sup> HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

<sup>52</sup> HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 59.

<sup>53</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 59s.

<sup>54</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 60s.

posse de seus bens e do Direito, tal como, em *Eumênides*, a guerra propicia o nascimento da esfera jurídica na forma do Alto Tribunal. Por via reflexa, a guerra evita o crescimento da desigualdade que a acumulação econômica produz, equilibrando a tensão no sistema<sup>55</sup>. De modo análogo, em *Eumênides*, opera-se a passagem da confusão estéril das particularidades, que como absolutos formavam uma *oposição essencial* umas em relação às outras, para uma síntese superior na qual, diferenciadas em suas funções, atuam integradas ao conjunto ético.

Talvez por isso a eticidade e a tragédia do ético indiquem, na observação de Hegel, o jogo do absoluto como tragédia. A eticidade, enquanto indiferença absoluta e, ao mesmo tempo, oposição consistente, tem a oposição reprimida e, na indiferenciação, produz a reconciliação. Essa reconciliação consiste no “reconhecimento da necessidade e no direito que a eticidade outorga a sua natureza inorgânica e aos poderes subterrâneos na medida em que lhes cede e lhes sacrifica uma parte de si mesma”<sup>56</sup>. Hegel assimila o movimento trágico ao sacrifício e, de forma implícita, ao processo alquímico<sup>57</sup>. A “força do sacrifício”, diz ele, consiste na “intuição e objetivação da implicação com o inorgânico”. Por meio dessa intuição (“*in dem Anschauen*”) ou contemplação “se dilui esta implicação”. Da dissolução alquímica, ou mistura dos contrários, advém a *separatio* que gera a purificação: “se separa o inorgânico e, reconhecido como tal, se assimila pelo mesmo na indiferença”. Neste movimento, o vivente, ao relegar o que sabe ao reino inorgânico, reconhece o direito do inorgânico, enquanto ausência de articulação científica, como uma parte de si mesmo, e, sacrificando-o à morte, simultaneamente se purifica<sup>58</sup>. Esse processo que compreende a crise e a reconciliação,

---

<sup>55</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 67ss.

<sup>56</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

<sup>57</sup> Sobre as fontes herméticas da filosofia de Hegel, dentre elas a alquimia, cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. New York: Cornell University Press, 2001.

<sup>58</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

tal como visto na Oresteia, é a imagem do absoluto, ou, como diz Hegel, a *representação*, no aspecto ético da tragédia, que o absoluto joga eternamente consigo mesmo: engendrando-se eternamente na objetividade e, conseqüentemente, entregando-se nesta figura à paixão e à morte, mas também se elevando de suas próprias cinzas à majestade<sup>59</sup>.

Essa compreensão da tragédia introduz também o que será a perspectiva histórico-sistemática de Hegel: a compreensão da história como o movimento trágico do absoluto. A tragédia do ético fornece a antevisão do todo como movimento eterno que ganha uma forma objetiva, que caduca, morre e renasce. Nisso assistimos o absoluto produzindo-se a si mesmo. Enquanto representação do absoluto, ou renascer majestoso da vida das cinzas da morte, *Eumênides* apresenta a concepção de destino que encontramos também na especulação de Hegel quanto à razão na história. Na procissão que encerra a peça é selada a união entre o destino (Parcas) e ciência absoluta (Zeus): “O povo preferido por Atena/ acaba de ganhar a paz aqui/ para a felicidade de seus lares,/ e assim vemos selar-se a união/ entre as Parcas e Zeus onividente!<sup>60</sup>” As potências divinas, intrincadas, separam-se, opondo-se numa luta e, ao fim, reconciliam-se. É precisamente nisto, diz Hegel, que a *tragédia* reside: na natureza ética que “separa de si e se opõe como um destino a sua natureza inorgânica, a fim de que ela não se engaje numa intricação com esta, e, pelo reconhecimento deste destino no combate, é reconciliada com a essência divina, enquanto que ela é a unidade das duas<sup>61</sup>.”

Esse movimento constitui, para Hegel, a própria *divindade*. Embora tenha, em sua figura e objetividade visível, uma natureza imediatamente duplicada, o divino é o absoluto ser-um dessas duas naturezas. O movimento do conflito absoluto das duas naturezas se

---

<sup>59</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74s.

<sup>60</sup> ÉSQUILO, *Oréstia*, p.187; trad. Mário da Gama Kury.

<sup>61</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

apresenta na natureza divina, que se compreende como a *bravura* com a qual, no conflito, ela se liberta da morte (da outra natureza). Lutando com a outra natureza, nessa libertação, ela dá sua própria vida, que está vinculada a outra (natureza), e, a partir dela, ressurge absoluta, porque nessa morte, que é um autosacrifício pelo qual se desprende da segunda natureza, a morte é reprimida<sup>62</sup>. Nesse caso, o movimento divino se apresenta a outra (natureza) de modo que a pura abstração desta natureza - que é uma potência simplesmente subterrânea, ou a negatividade pura - é suprassumida por meio da reunião viva com a natureza divina. Nessa união com a natureza divina, que é o ser-um ideal no espírito, a segunda natureza tem o seu interior iluminado pela divina, e, resplandecendo-a, é convertida em um corpo vivo reconciliado<sup>63</sup>.

A comédia, por sua vez, exclui o destino, pois ela “separa as duas zonas do ético” de modo que numa delas as oposições e o finito resulta sem essência, e na outra o absoluto constitua uma ilusão. Para Hegel a comédia expressa, sem dúvida, a *Ideia absoluta*, mas de forma alterada. A “relação autêntica e absoluta” só pode se dar no destino, ou seja, quando uma das zonas do ético resplandece *seriamente* na outra, formando uma relação material, para que venham “a constituir reciprocamente seu destino sério”. A “relação absoluta se alinha, assim, na tragédia”<sup>64</sup>.

A filosofia de Hegel, por ter essa influência trágica do “trabalho do negativo”, guarda um pouco da dimensão mítica, pois a tragédia, na medida em que desenvolve temas míticos, apresenta as ações criminosas de forma “mítica”, pois as transgressões aparecem como necessárias à ulterior reconciliação. Talvez por isso existam aquelas ambiguidades que o professor Thadeu Weber bem notou nos textos de Hegel. Elas favorecem uma tendência

---

<sup>62</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

<sup>63</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

<sup>64</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 79s.

necessária. É que a recorrência desse processo (de oposição e reconciliação) na mitologia e na religião, que para Hegel são representações do absoluto, pode ter fornecido a imagem incipiente do sistema que ele desenvolveu filosoficamente. Pois, para Hegel, a *imagem* da tragédia da vida ética é exatamente o que veio a ser no processo legal do povo de Atenas, no desenlace das Eumênides e de Apolo em relação a Orestes, antes de lograr a organização ética. De um lado, estão as *forças* do Direito, que consistem na diferença, e, de outro, Apolo, “*deus da luz indiferente*”<sup>65</sup>, ou o princípio da indiferenciação. Ambas as forças estão implicadas no crime de Orestes. O povo, humanamente (no Aerópago), depositou na urna votos em número igual, reconhecendo a subsistência de ambas, uma ao lado da outra. Mas a mistura dos contrários idênticos, no receptáculo de morte que recebe as pedras da violência, por si só não soluciona o conflito; pois não se determinou nenhuma relação entre as forças, nem qualquer proporção entre elas. Para o sucesso da operação alquímica, restava ainda acrescentar um ingrediente especial que não é dado de maneira humana, pelo Tribunal, mas de modo divino, por meio da *Atena do povo de Atenas* que restituiu a Apolo o homem que foi, pelo próprio deus indiferenciador, implicado na diferença<sup>66</sup>. Ao separar as potências da diferença e da indiferença que estavam confundidas pela implicação na crise - já que ambas haviam tomado parte no crime e estavam interessadas no destino do delinquente - Atena empreende a reconciliação, pois faz das Eumênides honradas, pelo povo, “como potências divinas”. Mas trata-se, como bem notou Hegel, da subjugação da natureza pela razão. Tal como no Estado ético hegeliano, a violência não é totalmente expulsa ou negada, mas integrada no todo orgânico na forma da necessidade da pena estatal e da guerra, da mesma forma a permanência das *Benfazejas* está condicionada, na peça, à

---

<sup>65</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

<sup>66</sup> HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75s.

localização de seu templo, erigido na parte inferior da cidade. Desse modo, a natureza selvagem desfrutará da intuição de Atena, entronizada no alto da colina fortificada, e por meio de sua sabedoria divina será pacificada<sup>67</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

ESOPO, *Aesop's Fables*. Trad. Laura Gibbs. Oxford University Press (World's Classics): Oxford, 2002.

ÊSQUILO. *Oréstia*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991. Tradução: Mário da Gama Kury.

-----. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 191. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. New York: Cornell University Press, 2001.

GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Traduzido por Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.

-----. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário: pesquisas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Tradução Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

-----. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

-----. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

HEGEL, Georg.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.— São Paulo: Loyola, 1995. I - Ciência da Lógica

-----. *Estética*, IV. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004,

-----. *Fenomenologia do Espírito*, II, Petrópolis: Vozes, 1992 Tradução Paulo

---

<sup>67</sup>HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

Meneses Com a colaboração de José Nogueira Machado

-----, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar, 1979. Trad. Dalmacio Negro Pavon

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*. Volume I. traduzido por Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009, p.174.

-----, *Ordem e História: volume II: o mundo da pólis*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.



**PARTE 2**

---

**POLÍTICA**



# A LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS: A DELIBERAÇÃO PÚBLICA SEGUNDO HABERMAS

---

*Carlos Roberto Bueno Ferreira<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. UMA TERCEIRA VIA: DELIBERAÇÃO PÚBLICA COMO PROCEDIMENTO
  2. A APLICAÇÃO PRÁTICA DA DELIBERAÇÃO PÚBLICA COMO FORMA DE LEGITIMAÇÃO NORMATIVA
- CONCLUSÃO  
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

A legitimação normativa é instância alicerce da construção de qualquer sociedade, seja ela desenhada em moldes mais liberais (Locke, Rawls, Dworkin) ou comunitaristas (Hegel, Taylor, Walzer, MacIntyre). Que espécie de vontade é necessária (ou suficiente) para gerar o poder soberano que, por sua vez, será incumbido de sedimentar os direitos e deveres? Seria essa legitimação fruto de um acordo objetivo como a “vontade geral” rousseauiana ou seria resultado da “vontade da maioria” visando um consenso mínimo?

Para responder de forma satisfatória a essas perguntas é necessário começar definindo o papel da soberania popular na formação de um Estado democrático. O presente estudo pretende apresentar brevemente o modelo da democracia deliberativa, o qual Habermas imaginou ser uma terceira via ao projeto moderno de autonomia dos cidadãos, analisando algumas das suas possíveis vantagens e dificuldades. Por fim, propomos um olhar prático à questão a partir de uma experiência aplicada pelo Deliberative Democracy Center, da Stanford University, no bairro da Restinga, em Porto Alegre<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Graduado em Direito (UFSM). Advogado. E-mail: crbuenoferreira@gmail.com

<sup>2</sup> Tive a oportunidade de participar dessa experiência como moderador neste experimento realizado na cidade de Porto Alegre-RS.

## 1. UMA TERCEIRA VIA: DELIBERAÇÃO PÚBLICA COMO PROCEDIMENTO

A complexa relação entre ética, moral, política e direito é o objeto tanto das teorias liberais como das chamadas teorias comunitaristas. Não satisfeitas com as soluções positivistas e jusnaturalistas, essas teorias tentam formular um ideia de justiça que decorra da autonomia do cidadão.

Como modernamente desenvolvida por John Rawls, a teoria liberal (liberalismo político) busca a definição de princípios de justiça por meio de argumentos reflexivos. Para isso, utiliza-se de uma experiência do pensamento (*thought experiment*), um artifício de representação: a posição original. Nela, os cidadãos são vestidos por um “véu de ignorância”, que os impossibilita de impor suas razões puramente individuais. São forçados a considerar a posição dos demais participantes. Dessa forma, guiados pela seleção de princípios racionais e razoáveis, os indivíduos promovem uma espécie de contrato social que, por sua vez, deve representar um acordo mínimo necessário para o funcionamento de uma sociedade bem ordenada.

É característica desse procedimento a prevalência do justo (moral) sobre o bom (ético). Contudo, para que tal afirmação possa fazer completo sentido é necessária uma separação entre as esferas ética, política e moral. Partindo dessa distinção, pode-se dizer que, conforme a teoria de Rawls, princípios e normas válidos devem ser justificados universalmente, sem recorrer a concepções particulares de bem. Em outras palavras, isso significa que não são as concepções éticas adotadas pelos indivíduos que irão definir as normas morais e jurídicas que lhes serão aplicadas. Princípios e normas tem pretensão de validade universal, portanto devem ser resultado de um procedimento justo e legitimados originalmente por um acordo mínimo. Já as concepções de bem, como valores éticos, somente têm pretensão de validade perante os que se identificam com esses mesmos valores.

A teoria da justiça de Rawls parte da concepção política de pessoa. Isso significa que a legitimação política (valores universalizados decorrentes da moral) serve de proteção para a diversidade ética. Dessa forma, é possível que alguém que tenha uma determinada crença religiosa (doutrina ética) possa concordar (sobre os aspectos normativos da vida pública) com outra pessoa que tenha identidade de crença diferente. Nas palavras de Rainer Forst<sup>3</sup>:

Os interesses de ordem superior da pessoa moral conduzem a uma teoria da justiça que especifica os direitos e deveres dos cidadãos como pessoas do direito, mas não concepções particulares do bem para os indivíduos (ou grupos). Antes, esses direitos e deveres formam (segundo sua pretensão) uma *capa protetora* para as pessoas éticas do bem.

Segundo o autor supracitado, Rawls teria proposto uma separação entre o conceito de pessoa nas esferas moral, política e ética. No contexto da pessoa moral fixam-se os valores universalizáveis; na pessoa política está o cidadão de direitos e deveres subordinado à normatização decorrente daqueles valores universais eleitos pela pessoa moral, de forma a permitir a convivência em sociedade; por fim, a pessoa ética é o reduto das concepções de bem.

Estamos diante de uma teoria que procura avaliar as liberdades dos indivíduos perante a sociedade de acordo com princípios de justiça, com os quais todos poderiam concordar, a partir de um ponto de partida equitativo.

Muitas posições surgiram para se opor a essa concepção liberal defendida por Rawls. As chamadas “teorias comunitaristas” não podem ser definidas de forma unívoca. Diversos autores propuseram críticas pontuais contra os mais variados aspectos da

---

<sup>3</sup> FORST, Rainer. Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo, p. 40.

postura liberal. Contudo, a característica comum que permite a classificação de certos autores (Sandel, MacIntyre, Taylor e outros) como comunitaristas é a objeção a um determinado “atomismo”. Essa crítica acusa o liberalismo de considerar, no momento da formação do contrato legitimador do Estado, as pessoas como meros indivíduos independentes ou “*uma multidão atomística de indivíduos juntos*” (HEGEL, 2003). Para os comunitaristas, é inconcebível que se possa definir o homem fora da sua pertença ao grupo social, uma vez que partem do princípio de que o ser humano é um *zoon politikon*. O “eu liberal” é tratado como um produto abstrato e artificial de uma teoria que se empenha na defesa de direitos individuais, colocando o indivíduo autônomo como cerne normativo<sup>4</sup>. O comunitarismo tenta redefinir o *ethos* democrático, ou seja, o modo como o cidadão se sente parte de uma determinada sociedade.

Podemos identificar algumas formas comunitaristas que tentam tratar dos pressupostos políticos e culturais que seriam necessários para a configuração da comunidade. Dentre elas vale destacar uma abordagem que assume uma posição mais substancialista e outra que toma um fundamento republicano participativo.

No comunitarismo substancialista o bem comum é pensado como uma substância existente de modo pré-político. Deve haver, portanto, uma unidade forte entre a identidade dos indivíduos e a identidade universal objetiva daquela comunidade. A sociedade seria, portanto, um “grande sujeito” integrado politicamente. A seguinte passagem de Hegel demonstra bem a natureza dessa postura comunitarista substancialista<sup>5</sup>:

O espírito tem realidade efetiva, e os acidentes do mesmo são os indivíduos. Por isso, no ético são sempre possíveis somente dois

---

<sup>4</sup> Essas ideias são melhor desenvolvidas em FORST, Rainer. Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo.

<sup>5</sup> HEGEL, George Wilhem Friedrich. Princípios da filosofia do direito, § 156.

pontos de vista, que ou se parte da substancialidade ou procedese atomisticamente e se parte de particularidade como fundamento. Esse último ponto de vista é destituído do espírito porque leva apenas uma composição: o espírito não é apenas particular, mas a unidade do particular e do universal.

A posição republicana participativa, por outro lado, defende uma unidade ético-substancial por meio da participação. O bem comum não é dado de forma pré-política, mas sim produzido pelos cidadãos livres e iguais. Essa corrente é fortemente inspirada em Rousseau, tendo os cidadãos como participantes politicamente virtuosos que tem sua vontade particular subordinada à vontade comum.

Pode-se observar, de tudo que se apresentou tanto dos modelos liberais como dos comunitaristas, que restaram problemas não satisfatoriamente (ou definitivamente) enfrentados seja nos aspectos da integração e legitimação política ou da cidadania.

No campo da integração política podemos identificar o problema remanescente de se cair ou em um atomismo, e considerar os indivíduos de forma isolada, ou buscar um substancialismo, que considera a comunidade como um grande sujeito integrado, no qual não há muito espaço para a individualidade. No que tange a cidadania fica a dúvida do real espaço para reconhecimento de diferenças éticas. Por fim, no tocante à legitimação política também se geram impasses: na teoria liberal os princípios de justiça gozam de prioridade em face do procedimento de legitimação democrática; na corrente comunitarista substancialista somente se concebe a legitimidade se em concordância com a identidade objetiva universal da comunidade e, finalmente; na posição republicana participativa parte-se da legitimação fundada na normatização decorrente da produção dos cidadãos virtuosos.

O modelo de democracia deliberativa proposto por Jürgen Habermas pretende ser uma terceira via para além das teorias liberais e comunitaristas. O cerne da teoria deliberativa é a concepção da soberania popular como “procedimento”, o que faz desaparecer o sujeito em prol de um processo intersubjetivo de fundamentação normativa. A seguinte citação ilustra de forma bem clara a ideia central da deliberação como procedimento<sup>6</sup>:

O eu de uma comunidade jurídica que se auto-organiza desaparece nas formas de comunicação sem sujeito, que regulam o fluxo dos discursos de formação da opinião e da vontade de tal modo que seus resultados falíveis tenham a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso, a intuição que se vincula à ideia da soberania popular não é negada, mas interpretada de modo intersubjetivo.

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

Outra característica que se pode notar no trecho citado é a falibilidade. O resultado do procedimento deliberativo representa uma decisão política fundamentada universalmente por meio do discurso, contudo essa decisão é sempre provisória. Cada decisão política fica constantemente sob a prova de sua justificação pública e, no momento em que não mais for sustentável, deve ser substituída. Os cidadãos se comprometem na resolução dos

---

<sup>6</sup> FORST, Rainer. Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo, p. 153.

problemas sociais por meio do discurso, utilizando-se da razão pública, e consideram legítimas suas instituições básicas de acordo com a sua adequação com o ideal da deliberação pública livre.

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

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

Habermas não nega sua inspiração kantiana para a utilização de um critério procedimentalista na formação da vontade pública. No liberalismo de Rawls, que também é procedimental, existe uma justiça procedimental pura, responsável pela forma como se dará a eleição dos princípios de justiça que nortearão a produção normativa. No modelo de Habermas, ao invés de utilizar um procedimento para seleção de princípios, têm-se a própria deliberação discursiva como procedimento legitimador.

A democracia deliberativa é constituída por razões justificadas universalmente. Não há boas nem más razões *a priori*. Os cidadãos submetem suas crenças morais ao teste da deliberação

e as modificam, reforçam ou abandonam após o embate de argumentos. No procedimento de justificação pública as preferências individuais devem ser apresentadas como razões universais. Isso não significa que não caibam razões individuais no discurso, apenas se quer reforçar que haja um vínculo entre os interesses universais e os individuais. Os interesses individuais não são abandonados, mas traduzidos em uma linguagem universal pelo procedimento deliberativo. Nesse modelo, o cidadão não se despe de sua identidade ética para poder participar do discurso político. Os pontos de vista éticos, políticos e morais encontram-se uns com os outros, integrando o procedimento de discussão e deliberação.

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

O conflito e a crítica são relativos à etapa de reconhecimento das reivindicações e da verificação da representatividade. “No interior de toda linguagem habita a violência potencial de excluir aqueles que não falam, mas em cujo nome, contudo se fala<sup>7</sup>”. Estamos diante do desafio de encontrar uma voz universal que não faça calar as vozes dissonantes da diversidade. Tanto a teoria liberal como a comunitarista limitam as

---

<sup>7</sup> FORST, Rainer. Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo, p. 159.

questões que podem ser enfrentadas em discurso político. Os liberais traçam uma separação entre o público e o privado. Os comunitaristas utilizam-se de um vínculo forte do “eu” com a comunidade, sendo que a manutenção dessa identidade é obrigatória, sob pena da perda da identidade individual.

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

Uma terceira etapa da deliberação está relacionada aos valores da reconciliação e solidariedade. Após a descoberta das preferências, pela via discursiva, e da integração das reivindicações passa-se ao momento da responsabilização. Na democracia deliberativa busca-se a afirmação de uma vida comum. Conforme Hannah Arendt o “*sensus communis*” é a afirmação de um mundo comum e ao mesmo tempo a autodescoberta das pessoas na “esfera pública” (ARENDR, 2005). Os cidadãos, capazes de autonomia política, devem eles próprios, de forma racional e responsável, vincularem suas ações às decisões deliberadas coletivamente. Essa responsabilidade política dos cidadãos possui duas dimensões: uma dialógica, que significa responder de forma responsável aos demais concidadãos; e outra coletiva, que representa a responsabilidade em conjunto pelas ações da coletividade.

A cidadania deixa de ser a mera participação do indivíduo enquanto pessoa política. Os cidadãos devem respeitar suas

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

É dessa forma que Habermas elabora sua teoria deliberativa-participativa de democracia num procedimentalismo que mantém o princípio de normatividade universalizável dos liberais, sem suas premissas contratualistas, e reabilita a soberania popular como procedimento da vontade, sem os vícios de suas visões totalizantes. Trata-se, portanto, de uma terceira via ao projeto de emancipação inacabado dos modernos<sup>8</sup>.

Como foi observado, o modelo de democracia deliberativa busca solucionar questões que, no entendimento de Habermas, não foram satisfatoriamente resolvidas pelas teorias liberais e comunitaristas. Contudo cabe elencar algumas das supostas vantagens da teoria habermasiana e as possíveis dificuldades da abordagem discursivo-deliberativa em termos mais práticos.

Tanto a teoria de Habermas como a de Rawls oferecem uma solução procedimental para a questão da justiça social. Entretanto, nenhuma delas consegue evitar definitivamente que situações de injustiça se instaurem. No caso da teoria liberal, existe uma justiça procedimental pura por ocasião da posição original, que é o procedimento por excelência para a definição dos princípios de justiça. Contudo, após essa fase ideal, que representa um consenso mínimo, os demais impasses serão solucionados por uma “justiça procedimental imperfeita” a ser realizada na esfera do

---

<sup>8</sup> Para maior aprofundamento consultar ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*.

Direito. Assim, a justiça no caso concreto fica subordinada à justeza das instituições que formam a sociedade. Portanto, o que o sistema liberal garante é somente um procedimento justo, não necessariamente um resultado que espelhe justiça.

A posição habermasiana, por sua vez, baseia-se na soberania popular como procedimento de legitimação normativa, por meio da deliberação. Nesse modelo não há normatividade pura, mas somente a que decorre do discurso deliberativo. A falibilidade é qualidade essencial do procedimento. Em que pese parecer uma abordagem mais honesta e se ter a razão pública como justificadora das deliberações, a teoria de Habermas também não se mostra capaz de impedir que sejam geradas injustiças.

Outra das supostas vantagens da democracia deliberativa é que, por evitar uma abordagem procedimental do tipo contratualistas, a teoria habermasiana não precisa utilizar artifícios abstratos de representação, como a posição original (*thought experiment*). Para Habermas, Rawls se contentou com a distinção entre justiça política e moralidade. Contudo, em termos práticos, o modelo deliberativo também se baseia numa situação ideal de comunicação, na qual o resultado do discurso seria aceito por todos e, conseqüentemente, passaria a vigorar responsabilizando os cidadãos.

Com efeito, mesmo que reconhecidamente a teoria da democracia deliberativa represente uma terceira via, ainda assim, esse caminho não é livre de percalços. Muito se discute se a concepção habermasiana conseguiria, na prática, superar a dificuldade de se obter consenso pela via discursiva, sem recair na escolha da maioria simples. É justamente sobre a possibilidade de uma forma de democracia deliberativa aplicada que trata o item seguinte desse trabalho.

## 2. A APLICAÇÃO PRÁTICA DA DELIBERAÇÃO PÚBLICA COMO FORMA DE LEGITIMAÇÃO NORMATIVA

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

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

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

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

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

O resultado do experimento é, segundo Fishkin, “*uma votação com um rosto humano*”<sup>9</sup>. Além de obter dados quantitativos referentes aos questionários aplicados e às possíveis mudanças de opinião dos participantes, as *deliberative pollings* possuem um lado imediato e concreto: as discussões nos grupos focais, as quais servem de base para a atitude governamental a respeito das questões levantadas e debatidas pelos participantes.

O professor James Fishkin, acompanhado do professor Robert Luskin, estiveram no Brasil no mês de junho do ano de dois mil e treze. Em cooperação com a prefeitura da cidade de Porto Alegre e o Observa POA, o CDD da Universidade de Stanford aplicou a pesquisa deliberativa no bairro da Restinga, no dia vinte e dois do mesmo mês. A escolha do local foi em decorrência do histórico de participação popular no programa de Orçamento Participativo municipal. A pesquisa foi realizada nos mesmos moldes de *deliberative polling* já aplicados em outras localidades. Foram selecionados como temas para a deliberação assuntos referentes ao bairro da Restinga, divididos em quatro eixos principais: a) infraestrutura; b) equipamentos e prestação de serviços; c) cultura, lazer e transporte; e d) aspectos socioeconômicos.

---

<sup>9</sup> Os termos são desenvolvidos em FISHKIN, James. When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation.

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

No dia 22 de Junho, os participantes foram divididos em pequenos grupos de no máximo quinze pessoas e tiveram tempo determinado para deliberar de forma a esgotar os temas indicados. Alunos de cursos de pós-graduação de universidades de Porto Alegre foram selecionados como moderadores dos grupos, com a função de gerenciar os debates (sem intervir nas discussões) e fiscalizar se os objetivos da pesquisa estavam sendo cumpridos, quais sejam: que todas as pessoas pudessem falar e emitir sua opinião e que não restasse tema sem ser discutido. Os moderadores deviam reforçar a não necessidade de obtenção de consenso nos pequenos grupos, já que o objetivo era justamente que todos tivessem acesso às opiniões mais diversas para formar sua posição final. Ao final da discussão, cada grupo foi convidado a elaborar uma questão direcionada ao um quadro de especialistas das mais diversas áreas da atividade pública que estiveram presentes no evento para responder em nome da prefeitura e apresentar soluções ou justificativas para os problemas apontados.

## CONCLUSÃO

Considerando a crise representativa em que vivemos, pesquisas deliberativas como essa são extremamente oportunas. O diagnóstico realizado por Fishkin é certo, porquanto são

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

A experiência da Restinga serviu para mostrar que existe uma vontade latente de participação política. Quando os cidadãos são chamados para opinarem sobre temas que lhes dizem respeito na esfera pública todos tem algo importante a dizer. Desconsiderar essa voz por subestimar o conhecimento popular é algo que deve ser revisto se estivermos dispostos a encontrar novas formas eficientes de representação democrática.

As recentes manifestações populares que assolam o país demonstram que a tolerância com governos que não ouvem os cidadãos estão com os dias contados. A tendência é uma crescente politização das massas e uma cobrança constante e pontual das necessidades e desejos da população. É chegada a hora de buscarmos novas democracias. O futuro da nova representatividade democrática está em debate.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

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

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo. Perspectiva, 2005.

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

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

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

HABERMAS, Jürgen. *Ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

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

-----. *Teoria da ação comunicativa*. São Paulo, Cortez Editora, 1999.

HEGEL, George Wilhem Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

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

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

-----. Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, XCII (3) (mar. 1995).

-----. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

# O CONCEITO DE PROPRIEDADE NA POLÍTICA DE LOCKE E N'O CAPITAL DE MARX

---

*Everton Miguel Puhl Maciel<sup>1</sup>*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. JOHN LOCKE (1632 – 1704): DOIS TRATADOS SOBRE O GOVERNO

2. KARL MARX – O CAPITAL (1867) CONSIDERAÇÕES FINAIS

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

## REFERÊNCIAS

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esse trabalho buscará explorar a ideia de propriedade na teoria política de John Locke, sua influência sobre si mesmo, sua concepção de Estado e como essa concepção materialista pode ter influenciado a crítica econômica de Karl Marx. Além do ambiente de trabalho, a Inglaterra, Locke e Marx compartilharam uma concepção materialista de propriedade. Enquanto o primeiro assistiu a revolução gloriosa e buscou ajustar a ideia de propriedade a uma concepção política capaz de defendê-la, Marx viu o ápice de uma revolução muito mais influente nas classes menos abastadas, a industrial. Em longo prazo, a forma como esses eventos se relacionaram na Inglaterra de Locke e Marx tem uma influência profunda na filosofia produzida na ilha de maneira geral. Especialmente pelo aumento do acesso ao sufrágio e pela impossibilidade de se manter a justificação de uma monarquia absolutista. Soma-se a isso expulsão de judeus, no século XIX, da Rússia czarista. O chamado *pogromm* deu a muitos deles a Inglaterra vitoriana de Marx como destino, reposicionando o capital acumulado de muitas famílias judias. A origem de uma classe burguesa diferente da aristocracia tradicional reanima a ideia de acumulação original, ponto fundamental para reacender o debate em torno do conceito de propriedade.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PPGFil, UFPel). Graduado em Filosofia (UFPel). E-mail: [jornalistamaciel@gmail.com](mailto:jornalistamaciel@gmail.com)

Locke e Marx são herdeiros de um materialismo contratualista imerso nessas mudanças e a conexão entre ambos pode se dar em diversos campos. Procuramos expor o conceito de propriedade de Locke dando atenção aos efeitos políticos e jurídicos da sua concepção de estado<sup>2</sup>. Em Marx, por outro lado, há uma crítica a economia política. Isso está imbricado com dimensões da dialética hegeliana muito maior daquela exposta aqui. O filósofo alemão funda sua teoria crítica com base na ideia de mercadoria, e tem o conceito de propriedade, como pressuposto tanto histórico quanto metodológico. Trabalho e meios de produção não são os elementos fundantes, mas apresentam aquilo que se tornará importante para uma concepção de estado marxista: tomada de consciência e tensão entre as classes sociais.

### **1. JOHN LOCKE (1632 - 1704): DOIS TRATADOS SOBRE O GOVERNO**

John Locke foi uma das principais influências do liberalismo inglês e está entre os intelectuais mais importantes das Revoluções Americana e Francesa. Foi usado de maneira controversa tanto por revolucionários quanto conservadores. Uma referência importante inclusive para David Hume, o mais elegante e influente nome do empirismo inglês. Locke, praticamente, estreou a política inglesa no terreno do empirismo e foi o grande ideólogo do materialismo presente na ilha, deixando suas pegadas inclusive nos trabalhos mais antagônicos ao seu, como Karl Marx, que terá seu conceito de propriedade analisado na segunda parte deste trabalho. Entre seus interesses diretos está a autoridade do Estado baseada na religião; a lei natural como responsável por sancionar a autoridade estatal ou não; e o fundamento da lei natural na experiência humana.

---

<sup>2</sup> Esse não é um estudo exegético de nenhum dos filósofos. Trata-se de um conjunto de anotações organizado para uma exposição feita a estudantes da Universidade Luterana do Brasil de Canoas.

Nos seus Dois Tratados Sobre o Governo (1699), Locke compreendia que a natureza da sociedade civil exigia o poder da magistratura, sendo ele necessariamente absoluto, especialmente se levarmos em conta a ideia de que a defesa de propriedade, por natureza, é um bem do qual não podemos abrir mão. Por certo, há um elemento minimalista presente na ideia de propriedade privada, sendo que o corpo é o elemento atômico do qual o homem não pode se desfazer. “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito além dele mesmo”<sup>3</sup>.

Ao mesmo tempo em que não duvidava da superioridade dos pais frente aos filhos, velhos frente aos mais jovens e do monarca diante de todos, Locke também via nisso um problema empírico, possível de ser superado com a observação. A lei da natureza estabelece os limites da liberdade natural. Se não houvesse limites para a lei, também não haveria para a liberdade. Justamente por essa característica, é possível que um filho ultrapasse em superioridade um pai e assim por diante. Longe de advogar um aristocratismo, ou qualquer outro tipo específico de governo, ele depositou no contratualismo a origem do surgimento da sociedade civil. Mesmo que não tenha descrito um estado de natureza originário, tampouco advogou que tenha existido um “estado de guerra” antes do surgimento da sociedade civil<sup>4</sup>. Locke tinha na imagem do monarca a subordinação de toda a vontade humana. O direito do governante é convertido em uma questão de vontade, uma vez que Locke não vê o gênero humano como diferente dos animais. Em parte, isso se justifica pela questão da

---

<sup>3</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §27.

<sup>4</sup> Salientamos isso em alusão direta a tradição vinda de Thomas Hobbes, e sobre a polêmica tratada em torno de se sua obra magna, *Leviatã*, sugere ou não um estado de natureza histórico ou se o autor apenas tratou desse ponto como um elemento procedimental para o tipo de contratualismo que advogou. (HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Martins Fontes: São Paulo, 2002). Trataremos mais desse ponto em Locke na sequência.

vontade, pois todo aquele que almeja o poder e os direitos monárquicos pode ser tratado como um animal. A vontade humana, nesse sentido, está muito mais próxima de um elemento materialista do que de uma ideia de livre-arbítrio e a fonte do poder não pode ser arbitrária ou revelada (“*Dieu et mon droit*”<sup>5</sup>).

As especulações de que as primeiras formações de governo são provenientes da tentativa de se defender em caso de guerra, estando o general a comando dos homens por sua experiência militar, mesmo que a forma original de famílias fosse reestabelecida tão logo a paz voltasse a reinar, pode até servir de ponto de partida. Contudo, a formação histórica do primeiro estado é indiferente para a teoria naturalista que Locke estava estabelecendo, por meio da ideia de igualdade natural da racionalidade, elemento comum a todos os homens que pactuam para se auto-preservarem. Justamente um individualismo radical explica o fato de que existam governos, e a agressão sofrida por um indivíduo é uma agressão comum a toda a espécie e cada um detém o poder executivo da lei da natureza. O direito natural de defender a propriedade é natural a toda humanidade. Mesmo que esse poder conferido pela lei da natureza seja coletivo, ele pode ser exercido por uma assembleia de homens ou mesmo por um único monarca. Ao mesmo tempo em que o direito de governar é um direito, também, é um poder natural, fundamental e individual como o direito de preservar a si mesmo e o resto da humanidade.

A natureza nunca permitiria que um homem abandonasse a si mesmo a ponto de descuidar da sua própria preservação. E já que não pode tirar a própria vida, tampouco pode dar a outro o poder de lhe tirar. E que ninguém pense ver nesse direito o fundamento de uma desordem perpétua, pois ele não opera, até que o inconveniente seja tão grande que a maioria o sinta e dele se canse, julgando necessário remediá-lo. Desse perigo, porém, o poder executivo e os príncipes sábios devem guardar-se; e é a

---

<sup>5</sup> Lema utilizado pela coroa inglesa desde o reinado de Henrique V (1386 - 1422) para identificar o direito de sucessão como divino.

coisa, dentre todas as demais, que mais precisam evitar, pois é a mais perigosa<sup>6</sup>.

Onde quer que haja autoridade coletiva e permanente também há o resultado da reflexão dos homens e das medidas por eles deliberadas, um domínio garantido da racionalidade e das leis naturais. O estado de natureza ao qual Locke se refere não é um estado de guerra, como em Hobbes. A guerra é um incidente, não pode definir, portanto, o estado de natureza. Tal qual no direito internacional, mesmo que a condição seja de guerra, o Estado deve ser definido, apenas, como estado de natureza.

A propriedade é o mais elementar dos conceitos políticos, para Locke, e inédito, até então. O direito de possuir é facultado à espécie humana e não a indivíduos isoladamente. Trata-se, fundamentalmente, da propriedade de sua própria pessoa; trabalho do corpo; obras das mãos, etc. Tirar algo do estado de natureza, misturando algum trabalho gera um tipo de propriedade. Regular e preservar a propriedade fazem parte das atividades mais elementares do estado político, o que inclui a vida humana. Em Locke, a propriedade simboliza os direitos em sua forma concreta. Também é elemento ligado a liberdade, pois estabelece o tema tangível dos poderes e atitudes de um indivíduo. A teoria da propriedade de Locke divide o mundo em abstrato e concreto. No campo da realidade abstrata há liberdade e igualdade, entre os homens e Deus; na concretização do ambiente político há espaço para liberdades políticas e acordos.

Se por um lado o problema fundante é a propriedade, Locke tem alvos objetivos como a taxaçoão arbitrária, as desapropriações e iniquidade. Tendo em vista esse pano-de-fundo, a transferência de poder individual para o corpo coletivo é concretizada pelo pacto social. Os poderes legislativo, federativo e executivo são provenientes da confiança depositada pela maioria

---

<sup>6</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §168.

dos contratantes em um corpo coletivo. O poder dos homens sobre os outros homens e não sobre si mesmo é a fonte do poder civil. Governar, nesse sentido, é governar por consentimento. Locke prefere a expressão *trust* (confiar/consentir) e a usa com muito mais frequência que palavras como “pacto”, “acordo” ou “contrato”. Liberdade tem um caráter positivo, nesse sentido, bem como o Legislativo tem uma supremacia virtual, capaz de representar a força conjunta da sociedade política. O Executivo não pode baixar leis, na medida em que é um poder delegado (diferente do poder representativo que tem o Legislativo). O Federativo, por seu turno, tem um poder dirigido da comunidade política para o exterior e trata da administração das relações amigáveis e da proteção contra agressões. O poder Federativo, admite Locke, pode ser administrado pelo Executivo, contanto que preserve a autonomia para decisões rápidas e arbitrárias. Ambos, no entanto, são subordinados do Legislativo, único poder supremo de caráter representativo. Vale lembrar que Locke não vê no Judiciário um poder separado, mas compreende o julgamento como um atributo geral do estado, contanto que seja feito de forma imparcial e probo, conhecida e autorizada. O julgamento das ações penais é fundamental para os propósitos da sociedade civil.

Não existe propriamente uma doutrina que exija a separação dos poderes no Segundo Tratado de Locke, mas o conceito de encargo confiado (representatividade) dá ao Legislativo força máxima.

Em todos os casos, enquanto subsistir o governo, o legislativo é o poder supremo. Pois o que pode legislar para outrem deve por força ser-lhe superior; e como o legislativo o é tão-somente pelo direito de elaborar leis para todas as partes e para cada membro da sociedade, prescrevendo regras para suas ações e concentrando poder de execução onde quer que sejam transgredidas, deve por força ser o poder supremo, e todos os

demais poderes depositados em quaisquer membros ou partes da sociedade devem derivar dele ou ser-lhe subordinados<sup>7</sup>.

Executivo e Federativo, por outro lado, são poderes delegados. A aposta está no equilíbrio desses poderes por meio do depósito de cargos em mãos distintas, evitando a concentração. Muito mais importante do que a distinção entre os poderes, algo que poderia ser chamado de “tripartição”, está o “equilíbrio” entre os poderes oriundos de uma mesma fonte: a vontade popular. O poder do povo é concebido enquanto força e a intervenção se dá pelo conceito de encargo confiado. O *trustee* seria o fiel depositário desse encargo. Seria mais difícil estabelecer limites para os poderes usando termos como pacto ou contrato, levando em conta a noção de igualitarismo mais imperativa que a própria noção de propriedade acaba fundamentando. Para Locke, é muito importante que todas as ações do governo sejam limitadas a finalidade do governo, ou seja, o bem dos governados. Não fica claro como a ideia de soberania popular poderia se manifestar de forma direta, contudo ela serve de base para um poder supremo do Legislativo, assim como para o poder derivativo do Federativo e do Executivo.

O *poder executivo*, quando não estiver depositado numa pessoa que também participe de legislativo, estará visivelmente subordinado a este e a ele responde, podendo ser trocado e deslocado à vontade; de modo que não é o *poder executivo supremo* que está isento de subordinação, mas o *poder executivo supremo* investido numa única pessoa que, fazendo parte do legislativo, não divise nenhum poder legislativo superior e distinto ao qual subordinar-se e responder além daquele a que ele mesmo se junte e com o qual consinta<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §150.

<sup>8</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §152.

No início das sociedades civis, o estado de guerra não é um Estado, trata-se de uma condição contingente<sup>9</sup>, sem ligação direta com a natureza humana. A humanidade quer se ver livre dessa condição assim que possível, na medida em que a natureza humana diz respeito à liberdade, igualdade e independência. A sociedade política tende a se mover em uma direção determinada por consentimento da maioria. O princípio da maioria é aceito por Locke – assim como por Hobbes – pela impossibilidade de reuniões universais e pela tácita aceitação do abandono do estado de natureza, feito por consentimento no momento da união de si mesmo com a maioria da comunidade. Assim como o poder paterno não é ilimitado, os homens também encontram meios de limitar o governo, conforme se faz necessário, e a sociedade avançou. O objetivo desse limite é restringir excessos, uma vez que a existência da sociedade civil gira em torno de garantir o bem do povo.

Locke estava ciente de que enfrentaria duas objeções<sup>10</sup>: i) não encontramos na história exemplos de agrupamentos de homens independentes e iguais entre si; ii) homens nascidos sob um governo não têm a possibilidade de liberdade para iniciar outro. A primeira ele responde com o exemplo da América, onde índios só se unem por questões militares de defesa com características paternalistas (uma potencial origem da monarquia). Tão logo a necessidade de defesa fosse desfeita, a sociedade se desaglutinaria, voltando os homens para seu estado de natureza. No segundo caso, seria o mesmo que argumentar que os homens nascem súditos do seu pai e estão ligados a um vínculo perpétuo de sujeição e vassalagem. Locke não entendia ser possível que pais pactuassem em nome dos seus filhos, por exemplo. Em parte, isso mostra a predisposição do filósofo para revisões regulares no sistema político. Por mais que Locke não se atenha em uma forma

---

<sup>9</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §95.

<sup>10</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §100.

de governo específica, prevê que o fim maior da união em sociedade é a preservação da própria sociedade, abdicando das incertezas do presente no estado de natureza e, ainda, a mútua conservação, ao mesmo tempo em que pensa na renovação ou ratificação do pacto com alguma periodicidade.

“O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a conservação de sua propriedade”<sup>11</sup>. A sociedade é formada para ir contra alguns inconvenientes: i) a lei da natureza não é fixa e conhecida, mesmo sendo clara e inteligível (intuicionismo); não há juiz imparcial e reconhecido; iii) não há execução da sentença no estado de natureza. Por outro lado, o estado de natureza envolve a possibilidade de executar a liberdade e a igualdade naturais aos homens. Esses elementos são entregues para conservar a si mesmo ao poder da sociedade e, conseqüentemente, ao Legislativo por ela constituído. O poder pode retornar a maioria e a forma de governo dependerá da nova repactuação. A *commonwealth* é a sociedade política por excelência, um termo genérico que não identifica um tipo específico de sociedade política, mas diz respeito à administração do bem comum.

O Legislativo é responsável por conservar a sociedade, até onde seja compatível com o bem público, e qualquer um dos seus integrantes. Seu poder e sua extensão soam como muito abrangentes, contudo, ninguém tem poder sobre o consentimento da sociedade<sup>12</sup>. O Legislativo existe justamente para frear a arbitrariedade e todas as regras criadas por ele devem ser voltadas para a preservação da sociedade civil. O poder natural, nesse sentido, é reunido em defesa da sociedade. Mesmo com a característica de “poder supremo”, não é possível que o Legislativo tome do homem suas propriedades ou transfira seu poder para outro poder delegado. Só o povo pode delegar poderes.

---

<sup>11</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §124.

<sup>12</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §134.

O Executivo, por seu turno, é uma força constante e duradoura para a perpétua execução das leis; seu poder pode ser delegado e permanente (II, §143-148). O Legislativo pode ser um poder temporário, destinado à confecção das leis; é representativo, constitutivo e supremo. O Federativo é o poder de guerra e paz; busca firmar alianças; promover transações com pessoas e sociedades políticas externas; trata-se de um poder natural, correspondente ao que o homem tinha no estado de natureza. O Federativo, diferente do Executivo, não aplica leis precedentes, pois se dirige aos estrangeiros, mesmo que ambos os poderes estejam depositados no mesmo corpo político, possibilidade admitida por Locke. Cabe ainda ao povo o poder supremo para remover e alterar o Legislativo, uma vez que se trata de um poder concedido por confiança para um determinado fim. Ele está limitado por esse mesmo fim e a sociedade política conserva um poder supremo, pertencente à sociedade civil. O poder supremo do Legislativo, por sua vez, se refere ao poder político instituído, enquanto houver sociedade política.

O homem não tem o poder de ceder à própria conservação. Essa premissa básica está diretamente ligada ao binômio propriedade-liberdade. A sociedade política sempre será o poder supremo, mesmo que o povo só possa exercer tal poder na medida em que o governo é dissolvido. Enquanto há governo, o Legislativo governa como poder supremo e, em última instância, a constituição original que forma o Legislativo diz quando ele deve se reunir para exercer o poder. Essa prerrogativa também pode ser exercida pelo Executivo, responsável por acionar o Legislativo quando houver a necessidade. Essa tarefa não altera as características de ambos os poderes, na medida em que a superioridade do Legislativo fica garantida. *Salus Populi suprema lex* (a salvação do povo é a lei suprema<sup>13</sup>).

---

<sup>13</sup> LOCKE, John. Dois Tratados Sobre o Governo, II, §158.

Um dos conceitos mais importantes dentro do contexto envolvido na distribuição do poder de Locke é a ideia de fidelidade, entendida como obediência conforme a lei. Uma vez que a lei é violada pelo governante, há a perda dos direitos de obediência que haviam sido distribuídos de acordo com cada poder pelo consentimento popular. Essa característica indispensável é uma das bases mais importantes do constitucionalismo e, talvez, sirva para compreender o Legislativo como a constituição em si mesmo.

### **1. KARL MARX – O CAPITAL (1867)**

Mapear a concepção de Estado presente na obra de Karl Marx não é um trabalho pontual, especialmente, porque boa parte dos pressupostos teóricos do autor foram colhidos da obra de Hegel, mesmo que ele tenha se afastado do idealismo alemão ao longo da sua obra mais valiosa, *O Capital*. Marx, por outro lado, flertou diretamente com o materialismo inglês, seja porque desenvolveu seu trabalho na Inglaterra ou, ainda, por sua teoria confrontar diretamente os economistas clássicos ingleses, em especial, David Ricardo e Adam Smith. Contrapondo-se diretamente também ao contratualismo, Marx inaugura um procedimento novo para construir sua teoria do valor, abandonando uma concepção de Estado tradicional e se voltando para a ideia de luta de classes, como gênese do governo, origem de todo sistema político e suas respectivas revoluções.

Em alguma medida, Marx se aproxima do empirismo de Locke, mas em uma direção bastante diferente: ele busca ir do abstrato para o concreto (diferente de empírico), seu método de pesquisa também baseado na historicidade recorre ao materialismo, contudo, no sentido dialético. O pensamento humano, nesse sentido, não persegue o empírico, mas busca o concreto e a redistribuição do valor no mercado é a competência de toda sua teoria em torno da ideia de capital, uma vez que é preciso uma série de abstrações para estabelecer a tese do valor e do

trabalho abstrato. O lugar de produzir valor é o mercado e seu ciclo produtivo. O objetivo do capitalismo não é satisfazer as necessidades, mas sim produzir um tipo especial de valor, o lucro. Para isso, depende de produtos e da relação dos elementos produtivos entre si: meios de produção e trabalho abstrato. Se pudéssemos olhar do ponto de vista lockeano, compreenderíamos esses como sendo os elementos chaves da ideia de propriedade.

Outro elemento fundamental para uma concepção de Estado que aproxime os dois autores é a noção de contrato que chegou até Marx. Existe um componente indispensável em ambos e, para a teoria da produção de valor de Marx surtir efeito crítico, a igualdade plena entre aqueles que firmam contratos entre si é indispensável. Do ponto de vista formal, existe a exigência de que o detentor do meio de produção e o trabalhador proletariado estejam em pé-de-igualdade para que se estabeleça a relação que resultará no caráter social do trabalho.

A igualdade *totó coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato. O cérebro dos produtores privados reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados apenas nas formas em que se manifestam no intercâmbio prático, na troca de produtos [...]. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos de troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem<sup>14</sup>.

Para explicar a mercadoria e o dinheiro como extratos substanciais da propriedade, Marx precisa recorrer à ideia do trabalho abstrato justamente como um tipo de mercadoria especial e fundante do contrato, característica equiparável apenas ao meio de produção. Assim como em Locke, as desigualdades não operam no nível em que a concepção é elaborada, mas apenas quando a

---

<sup>14</sup> MARX, Karl. O Capital: a crítica da economia política – Livro I, p. 208.

sociedade está devidamente estabelecida, com suas regras, direitos e deveres. É na concepção de Estado que há divergência.

A luta de classes como elemento responsável por estabelecer as principais características de como o Estado mantém em operação seus elementos mais fundamentais é indispensável para o reconhecimento da tese econômica de Marx. Se, por um lado, a tradição contratualista mostra o Estado como ratificando aquilo já disputado no âmbito social – algo que Marx parece subscrever, pois a luta de classes com a hegemonia do capital tem essa característica –, por outro, insere um panorama crítico, uma vez que a tese da luta de classes busca justamente apontar para a tomada de reconhecimento, indispensável à classe proletária.

A transformação de valores no Capital perpassa três momentos: o primeiro oculta as relações sociais sob os meios de produção, chamado de valor de troca; depois, a força de trabalho acrescenta mais-valia, na medida que só o trabalhador pode ser a fonte do benefício do capitalista, assim como a única possibilidade de gerar uma renda para o proletário; por fim, valores são transformados em preços, a mais-valia altera a composição do capital na indústria – quando comparado com o sistema mercantil: a cota de benefício será maior na medida em que é maior a quantidade de trabalho empregado. Através desses momentos, Marx espera aproximar de forma indissociável mais-valia e ganância do detentor dos meios de produção, elemento indispensável para uma teoria que levará a uma contradição interna do capitalismo, com a inviabilidade de ampliação indefinida da jornada de trabalho dos proletariados, para a ampliação da mais valia. Entram em conflito o desenvolvimento material da produção e sua forma social, contudo isso reforça a ideia de que a mercadoria é a forma mais elementar de riqueza.

Levando em conta que a substância última de um valor é o trabalho, Marx compreende a duração de tempo das horas trabalhadas como a quantidade de trabalho, algo diretamente relacionado com a utilidade objetiva da mercadoria trabalho.

Contudo, o trabalho é útil para a produção de mercadorias, diferente de outros objetos que podem ter valor de uso sem terem necessariamente um valor resultante da mais-valia, uma vez que podem ser úteis sem que tenham sido promovidos pelo trabalho. Valores, por exemplo, entregues a outros sem mediação de câmbio não são mercadorias, como o caso de tributos ou dízimos. O trabalho tem as características de uma mercadoria justamente porque tem valor de uso e valor de troca. A economia política é aquilo que diz respeito justamente aos valores de uso e de troca, bem como as relações sociais estabelecidas entre proletários e detentores dos meios de produção. Valores de uso, trabalho útil, divisão social do trabalho, por si só, não são características que dão a um produto a forma de mercadorias. O dispêndio de força humana precisa ser aliado ao uso de outras forças produtivas no capitalismo, característica histórica distinta do período econômico mercantil. Marx precisa, contudo, de uma teoria econômica com pretensões universais, função cumprida justamente pela sua concepção de Estado que interpreta a luta de classes como inevitável, levando em conta a contradição interna do capital, surgido justamente de um desgaste, não do sistema econômico precedente, mas como gênese de um modelo econômico com as características contraditórias genuínas. Tanto mais valor-absoluto quanto relativo são as formas como as quais a classe capitalista leva aos operários a exploração<sup>15</sup>; o primeiro diz respeito à jornada regular de trabalho; o segundo é referente às horas excedentes de trabalho para produção de mais-valia. A forma como a contradição se manifesta nas relações sociais é a luta de classes: capitalistas buscando ampliar a jornada de trabalho e proletários relutando na ampliação.

Uma interpretação recorrente é que a concepção de Estado de Marx é dependente de sua leitura do capitalismo. Contudo, a

---

<sup>15</sup> ALTHUSSER, Louis. Advertência aos Leitores do Livro I d'O Capital (1969). In MARX, Karl. O Capital: a crítica da economia política – Livro I., p. 66.

tese sobre o valor só possui um elemento realmente indispensável para a política: o conceito de propriedade. A economia não explica a propriedade, parte dela como um fato fornecido e acabado. Marx também não acha que a solução está em levantar uma ideia hipotética sobre a origem do conceito de propriedade para explicá-lo. Ao contrário, as teorias marxistas partem de fatos econômicos presentes. Ele precisa mostrar as contradições do capital, e isso envolve o fato de o trabalhador se tornar mais pobre quanto mais amplia a concorrência com o seu próprio trabalho, aumentando a desvalorização da já escassa mercadoria que ele dispõe: sua força de trabalho. Quando mais trabalho, mais alienação, característica que fica clara nos Manuscritos:

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador<sup>16</sup>.

Com isso, faz parte do projeto de Marx provar que a propriedade privada vem do trabalho, centro da ideia de produção. Esse trabalho é estranhado e exteriorizado. Marx precisa solucionar dois problemas sensíveis ao problema da propriedade privada: o primeiro é determinar sua essência, tal como resultado do trabalho estranhado, e a forma como ela se relaciona com a propriedade verdadeiramente humana e social, ponto de superação da alienação, através da ideia de tomada de consciência sobre as condições dos próprios proletários. Ligado a esse elemento essencial, a propriedade privada precisa ser tratada como algo exterior ao homem. Do ponto de vista antropológico, apenas o

---

<sup>16</sup> MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-filosóficos, p. 81.

trabalho é tratado como elemento, imediatamente, do próprio homem, apesar da sua ligação estreita com a ideia de propriedade. Esse segundo elemento parece ser diametralmente oposto àquilo que observamos em Locke, na medida em que a relação do indivíduo com a propriedade é muito mais direta e, conseqüentemente, naturalizada.

A primeira parte do Capital é permeada por uma dialética hegeliana. É preciso compreender a ideia de negação da negação que acompanhará a teoria de Marx até o seus pontos históricos, como ateísmo e comunismo, onde a negação se manifesta pelo reconhecimento da existência do homem. A história da humanidade é constituída da história do seu trabalho. Contudo, o elemento da revolução industrial traz em si a atividade estranhada desse trabalho. Mesmo que esse ponto histórico seja contingente, Marx vê a relação que a propriedade privada tem com o trabalho e o capital como um exercício de abstração.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização<sup>17</sup>.

A abstração explica o concreto porque o sentimento de possuir ocupa espaço de todos os sentidos físicos. Mesmo que o indivíduo seja o ser social, não é possível tratar a sociedade como elemento de abstração, “uma vez que tudo é sociedade”<sup>18</sup>. Abstração, nesse sentido, é a relação entre propriedade privada e os elementos do capitalismo: meios de produção e trabalho. Essa ideia de relação entre propriedade privada e elementos do capital é

---

<sup>17</sup> MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-filosóficos, p.108.

<sup>18</sup> MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-filosóficos, p.107.

fundamental para admitir a possibilidade de supra-sunção no sentido positivo da propriedade privada, o comunismo como fenômeno da coletividade, a propriedade privada suprasumida.

A parte conservada da propriedade privada contrapõe o homem enquanto produtor de capital, trabalhador, portanto. O salário, elemento mais característico da propriedade do trabalhador, pertence a ele, pois é preciso que sirva para cobrir os custos obrigatórios do capital e do capitalista. Contudo, não deve “ultrapassar a necessidade dessa obrigação”<sup>19</sup>. Os economistas da tradição inglesa não estão preocupados com quantos trabalhadores o capital consegue sustentar com a produção, mas quantos juros ele consegue render. Parte da crítica reside nas características que a propriedade privada perdeu, enquanto suas qualidades naturais e sociais, sem absorver nenhuma relação aparentemente humana. Assim, as únicas coisas que a propriedade mantém no seu nível de relações é o trabalho e o capital, e essas expressões se conectam também entre si, como Marx mostrou ao longo d’O Capital.

A relação da propriedade privada abstraída com a concepção de Estado de Marx é tão direta quanto no pensamento de Locke. A diferença se encontra na abstração da propriedade e todas as relações de consumo presentes na sociedade capitalista; propriamente, na capacidade que essas duas interpretações tem de universalizar o trabalho como propriedade do ponto de vista social. Um exemplo disso pode ser extraído d’O Capital:

Tanto na forma da alfaiataria quanto na tecelagem força humana de trabalho é despendida. Ambas possuem, portanto, a propriedade universal do trabalho humano, razão pela qual em determinados casos, por exemplo, na produção de valor, elas só podem ser consideradas sob esse ponto de vista. Nada disso é misterioso. Mas na expressão de valor da mercadoria a coisa é distorcida. Por exemplo, para expressar que a tecelagem cria o valor do linho não em sua forma concreta como tecelagem, mas em sua qualidade universal como trabalho humano, ela é

---

<sup>19</sup> MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-filosóficos, p. 92.

confrontada com a alfaiataria, o trabalho concreto que produz o equivalente do linho, como a forma palpável de efetivação do trabalho humano abstrato<sup>20</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas características descritivas desse trabalho, não há propriamente uma conclusão que pode ser elencada. Contudo, torna-se imperativo observar que a parte importante das diferenças entre os resultados dos dois pensadores no campo político são oriundos de uma distinção metodológica em torno do mesmo conceito filosófico fundante. Sem o conceito de propriedade, não se pode elaborar a filosofia política de Locke, tampouco a economia presente n'O Capital. A noção hegeliana de abstrato para o concreto de Marx não é, apenas, influenciada pelo empirismo inglês em um sentido estreito, mas também delimita o sentido no qual o alemão foi um materialista.

Se em Marx temos a negação da negação quanto à ideia de propriedade, para Locke trata-se da substância que o estado mais terá a obrigação de proteger no cidadão. É assim na medida em que, no contratualismo de Locke, a propriedade é elemento para justificar uma igualdade no sentido político e, em Marx, opera no campo do estabelecimento de uma relação de liberdade entre trabalhador e capitalista, também personagens responsáveis por uma relação contratual de igualdade entre si. Contudo, o desenvolvimento da contradição inerente ao sistema capitalista, algo da crítica economia de Marx, mostrará que essa igualdade é meramente artificial e de ordem metodológica. Em certo sentido, isso pode ser um dos elementos que indicam Marx como um autor que nunca se desligou da filosofia política, pelo contrário, elevou a economia a uma ciência política e social.

---

<sup>20</sup> MARX, Karl. O Capital: a crítica da economia política - Livro I, p. 178.

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. Advertência aos Leitores do Livro I d'O Capital (1969). *In* MARX, Karl. **O Capital: a crítica da economia política** – Livro I. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

IBER, Christian. **Elementos da Teoria Marxiana do Capital**: um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx. Editora Fi, Edipucrs: Porto Alegre, 2013.

LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Tradução de Julio Fischer. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. Boitempo: São Paulo, 2008.

-----. **O Capital: a crítica da economia política** – Livro I. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2013.



# PROCEDIMENTALISMO E SUBSTANTIVIDADE: JUSTIFICAÇÃO PURAMENTE PROCEDIMENTAL E OBJETIVIDADE

---

*Felipe Held Izquierdo*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

1 PROCEDIMENTOS AGREGATIVOS E DELIBERATIVOS

2 INSTRUMENTALISMO

3 JUSTIFICAÇÃO DA DEMOCRACIA

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

## INTRODUÇÃO

Democracia e substantividade como uma instância da verdade ou representada em resultados universalmente aceitos segundo uma normatividade extrínseca aos valores democráticos parecem antagonizar-se. O “despotismo”<sup>2</sup> da verdade, como diz David Estlund, parece implicar ou uma subversão do próprio significado de democracia, ou a troca do valor procedimental pelo instrumental, como subjacente à justificação do procedimento democrático. A verdade não parece ajustar-se aos valores procedimentais, porque esses reclamam aceitação por todos, e não se comprometem, portanto, com uma visão objetiva da realidade política e social<sup>3</sup>. Tampouco esses valores refletem uma concepção de bem comum.

Para um procedimentalista, como Thomas Christiano, o viés individual que se insinua nesses retratos da verdade, a forma como se a vê sob a ótica de um grupo ou de um sujeito, é o que

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Graduado em Direito (PUCRS). Email: felipe.held@hotmail.com

<sup>2</sup> ESTLUND, David M. Democratic authority: A philosophical framework. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 21 e ss.

<sup>3</sup> ESTLUND, David M. Democratic authority: A philosophical framework. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 40-44.

leva qualquer pessoa razoável a aceitar a incerteza cognitiva como determinante da justificação necessária a um procedimento para tomada de decisões<sup>4</sup>. Isto é, se um indivíduo não aceita que outro possa lhe impor sua visão do que seja o melhor para o coletivo, ele deve aceitar que o coletivo acate a decisão tomada pela universalidade de indivíduos que o compõem, todos participando de forma igual<sup>5</sup>. Democracia, portanto, não requer unanimidade em suas decisões, mas arca com o escolhido pela maioria em um procedimento aceito segundo critérios normativos que são aceitáveis por qualquer indivíduo disposto a viver na comunidade. Dessa forma, para o procedimentalista a aceitabilidade dessas condições de participação igualitária tem precedência sobre um valor instrumental do procedimento enquanto vinculado à verdade em seus resultados. Não se trata de uma completa dissociação da justificação procedimental de um valor instrumental do procedimento, mas de sua suficiência mesmo frente à presença de critérios normativos de ordem substantiva e, portanto, não procedimental, porém sob disputa.

O porquê dessa preeminência de valores procedimentais não é explicado pelo fato de que a democracia é inclusiva e representa uma forma participativa de governo pelo povo, para o povo. De fato, o ideal de auto-governo como a tradução de uma vontade coletiva em uma ação coletiva não é transposto para a democracia moderna seja sob a forma de agregação, ou de deliberação. Ao menos, a tradução é feita apenas contrafactualmente, hipotetizando-se certas condições como necessárias à consecução de desideratos procedimentais as quais renderiam melhores resultados que os obtidos por uma visão

---

<sup>4</sup> CHRISTIANO, Thomas. "The authority of democracy". *The Journal of Political Philosophy*, v. 12, n. 3, 2004, p. 272; BERTRAM, Christopher. "Political justification, theoretical complexity, and democratic community". *Ethics*, v. 107, julho 1997, p. 710.

<sup>5</sup> CHRISTIANO, Thomas. "The authority of democracy". *The Journal of Political Philosophy*, v. 12, n. 3, 2004, p. 272; BERTRAM, Christopher. "Political justification, theoretical complexity, and democratic community". *Ethics*, v. 107, julho 1997, p. 280.

procedimentalista pura de justificação. Quão melhores seriam esses resultados, ou quão mais alta seria a taxa de acerto relativa aos melhores resultados não depende, tanto para a visão agregativa, quanto para a deliberativa, de critérios normativos extrínsecos. As duas abordagens tratam a legitimação como acarretada pela justificação, assim como o é sob o procedimentalismo puro.

Contudo, sob um enfrentamento essas alternativas promovem a suficiência da justificação procedimental através do prospecto de melhores resultados obtidos procedimentalmente, por meio de seus respectivos conjuntos de condições. Se o problema trazido pela análise instrumentalista é o de que procedimentos democráticos não rendem os melhores resultados, propostas agregativas ou deliberativas buscam resolvê-lo por meio da identificação do que seja igualmente democrático e ao mesmo tempo promova decisões objetivamente melhores. No entanto, como essas visões não se comprometem com critérios extrínsecos para avaliação normativa de resultados, esses configuram acertos na medida em que são identificados *a priori* como representativos do ideal democrático.

## 1. PROCEDIMENTOS AGREGATIVOS E DELIBERATIVOS

No caso de procedimentos agregativos, a forma da função de escolha social é determinante da justificação procedimental, apenas se refletir o agregado de preferências individuais em uma só preferência coletiva. As condições que operam nesse procedimento são relativas à participação de cada sujeito como uma ordenação individual de preferências.

Coincidentemente, para que se tenha uma função de escolha social a qual seja a agregação de todas escolhas individuais, a participação no procedimento deve ser implementada de forma que cada contribuição individual para o resultado final seja igual a qualquer outra. O instrumentalismo aqui encontra-se no fato,

segundo a visão agregativa de justificação, de que os únicos resultados que podem ser considerados legítimos são aqueles que representam a preferência coletiva seguindo um método de agregação que instancia unicamente o ideal democrático de autogoverno. Assim, o procedimento que traduz as preferências individuais em uma coletiva, ou social, tem uma justificação necessária e suficiente, visto que através dele são geradas decisões consideradas legítimas.

A legitimação, aqui, ocorre em função da mesma razão pela qual o procedimento é justificado, qual seja a de que a função de escolha social representa unicamente a “vontade popular” ou intenção coletiva<sup>6</sup>. O fato de que, ao mudar-se certas regras ou restrições procedimentais é possível obter produtos diferentes da agregação, importa na razão por que o caráter procedimental do procedimento como inicialmente esboçado não satisfaz condições de suficiência para a legitimação. Como não há uma garantia de que um ou outro resultado represente unicamente a ordenação social de preferências e, com isso, a “vontade popular”, a pressuposição de legitimidade se torna demasiado forte para que uma abordagem instrumentalista não tome seu lugar.

Afinal, a proposta agregativa depende, para que afigure como uma saída ao procedimentalismo puro, de que os resultados da agregação representem invariavelmente a única configuração legítima de uma preferência social. Caso contrário, o único apelo para a justificação obtida em procedimentos agregativos passa a ser, realmente, o puramente procedimental<sup>7</sup>. Conquanto haja vários possíveis resultados ocorrendo em diversas formas de agregação, essas formas ao menos instanciam minimamente o ideal democrático de autogoverno em sua participação igualitária, dispensando qualquer relação com a legitimação. Dessa forma, o ideal se encontra (ou assim opera a presunção necessária à

---

<sup>6</sup> COLEMAN, Jules; FERREJOHN, John. “Democracy and social choice”. *Ethics*, v. 97, n. 1, 1986, p. 13.

<sup>7</sup> COLEMAN, Jules; FERREJOHN, John. “Democracy and social choice”. *Ethics*, v. 97, n. 1, 1986, p. 8.

justificação) no procedimento em si, em suas condições igualitárias enquanto constrições que ensejam uma justificação subjetiva, baseada na justiça do procedimento. Isto é, como os resultados não justificam o procedimento por seu caráter substantivo e legitimidade lastreada na forma de agregação, a justificação procedimental ganha primeiro plano, já que não possui a garantia de resultados que constituam condições suficientes de legitimação.

Como já se disse anteriormente, o tipo de justificação usada no procedimentalismo puro decorre da ausência de garantias de resultados, e provém características essenciais do procedimento as quais garantem aos indivíduos uma participação que lhes serve de razão subjetiva para a justificação (igualmente subjetiva). Esse tipo de justificação acaba também suficiente quando as pressuposições necessárias à legitimação de resultados tornam-se demasiado fortes, favorecendo o regresso à forma mais simples e menos exigente de justificação, que não decorre da legitimação.

O caso deliberativo também aparenta a mesma dependência de certas presunções quanto ao uso pelos participantes no procedimento de razões objetivas em que devem basear sua argumentação. Quando não vinga a pressuposição de que o farão, com base em um agir estratégico, ou simplesmente porque há a possibilidade de que não o façam, então a deliberação ganha um valor puramente procedimental. Alternativamente, pode passar a depender de que ocorram resultados objetivamente melhores do que as alternativas prometem, de maneira sistemática e superveniente à própria deliberação.

Dessa forma, a democracia deliberativa acaba, junto à teoria de escolha social, incorrendo na necessidade de que, para que haja justificação suficiente do procedimento, presume-se seus resultados sob a forma de um desiderato extrínseco, porém alcançável apenas através do procedimento escolhido<sup>8</sup>. É dessa

---

<sup>8</sup> COHEN, Joshua. "Deliberation and democratic legitimacy". *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1999a. p. 72-75.

forma que Joshua Cohen, por exemplo, vincula a legitimação de resultados à deliberação que reflita um ideal deliberativo.

No caso, esse desiderato para a democracia deliberativa afigura em resultados de um procedimento deliberativo pautado no uso sincero de argumentos baseados em razões objetivas. Isto é, a qualidade substantiva dos resultados é vinculada à qualidade procedimental da deliberação como meio para tomada de decisões que respeitem os argumentos apresentados por todos indivíduos em prol de seus interesses e do interesse comum. Isso porque, para o democrata deliberativo, a deliberação é a única forma de concretizar o valor fundamental da democracia (segundo sua concepção deliberativa), de igual participação e chance de influência sobre tomada de decisões.

Enquanto para a teoria de escolha social os valores e preferências não participam na formação de agenda política, sendo dados e computados em um procedimento de agregação, na democracia deliberativa resultados são legitimados porque refletem valores e preferências formados ou justificados no procedimento<sup>9</sup>.

Contudo, na tentativa de evitar tanto uma justificação puramente procedimental quanto um apelo a critérios extrínsecos para a avaliação de decisões, a teoria democrática deliberativa acaba por depender de uma normatividade que apela à democracia como forma procedimental de valor intrínseco<sup>10</sup>. Tanto para Joshua Cohen quanto para John Rawls, a atribuição de um valor intrínseco à democracia é feita com reserva de certas condições as quais devem ser operantes para que a forma democrática de um procedimento sirva seu propósito justificatório. Essas condições não estariam presentes procedimentalmente não importando a

---

<sup>9</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 87-88.

<sup>10</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 30.

forma de participação, e não o definem essencialmente sem que se tenha uma relação lógica entre elas e o procedimento<sup>11</sup>.

Enquanto para Cohen o procedimento de fato deve espelhar a forma ideal de deliberação, para Rawls a deliberação serve seu propósito apenas enquanto os cidadãos se atenham à razão pública como norma de argumentação e persuasão<sup>12</sup>. De maneira geral, trata-se da direção a qualquer deliberação deve levar enquanto forma adotada para prevalência entre os indivíduos de uma razão pública lastreada nos princípios de justiça<sup>13</sup>.

Ora a legitimação é obtida mediante a inclusão de condições deliberativas sob o ideal democrático, ora como resultado de uma deliberação realizada a partir do uso da razão pública. O procedimento ideal de Cohen e a razão pública de Rawls são, os dois, elementos externos ao próprio procedimento empregado de fato. São caracterizados extrinsecamente e sua normatividade antecede a do procedimento e sua justificação procedimental. Isso significa que apenas dados como pressupostos, o procedimento é capaz de instanciar ou a forma ideal deliberativa, ou o uso da razão pública. Poder-se-ia dizer que os autores instrumentalizam o procedimento, mas subsomem os valores a serem nele implementados ao próprio, como único meio de salvaguardá-los. Note-se, a mesma tentativa de se evitar critérios normativos que independam do procedimento é feita pela teoria de escolha social. Quiçá essa apenas tenha sido mais superficial em sua estrutura de legitimação porque lidava diretamente com as preferências individuais, enquanto a alternativa deliberativa busca

---

<sup>11</sup> “Deep deliberative democracy judges actual political processes by independent standards, too. The reason is that the use of a hypothetical deliberative procedure as the standard for evaluating actual democratic decisions is one way of holding outcomes to a standard that is logically independent of their actual procedural source”. (ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 89)

<sup>12</sup> RAWLS, John. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. p. 223-247.

<sup>13</sup> RAWLS, John. “The idea of public reason”. In: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). *Deliberative democracy: Essays on Reason and Politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1999. p. 103-104.

a legitimação e justificação decorrente no processo de formação dessas preferências.

De uma ou outra maneira, as duas propostas acabam feitas vítimas de um instrumentalismo que lhes subjaz e perde seus pressupostos. Isso ocorre justamente porque intentam contra ele suas respectivas formas de justificação procedimental. Nas palavras de David Estlund,

Despite many differences, deep deliberative theory and normative social choice theory share this fate: they promise not to go beyond procedural values, and yet they do go beyond them in the end. [...] The important lesson [...] is that the leading attempts to avoid independent standards, and the attendant philosophical challenges such standards would bring, need to resort to independent standards after all<sup>14</sup>.

As acusações instrumentalistas, portanto, parecem apontar para a justificação da democracia como um todo. Pois, se demasiado carregada de condições extrínsecas para seu logro, o procedimento e processo de legitimação acabam seguindo somente a uma justificação pura ou rendendo-se ao instrumentalismo. Se o que se quer é a realização de valores fundamentais através de um procedimento, esse pode, ou não, adotar uma forma democrática, e sua justificação estará vinculada à realização desses valores, e não à sua aferição exclusiva pela democracia.

Ou seja, de um lado, o logro de justificação depende de certas premissas como a aproximação a um ideal ou o uso de critérios normativos de deliberação obtidos *ex ante* ao procedimento em si. Do outro lado, a proposta instrumentalista faz dos valores a serem representados procedimentalmente a base de sua justificação. Sem as pressuposições feitas pela abordagem procedimentalista pura, o instrumentalismo dá relevo ao procedimento apenas enquanto meio de realizar esses valores

---

<sup>14</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 85.

fundamentais. Para a primeira abordagem, os resultados em si são relevados da estrutura de legitimação, importando apenas a justificação subjetiva. Para a segunda a legitimação ganha o primeiro plano, e tem caráter justificatório na medida em que o procedimento cumpre sua função de realizar valores fundamentais.

## 2. INSTRUMENTALISMO

No instrumentalismo de Richard Arneson<sup>15</sup>, valores fundamentais são expressão de direitos morais fundamentais, os quais ele opta por não especificar. Arneson diferencia dois tipos de instrumentalismo, um dependente apenas de resultados como decisões, outro tido como referente aos resultados do procedimento como um todo<sup>16</sup>. Sob essa distinção, a segunda alternativa permite a subdeterminação de procedimentos com base na realização dos valores fundamentais. Essa subdeterminação é possível devido à condição de instrumentalidade que Arneson imprime sobre a legitimação de resultados. Isto é, serão legítimos apenas aqueles que, em atuais circunstâncias, cumpram com direitos morais individuais significativos. A existência desses direitos é o que determina o propósito procedimental de produzir decisões que os realize o mais eficazmente possível<sup>17</sup>.

Instrumentalizar o procedimento em função da realização de direitos morais fundamentais requer que quaisquer direitos derivados desses tenham um valor instrumental em sua implementação. Contudo, como o próprio estabelecimento de quais sejam os direitos mais básicos tem de delimitá-los seguindo

---

<sup>15</sup> ARNESON, Richard. "Debate: Defending the purely instrumental account of democratic legitimacy". *The journal of political philosophy*, v. 11, n. 1, 2003.

<sup>16</sup> ARNESON, Richard. "Debate: Defending the purely instrumental account of democratic legitimacy". *The journal of political philosophy*, v. 11, n. 1, 2003, p. 123.

<sup>17</sup> ARNESON, Richard. "Debate: Defending the purely instrumental account of democratic legitimacy". *The journal of political philosophy*, v. 11, n. 1, 2003, p. 124.

condições de aceitabilidade, resta a questão quanto à instrumentalidade do procedimento de sua escolha. O primeiro problema para essa abordagem é o de regresso. As normas a pautar essa escolha não são redutíveis aos próprios direitos e valores neles expressos, a não ser que esses tenham um valor intrínseco.

Portanto, ou esses direitos serão procedimentalmente gerados, resultados de um procedimento para seu estabelecimento, ou servirão como o próprio critério de sua escolha. De ambas as formas, ao serem escolhidos procedimentalmente ou ao definirem a opção por um procedimento específico, direitos morais fundamentais devem ser implementados por meio de decisões que os realizem mais eficazmente que outras. Sua eficácia depende do quão bem seu conteúdo reproduz os valores fundamentais, ou, em falta de garantia de que se logre essa decisão ideal, que ao menos o procedimento implemente esses direitos minimamente. Isso significa que, mesmo que os resultados de um procedimento para tomada de decisões não caracterizem os direitos de maneira suficiente como sendo materialmente concretizados, a forma de sua consecução deve ser tal que esses mesmos sejam devidamente instanciados no procedimento.

O apelo instrumentalista se baseia em decisões em forma de leis ou políticas as quais realizem ou promovam a realização de valores considerados substantivos. A crítica feita, dessa forma, à justificação procedimental atrelada à democracia, provém da pressuposição de que tais decisões sejam, de fato, não apenas possíveis, mas possíveis dadas as circunstâncias políticas, sociais e culturais de sua implementação. A contrapartida procedimentalista à justificação instrumentalista se serve da referida possibilidade como condição necessária, e da consecução dessas decisões como condição suficiente à justificação. Segundo uma visão procedimentalista, a segunda não opera porquanto não há garantia de que se alcance os resultados desejados.

Segundo Arneson, uma autocracia, se capaz de produzir os resultados ambicionados, estaria justificada como forma de tomada de decisões. Porém, mesmo que possivelmente os resultados obtidos sob essa forma de governo fossem melhores que os alcançados democraticamente, o tipo de justificação que acarreta essa pressuposição requer do meio a obtenção desse desiderato. Ou seja, suas condições procedimentais (e.g. autocráticas)<sup>18</sup> são aceitáveis apenas enquanto seja racional para todos envolvidos optá-las em detrimento de outras. Para Arneson, a implementação de decisões que realizem direitos morais fundamentais são o fim ambicionado a que a forma e o regime de governo devem se adequar. Assim, a democracia tem apenas valor instrumental à realização de valores substantivos os quais Arneson não especifica, em favor de que seu instrumentalismo sirva a quantas teorias de justiça for possível.

Ademais, a democracia não pode representar, como procedimento, um direito moral fundamental, visto que implica, segundo Arneson, uma distribuição de um poder entre os indivíduos sobre decisões que afetarão a todos. Assim, a distribuição desse poder deve partilhar do desígnio instrumental de tornar as decisões a melhor forma de implementação de direitos morais fundamentais, não podendo ser, portanto, um deles<sup>19</sup>.

No entanto, Arneson não indica qual procedimento resulta nessa implementação, nem se os direitos podem ser implementados na própria forma procedimental como sua melhor realização possível. Mesmo para John Stuart Mill, na democracia representativa o valor do procedimento não provém somente de sua qualidade instrumental enquanto meio passivo de obtenção de resultados. Qualquer forma de governo terá uma função igualmente importante como elemento ativo em uma cultura

---

<sup>18</sup> Não há procedimento ou justificação em formas autocráticas de governo, mas aqui autocracia serve como modelo diametralmente oposto ao democrático.

<sup>19</sup> ARNESON, Richard. "Debate: Defending the purely instrumental account of democratic legitimacy". *The journal of political philosophy*, v. 11, n. 1, 2003, p. 125.

política. Como diz Mill, quanto melhores forem as capacidades individuais sobre as quais deve influir a ação institucional da organização estatal, melhor será o governo:

All government which aims at being good is an organization of some part of the good qualities existing in the individual members of the community for the conduct of its collective affairs. A representative constitution is a means of bringing the general standard of intelligence and honesty existing in the community, and the individual intelligence and virtue of its wisest members, more directly to bear upon the government, and investing them with greater influence in it than they would in general have under any other mode of organization, though under any such influence as they do have is the source of all good that there is in the government, and the hindrance of every evil that there is not. The greater the amount of these good qualities which the institutions of a country succeed in organizing, and the better the mode of organization, the better will be the government<sup>20</sup>.

Mill, dessa forma, alertava quanto à influência benéfica exercida sobre um eleitorado através de um procedimento que incitasse ou minimamente requeresse a participação de todos. No caso do modelo democrático teorizado por Mill, a participação pelo eleitorado no procedimento de escolha de representantes gera justificação através da devida representação de todos em um procedimento pré-estabelecido. Arneson, por outro lado, compromete seu instrumentalismo e visão da justificação com a condição de logro do meio empregado para a tomada de decisões. O sucesso da justificação vinculada à consecução de direitos morais fundamentais implica que haja não apenas uma crença justificada *ex ante* de que o procedimento será exitoso, mas principalmente que os resultados obtidos sejam objetivamente melhores que os produzidos pela democracia amplamente considerada. Se, para

---

<sup>20</sup> MILL, John Stuart. Considerations on representative government (1861). New York: Forum Books Inc., 1958. p. 27.

isso, Arneson necessita de uma justificação diferente da empregada por um procedimentalista, isso ocorre devido à visão puramente instrumentalista de que faz uso para respaldar a opção por procedimentos não democráticos.

Se democracia implica poder sobre outros, e outros regimes de governo também, isso significa que com o apelo apenas instrumental de procedimento, desde que esse alcance melhores resultados que as alternativas, estará justificado. Mas isso, por sua vez, implica que tenha havido uma prospecção ao menos a respeito do funcionamento de outros procedimentos, bem como acerca de sua capacidade de produzir resultados igualmente bons. Isso quer dizer que a suficiência dessa justificação dependerá de que a substantividade de decisões seja acessível, enquanto essas sejam tidas somente como diferentes implementações de direitos morais fundamentais. Sua avaliação será feita segundo critérios normativos extrínsecos (visto que precede a própria escolha pelo procedimento adequado), usados na apreciação e sopeso de diferentes formas dessa implementação.

O problema reside no desacerto quanto ao critério extrínseco e objetivo de avaliação. Não se trata apenas do enviesamento individual de crenças sobre o bem, do que seja o melhor, dados valores morais fundamentais. A questão é que mesmo feita a resguarda na forma da pressuposição de que os indivíduos envolvidos no procedimento intencionarão apenas o que considerem o objetivamente melhor para todos, ainda assim seu julgamento pode incorrer em erro, bem como suas crenças em falsidade. A justificação instrumentalista requer do procedimento que ele acerte ou minimamente aproxime a decisão de um resultado considerado ideal<sup>21</sup>. Contudo, o ideal permanece *sub iudice*, já que mesmo se objetivamente acessível, pode acabar não o sendo de imediato por aqueles cujo julgamento dele devem aproximar-se.

---

<sup>21</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 104.

Considerando-se, dessa forma, a instrumentalidade a que serve o procedimento enquanto distribuição de poder, mesmo para uma interpretação como a de Arneson, a democracia pode realizar os direitos morais fundamentais de maneira procedimental, em que pese suas restrições gerarem, ou não, resultados que se aproximem de um ideal de bem comum. A função adjudicatória da democracia, como aceitável individualmente e sem a necessidade de um critério extrínseco, é capaz de suprir a justificação de seus pressupostos através de condições normativas de participação. A igualdade de participação no procedimento para tomada de decisões faz o papel de adjudicar o debate sobre o que é o melhor segundo critérios extrínsecos, os quais podem inclusive estar sob debate no foro público.

Por isso é associado à justificação procedimental o ideal de autogoverno como democrático. Para propostas agregativas e deliberativas, isso buscava a resolução da justificação em sua implicação por resultados que se confundiam com os próprios pressupostos procedimentais. Pode-se ver isso tanto na pressuposição de vontade popular como resultado de um procedimento de agregação único, como no ideal deliberativo como esboçado por Cohen. Ambos configuram desideratos cuja consecução é possível apenas mediante procedimentos democráticos de um determinado tipo. O estreitamento é feito pelo instrumentalista pelo lado oposto, partindo de resultados como ideais a justificarem o procedimento como meio de sua obtenção. Porém, enquanto para o procedimentalista o regresso a uma visão puramente procedimental é possível, dada a ausência de concretização de pressupostos, para o instrumentalista o impasse ocasionado pela indeterminação do procedimento *certo* apenas acresce à justificação baseada na adjudicação dessa incerteza.

A ponderação de valores fundamentais que deverá ocorrer no momento de sua concretização em decisões tem de ser pautada segundo critérios que sejam aceitáveis por todos. Esse é o primeiro ponto contra o instrumentalismo. Dado que existem diferentes

formas de implementação de direitos associados a esses valores, conquanto esses sejam objetivamente acessados por cada indivíduo, qualquer decisão poderá realizá-los de diferentes formas. Visto que essas formas necessitam de uma avaliação também objetiva e têm um fim instrumental, não podem recorrer a qualquer valor intrínseco seu ou do procedimento que as gera. Portanto, a não ser que os valores sejam devidamente levados em consideração no próprio procedimento, a legitimação de decisões que dele decorrem dependerá de uma objetividade em sua avaliação, a qual é contingente sobre a própria ponderação dos valores fundamentais.

Por essa razão, a democracia é vista como única forma procedimental necessária à legitimação de resultados de um procedimento para tomada de decisões, dada a ausência de uma forma unânime de alcançar-se aquelas consideradas ideais. Ademais, os próprios critérios normativos dessas decisões ideais estão em constante disputa. Mesmo ao não lograr o desiderato de uma maximização de interesses conjuntamente à de valores fundamentais, a forma democrática cumpre uma função correlata de fazê-los aproximarem-se<sup>22</sup>. Minimamente, a democracia garante que o pluralismo de valores e interesses não seja desconsiderado diante da expectativa instrumentalista de resultados ou decisões que os satisfaçam<sup>23</sup>.

Como o procedimentalismo parte da pressuposição de que não há o meio garantidor de melhores resultados, e por isso o procedimento deve ser o que os legitima, o fato de que o pluralismo de valores não é imediatamente resolúvel determina a justificação empregada na escolha pelo procedimento. Ainda assim, vale lembrar que essa escolha é feita com base em opções dentre as quais a democracia afigura a melhor, somente enquanto meio que,

---

<sup>22</sup> BERTRAM, Christopher. "Political justification, theoretical complexity, and democratic community". *Ethics*, v. 107, julho 1997, p. 566.

<sup>23</sup> PETER, Fabienne. "Pure epistemic proceduralism". *Episteme*, v. 5, n. 1, 2008, p. 36-37.

além de justificado, legitime seus resultados. Isso não significa que a justificação dependa da legitimação, pois de fato uma justificação estritamente procedimental a implica.

### 3. JUSTIFICAÇÃO DA DEMOCRACIA

Se a democracia é, de fato, a única opção viável justificatória, dado que as alternativas incorrem em disputas sobre critérios objetivos de normatividade, então seus critérios intrínsecos devem bastar à legitimação de decisões formadas democraticamente<sup>24</sup>. É isso que o procedimentalismo como o melhor meio de se aproximar o coletivo de respostas sob a condição de incerteza quanto à qual seja realmente a melhor<sup>25</sup>. A princípio, mesmo quando a chance de cada indivíduo de ter seu interesse representado em uma decisão não sucede à igual chance de participação no procedimento, prevalece a justificação da democracia.

Trata-se da formulação de uma ideia de igualdade, não obstante a inoperância de certas condições de fato para que haja realmente igualdade de poder sobre decisões<sup>26</sup>. Dessa forma, se o procedimento cumpre sua função democrática de dar expressão ao status de cada indivíduo como cidadão em igualdade com todos os outros, há nesse sentido justificação suficiente<sup>27</sup>. Segundo Charles Beitz, nessa formulação, o fato de que oportunidades para influenciar decisões são disponíveis a todos garante que aqueles que se sintam motivados a defender seus interesses e promover seus ideais possam fazê-lo. Assim, identificar-se-ão como agentes

---

<sup>24</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 34.

<sup>25</sup> MICHELMAN, Frank I. "Must constitutional democracy be 'responsive'?". *Ethics*, v.107, julho 1997, p. 710.

<sup>26</sup> BEITZ, Charles R. *Political equality*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1989. p. 8-10.

<sup>27</sup> BEITZ, Charles R. *Political equality*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1989. p. 109-111.

que têm a capacidade de exercer algum controle sobre aspectos de suas vidas afetados por decisões políticas<sup>28</sup>, ao invés de se verem como indivíduos passivos que devem aceitar essas decisões como derradeiras<sup>29</sup>.

Ainda dessa forma, o tipo de justificação que deriva da função expressiva da democracia como apresentada por Beitz é estritamente procedimental. Fundá-la sobre a compreensão que os indivíduos tenham de si e de sua capacidade enquanto participantes importa em, ou admitir um valor instrumental do procedimento à sua própria justificação, ou presumi-la suficiente quando apenas subjetiva. Se àqueles que participam no procedimento basta crer que suas ações efetuem uma mudança nos resultados, logo esses restam legítimos contanto que os indivíduos continuem a crê-lo.

No entanto, essa aparência de objetividade está sob julgamento de cada indivíduo, e, portanto, não pode caracterizar uma justificação pública, visto que essa depende de razões as quais sejam acessíveis razoavelmente a todos<sup>30</sup>. Ao apelar apenas a razões subjetivas que os participantes tenham para crer o procedimento como justificado suficientemente e que seus resultados sejam, portanto, legítimos, o procedimentalismo puro deixa a legitimação ao arbítrio dessas razões. Se o meio para tomar decisões é o único capaz de ensejar uma justificação subjetiva, baseada na eficácia da função expressiva da democracia, a legitimidade de seus resultados passa a decorrer da própria aparência de objetividade necessária à justificação subjetiva.

A identificação de si como livres e iguais feita pelas pessoas na democracia pode ser interpretada de maneiras distintas. Para Frank Michelman, a identificação pode importar requisitos

---

<sup>28</sup> BEITZ, Charles R. *Political equality*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1989. p. 93.

<sup>29</sup> MILL, John Stuart. *Considerations on representative government* (1861). New York: Forum Books Inc., 1958. p. 36-42.

<sup>30</sup> BERTRAM, Christopher. "Political justification, theoretical complexity, and democratic community". *Ethics*, v. 107, julho 1997, p. 567-570.

distintos, segundo uma ou outra concepção do que significa a democracia. Para a teoria responsiva, a identificação depende de que os procedimentos de autogoverno sejam tais – ou seja, democráticos – que a perspectiva de cada pessoa sobre matérias de decisão coletiva seja devidamente levada em consideração. Já, segundo a teoria identificacional, a relação institucionalmente constituída entre o indivíduo e o coletivo deve ser tal que indivíduos tenham razão para identificar o autogoverno coletivo com as condições de seu respeito próprio e autodeterminação<sup>31</sup>.

O procedimentalismo puro confunde as duas visões na medida em que presume resolvida a questão de identificação entre as decisões coletivas e os desideratos individuais. Concomitantemente, como a identificação ocorre, então isso deve significar que o procedimento está sendo responsivo da maneira relevante, ou a participação individual está sendo devidamente correspondida em decisões democraticamente tomadas. Dessa forma, o procedimentalismo puro traduz uma justificação subjetiva com base em características procedimentais (função identificacional) com as condições de legitimidade das decisões (função responsiva). Como as razões de que se servem os indivíduos para a justificação podem estar relacionadas somente ao caráter e funcionamento democráticos de um procedimento, resultados podem se tornar meramente confirmatórios desse status justificatório.

Note-se que, mesmo que a razão apresentada para crer que há justificação fosse a de que o procedimento parece produzir resultados correspondentes às expectativas, ainda assim se presume responsividade nas decisões, dado que as expectativas serão invariavelmente supridas de razões subjetivas para sua satisfação. Portanto, sob essas condições a justificação puramente procedimental implica não apenas que decisões sejam avaliadas

---

<sup>31</sup> MICHELMAN, Frank I. "Must constitutional democracy be 'responsive'?". *Ethics*, v.107, julho 1997. p. 710.

conforme somente uma justificação intrínseca ao procedimento, mas, ainda, que tomem qualquer forma e conteúdo suficientes a que a função identificacional tenha efeito. A própria justiça procedimental que respalda uma justificação desse tipo acaba tornando-se subdeterminada pela questão da identificação e justificação subjetivas. Assim, se os sujeitos creem que as condições democráticas estejam exercendo sua função responsiva, os resultados são automaticamente legítimos.

Segundo Jürgen Habermas, essa condição de legitimidade, como instrumental à justificação, torna-se critério de aceitabilidade da autoridade política, servindo à estabilização de uma crença generalizada de que o poder, qualquer seja, é legítimo<sup>32</sup>. As mesmas razões detrás da escolha da democracia como meio de adjudicação de diferenças de interesses, baseadas por sua vez em um pluralismo de valores, servem a sustentação de uma normatividade que parece independer das condições para legitimação que decorrem dessas mesmas razões. Dessa forma, uma decisão é tão boa quanto qualquer outra, desde que contribua para a estabilização da ordem política<sup>33</sup>, na forma de uma validação fundamentada subjetivamente e reconhecida intersubjetivamente como necessária em função dessa estabilidade. Parte da motivação que leva a essa formulação advém da ideia de que a democracia e seus resultados devem ser justificados com o uso de razões acessíveis à generalidade de pessoas. Adota-se a visão subjacente à democracia e cultura liberal de que valores e razões não são objetivamente acessíveis sob uma mesma normatividade. Daí segue a conclusão de que desde que seu apelo subjetivo seja suficiente para o convencimento de cada indivíduo de que há condições para a legitimação, então não há necessidade de qualquer objetividade na justificação em primeiro lugar.

---

<sup>32</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 289.

<sup>33</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 290.

Diferente das visões atribuíveis à democracia agregativa ou deliberativa, de um desiderato procedimental vinculado à decisões ideais, a proposta procedimentalista pura se alinha ao tipo de justificação visto acima, que é afeito à perspectiva liberal de democracia e sociedade. Enquanto para a abordagem agregativa existe a ideia de que os resultados correspondem a uma vontade coletiva, para a deliberativa o procedimento ideal produz decisões legitimadas através da deliberação. Já, para Habermas, segundo a proposta liberal,

The democratic will-formation of self-interested citizens [...] forms only one element in a complex constitution. The constitution is supposed to curb the administration through normative provisions (such as basic rights, separation of powers, and statutory controls); [...] This *state-centered understanding of politics* can forego the unrealistic assumption of a citizenry capable of collective action. It is oriented not toward the input of a rational political will-formation but toward the output of government activities that are successful on balance<sup>34</sup>.

Pode-se ver que a visão liberal participa na própria estrutura de justificação da democracia, dado que a formação de condições de legitimação ocorre através da presença tanto de meios públicos ou não-políticos de formação de opinião e deliberação, quanto de uma estrutura constitucional que os conecta à esfera administrativa<sup>35</sup>. O liberalismo, portanto, contorna a necessidade do estado e torna a legitimação de decisões dependente do caráter adjudicatório do procedimento democrático<sup>36</sup>. Enquanto para o republicanismo a legitimação

---

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 297-298.

<sup>35</sup> “On the liberal view, democratic will-formation has the exclusive function of legitimating the exercise of political power.” (HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 299)

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 296.

somente ocorre após a eliminação da divisão entre sociedade e estado<sup>37</sup>, para o liberalismo ela é resultado de um procedimento justificado sobre a presunção de que a distinção entre sociedade e estado não pode ser eliminada.

Para Habermas, a versão de justificação através da comunicação entre o meio social e o político é possível somente dada a institucionalização de procedimentos para tomadas de decisões coletivas. Além disso, existe uma influência mútua entre esses procedimentos e o processo de formação pública de opinião. De acordo com Habermas, ao longo do processo histórico de justificação da democracia, algumas medidas como a constitucionalização de direitos e institucionalização da deliberação servem como contrapeso à crescente complexidade social. Dada a necessidade de uma coordenação funcional que surge atualmente em sociedade complexas, formas indiretas de ação regulatória são implementadas pelo sistema administrativo. A clivagem entre a obtenção de conhecimento necessário para deliberação na esfera política e conhecimento resultante da divisão funcional que ocorre nas esferas social e econômica sobrecarrega a forma deliberativa ou puramente comunicativa de justificação.

Em suma, para que haja contínua justificação da democracia como meio de legitimação do poder político, deve haver uma paridade cognitiva entre o meio de fato público de comunicação e esfera comunicativa amplamente social. Apenas assim se pode evitar que a crescente complexidade funcional aumente a distância entre a deliberação e a justificação discursiva da democracia<sup>38</sup>. Caso contrário, prevalece uma dissonância cognitiva e normativa entre as suposições de validade de uma

---

<sup>37</sup> “On the republican view, democratic will-formation has the significantly stronger function of *constituting* society as a political community and keeping the memory of this founding act alive with each election. The incumbent Government [...] is part of a self-governing political community and not the head of a separate branch of government.” (HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 300)

<sup>38</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 320-321.

democracia constitucional e os pressupostos de justificação de fato reconhecidos no meio social.

As limitações factuais impostas pelo próprio modelo comunicativo de legitimação e justificação intersubjetiva são atenuadas pelo sistema legal e sua forma de justificação discursiva. O discurso legal, segundo Habermas, é capaz de tornar menos complexo o meio através do qual a justificação deve ocorrer, qual seja o social. Visto que o procedimento através do qual a comunicação social é transmitida a instituições políticas deve ser racional, a institucionalização de formas de participação e garantias constitucionais aliviam a discussão de carga normativa, permitindo o fluxo mais livre da comunicação entre esferas. A institucionalização adjudica as diferentes razões empregadas na deliberação com fins justificatórios. Com isso, o modelo deliberativo ideal, apesar de incorrer em limitações de fato, continua a servir de parâmetro. Porém, toma a forma de uma situação ideal onde deve ocorrer a justificação discursiva, em que todos os membros da comunidade têm a possibilidade de vindicar suas proposições usando razões as quais possam ser compreendidas por todos membros restantes.

Esse procedimentalismo deliberativo depende, para uma justificação pautada somente nas condições sob que a comunicação ocorre, de que os participantes dessa usem a situação comunicativa ideal como norma para a validação de seus argumentos. A diferença desse uso da razão e a ideia de razão pública como utilizada por Rawls está em que no procedimentalismo de Habermas o reconhecimento intersubjetivo de razões deve acontecer no próprio procedimento de deliberação<sup>39</sup>. Enquanto a razão pública depende da escolha dos princípios de justiça e da concepção pública de justiça, com uso da situação ideal

---

<sup>39</sup> RAWLS, John. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996. p. 380.

comunicativa sobrevém à deliberação uma justificação discursiva baseada em argumentos cuja validação está no modelo ideal<sup>40</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, novamente são necessárias pressuposições as quais levam o tipo de justificação procedimental a prescindir da relação que deve manter com a legitimação. O pluralismo que tanto Rawls quanto Habermas procuram incorporar em suas respectivas estruturas de legitimação é transformado pelas pressuposições relativas à forma como a justificação deve se conectar à legitimação. Quando não há uma razão pública ou um procedimento deliberativo capaz de implicar uma legitimação procedimentalmente<sup>41</sup>, o procedimento toma forma de condições mínimas normativas para que haja justificação. Ele adota, para seus participantes, uma função adjudicatória que acaba por acarretar sua justificação puramente procedimental.

Conquanto o pluralismo como pressuposto sirva à justificação de um meio de tomada de decisões coletivas que permita-lhe resolução adjudicatória, a percepção de razões meramente subjetivas para essa resolução não satisfaz a condição de legitimação. Assim, são necessários critérios os quais são, de fato, substantivos, que permitam uma avaliação dos resultados do procedimento segundo sua conformidade à representação dos interesses que divergem na seara sócio-política. Caso contrário, a própria função adjudicatória da democracia está em risco e, com isso, sua justificação subjetiva<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> ESTLUND, David M. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008. p. 88-90.

<sup>41</sup> Porque a consubstanciação dos pressupostos necessários à conexão relevante entre justificação estritamente procedimental e legitimação é realizada apenas a custo de pressupô-la.

<sup>42</sup> BEITZ, Charles R. *Political equality*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1989. p. 112.

Justiça procedimental e justiça substantiva estão conectadas<sup>43</sup>. A justiça de um procedimento, seu reconhecimento, publicamente, como um procedimento justo, depende, em parte, da justiça de seus resultados. De fato, há condições de valor intrínseco, porém em função de sua instrumentalidade dada a necessidade de uma justificação pública. Condições procedimentais guardam valor parcialmente instrumental, dado que existe igualmente uma necessidade de resultados cuja autoridade advenha não de um discurso formal legal, mas de uma legitimidade que depende da justificação pública, mas não é implicada por essa.

## BIBLIOGRAFIA

ARNESON, Richard J. “Debate: Defending the purely instrumental account of democratic legitimacy”. *The journal of political philosophy*, v. 11, n. 1, 2003, p. 122-132.

BEITZ, Charles R. *Political equality*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1989.

BERTRAM, Christopher. “Political justification, theoretical complexity, and democratic community”. *Ethics*, v. 107, julho 1997, p. 563-583.

CHRISTIANO, Thomas. “The authority of democracy”. *The Journal of Political Philosophy*, v. 12, n. 3, 2004, p. 266-290.

COHEN, Joshua. “Deliberation and democratic legitimacy”. In: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1999a. p. 67-91.

COLEMAN, Jules; FERREJOHN, John. “Democracy and social choice”. *Ethics*, v. 97, n. 1, 1986, p. 6-25.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

---

<sup>43</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. p. 421.

MICHELMAN, Frank I. "Must constitutional democracy be 'responsive'?. *Ethics*, v.107, julho 1997. p. 706-723.

MILL, John Stuart. *Considerations on representative government* (1861). New York: Forum Books Inc., 1958. 275 p.

PETER, Fabienne. "Pure epistemic proceduralism". *Episteme*, vol. 5, n. 1, 2008, p. 33-55.

RAWLS, John. "The idea of public reason". In: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). *Deliberative democracy: Essays on Reason and Politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1999. p. 93-141.

-----, *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.



# O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONCEITO DE DEMOCRACIA NA FILOSOFIA DE HABERMAS

---

*Hellen Maria de Oliveira Lopes<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. FORMULAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA EM

HABERMAS

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Tratar do conceito de “esfera pública” em Habermas é, antes de mais nada, fazer um percurso histórico do modo de formação social e política. Habermas demonstra preocupação em analisar a história, ou, pelo menos, arrisca-se nesta tarefa com a finalidade de mostrar suas mudanças fundamentais. Como ele mesmo nos afirma:

Como em qualquer generalização, a escolha, a relevância estatística e a ponderação das tendências históricas e dos exemplos são um problema que envolve grandes riscos, sobretudo quando nos apoiamos muito mais na literatura secundária, em vez de recorrer às fontes, como fazem os historiadores <sup>2</sup>.

Não por menos, procuramos partir nossa análise da obra *Mudança estrutural da esfera pública*, pois nela o filósofo procura analisar especialmente a formação da classe burguesia alemã, francesa e inglesa entre os séculos XVIII e XIX.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PPGFil, UFPI). Graduada em Filosofia (UFPI). Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA. E-mail: lopes.hellenmaria@gmail.com

<sup>2</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denilson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.38.

Na análise dessa mudança na estrutura social, Habermas destacará a separação feita entre a noção de espaço público e a de espaço privado, assim como a noção de Estado e sociedade civil. Esta distinção vai além de considerações apenas sobre os aspectos econômicos e políticos: a ideia de uma comunicação intersubjetiva, assim como o letramento da camada burguesa ou daqueles que tiveram acesso às formas de educação são bastante representativos naquilo que o filósofo considera relevante para essa transformação histórica da esfera pública.

## **1. FORMULAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS**

Habermas iniciará seu texto – *Mudança estrutural da esfera pública* – nos alertando sobre os múltiplos significados que o conceito “esfera pública” pode demandar. Ele nos afirma que, “o uso corrente de ‘público’ e ‘esfera pública’ denuncia uma multiplicidade de significados correntes”.<sup>3</sup> Mais do que explicitar o conceito, Habermas denuncia seu uso, especialmente o uso que é feito pelo Direito, Ciências Políticas, Sociologia e a linguagem ideológica que dela advém.

O conceito de “público” aparece como “certos eventos quando eles, em contraposição às sociedades fechadas, são acessíveis a todos”<sup>4</sup>. A própria noção de Estado como “poder público” se insere, em parte, nessa noção, tendo em vista que ele é o provedor do bem público e a ele, ao Estado, todos deve ter acesso.

Outra significação à noção de “público”, talvez a mais importante para o pensamento habermasiano, é a de “sujeito público enquanto portador de opinião pública”<sup>5</sup>. Este é o sujeito

---

<sup>3</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 93.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 93.

<sup>5</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 94.

das relações públicas, aquele que externa sua opinião e é capaz de gerar interesse da opinião pública. Essa aparece como uma noção de público em contraposição à noção de privado. Segundo Lubenow,

Habermas busca fazer uma leitura histórico-social da emergência de um centro potencial de comunicação pública da sociedade civil burguesa organizada em certos contextos nacionais como a Inglaterra, França e Alemanha<sup>6</sup>.

Antes de se voltar aos ingleses, franceses e alemães, Habermas retomará a noção de espaço público vivida pelos gregos. Sua leitura apontará para a distinção daquilo que se considerava o espaço público e daquilo que se chamava de espaço privado. É interessante observar a estrutura de divisão da comunidade grega porque nela já existia uma noção forte de que o espaço público é o lugar da comunicação. O espaço público se apresenta, então, como o lugar do debate e da deliberação. Habermas assim nos mostra:

Em contraste, a esfera pública, na compreensão dos gregos, aparecia como o reino da liberdade e da permanência. Apenas à luz da esfera pública manifesta-se tudo o que é, tudo o que se faz visível a todos. No diálogo dos cidadãos um com os outros, as coisas vêm à linguagem e adquirem forma; na disputa dos iguais um com os outros, os melhores se destacam e conquistam sua essência – a imortalidade da glória<sup>7</sup>.

Essa noção de esfera pública<sup>8</sup> como o espaço da voz, da linguagem está diretamente relacionado à noção de democracia,

---

<sup>6</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 15.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denilson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.97.

<sup>8</sup> A esfera pública, nesse sentido, aparece como uma relação com a teoria da sociedade de Habermas que, para Araújo é, “aquela que desenvolve um conceito de sociedade integrando a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar esfera sistêmica e a esfera do mundo da vida”. (ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In:

pois o público, apontado pelo filósofo, trata da esfera da participação. A ideia de público não é um amontoado de pessoas que concorda ou discorda de alguma ideia sem recorrer a algum critério previamente estabelecido. Ela se relaciona com a capacidade de julgar. Nesse caso, percebemos a estrita relação, ou mesmo relação inseparável, com a concepção de democracia. E, mesmo tendendo a decadência, Habermas afirma que “a esfera pública continua sendo, sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento público”<sup>9</sup>.

Em qualquer organização que se afirme democrática, todas as suas ações devem ser expostas ao público, a fim de serem julgadas. Segundo Losekann,

o surgimento de uma esfera pública significaria, desta maneira, a emergência de um espaço, no qual, assuntos de interesse geral seriam expostos, mas também controvertidos, debatidos, criticados, para, então dar lugar a um julgamento, síntese ou consenso. Como decorrência, quanto mais assuntos forem trazidos para discussão, mais julgamentos acerca da realidade social existirão<sup>10</sup>.

Nesse sentido, a ideia habermasiana de esfera pública toma seu caráter político assim como democrático. Por mais que ainda não haja uma noção desenvolvida do conceito de democracia, tendo em vista que nem todos tinham oportunidade de participar e expressar suas ideias, quando o indivíduo possui a capacidade reflexiva de pensar o meio social, ele se presta a observar e debater a respeito das ações realizadas neste ambiente, o princípio democrático da ideia de esfera pública ou espaço público se concretiza.

---

OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD. L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 214.

<sup>9</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 17).

<sup>10</sup> LOSEKANN, C. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades de uso deste conceito no contexto brasileiro. IN: **Pensamento Plural**. Pelotas, n° 4, jan/jun, 2009, p. 39.

Assim, para Habermas, a noção de espaço público se concretiza quando este se torna espaço de todos, pois o indivíduo particular se tornou o sujeito da ação e da autoridade. Ao sujeito é dada a capacidade de discutir e julgar. Neste caso, o sujeito agente legítima a política no espaço público, conseqüentemente, legítima o ideal democrático.

O filósofo alemão traz para essa discussão um ponto relevante no que diz respeito à participação de todos. Ele inicia sua análise mostrando a sociedade burguesa do século XVIII. Neste período, o “todo” não representava necessariamente toda a sociedade. Somente a burguesia detentora do poderio econômico, possuía o poder político. A consequência disso é que somente a essa parte da sociedade era dada a possibilidade de participar da esfera pública. A burguesia era a única classe social que possuía uma qualificação educacional que possibilitava tal participação. Losekann nos mostra que

este interesse comum, emergente de uma esfera privada, só poderia existir entre burgueses, pois eles é que compunham tal esfera e combinavam, por razões de contextos da época, as identidades de homem e de cidadão, o primeiro ligado à esfera privada pela posição de proprietário, e o segundo, ocupando a função de garantir a estabilidade da propriedade. Ou seja, havia um fator que trazia unidade de interesses entre estas pessoas: a propriedade privada e a necessidade de sua manutenção<sup>11</sup>.

A esfera pública no período burguês aparece para Habermas dividida em dois pontos fundamentais que se complementam – a vida pública e a privada. O indivíduo da esfera privada era aquele que fazia parte de um núcleo familiar; o indivíduo pertencente à esfera pública, por sua vez, era aquele que tinha uma vida privada e também uma participação pública, pois estava em um espaço político e um espaço econômico.

---

<sup>11</sup> LOSEKANN, C. Op. Cit. p. 40.

No espaço público, destaca-se o burguês letrado, que frequenta os bons espaços e que, gradativamente, afastava-se dos laços políticos da corte na medida em que o Estado se tornava autônomo. Para Lubenow, “o ponto nodal dessa trajetória é a passagem do século XVIII ao XX, que trata da emergência de uma esfera da vida pública esclarecida e politizada”<sup>12</sup>. Habermas nos mostra que a situação de esclarecimento e de organização de material impresso que possibilitava a vinculação de informações e, a partir delas, o debate, foi de suma importância para a mudança na estrutura da esfera pública. Ele afirma no prefácio a edição de 1990 que

a infraestrutura da esfera pública se modificou com as formas de organização, comercialização e consumo de uma produção de livros profissionalizada e ampliada, orientada para uma nova classe de leitores, e com uma imprensa de jornais e periódicos cujo conteúdo também se modificou<sup>13</sup>.

A transformação significativa na esfera pública aparece, dessa forma, com o surgimento e aperfeiçoamento dos meios de comunicação, o uso das propagandas que deram grande destaque à política, não só a informações de caráter econômico. Apesar de que o uso feito da mídia, da propaganda, deu a ela um caráter ideológico, de modo que o capital passou a ditar as regras do que deveria ser divulgado, “o poder da mídia, que, usado de modo manipulador, privou o princípio da publicidade de sua inocência”<sup>14</sup>.

No período da Idade Média não houve uma nítida separação entre a noção de espaço público e privado. Tendo em vista que as relações giravam em torno da casa do senhor,

---

<sup>12</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 35.

<sup>13</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denilson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.57.

<sup>14</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 58.

especialmente as relações econômicas. Não se percebia a distinção daquilo que era próprio da esfera pública e da esfera privada.

Há uma distinção, porém, entre a dominação da esfera privada para os chefes de família na Grécia e a dominação dos senhores na Idade Média europeia. Habermas nos assegura que

a posição do senhor da casa no processo de produção não pode ser comparada com o poder de dispor do *oikos* ou “pater famílias”. A dominação feudal (e a vassalagem dela derivada), como quintessência de todos os direitos individuais de dominação, ainda pode ser entendida como “jurisdictio”<sup>15</sup>.

É interessante observar que a própria organização social de ambos os períodos pressupõe formas distintas de lidar nas duas esferas. Enquanto na economia grega havia o elemento escravocrata que dava ao *pater famílias* o tempo livre para dispor das questões vigentes na esfera pública, na Idade Média a relação era entre o senhor e o seu servo, o vassalo, que já não possui um caráter escravista e, por isso, dá um novo direcionamento para essa relação, assim como para as questões inseridas na esfera pública.

Apesar de haver, segundo Habermas, uma espécie de neutralidade em relação à posição do senhor feudal, “em qualquer de seus níveis, é neutro em relação aos seus critérios ‘público’ e ‘privado’, o possuidor desse *status* o representa publicamente”<sup>16</sup>. O que já dá indícios de delegar sua vontade a outro que o representa, ao contrário do mundo grego em que os senhores se representavam.

A economia do século XVII ainda gira em torno das atividades do dono da casa. Porém, segundo Habermas, o significado de econômico é dado às atividades que não estão mais relacionadas ao *Oikos*: “a economia moderna não se orienta mais

---

<sup>15</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 99.

<sup>16</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 102.

pelo *oikos*, o mercado substitui a casa e se transforma em ‘ economia de comércio’”<sup>17</sup>. Assim, a transformação na economia, na maneira de operacionalizar o comércio é importante para a distinção entre o público e o privado na modernidade. A circulação da mercadoria está atrelada ao interesse público, não apenas ao interesse privado. Por esse motivo, o espaço da esfera privada tornou-se pública, universal, de todos os movimentos, houve então, “uma ascensão do social”<sup>18</sup>. Ocorre, então, que a vida tida na esfera privada não se limitou mais a essa esfera; ela toma uma proporção maior e se torna interesse da esfera pública. Habermas afirma que

a esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, de modo a debater com ela as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante<sup>19</sup>.

A razão ou a racionalidade característica da esfera pública está pautada na experiência de pessoas privadas, com suas experiências no interior da esfera privada, especialmente, conforme o filósofo, na intimidade conjugal. Há, na esfera privada, certa publicidade se levarmos em conta que ela é composta por pessoas públicas: “a esfera privada compreende a sociedade civil no sentido estrito, como o domínio de mercadorias e do trabalho social”<sup>20</sup>.

A noção de esfera pública, como nos foi permitido constatar ao longo do texto habermasiano, nos leva a crer na

---

<sup>17</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 124.

<sup>18</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 123.

<sup>19</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 135.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p. 140.

formação de uma vida pública que leva consigo a relevância da estrutura bem organizada presente na esfera privada. Especialmente, porque as necessidades da vida privada acabaram por impulsionar a vida pública, a sociedade civil. O conceito de esfera pública, nesse sentido, torna-se ainda mais amplo quando nos voltamos para a sociedade civil e para a própria constituição do Estado Democrático. Para Lubenow, a esfera pública

constitui um espaço de mediação fundamental entre sistema político e administrativo, por um lado, e o mundo da vida, a sociedade civil e as instituições que mediatizam, por outro lado. Constitui uma esfera de comunicação onde os indivíduos procuram tematizar, processar e resolver questões problemáticas, e desejam governar suas vidas pela discussão pública em vista do entendimento e consenso, antes que por outros meios <sup>21</sup>.

A partir da circulação de informações, de livros e, pelo próprio interesse em comum dos partícipes da sociedade, houve essa relação entre os indivíduos e a própria formação do Estado. A comunicabilidade entre os cidadãos é, desde a antiguidade, como vimos, um fator ímpar para a estruturação da esfera pública e, conseqüentemente, para a constituição do Estado. Habermas afirma: “a esfera pública política resulta de esfera pública literária. Por meio da opinião pública, faz a mediação entre Estado e as necessidades da sociedade” <sup>22</sup>. Porque é no âmbito da esfera pública que as necessidades se mostram. E aparecem, principalmente, porque são ditas, são comunicadas aos demais. “E aqui emerge um aspecto interessante de Habermas da configuração da *Öffentlichkeit*: ou caráter público da conversação”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 16.

<sup>22</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denilson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 140.

<sup>23</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 17.

Por mais que a estrutura econômica tenha influenciado a formação da esfera pública, ela não é decisiva. Na teoria habermasiana a comunicação e o “uso público da razão”<sup>24</sup> são fatores preponderantes no processo de formação da esfera pública. A organização da sociedade mediada pelo poder do diálogo e da comunicação é, para o filósofo, um aspecto de grande relevância para a constituição da política na modernidade. Isso torna, segundo Lubenow, “a esfera pública política como um espaço de discussão pública e do exercício da crítica”<sup>25</sup>.

Na modernidade, Habermas nos apresenta um esquema<sup>26</sup> no qual a esfera pública se apresenta numa linha de divisão entre a sociedade (ou espaço privado) e o Estado (e sua estrutura política). A esfera pública, nesse sentido, é mediadora entre essas duas instâncias da sociedade. Essa mediação se dá exatamente pelo poder de comunicação dos sujeitos, que tem a possibilidade de dirimir conflitos entre a sociedade civil e o Estado.

A esfera pública, desta forma, é um canal comunicativo entre a sociedade civil e os aparelhos do Estado. Porém, a linguagem utilizada nela não possui um caráter normativo, pois é realizada como opinião pública. Habermas afirma que a esfera pública, nesse sentido é,

---

<sup>24</sup> Sobre o uso do termo kantiano, Olivier Voirol afirma que “as práticas das pessoas privadas reunidas em um público e que se entretinham com obras da cultura oferecem a base de um modelo de comunicação sem coerção entre pessoas livres no uso público da razão. O princípio kantiano de publicidade se situa no centro dessa concepção. Ele pode ser sintetizado em três dimensões principais e supõe: em primeiro lugar, que as pessoas privadas façam um uso público de sua razão, o que significa tornar públicas a uma audiência as razões privadas – pensar por si mesmo significa, de qualquer modo, pensar *tout haut*; em segundo lugar, que as pessoas privadas sejam autônomas, ou seja, segundo Kant, capazes de constituir uma linha de conduta correspondente aos imperativos morais universais, capacidade em que o exercício verdadeiro é exclusivo de pessoas livres (o que significa “estar em posse de uma propriedade”, pois somente os proprietários são senhores de si mesmos); em terceiro lugar, que o poder legislativo esteja submetido ao juízo de um público que faz um uso público de sua razão e seja, por conseguinte, fruto de um *consenso público*”. (VOIROL, Olivier. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. IN: **Cadernos de Filosofia Alemã**, nº 11, jan/jun 2008, p.35-36).

<sup>25</sup> LUBENOW, J. A. Op. Cit. p. 19.

<sup>26</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denílson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 140.

como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfaixadas em temas específicos. [...] A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana<sup>27</sup>.

A posição de Habermas nos mostra que há uma preocupação na esfera pública com o modo de comunicação. Ela é, segundo Lubenow, “uma rede pública de comunicações discursivas”<sup>28</sup>. É preciso uma certa capacidade reflexiva dos participantes desta esfera que garanta uma manifestação pública<sup>29</sup>. Por isso, o filósofo dirá que as pessoas mais desinformadas ou que possuam uma capacidade reflexiva menor, tratarão as questões pertinentes à esfera pública com desinteresse e indiferença.

Ao contrário dos demais que levam pra a esfera uma intelectualização. Basta lembrarmos que, ao iniciar seu trabalho sobre esfera pública, Habermas dirá que ela foi inicialmente constituída pela burguesia letrada, “a burguesia é o suporte deste público, caracterizado fundamentalmente como o público que lê”<sup>30</sup>.

Mesmo após algumas revisitadas no conceito de esfera pública, especialmente em seu texto “Direito e Democracia”, Habermas acredita que ela ainda aparece como um *médium* entre o mundo da vida e as instâncias deliberativas. Para Lubenow,

---

<sup>27</sup> HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 92.

<sup>28</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 75.

<sup>29</sup> É interessante observar que nos textos de Habermas não estão contemplados todos os indivíduos da sociedade, pois nem todos possuem uma capacidade reflexiva que os qualifiquem a participar das discussões na esfera pública.

<sup>30</sup> LOSEKANN, C. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades de uso deste conceito no contexto brasileiro. IN: **Pensamento Plural**. Pelotas, n° 4, jan/jun, 2009, p. 38.

a esfera pública continua sendo uma estrutura de mediação, mas que prioriza as esferas informais do mundo da vida, as tematiza e as encaminha, via processos deliberativos, para as instâncias formais do sistema político administrativo. A esfera pública é uma estrutura de comunicação que elabora temas, questões e problemas politicamente relevantes que emergem da esfera privada e das esferas informais da sociedade civil e os encaminha para o tratamento formal no centro político. Nesse sentido, ela carrega a expectativa normativa de abrir os processos institucionalizados às instâncias informais de formação da opinião pública e da vontade pública.<sup>31</sup>

A partir da relação exposta sobre esfera pública, buscaremos agora relacioná-la ao conceito de democracia presente na obra de Habermas. Esta relação aparece em sua filosofia com alguns problemas. Porém, o filósofo tentará apontar saídas plausíveis que deem conta dos conflitos existentes entre esfera pública e democracia.

## **2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA EM HABERMAS**

É interessante entendermos inicialmente que o processo traçado da esfera pública até chegar à caracterização de uma democracia deliberativa se deu, inicialmente, com a burguesia como já foi dito anteriormente. A esfera pública se constitui de todas as vozes presentes na esfera privada. Ela é o local de discussões e ponderações sobre questões relevantes, como a economia, por exemplo. Porém, essas participações não possuíam ainda um caráter democrático tal como conhecemos.

---

<sup>31</sup> LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012, p. 28.

Habermas opera, em sua proposta de democracia deliberativa<sup>32</sup>, com um modelo procedimental<sup>33</sup> deliberativo. Isso ocorre quando a esfera pública consegue constituir-se numa forma normativa capaz de tomar decisões. Para Lubenow, “este processo de ‘abertura’ para a institucionalização está ancorado num amplo conceito de democracia procedimental e deliberativa”<sup>34</sup>.

Esta concepção busca inserir-se entre a concepção liberal e a republicana. Ou seja, não está pautada somente em uma mediação entre Estado e Sociedade – poder político e administrativo, “o poder administrativo também é empregado para influenciar a formação da vontade parlamentar e o jogo de forças que regula os interesses organizados”<sup>35</sup> e o indivíduo privado – como ocorre no sistema Liberal. Assim como no Republicanismo no qual a política é pautada em um movimento que acaba tirando a relevância do Estado como mediador, “esta compreensão de política republicana opera com um conceito de sociedade direcionado contra o Estado (sociedade é o cerne da política)”<sup>36</sup>. A proposta habermasiana é desta forma, segundo Lubenow

a concepção de política deliberativa é uma tentativa de formular uma teoria da democracia a partir de duas tradições teórico-políticas: a concepção de autonomia pública da teoria política

---

<sup>32</sup> Para Lubenow, “deliberação é uma categoria normativa que sublinha uma concepção procedimental de legitimidade democrática, segundo Habermas. Esta concepção gera uma matriz conceitual diferente para definir a natureza do processo democrático”. LUBENOW, J. A. Op. Cit. p. 95.

<sup>33</sup> O modelo procedimental, segundo Lubenow: “a concepção procedimental de democracia é uma concepção formal e assenta nas exigências normativas da ampliação da participação dos indivíduos nos processos de deliberação e decisão e no fomento de uma cultura política democrática. Por ser assim, esta concepção está centrada nos procedimentos formais que indicam ‘quem’ participa, e ‘como’ fazê-lo, mas não diz nada, a priori, sobre ‘o que’ deve ser decidido”. (LUBENOW, J. A. Op. Cit. p. 95-96).

<sup>34</sup> LUBENOW, J. A. Esfera Pública e Democracia Deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. IN: **Kritérion**, Belo Horizonte, nº 121, jun/2010, p. 230.

<sup>35</sup> HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 59.

<sup>36</sup> LUBENOW, J. A. Esfera Pública e Democracia Deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. IN: **Kritérion**, Belo Horizonte, nº 121, jun/2010, p. 233.

republicana (vontade geral, soberania popular), com a concepção de autonomia privada da teoria política liberal (interesses particulares, liberdades individuais) <sup>37</sup>.

O que Habermas propõe é uma espécie de reordenamento entre as concepções liberais e republicanas. Ou seja, no que concerne ao republicanismo busca privilegiar a noção de autonomia pública e no que tange ao liberalismo, a autonomia privada, “de modo a assegurar o vínculo interno entre a soberania popular e os direitos humanos” <sup>38</sup>. Ainda, para Araújo,

A relação interna entre direitos humanos e soberania popular, ou ainda a ideia de que o Estado de direito não é possível sem democracia participativa, é uma intuição central da Teoria do Discurso, apreendida com base na releitura de duas interpretações contrárias e conflitantes na filosofia política, representadas pelo liberalismo clássico e pelo republicanismo cívico. <sup>39</sup>

Por meio da Teoria do Discurso, as tradições republicana e liberal, servem como justificadoras do Estado de direito e da autonomia do povo.

Habermas afirma que o pluralismo liberal acredita retirar do centro o cidadão e em lugar de maior destaque ficarão as organizações. Para ele, tal teoria acredita que as organizações e não o cidadão conseguirão determinar os rumos da política. Ele afirma que

a teoria social do pluralismo insere-se no modelo normativo do liberalismo através de uma simples substituição: o lugar dos cidadãos e de seus interesses individuais é ocupado por

---

<sup>37</sup> LUBENOW, J. A. Op. Cit. P, 231.

<sup>38</sup> ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD. L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 228.

<sup>39</sup> ARAÚJO, L. B. L. Op. Cit, p. 228.

organizações e interesses organizados. Ela parte do princípio, segundo o qual todos os atores coletivos tem aproximadamente as mesmas chances de influenciar os processos de decisão relevantes para eles; que os membros da organização determinam a política das associações e dos partidos; e que estes, por seu turno, são forçados a assumir compromissos e a entrelaçar interesses, levados pelos vários tipos de pertença a associações. A democracia de concorrência forma então um equilíbrio social do poder, no nível de distribuição do poder político, de tal modo, que a política estatal leve em consideração um amplo leque de interesses simétricos <sup>40</sup>.

O problema visto nesse caso é que, no final das contas, o interesse que será buscado e defendido é o da elite. Assim, nenhum outro interesse fará parte, a não ser o da elite. Este não alcança as outras camadas. Porém, o Estado deveria garantir o bem de todos os participantes da sociedade. As elites que dominam acabam por garantir o apoio das massas. “E uma visão normativa coloca o problema das condições nas quais o Estado, uma vez que não é dirigido pelos interesses sociais, pode ao menos desenvolver uma sensibilidade em relação a esses interesses” <sup>41</sup>. Isso fica evidente quando a população, por meio do voto, concorda com as iniciativas tomadas pelos partidos e com o Estado que os representam.

A proposta habermasiana se pautará no poder da comunicação<sup>42</sup>. Ou seja, os espaços públicos devem ser capazes de criar mecanismos que proporcionem a intercomunicação entre os

---

<sup>40</sup> HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 59-60.

<sup>41</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. Vol. 2 p. 61.

<sup>42</sup> A teoria da ação comunicativa de Habermas perpassa toda sua obra, mesmo quando nos referimos à esfera pública, é interessante notar que é no ambiente da esfera pública que a intercomunicação precisa ser pautada para que haja a compreensão das falas de cada um dos partícipes desta esfera. Para Araújo, “no amplo e sinuoso percurso de constituição da teoria discursiva, a noção de agir comunicativo representa seu ponto de unidade e seu fio de continuidade, pois é ela que permite a Habermas elaborar um conceito formal de racionalidade apropriada ao horizonte da modernidade e fundamentar uma concepção de sociedade baseada no conceito de razão”. (ARAÚJO, L. B. L. Moral, *Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas*. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD, L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 215).

atores de modo tal que o poder econômico e o aparato administrativo do Estado não sejam capazes de tolher tais vozes. Esse é um dos pressupostos da democracia deliberativa. Segundo Habermas,

O espaço de uma situação de fala, compartilhado intersubjetivamente, abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias<sup>43</sup>. Qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem <sup>44</sup>.

O ideal de princípio democrático parte, neste sentido, do uso da linguagem, da comunicação para, a partir, daí ser capaz de se formular um princípio norteador que garanta a legitimidade do referido princípio. Esse pressuposto norteador é a forma jurídica, ou seja, o princípio democrático necessita da regulamentação do direito para se tornar legítimo. “O princípio da democracia”, para Habermas, “resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica” <sup>45</sup>.

O princípio da democracia por si só não garantirá legitimidade às vozes soantes na esfera pública. É preciso que haja

---

<sup>43</sup>Com relação a esse conceito, Habermas o retira da filosofia da linguagem de Wittgenstein. Araújo apontará a diferença entre este conceito e o de perlocucionário para esclarecer o ponto a que Habermas quer chegar com sua Teoria do Discurso. Araújo afirma que, “a teoria dos atos de fala possibilita precisamente distinguir as ‘ações linguísticas’ das ‘ações’ no sentido estrito do termo. O aspecto fundamental é a distinção entre atos perlocucionários e os atos ilocucionários. Enquanto para os atos ilocucionários o que é constitutivo é o significado do enunciado, para os atos perlocucionários o que é capital é a intenção do agente. É apenas com base nos atos ilocucionários que Habermas considera possível elucidar os conceitos de ‘intercompreensão’ e de ‘agir orientado ao entendimento mútuo’, pois é quando o locutor atinge seu objetivo ilocucionários que tem êxito a tentativa de reconhecimento intersubjetivo embutida em todo ato de fala”. (ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD, L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 217-218).

<sup>44</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. Vol. 2 p. 93.

<sup>45</sup> HABERMAS, J. Vol. 2. Op. Cit. p. 93.

uma formalização por parte do direito para que o princípio democrático se institucionalize e tenha validade. O que ocorrerá é a captação das vontades existentes na esfera pública e essas, por meio de instituições, serão ouvidas para que, a partir daí, possam ser resolvidos os problemas que advêm de tais vontades. Por isso, o filósofo nos diz que o procedimento democrático resulta na institucionalização dos discursos por meio da comunicação, o que garante uma racionalização nos resultados alcançados, além de juridicamente válidos. Habermas nos diz que

o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário <sup>46</sup>.

São co-originários porque à medida que os cidadãos vão formulando, intersubjetivamente suas regras, o princípio democrático se concretiza. Essas regras aparecem para Habermas como uma forma de legitimar a convivência dos atores sociais. O princípio utilizado é, então, o da teoria comunicativa. Ela dá base à legitimação do direito já que os participantes da esfera pública é que, de certa forma, formularão suas regras de convivência. “O direito precisa conservar um nexo interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo” <sup>47</sup>. Por serem co-originários, o princípio da democracia não se submete ao direito. E, por “gênese lógica” do direito presente na passagem acima, segundo Araújo, Habermas entende como: “a ideia básica que o sistema de direitos

---

<sup>46</sup> HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 158.

<sup>47</sup> HABERMAS, J. Vol. 1. Op. Cit. p. 115.

pode ser desenvolvido a partir da interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica”<sup>48</sup>.

Essa inter-relação entre direito e o princípio democrático é, de certa forma, uma prerrogativa de resolução de conflitos, de ancoramento das demandas sociais para que a própria democracia deliberativa possa alcançar sua plena realização. Diferentemente de outras perspectivas críticas da modernidade, Habermas acredita que é por esse viés democrático que podemos chegar à resolução dos conflitos de maneira madura, como bem afirma Araújo

tal projeto da modernidade, na visão do filósofo alemão, se caracteriza, entre outras coisas, por uma avaliação positiva, ainda que crítica, da racionalidade e de seus progressos, por uma defesa clara da democracia como forma madura de resolução dos conflitos e, finalmente, pela convicção inabalável de que as questões normativas são suscetíveis de discussão argumentativa<sup>49</sup>.

A democracia, sem o direito, ficaria pendendo pra uma irracionalidade ou ilegitimidade. Nesse sentido, o direito serve para legitimá-la e garantir que suas prerrogativas sejam asseguradas.

## CONCLUSÃO

O conceito de esfera pública, em Habermas, surge como vimos, a partir de uma conceituação histórica na qual a vinculação de informações, o acesso à literatura e circulação de informações, de um modo geral, influenciaram a transformação da vida pública.

O filósofo trata, em seu texto de fazer a separação entre o público e o privado para que a caracterização daquilo que ele considera espaço público detone aquilo que deve ser do interesse

---

<sup>48</sup> ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD. L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 232.

<sup>49</sup> ARAÚJO, L. B. L. Op. Cit. p. 234.

de todos. Tal interesse só terá condições de se firmar por meio da comunicabilidade dos partícipes.

É interessante observar que não é apenas o desejo de participar da esfera pública que a tornará um espaço democrático. Aqui, Habermas nos mostra que deve haver uma inter-relação entre a esfera pública organizada e o direito. Somente com a mediação do direito é possível obtermos um Estado democrático (não querendo dizer que o direito se sobreponha sobre o estado democrático). Somente com uma relação firmada entre essas duas instituições é que será possível a mediação de conflitos e um Estado Democrático de Direito pleno.

## REFERÊNCIA

- ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD, L.F.N. A. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- , V **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Volume 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- , **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denílson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- LOSEKANN, C. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades de uso deste conceito no contexto brasileiro. IN: **Pensamento Plural**. Pelotas, nº 4, jan/jun, 2009, p. 37-58.
- LUBENOW, J. A. **A categoria da Esfera Pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012.
- , Esfera Pública e Democracia Deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. IN: **Kritérion**, Belo Horizonte, nº 121, jun/2010, p. 227-258.

VOIROL, Olivier. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. IN: **Cadernos de Filosofia Alemã**, nº 11, jan/jun 2008, p. 35-56.

# DA LIBERDADE À DEMOCRACIA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HEGEL E RAWLS

---

*Henrique Raskin<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. O LIBERALISMO DA LIBERDADE
2. UMA POSSÍVEL APROXIMAÇÃO ENTRE HEGEL E RAWLS
3. LIBERDADE OU DEMOCRACIA?

## CONCLUSÃO

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Falar do liberalismo, enquanto um dos grandes movimentos políticos da modernidade, é um empreendimento ainda controverso, uma vez que sua conceituação divide a opinião de muitos estudiosos sobre essa escola. Discute-se “é o liberalismo uma escola de pensamento homogênea? Teria o liberalismo se esgotado na história da filosofia? Ou mais: o que de fato é o liberalismo?” Essas perguntas não serão respondidas nesta breve reflexão, pois, para fazê-lo, talvez um estudo muito mais profundo do que o destas páginas não fosse suficiente. No entanto, podem-se traçar paralelos e estabelecer relações entre importantes pensadores que auxiliem na compreensão do que está em jogo em uma discussão acerca do liberalismo.

Uma das abordagens utilizadas para delimitar o liberalismo foi a que, na década de 1980, estabeleceu e dividiu pensadores entre a classe dos liberais e a dos chamados “comunitaristas”, onde, na primeira, compreender-se-iam concepções individualistas da justiça e da associação política e, na segunda, de acordo com a classificação, seriam agrupados os filósofos preocupados em identificar e defender uma origem comunitária para o que é considerado como “O Justo”, derivando a justiça a partir da ética.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Ciência Política (Columbia University). Graduado em Relações Internacionais (ESPM-Sul). E-mail: hraskin@hotmail.com

De um lado, o individualismo clássico, encontrado desde Descartes, Hobbes e Locke seria, supostamente, atacado pelos críticos, que a partir de Rousseau, condenaria o atomismo como fundamento epistêmico da vida na comunidade política.

A divisão, assim proposta, pode estabelecer uma categorização extremamente proveitosa, sobretudo para fins didáticos. Contudo, é também verdade, a tentação de reproduzir a lógica dos “pingos nos is” para as problemáticas da justiça e da liberdade é capaz de simplificar a história da filosofia a ponto de descontextualizar e de desconectar as relações entre o pensamentos que, influenciando um ao outro, buscaram solucionar a questão do sujeito moderno que se autolegisla. Partindo dessa premissa, este artigo, por um lado, problematiza esse tipo de categorização, entre liberais e comunitaristas, porém não apresenta, em sua conclusão, uma clara alternativa a tal dualismo. No entanto, ousar defender que o movimento do liberalismo, como um todo, excede essa delimitação embasada no critério do individualismo, pode ser interessante na própria maneira de interpretar filósofos que, muitas vezes, para fins analíticos, perdem sua complexidade ao serem rotulados como A ou B.

O presente artigo, portanto, buscará identificar, nas obras políticas de Hegel e de Rawls, os elementos que os aproximam e os distanciam um do outro, a fim de novamente compreender o liberalismo enquanto um projeto revolucionário e crucial na fundação e na constante refundação da modernidade. O que se pergunta, assim, é se estão Hegel e Rawls, em um diferente tempo e em um diferente espaço, a filosofar sobre a mesma concepção de Estado e, caso não estejam, se suas diferenças conceituais devam significar e determinar que, necessariamente, um seja liberal e o outro não. Assumindo que esse não se mostre o caso, o “Liberalismo da Liberdade”, através do qual Rawls situa a filosofia de Hegel, é um bom começo para essa investigação.

## 1. O LIBERALISMO DA LIBERDADE

A primeira referência a partir da qual buscamos superar a concepção dualista que divide os pensadores em liberais e em comunitaristas é o próprio texto de Rawls, acerca da história da filosofia moral. Tomando o liberalismo, por excelência, enquanto “o” grande movimento da modernidade, podemos conceber que a definição dessa escola do pensamento excede o critério da relação do individualismo com os princípios de justiça. Se tomarmos Hegel e sua crítica ao atomismo do contratualismo, quando o filósofo introduz a categoria da intersubjetividade na fundamentação dos princípios de justiça de uma determinada comunidade, podemos fazer dele o que seria um projeto, ou protótipo do comunitarismo, segundo a categorização contemporânea<sup>2</sup>. Isso não o impede, no entanto, de ser concebido como um grande expoente do liberalismo. Aliás, nesse sentido, Rawls o qualifica, junto a Kant e a Mill, como um “importante exemplar na história da filosofia política e moral do liberalismo da liberdade”<sup>3</sup>.

O que entra em jogo, portanto, é compreender em que sentido Hegel se aproxima de filósofos inquestionavelmente liberais, e quais as variações internas da escola liberal, que derivam as categorizações dos pensadores em suas idiossincrasias. Rawls, ao introduzir a ideia de liberalismo da liberdade, é enfático na consideração a Hegel, que tem como suas premissas primeiras “os princípios das liberdades política e cívica”<sup>4</sup>, prioritários em relação a quaisquer outros que possam surgir. No entanto, por a filosofia de Hegel deixar espaço para a interpretação do forte institucionalismo, na qual se dá um foco maior às instituições sociais do que ao indivíduo propriamente dito, Rawls o qualifica como um “liberal moderado”, diferentemente de Kant e Mill, por

---

<sup>2</sup> FORST. Contextos da Justiça, 2010.

<sup>3</sup> RAWLS. Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000a, p. 330. Tradução nossa.

<sup>4</sup> RAWLS. Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000a, p. 330. Tradução nossa.

exemplo <sup>5</sup>, cujos liberais seriam mais acentuados. Não obstante, a moderação de Hegel não o distancia, ou não deveria distanciá-lo do que é, ou deveria ser, o modelo ideal do liberalismo. Aliás, talvez justamente o caráter institucional da efetivação da liberdade aproxime Hegel de teorias liberais contemporâneas, como a de Rawls, que projeta na estrutura básica da sociedade os princípios de justiça, e não nos indivíduos isolados, como o contratualismo clássico notoriamente faz.

A partir dessa perspectiva, mais do que excluir da escola liberal o que seriam os ‘comunitaristas’, devem-se definir tipos de liberalismo, conforme os objetivos de cada um deles, para se compreender o porquê das diferentes perspectivas. Rawls, ao construir sua própria concepção do liberalismo político, teria classificado os filósofos que o influenciaram da seguinte maneira: primeiro, Rawls identificaria em Hobbes o liberalismo de *modus vivendi*, no qual as relações políticas dar-se-iam através da convergência de interesses individuais; segundo, o liberalismo ético, de Kant e de Mill, seria caracterizado por doutrinas morais abrangentes, onde os princípios liberais se estenderiam para além da vida política; terceiro, o liberalismo de justificação, das filosofias de Rousseau e de Hegel, buscaria fundamentar a “legitimação das instituições políticas a partir [...] da vontade política comunitária”<sup>6</sup>; e, por último, Rawls atribuiria a si mesmo um liberalismo verificacionista, empreendendo uma perspectiva procedimental, apenas, na definição e na segurança de uma concepção de justiça acordada em uma determinada sociedade política<sup>7</sup>.

A crítica de Rawls às insuficiências dos liberais de Hobbes, que não assegurava uma unidade social consistente, e de Kant e Mill, incapazes de gerar um acordo razoável, pela abrangência moral, são fundamentais na construção do que Rawls

---

<sup>5</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>6</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005, p. 44.

<sup>7</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

propõe para o seu verificacionismo. Sua concepção de razão pública não pode conceber uma sociedade sustentada apenas por uma vontade instrumental, sendo possível de se desfazer, como propria Hobbes, bem como seu requisito de estabelecer um consenso sobreposto não poderia ser compatível com uma concepção moral abrangente, como desenvolveria Kant<sup>8</sup>. Entretanto, ao justapor o verificacionismo de Rawls ao justificacionismo de Hegel, vê-se uma relação um pouco mais controversa, que pode significar uma divergência mais profunda do que a de Rawls em relação a Hobbes e a Kant, a ponto de, inclusive, desconsiderar a filosofia de Hegel como um empreendimento liberal.

Contra o argumento de que exista em Hegel uma inflexão tão grande a ponto de que sua filosofia signifique um antiliberalismo, deve-se ressaltar que o verificacionismo de Rawls, expoente do liberalismo contemporâneo, não está conceitualmente tão distante da perspectiva justificacionista hegeliana. Cabe investigar, aqui, portanto, se a justificação substantiva do liberalismo em Hegel é compatível com o procedimento formalista rawlsiano; ou seja, pergunta-se, então, até que ponto a verificação formal em Rawls reflete o conteúdo da legitimidade institucional em Hegel.

Mullender<sup>9</sup> aponta que, embora se tenha em Hegel o direito formal e as leis de proteção individual derivados e acomodados pelas particularidades culturais de uma determinada comunidade, deve-se ter em mente que o direito que emerge na eticidade é orientado de forma descendente pelo ideal do Direito Abstrato. Há, portanto, um critério universal 'de ordem maior', que se manifesta de forma imperfeita nas instituições e códigos legais efetivos, devido às limitações de um contexto espaço-temporal específico. A partir das imperfeições institucionais é que os

---

<sup>8</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>9</sup> MULLENDER. Hegel, Human Rights, and Particularism, 2003.

indivíduos podem refletir e criticar as práticas objetivas da moralidade – a ética –, obtendo, então, “pistas de como os requisitos do Direito Abstrato podem ser encontrados no contexto em questão”<sup>10</sup>.

Pode-se questionar o quanto o esforço da lei efetiva de atender aos requisitos do Direito Abstrato satisfaz às necessidades humanas de encontrar um reconhecimento superior à categoria formal de pessoa de direito. Entretanto, conceber o indivíduo moderno enquanto um ‘projeto aberto em processo de constituição’ nos obriga a reconhecer que a universalidade que Hegel buscava assegurar através do Estado é compatível à posição moral de indivíduos que criticam a Eiticidade por meio do ideal do Direito Abstrato. A luta pelo reconhecimento, sempre adiantada em relação à lei efetiva, permitiria que, limitada e em parte condicionada por noções contextuais, a sociedade progreda em direção à liberdade<sup>11</sup>. O justificacionismo de Hegel, portanto, repousa sobre essa contrariedade da imperfeição das instituições efetivas em relação à normatividade descendente do Direito Abstrato. Dentre as possibilidades disponíveis em um determinado contexto, a preocupação de Hegel seria a de encontrar a legitimidade das instituições que efetivem a ideia da liberdade, no plano efetivo da eticidade.

O verificacionismo de Rawls, em contrapartida, busca restringir-se ao procedimento de deliberação política, embasando-se na concepção de que um procedimento justo necessariamente conduzirá a um resultado justo subdeterminado. Em primeira instância, seu liberalismo procedimental parece oposto ao de Hegel, cujo foco é destinado a justificar uma estrutura institucional que assegure a liberdade. Rawls, nesse sentido, confiaria o resultado justo à execução justa do procedimento, para que ele não

---

<sup>10</sup> MULLENDER. Hegel, Human Rights, and Particularism, 2003, p. 563. Tradução nossa.

<sup>11</sup> Ver em MULLENDER. Hegel, Human Rights, and Particularism, 2003, pp. 565-566, as diferentes variações da Lei da Liberdade de Expressão no Canadá e nos Estados Unidos, conforme o contexto e as finalidades atribuídas a esse princípio.

tenha que prescrever sua própria concepção moral como verdadeira, diferentemente de Kant e de Mill, por exemplo. O verificacionismo como ponto central de sua teoria consiste no seguinte enunciado: 1) se indivíduos são livres e iguais; 2) se esses indivíduos entram em acordo sobre o princípio de justiça a adotar; e 3) se esses indivíduos *verificam* a sua aplicação; logo: assegura-se na sociedade política a liberdade e a igualdade, que caracterizam os indivíduos no artifício da posição original<sup>12</sup>. Rawls, assim, não prescreve qual o princípio de justiça que deva vigorar em uma sociedade – diferentemente de Hegel, cujo modelo político tem no Direito Abstrato uma normatividade determinada. Essa suposta diferença faz com que Mullender<sup>13</sup> confie ao equilíbrio reflexivo de Rawls uma perspectiva mais democrática sobre os materiais normativos para a crítica ética, pois o próprio contexto em questão forneceria os possíveis princípios de justiça, respeitando “o modo como fazemos as coisas por aqui”<sup>14</sup>. Já o Direito Abstrato de Hegel, de acordo com Mullender, corresponderia a uma metanarrativa paradigmática, dada a sua abstração determinante.

Contrária a essa perspectiva, defendemos que o verificacionismo de Rawls, embora se pretenda como tal, contém uma normatividade descendente da mesma maneira com que se comporta a concepção do Direito Abstrato na *Filosofia do Direito*. A posição original, composta por indivíduos livres e iguais sob o véu da ignorância, por si só forneceria condições estruturais para além do puro procedimento. Ou seja, o que se verifica, no liberalismo de Rawls, seria, na realidade, a aplicação de princípios que, redundantemente, reiteram a mesma liberdade e igualdade formais que a suposta metanarrativa do Direito Abstrato fornece como norteamento para as instituições políticas da Eticidade. A

---

<sup>12</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>13</sup> MULLENDER. Hegel, Human Rights, and Particularism, 2003.

<sup>14</sup> MULLENDER. Hegel, Human Rights, and Particularism, 2003, p. 72. Tradução nossa.

partir dessa correlação, pode-se, assim, buscar uma possível aproximação entre as filosofias de Hegel e de Rawls.

## 2. UMA POSSÍVEL APROXIMAÇÃO ENTRE HEGEL E RAWLS

A leitura que Rawls faz da Filosofia do Direito é contrária à tese de que Hegel haveria professado um antiliberalismo, por supostamente dissolver, na figura do Estado, as particularidades que na sociedade civil-burguesa remontariam a noção liberal de indivíduo. A interpretação de Rawls aborda de forma enfática o §260 da *Filosofia do Direito* de Hegel, que introduz o Estado, para demonstrar que a universalidade defendida pelo filósofo alemão não se opõe às particularidades, sendo, ao contrário, sustentada pelo endosso dos interesses de dentro da sociedade. Para isso, o parágrafo é analiticamente dividido em quatro partes<sup>15</sup>:

- 1) O Estado é a efetividade da liberdade concreta;
- 2) mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com o seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último,
- 3) isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.
- 4) O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>16</sup> HEGEL. Filosofia do Direito, 2010, pp. 235-236, §260.

A primeira parte resume os objetivos da introdução da figura do Estado na *Filosofia do Direito*: a concretização de uma estrutura institucional que assegura as condições necessárias para a efetivação da liberdade. Ou seja, nas palavras de Rawls, é o que “permite aos indivíduos satisfazerem seus interesses particulares, uma vez que desenvolvidos dentro dos limites permitidos pelos direitos e deveres especificados na família e na sociedade civil-burguesa e protegidos pelo império da lei”<sup>17</sup>. Dessa interpretação do Estado hegeliano, como garantia dos direitos à satisfação e à liberdade particulares, derivam as outras partes do parágrafo sobre o Direito Estatal Interno. Conforme prescreve a segunda parte, ao mesmo tempo em que o Estado universaliza o direito à realização dos interesses particulares, ele é, no entanto, o que torna possível a integração do sujeito na vida coletiva, para que, justamente, se estabeleçam as regras e condições que permitem o alcance dos objetivos particulares<sup>18</sup>. Ao elevar a vida humana acima do mundo burguês, portanto, Hegel não o estaria dissolvendo; Rawls defende que é especificamente nessa elevação que se define uma concepção comum de justiça, a partir da qual obtém-se, em Hegel, a estabilidade e possibilidade para a busca de seus fins<sup>19</sup>.

A terceira parte do parágrafo, com isso, explicita o condicionamento do universal pelas particularidades da sociedade civil-burguesa. Leia-se: somente com o endosso dos sujeitos da sociedade, pode se realizar o interesse universal, o que leva Rawls a reconhecer a ideia hegeliana de fim universal enquanto a concepção de justiça como um bem comum<sup>20</sup>. Por isso que, na parte final do parágrafo, o Estado moderno deixa “a subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade”, ao mesmo tempo em que a “reconduz à unidade substancial”, uma

---

<sup>17</sup> RAWLS. Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000a, p. 355. Tradução nossa.

<sup>18</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>19</sup> RAWLS. Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000a.

<sup>20</sup> RAWLS. Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000a.

vez que os dois movimentos são interdependentes e significam, em última instância, o mesmo: o reconhecimento universal dos interesses particulares dos cidadãos. Ramos<sup>21</sup>, assim, conclui em sua análise que a evidência da aproximação entre o liberalismo de Rawls e o liberalismo de Hegel é o fato de que, nas quatro partes do parágrafo sobre o Estado, Hegel menciona a liberdade de forma inerente e intrínseca à sociedade civil-burguesa. A partir disso, pode-se inferir, então, que o Estado de Hegel carregue o conteúdo de uma “ordem racional que regula os setores da sociedade civil”<sup>22</sup>, sendo ele, então, “a expressão de uma concepção comum de justiça”<sup>23</sup>.

É com essa conotação que, desde que desconsiderando-se a metafísica, pode-se denominar Rawls de hegeliano<sup>24</sup>, sobretudo no que diz respeito a) ao papel da filosofia política, b) à concepção de pessoa política e c) às ideias de comunidade humana e Estado.

Schwarzenbach, propondo essa aproximação, defende, primeiramente, que o papel atribuído por Hegel à filosofia é similar a uma das propostas que Rawls empreende em sua obra: a de reconciliar os conflitos de sua época. A proposta do filósofo alemão buscava solucionar a oposição da vida comunitária em relação ao princípio da liberdade individual, da mesma forma com que Rawls quis reconciliar, através de seu procedimento do acordo sobreposto, os princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. O ponto central dessa comparação é o fato de que nem Hegel, tampouco Rawls, introduzem “um novo começo para a ética”<sup>25</sup>; ambos, todavia, partem de valores e práticas do cotidiano, e é por isso que tanto a dialética quanto o equilíbrio reflexivo se

---

<sup>21</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

<sup>22</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005, p. 52.

<sup>23</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005, p. 52.

<sup>24</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991.

<sup>25</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991, p. 544. Tradução nossa.

comportam como uma metalinguagem das tradições morais específicas do contexto em questão<sup>26</sup>.

Outro ponto que aproxima Rawls de Hegel é a concepção de pessoa, se tomada essa categoria como princípio político para o desenvolvimento da personalidade. “Pessoa”, o indivíduo universalizado que Hegel introduz no Direito Abstrato, é uma entidade formal, uma abstração jurídica, que capacita os sujeitos a receberem direitos; é, portanto, a primeira condição para a cidadania plena e para a liberdade. Uma vez que compreendida a posição original de Rawls como artifício racional metodológico, análogo ao Direito Abstrato, permite-se rebater as críticas que Rawls teria recebido de assumir um atomismo metafísico<sup>27</sup>, uma concepção de pessoa desengajada, em seu modelo político de deliberação. A consequente distinção que Rawls faz, no *Liberalismo Político*, entre autonomia racional e autonomia plena, viria a sustentar a tese de que Rawls “não alega uma prioridade ‘ontológica’ do indivíduo sobre o grupo. Em vez disso, a personalidade política moderna [...] é posta [como em Hegel] como uma condição para o florescimento humano, nas condições pós-Reforma Protestante”<sup>28</sup>.

Ramos<sup>29</sup>, em contrapartida, coloca que, embora no Direito Abstrato e na posição original já apareçam o sistema de direito e a noção de propriedade – para excluir quaisquer justificativas utilitaristas de sua adoção –, deve-se ressaltar que a noção hegeliana de pessoa, nesse nível ontológico, é destituída de

---

<sup>26</sup> Segundo SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991, p. 549, tradução nossa: “Adotando a posição ‘construtivista’, contudo, Rawls não está negando que haja algo como uma consciência global e um reconhecimento da liberdade individual crescentes, bem como a possibilidade de verdades morais absolutas. Defende apenas que uma concepção de justiça política, em sua visão (uma apropriada para uma democracia moderna e pluralista), não pode se sustentar na verdade ou falsidade de teses tão fortes, pois deve ser compatível com numerosas posições conflitantes em relação a elas”.

<sup>27</sup> SANDEL. O liberalismo e os limites da justiça, 2006.

<sup>28</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991, p. 551. Tradução nossa.

<sup>29</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

atributos morais, diferentemente dos indivíduos sob o véu da ignorância de Rawls, que são capazes de ter efetivo senso de justiça e de perseguir concepções de bem. Essa abstração hegeliana teria, então, o objetivo de servir como ponto de partida necessário e insuficiente, enquanto a abstração rawlsiana serviria como um “procedimento de representação”<sup>30</sup>. Essa interpretação defenderemos como problemática, pois adotando-se o Direito Abstrato como uma metalinguagem análoga ao experimento que utiliza o véu da ignorância, temos ‘pessoas’ que, segundo Schwarzenbach, são capazes de “distanciar o ego de particularidades”, para poderem abraçar princípios e regras universais, e que também são dotadas do poder de autodeterminação, por não terem ainda encarnado na efetividade<sup>31</sup>. O Direito Abstrato, junto à posição original, portanto, opõem-se à ‘efetividade encarnada’, onde se têm membros culturalmente situados; no entanto, a abstração das particularidades, em ambos os modelos, permite liberdade à pessoa para que, no nível da consciência, ela seja então livre para a deliberação e para a autodeterminação.

Isso leva ao terceiro tópico da aproximação de Rawls a Hegel, o da comunidade humana, pois apesar das críticas ‘comunitaristas’ a um suposto atomismo rawlsiano, vê-se, no próprio texto de Rawls uma tentativa de separação de sua filosofia em relação ao contratualismo. Rawls dedica o §10 da Conferência VII do *Liberalismo Político*<sup>32</sup> para responder à crítica de Hegel aos contratualistas, com o objetivo de afirmar que sua própria teoria, diferentemente da dos clássicos, não é vulnerável à objeção antiatomista hegeliana. Rawls, então, alega defender uma dissociação dos conceitos de sociedade e Estado em relação à ideia

---

<sup>30</sup> RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005, p. 55.

<sup>31</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991.

<sup>32</sup> RAWLS. O Liberalismo Político, 2000b.

de uma associação de pessoas privadas<sup>33</sup>; rejeita a concepção de que o pertencimento a uma sociedade dependa da escolha dos indivíduos, reconhecendo, portanto, a natureza social dos seres humanos<sup>34</sup>; e também assume que as comparações das vantagens dos cidadãos devam ser feitas em relação ao funcionamento presente das instituições, e não em comparação com o estado de natureza e sua hipotética progressão histórica.

Schwarzenbach concorda com a inaplicabilidade da crítica de Hegel aos contratualistas em relação à filosofia de Rawls, porque a posição original viola a concepção de que o contrato moderno haveria surgido a partir da vontade arbitrária de partes privadas. O caráter privado das partes não é considerado, no modelo de deliberação dos princípios em Rawls, justamente pois o véu da ignorância não permitiria que o fosse. Logo, segundo essa lógica, o acordo sobreposto não pode ser assimilado a um contrato, pois é uma união substancial entre pessoas totalmente desparticularizadas com instituições. Não à toa que Rawls as denomina de partes.

A menção que Rawls faz à natureza social do homem, na *Teoria da Justiça*, possibilita a emergência da união social, uma espécie de objetivação moral, por meio de “atividades cooperativas com fins compartilhados”, que excedem a instrumentalidade de meras sociedades privadas – análogas à sociedade civil-burguesa de Hegel. A partir do conceito de união social, pode-se retornar à interpretação de Rawls do §260 da *Filosofia do Direito*, onde a universalidade do Estado não se oporia às particularidades. O conceito de união social reconheceria o bem comunitário como

---

<sup>33</sup> Conforme reiterado por HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 250, tradução nossa: “Rawls concorda com Hegel que os interesses humanos são (fortemente, senão exclusivamente) ‘formados’ pela nossa interação com outros e não são dados independentemente ou anteriormente à sociedade”.

<sup>34</sup> Conforme também apontado por HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 249, tradução nossa: “Nem mesmo as partes na Posição Original hipotética de Rawls estão acordando sobre formar uma nova sociedade juntos. Eles estão, em vez disso, acordando sobre os termos de cooperação equitativa que regerão a sociedade à qual elas já pertencem”.

mais satisfatório que o simples jogo de interesses individuais e, por meio dessa união, poderiam emergir, enfim, a razoabilidade e o desejo de justiça<sup>35</sup>.

### 3. LIBERDADE OU DEMOCRACIA?

Foram desenvolvidos argumentos que defendiam uma aproximação das filosofias de Hegel e de Rawls, a fim de assegurar ambos como pensadores liberais, embora pertencentes a sociedades e épocas diferentes. A leitura rawlsiana de Hegel, bem como uma leitura hegeliana de Rawls, permitem, nesse sentido, que se identifique a emergência da universalidade nas próprias particularidades que compõem a sociedade. No entanto, essa diferença de sociedades e de épocas pode ser determinante para uma bifurcação no caminho que esses filósofos vieram a trilhar. É verdade que se pode qualificar o Estado de ambos os pensadores dentro dos parâmetros do liberalismo; no entanto, cabe ainda perguntar quais os desdobramentos que os seus objetivos práticos tiveram no modelo de Estado proposto na obra de cada um, e se há, a partir disso, uma diferença entre as propostas de Hegel e de Rawls.

Mesmo enquanto liberais, as diferenças metodológicas do verificacionismo de Rawls em relação ao justificacionismo de Hegel<sup>36</sup> tomariam o protagonismo da discussão sobre as diferenças práticas das duas filosofias políticas. Embora ambos defendam a fundamentação do modelo político na ideia de liberdade racional, o verificacionismo de Rawls repousará mais enfaticamente sobre o procedimento político, cuja condição para o resultado é a verificação e o endosso dos cidadãos, enquanto o justificacionismo de Hegel terá a preocupação de estabelecer meios justificáveis para a garantia da liberdade enquanto resultado do processo político.

---

<sup>35</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991.

<sup>36</sup> Conforme apontadas por RAMOS. Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade, 2005.

Nesse sentido “a diferença central [...] jaz no fato de que, enquanto Hegel visa os termos equitativos de cooperação a serem aqueles em acordo com o princípio universal da liberdade substantiva, Rawls tenta fazer esse princípio mais explícito”<sup>37</sup>. Através dessa divergência metodológica, portanto, aparecerão desacordos práticos entre o pensamento político dos dois filósofos, o que conduzirá a duas diferentes visões sobre o Estado liberal moderno.

Houlgate<sup>38</sup> enumera três diferenças determinantes, em relação aos direitos que têm os cidadãos no modelo de Hegel e de Rawls. A primeira diz respeito à liberdade de escolha da profissão, em contraste ao direito à satisfação. Segundo Rawls, a liberdade de escolha da profissão se trata de uma liberdade básica inviolável, a partir da qual os indivíduos estariam livres de um planejamento direto da economia, determinada apenas pelo movimento natural do mercado. Dessa forma, todos teriam a liberdade de competir por oportunidades de emprego, bem como seriam legalmente capazes de empreender seus próprios negócios, em oposição a qualquer forma de planejamento econômico centralizado. Hegel, no entanto, rebateria a esse princípio de Rawls não por aversão ao desígnio dos indivíduos; inclusive, ele reconhece o direito à escolha da profissão. A inflexão se dá, porém, quando Hegel concebe ser possível restringir o campo de possibilidade de escolha em nome da “produção racionalmente planejada”, pois apenas com essa regulamentação racional determinada pelas corporações, poderia ser assegurado o direito à satisfação profissional *em si* – a qual Rawls não garante. Hegel não apenas visa a estabelecer o direito da busca pela satisfação; ele pretende encontrar as condições para que a satisfação *em si* aconteça. E para que a satisfação profissional possa ser obtida, na forma do reconhecimento e da dignidade, é necessário que as corporações identifiquem e estabeleçam o ponto

---

<sup>37</sup> SCHWARZENBACH. Rawls, Hegel, and Communitarianism, 1991, p. 558. Tradução nossa.

<sup>38</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

de equilíbrio entre a quantidade da produção e a quantidade dos seus membros<sup>39</sup>.

A segunda diferença se refere ao processo político de deliberação, sobretudo na questão do voto. O princípio de participação igualitária de Rawls, no qual “todos cidadãos têm igual direito a participar”<sup>40</sup> se comporta analogamente à questão da escolha da profissão: as leis são feitas por um corpo representativo onde cada cidadão tem voz igual. Esse direito, que Rawls considera universal e inalienável, novamente é outorgado à figura das corporações no modelo hegeliano. No entanto, Hegel, novamente, não impede que em seu modelo, todos votem: por serem membros de corporações, os cidadãos podem participar ativamente do processo interno de deliberação das corporações. O que entra em jogo, para Hegel, é que não se pode abstrair a ideia dos cidadãos em uma igualdade formal livre de particularidade, no momento da deliberação; os cidadãos, que na prática são seres social e economicamente concretos, votariam, de toda forma, em nome de seus interesses profissionais, compartilhados na corporação <sup>41</sup>. Logo, carregar nas próprias corporações a deliberação eletiva faria sentido para Hegel, uma vez que o político emerge da categoria do social.

A terceira diferença, enfim, corresponde à estrutura constitucional do Estado, na qual Hegel, novamente, restringe direitos que para Rawls são de alta prioridade. Compor, profissionalmente, cargos políticos, para Rawls, opera sob o mesmo princípio da liberdade de escolha ocupacional: todos podem concorrer a eles. Hegel, preocupado com a funcionalidade do poder político, no entanto, restringe essas posições a apenas aqueles que são qualificados para elas. Ainda assim, não haveria nem tal necessidade. Por exemplo, a câmara alta do parlamento

---

<sup>39</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

<sup>40</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 254. Tradução nossa.

<sup>41</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

deve ser reservada a latifundiários agrícolas que detêm suas terras pelo princípio da primogenitura: apenas esses, assegurados por uma lei superior aos princípios de mercado, seriam capacitados para legislar independentemente de interesses comerciais e do executivo. Eles trabalhariam, portanto, visando aos interesses de todos os cidadãos<sup>42</sup>. Da mesma forma, “o direito de nascimento e direito de sucessão constituem o fundamento da legitimidade”<sup>43</sup> do monarca, para que, na estabilidade dessa nomeação, efetive-se a “ideia do não-movido pelo arbítrio”<sup>44</sup>. O estabelecimento desses estamentos asseguraria, portanto, uma dissociação do político em relação ao econômico, embora o primeiro emergja do segundo; Hegel, assim, busca garantir uma estrutura que, em relação ao princípio da livre vontade de todos, o sustente de maneira efetiva.

Essas diferenças apontadas por Houlgate exemplificam as consequências da posição verificacionista de Rawls e da justificacionista de Hegel. Isso porque, dando-se ênfase ao procedimento e à verificação da aplicação de seus resultados – subdeterminados por princípios historicamente dados – em Rawls, deve-se assegurar, portanto, que os pressupostos para uma aplicação justa do seu método sejam obtidos na forma da lei: entende-se, aqui, que os cidadãos sejam formalmente livres, iguais e independentes de particularidades. Logo, a ideia de vontade livre é o ponto de partida para a deliberação racional, que determinará *a posteriori* os princípios de justiça. Por isso, para Rawls, todos devem, pelo menos, poder escolher sua profissão, votar e ocupar cargos públicos, pois sem esses direitos universais, nem mesmo as condições requeridas para a autonomia racional – de determinar um plano de vida para si e de escolher quem irá governá-lo – seriam alcançadas. O procedimento de Rawls, sem esses direitos, em suma, não estaria mais aberto à contingência do resultado.

---

<sup>42</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

<sup>43</sup> HEGEL. Filosofia do Direito, 2010, p. 268, §281.

<sup>44</sup> HEGEL. Filosofia do Direito, 2010, p. 267, §281.

Hegel, por outro lado, não busca, a partir da vontade livre, estabelecer um procedimento em que a liberdade esteja na contingência de seu resultado. Contrariamente, o idealista alemão se esforça para derivar da vontade livre o que necessariamente dela resulta. “O que tem mais importância, na visão de Hegel, não é que todas as pessoas possam escolher sua ocupação em liberdade completa ou que possam escolher quem os deveria governar, mas que todos os requerimentos para a liberdade sejam aplicados”<sup>45</sup>. Para Hegel, portanto, o que deve estar em jogo não é o resultado da deliberação de partes livres e iguais, mas a constituição de uma estrutura do Estado moderno que assegure “os interesses mais profundos da liberdade”<sup>46</sup>, imanente à vontade livre em sua própria natureza.

Assim, pode-se alegar que a sociedade bem-ordenada de Rawls é mais democrática do que o Estado racional moderno de Hegel. No entanto, esse déficit democrático não se dá “por qualquer desejo de preservar os privilégios pré-modernos das corporações e da aristocracia”<sup>47</sup>, mas por Hegel estar disposto a abrir mão de certos direitos individuais, presentes na filosofia de Rawls, em nome dos requerimentos necessários para uma liberdade plena. Esse, no fim das contas, é, para Hegel, o dever da filosofia<sup>48</sup>. Hegel, assim, defenderia, caso tivesse vivido no século XX, que “o pensamento político de Rawls não é insuficientemente histórico, mas histórico demais: pois é preso a pressupostos e princípios de justiça de uma forma social histórica particular – a saber, a democracia [...] – em vez de comprometer-se apenas à liberdade”<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 260. Tradução nossa.

<sup>46</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 260. Tradução nossa.

<sup>47</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

<sup>48</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

<sup>49</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001, p. 262. Tradução nossa.

Rawls, portanto, ao abandonar o critério da verdade como fundamento para seu consenso sobreposto, admite na democracia constitucional poder encontrar apenas uma solução para o problema da estabilidade da sociedade de seu tempo. Hegel, ao contrário, professa as condições necessárias, quicá antidemocráticas, para efetivar a ideia da liberdade em si. Se haviam sido Hegel e Rawls aproximados, anteriormente, enquanto pensadores liberais, agora o problema da incomensurabilidade abarca as concepções de Estado racional moderno de ambos os filósofos<sup>50</sup>: neste caso, deve-se optar ou pelo *Rechtsstaat* hegeliano, centrado nos requisitos para o Estado de direito; ou pela democracia constitucional de Rawls, disposta a assegurar direitos básicos fundamentais em nome da estabilidade, somente. Houlgate, contra Rawls, recorre às chances: mesmo provada a estabilidade em Rawls, não se invalida a teoria da liberdade de Hegel; mas, provados os requisitos necessários para a liberdade em Hegel, não se pode ter a estabilidade liberal de Rawls.

## CONCLUSÃO

Esse trabalho buscou reverenciar a complexidade do liberalismo enquanto movimento da modernidade, por meio da contraposição de dois filósofos de épocas e de sociedades diferentes, mas que, no entanto, puderam ser comparados e aproximados conceitualmente. Hegel e Rawls, assim, podem significar mais do que meros representantes de uma oposição que categorize pensadores em liberais ou comunitaristas; o que se pôs em questão nesse artigo, em contrapartida, são as diferenças práticas que abordagens distintas, embora alinhadas ao princípio liberal, podem ter na efetivação e na implementação de um Estado racional moderno. As consequências de diferentes metodologias na realização política são um jogo, portanto, de escolhas

---

<sup>50</sup> HOULGATE. Hegel, Rawls and the Rational State, 2001.

incomensuráveis que não significam, contudo, o abandono da ideia da liberdade como norteamento e ideal.

Assim, tentou-se estabelecer um balanço, entre as principais semelhanças e as principais diferenças que permeiam o relacionamento da filosofia de Hegel com a de Rawls, a fim de concluir esse raciocínio com a dúvida que caracteriza desde os princípios da modernidade até seu momento tardio em que ainda nos encontramos: devemos optar por fins, ou por meios? A conclusão do trabalho, paradoxalmente, consiste em determinar que, sobretudo, o que deveríamos passar a observar e a criticar mais são os princípios. Conclui-se, assim, perguntando a partir de onde começar a deliberação política. O debate entre Hegel e Rawls, nesse sentido, mostra-se bastante enriquecedor pois, concordemos ou não, ele é capaz de instigar muitos estudiosos a separá-los em diferentes escolas de pensamentos. No entanto, recorramos uma vez mais ao idealista alemão, para lembrarmos-nos que a cada contrariedade, não é nem necessário, nem proveitoso, desembocar no dualismo; pelo contrário, a partir de cada contrariedade, temos a oportunidade de poder enxergar uma reconciliação.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

FORST, Rainer. Contextos da Justiça. São Paulo: Boitempo, 2010.

HEGEL, G.W.F. Filosofia do Direito. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HOULGATE, Stephen. "Hegel, Rawls and the Rational State". In: WILLIAMS, Robert R. Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right. Albany: SUNY, 2001.

MULLENDER, Richard. "Hegel, Human Rights, and Particularism". In: Journal of Law and Society, v. 30, n. 4, Oxford, 2003, pp. 554-574.

RAMOS, Cesar Augusto. "Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade". In: Veritas, v. 50, n.1, Porto Alegre, 2005, pp. 41-65.

RAWLS, John. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2000a.

-----, O Liberalismo Político. São Paulo: Ática, 2000b.

SANDEL, Michael J. O liberalismo e os limites da justiça. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

SCHWARZENBACH, Sibyl. "Rawls, Hegel, and Communitarianism". In: Political Theory, v. 19, n. 4, 1991, pp. 539-571.



# A POLÍTICA DE ARISTÓTELES: DUAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS

---

*Luã Jung*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

1. O COMUNITARISMO NEO-ARISTOTÉLICO DE MICHAEL SANDEL
2. A POLÍTICA DE ARISTÓTELES: UMA LEITURA ALTERNATIVA
3. O BEM E O JUSTO EM RONALD DWORKIN

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

## REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

Os filósofos políticos da contemporaneidade apresentam uma distinção conceitual que pode ser útil para entendermos as teorias políticas da antiguidade e da modernidade, mas que se revela fonte de maior controvérsia em tempos de globalização, de direitos humanos e de pluralismo religioso e cultural. Trata-se da distinção entre valores éticos (“pessoais”) e normas morais (“universais”). Ou seja, o problema político que ocupa boa parte das discussões atuais é o da identificação de padrões de conduta observáveis no plano individual, que dizem respeito à vida boa, e padrões normativos válidos intersubjetivamente, independentemente do contexto (cultural, social, econômico, etc.). Essa distinção entre o nível ético (como *eu* devo viver) e o moral (o que é devido aos *outros*), tem uma origem mais ou menos determinada, a saber, a *Aufklärung*, e uma corrente teórica desde então extremamente influente, o liberalismo político<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Graduado em Direito (FADIR, PUCRS). E-mail: lnogueirajung@gmail.com

<sup>2</sup> Nesse sentido, afirma Rawls: “Concordemos em que existe essa diferença entre a filosofia moral antiga e moderna. Como conclusão, pois, diremos: os antigos se perguntavam acerca do caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou para o sumo bem, e inquiriam sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter – as virtudes de coragem e temperança, sabedoria e justiça, que são elas mesmas boas – relacionam-se com o sumo bem, quer como meios, quer como componentes, ou ambos. Ao passo que os modernos se perguntavam primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais estas prescrições davam origem. Só depois

Como filho do esclarecimento, o liberalismo apresentou, desde sua concepção teórica realizada por autores como Hobbes, Locke e Kant uma profunda preocupação com os limites da atuação do Estado na esfera individual. A crescente pluralidade religiosa e o desenvolvimento da ciência propiciaram uma crítica à verticalidade do poder soberano, ou seja, à legitimação metafísica ou teológica do poder monárquico, e ensejaram diferentes concepções que tinham em comum o pluralismo religioso (ético, no sentido aqui referido), a liberdade econômica e individual num sentido amplo. As estruturas de poder passaram da verticalidade para a horizontalidade a partir de uma concepção de autonomia individual que é defendida, por exemplo, nas formulações da *Crítica da razão prática* de Kant e nas suas exigências de universalidade da lei moral.

É claro que esse movimento intelectual e político não se desenvolveu, no decorrer dos séculos, sem controvérsias profundas que não poderiam ser desconsideradas caso a minha intenção no presente texto fosse a de realizar uma análise histórico-conceitual. Em uma apresentação sintética, no entanto, chamo a atenção, a partir de Rainer Forst, para três valores fundamentais e abstratos endossados pelos teóricos do liberalismo: “liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político”<sup>3</sup>. O referido autor elenca também três argumentos de justificação para esses valores constituintes do liberalismo:

- a) os princípios liberais podem ser primeiramente justificados na sua função como proteção e garantia da liberdade pessoal como ‘liberdade negativa’, isto é, a liberdade da tutela política no que se refere ao modo como se deve viver;

---

voltavam sua atenção aos bens que estas prescrições nos permitiam buscar e apreciar”. (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 04).

<sup>3</sup> FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 46.

- b) diante de oposições irreconciliáveis entre os cidadãos no que diz respeito às suas concepções de vida boa, os princípios liberais podem ser entendidos como um acordo para fazer predominar a tolerância recíproca em questões éticas da mesma;
- c) os princípios liberais podem ser entendidos como normas que são justificadas por um consenso universal entre aqueles que vivem sob essas normas. Expressam, portanto, um interesse universal<sup>4</sup>.

Em outras palavras, dada a relativização do ideal supremo de vida boa (nível ético), os indivíduos devem ter a liberdade de projetar uma vida de maneira autônoma, sem a repressão arbitrária do Estado. Esse deve, nesse sentido, garantir a pluralidade ética e pautar suas ações a partir de justificações que não sejam elas mesmas éticas (por exemplo, a partir de um dogma religioso), mas universalizáveis (morais). As obrigações positivas (fazer) e negativas (não fazer) e as instituições criadas para a efetivação de tais obrigações, como o direito, devem, em última instância, ter como ideal regulador a neutralidade ética ou, em outras palavras, a abstenção do julgamento acerca da vida boa.

Apesar dos inegáveis desdobramentos nas áreas filosóficas da metafísica, epistemologia e linguagem ocorridos no século XX e que repercutiram na filosofia prática, os liberais mantêm, em certa medida, suas premissas normativas em relação à teoria política. O problema das liberdades individuais, da igualdade e da neutralidade dos princípios legitimadores do poder permanecem vitais, dentro da perspectiva liberal, para a justificação de um projeto político democrático e pluralista, onde o governo deve respeitar as individualidades e utilizar sua força a partir de motivos universalizáveis, e não “subjetivos”. Isso implica uma dicotomia fundamental para o entendimento do debate político atual, que é a divisão entre o bem (nível ético, privado) e o justo (nível moral, universal).

---

<sup>4</sup> FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 47.

A separação entre o bem, ideal de vida boa justificada por crenças individuais como a religião, e o justo, princípios deontológicos, categóricos, que determinam a maneira correta de tratarmos os outros e a maneira de o Estado tratar seus cidadãos, tem origem no esclarecimento, mas ganhou um conteúdo normativo e uma força argumentativa especialmente marcante nas teorias liberais pós-metafísicas como as de John Rawls e Jürgen Habermas. Isso no sentido de que o processo de justificação normativa deve estabelecer meios de “purificação” do discurso político, tendo em vista a produção de normas neutras em relação à ideais contingentes de vida boa e que possuam conteúdos morais universais. Dworkin, o autor liberal que motivará algumas reflexões deste texto, no entanto, tem uma visão muito peculiar em relação a esse problema da separação entre ética e moral e se opõe drasticamente ao procedimentalismo de seus colegas. Isso, não obstante, será tratado adiante.

O que importa imediatamente é introduzir uma controvertida crítica ao liberalismo político realizada desde os anos 80 e que parte do desapego do liberalismo ao contexto histórico, cultural e social em que as relações humanas se dão para argumentar a favor de uma concepção que se enraíza nessas contingências e afirma que valores ou bens comunitários devem ser integrados e não afastados do conceito de justiça. Trata-se do comunitarismo, influenciado por reinterpretações de Rousseau, Hegel, Tocqueville e, de maior relevância para o presente estudo, Aristóteles. Autores como Michael Sandel, Michel Walzer, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor tendem a acusar as teorias liberais de serem universalistas (abstratas), desvinculadas da facticidade histórica, atomistas (individualistas) e de separarem o justo (idealizado) do bem (*ethos* de uma dada cultura existente). Reivindicam, de maneira geral, que uma teoria política que ignora o contexto e que aposta na neutralidade normativa, ou seja, na indiferença de princípios morais para com qualquer concepção de bem (veja-se, por exemplo, a tese da posição original de Rawls) é

equivocada e acaba por se transformar naquilo que nega, ou seja, a própria tese da neutralidade ética liberal endossa uma concepção de bem ou de boa vida correspondente aos ideais de vida liberais ou burgueses.

Se, como salientei anteriormente, o liberalismo político possui uma tradição teórica heterogênea e de difícil síntese, as apropriações dos autores comunitaristas de teses tão controversas quanto as de Aristóteles e Hegel, por exemplo, não poderiam ser tratadas com a precisão conceitual merecida. Portanto, o meu interesse é mais restrito do que abordar amplamente estas duas correntes e se limita no seguinte sentido: farei uma exposição dos argumentos de Michael Sandel, autor comunitarista que interpreta a ética e a política de Aristóteles de maneira a se valer de uma visão neo-aristotélica para a sua crítica ao liberalismo. Em seguida, analisarei criticamente alguns textos de Aristóteles com a intenção de, se não refutar, pelo menos criticar a aplicação feita por Sandel das teses aristotélicas. Por fim, tentarei reaproximar a ética e política aristotélicas do liberalismo político a partir do desenvolvimento peculiar que Ronald Dworkin confere aos temas centrais da teoria liberal, a saber, a relação entre ética (bem) e moral (justo) e a neutralidade dos princípios de ação estatal. Resumindo, o objetivo principal deste texto é propiciar uma leitura no sentido de que os conceitos de bem e justo possam ser entendidos como complementares mesmo numa perspectiva liberal, e que o tratamento aristotélico das questões políticas pode ser muito útil para tanto.

## **1. O COMUNITARISMO NEO-ARISTOTÉLICO DE MICHAEL SANDEL**

Os autores comunitaristas criticam a suposta neutralidade dos princípios políticos e jurídicos endossados pelos liberais. Rainer Forst sintetiza em duas direções as críticas dos comunitaristas aos liberais a respeito da suposta neutralidade

liberal: “primeiro, é afirmado que a teoria liberal se apoia numa visão específica individualista da vida boa, que exclui *a priori* outras alternativas; e segundo, critica-se que essa visão do bem é problemática em função de seu caráter atomista”<sup>5</sup>. Em seu famoso livro “Justiça: o que é fazer a coisa certa”, Michael Sandel retoma o seu ataque geral ao utilitarismo e ao liberalismo político, feito primeiramente em “*Liberalism and the Limits of Justice*”, a partir de uma reinterpretação das teses de Aristóteles a respeito do bem comum, do papel da virtude na esfera política e da postura necessária por parte do governo para que esses ideais sejam alcançados. Sandel resume suas objeções às teorias políticas rivais no seguinte sentido:

A abordagem utilitária contém dois efeitos: primeiramente, faz da justiça e dos direitos uma questão de cálculo, e não de princípio. Em segundo lugar, ao tentar traduzir todos os bens humanos em uma única e uniforme medida de valor, ela os nivela e não considera as diferenças qualitativas existente entre eles.

As teorias baseadas na liberdade resolvem o primeiro problema, mas não o segundo. Elas levam a sério os direitos e insistem no fato de que justiça é mais do que um mero cálculo. Ainda que discordem entre si quanto a *quais* direitos devem ter maior peso do que as considerações utilitárias, elas concordam que certos direitos são fundamentais e devem ser respeitados. Mas, além de destacar determinados direitos como merecedores de respeito, elas aceitam as preferências dos indivíduos, quaisquer que sejam. Não exigem que questionemos ou contestemos as preferências e os desejos que levamos para a vida pública. De acordo com essas teorias, o valor moral dos objetivos que perseguimos, o sentido e o significado da vida que levamos e a qualidade e o caráter da vida comum que compartilhamos situam-se fora do domínio da justiça.

Isso me parece equivocado. Não se pode alcançar uma sociedade justa simplesmente maximizando a utilidade ou garantindo a liberdade de escolha. Para alcançar uma sociedade justa,

---

<sup>5</sup> FORST. Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 72.

precisamos raciocinar juntos sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que aceite as divergências que inevitavelmente ocorrerão<sup>6</sup>.

Sandel critica a proposta de neutralidade política liberal no que diz respeito ao ideal de vida boa dos cidadãos. Defende, nesse sentido, que a reaproximação de argumentos “morais” (entendidos no sentido amplo, sem a distinção acima realizada entre o moral, universal, e o ético, contingente) acerca da boa vida, até mesmo a religião, são condições necessárias para um debate público e uma comunidade que proporcione justiça e, mais do que isso, o bem comum. Sandel toma partido na divisão ocorrida, *grosso modo*, durante a modernidade, qual seja, a divisão entre teorias teleológicas e teorias deontológicas. Na visão de Sandel, não se pode formular princípios de justiça a priori, fora do contexto, como, na sua leitura, tentam os liberais. A justiça seria decorrência, e não um limite, de um bem para o qual tanto o indivíduo na sua vida privada e a comunidade no âmbito público almejam e compartilham:

teorias modernas de justiça tentam separar as questões de equidade e direitos das discussões sobre honra, virtude e mérito moral. Elas buscam princípios de justiça que sejam neutros, para que as pessoas possam escolher e buscar seus objetivos por conta própria. Aristóteles (384 – 322 a.C.) não acha que a justiça possa ser neutra dessa maneira. Ele acredita que as discussões sobre a justiça sejam, inevitavelmente, debates sobre a honra, a virtude e a natureza de uma vida boa<sup>7</sup>.

Para Sandel, o liberalismo de autores como Kant e John Rawls limita a atuação do governo a respeito dos deveres individuais a partir de uma visão de obrigação moral

---

<sup>6</sup> SANDEL, Michael. *Justiça - O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 322.

<sup>7</sup> SANDEL, Michael. *Justiça - O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 234.

individualista, no sentido de que o indivíduo é o único responsável por seus vínculos morais. O conceito de autonomia em Kant, que se refere ao dar-se a si a própria lei como um legislador no reino dos fins, bem como a atualização promovida por Rawls dessa ideia através da posição original e do véu da ignorância, são os elementos que levam Sandel a criticar essa visão. Para Sandel, o individualismo ou a teoria baseada na liberdade de escolha liberal não se adequa ao nosso sentimento em relação a algumas circunstâncias da vida pública. Ele apresenta casos históricos em que os cidadãos de uma comunidade política se mostraram sensibilizados por fatos passados, causados por seus ancestrais, que não lhe diziam diretamente respeito (não foram “autonomamente” escolhidos), tais como o pedido de desculpas feito pelo Japão na década de 1990 às mulheres estrangeiras vítimas de abuso por parte de membros do exército japonês durante os anos de 1930 e 1940, ou o caso da Austrália que retratou-se por ter, entre a década de 1910 e início da de 1970, afastado crianças aborígenes arbitrariamente de suas mães no intuito de integrar as crianças à sociedade branca e acelerar o desaparecimento da cultura aborígine. O autor utiliza também como exemplo de responsabilidades comunitárias que transcendem a autonomia individual o caso da discussão sobre se o governo dos Estados Unidos deveria pagar indenizações aos negros descendentes de escravos, a partir de 1989, o que, a pesar de não ter tido êxito, incentivou a onda de pedidos de desculpas pelos estados que foram escravagistas. Michael Sandel define as obrigações decorrentes de nossa historicidade ou, em outras palavras, da “concepção narrativa do indivíduo” como:

Diferentemente dos deveres naturais, as obrigações de solidariedade são particulares, e não universais; elas envolvem responsabilidades morais que devemos ter não apenas com os seres racionais, mas com aqueles com quem compartilhamos uma determinada história. No entanto, diferentemente das obrigações voluntárias, elas não dependem de um ato de consentimento. Seu

valor moral fundamenta-se, ao contrário, no aspecto localizado da reflexão moral, no reconhecimento do fato de que minha história de vida está implicada na história dos demais indivíduos<sup>8</sup>.

Segundo o autor, a teoria liberal sustenta apenas dois tipos de obrigações morais. As obrigações naturais, que são “deveres naturais que temos em relação aos seres humanos como tais” e obrigações voluntárias, “nas quais incorremos por meio do consentimento”. O autor propõe que no individualismo e na defesa da liberdade liberal não há espaço para as obrigações de solidariedade. Não obstante, o autor faz outra afirmação forte, a de que, ainda que o liberalismo aceite obrigações de solidariedade (entre amigos, família, grupos e assim por diante), ele não aceita, e isso seria um erro, o fato de que “as obrigações de solidariedade podem ser mais exigentes do que sugere a concepção liberal – a ponto mesmo de competir com os deveres naturais para com qualquer ser humano”<sup>9</sup>. A constituição histórica, comunitária do indivíduo, Sandel vai opor ao individualismo ou, em outras palavras, ao atomismo liberal. Portanto, o autor pretende revalidar a sua leitura aristotélica de que o governo deve promover a boa vida de seus cidadãos que, por sua vez, nunca estão desprendidos ou livres de seus laços familiares, fraternos, religiosos e quanto mais políticos.

Se Kant e Rawls estiverem certos ao conceber a liberdade dessa maneira, também estarão certos a respeito da justiça. Se somos seres independentes, que escolhem livremente, sem quaisquer amarras morais precedentes à nossa escolha, precisamos então de uma estrutura de direitos que mantenha a neutralidade no que se refere às finalidades. Se o ‘eu’ precede suas finalidades, o certo também deve preceder o bom.

---

<sup>8</sup> SANDEL, Michael. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 277

<sup>9</sup> SANDEL, Michael. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 289.

Se, no entanto, prevalecer a concepção narrativa da ação moral, ou seja, a de que o indivíduo se define como tal a partir da história na qual se vê inserido, talvez valha a pena reconsiderar a noção de justiça de Aristóteles. Se deliberar sobre o que é bom para mim envolve refletir sobre o que é bom para as comunidades às quais minha identidade está ligada, talvez a ideia de neutralidade seja equivocada. Pode não ser possível, nem mesmo desejável, deliberar sobre justiça sem deliberar sobre a vida boa<sup>10</sup>.

Essa última passagem de Sandel parece se encaixar com algumas passagens em que Aristóteles trata da relação existente entre a cidade e o indivíduo, como “mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo”<sup>11</sup>, ou:

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste género será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. Ora, todas as coisas definem-se pela sua função e pelas suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa, mas apenas que têm o mesmo nome. É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> SANDEL, Michael. *Justiça - o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 289.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, p. 18.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 55.

A interpretação de Sandel parece adequada a esses trechos da ética e da política de Aristóteles, pois podemos entender, a partir da sua leitura, que o autor defende a tese (1) de que o bem individual é relativo ao bem do todo e que (2) a cidade deve ser entendida como um todo orgânico onde cada parte só existe em função das demais, de maneira que o individualismo liberal não teria espaço no projeto aristotélico. Essa abordagem da filosofia prática de Aristóteles não é de todo descabida, mas resta saber se ela é a melhor interpretação possível. Como afirma C.C.W Taylor,

The political implications of this analogy are momentous, since the parts of an organism have no interests independent of interests of the organism as a whole. Rather, the good of the part is its being such as to make its proper contribution to the good of the organism. That is the sense in which ‘the same thing is good for the part and for the whole’ (1255b9 – 10). If this analogy is taken seriously, Aristotle must be committed to an extreme form of totalitarianism: not merely the doctrine that independent good of the individual must be subordinated to the greater good of the state, but yet more extreme doctrine that the individual has no independent good, his or her good being identified with his or her contribution to the good of the state<sup>13</sup>.

Nos próximos parágrafos, argumentarei contra esta interpretação de Aristóteles, tentando demonstrar que uma leitura diferente pode ser mais coerente com outras teses do filósofo bem como justificar de maneira mais satisfatória nossas práticas políticas atuais. Não obstante, ainda que a leitura comunitarista de Aristóteles fosse a única possível, acredito que as ideias que exporei mostram que essa postura teórica e política é falsa, no seguinte sentido: A noção de obrigações de solidariedade do indivíduo para com sua comunidade, que Michael Sandel defende a partir de Aristóteles, carece de normatividade, uma vez que é vítima da

---

<sup>13</sup> TAYLOR, C.C.W. *Politics*. (In) BARNES, Jonathan (Org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 1995, p. 239/240.

falácia naturalista: “Por exemplo, tradições familiares, relações de gênero, autocompreensões religiosas, para não falar das tradições nacionais, estão para além da crítica normativa? Do fato da constituição da identidade em uma comunidade, Sandel infere ilegitimamente a obrigação de manter essa identidade como parte de uma comunidade”<sup>14</sup>. Como comenta Rainer Forst, não se pode concluir, do *fato* de um indivíduo pertencer a uma família, comunidade religiosa ou nação um *dever* para com estas instituições. É nesse sentido que a tese aristotélica, se entendida nos moldes comunitaristas, é falsa. Pretendo retomar este tema adiante. Agora, no entanto, tratarei da questão de saber se esta leitura da Política de Aristóteles é realmente adequada ou a melhor possível.

## 2. A POLÍTICA DE ARISTÓTELES: UMA LEITURA ALTERNATIVA

Como foi dito antes, tornou-se comum dividir teorias políticas entre antigas e modernas, teleológicas ou deontológicas, entre as que valorizam o bem em detrimento do justo e vice-versa. A leitura comunitarista, por exemplo, entende que para Aristóteles o bem deve ser compreendido antes do justo, e que, nesse sentido, o bem é entendido primeiramente num sentido global, de maneira que a felicidade individual está condicionada a comunidade entendida de maneira orgânica, ou seja, que a existência de cada parte pressupõe a existência do todo. Essa teoria política não parece justificável em uma sociedade pluralista que se organiza a partir de direitos de igualdade e de liberdades de expressão e de crença religiosa, entendida num sentido amplo. E, na minha opinião, ela de fato não é justificável. O problema aqui, no entanto,

---

<sup>14</sup> FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 31.

é mais o de saber se esta interpretação de Aristóteles é coerente com os seus próprios escritos.

As passagens anteriores da *Ética* e da *Política* poderiam justificar a tese de que, para Aristóteles, o bem individual estaria subordinado ao bem da *pólis*. Mas isso seria contraditório com a própria obra de Aristóteles tomada num sentido geral. Aristóteles distingue claramente que enquanto as ordens de senhor para escravo se dão de um ser racional para um instrumento animado, sem razão, as leis da cidade são feitas entre cidadãos livres e iguais, e precisam promover o bem destes. Para Aristóteles, nesse sentido, o bem do escravo não se distingue do bem do senhor, uma vez que o primeiro é extensão do segundo. Isso não acontece no âmbito público da cidade, uma vez que este é constituído por cidadãos livres e iguais perante as leis. Gostaria de apresentar uma pequena leitura da *Política* de Aristóteles que segue uma via diversa do comunitarismo no sentido de que a pluralidade e a responsabilidade individual pela boa vida são acentuadas, em detrimento do monismo ético e da dependência forte dos cidadãos com o todo, que representa a leitura comunitarista. Por último, pretendo reformular a relação entre o justo e o bem que comumente se atribui a Aristóteles.

O projeto da *Política* pode ser entendido como continuidade da *Ética*. Após analisar o que representa o bem viver para o ser humano, a saber, uma vida de excelência prática e teórica, Aristóteles estuda a origem da comunidade política bem como, no sentido prescritivo, qual tipo de comunidade propicia mais satisfatoriamente o desenvolvimento do bem viver humano (*eudaimonia*). É importante notar que, para o autor, existe um elemento da ordem da natureza, “físico”, que condiciona a vida em comum dos indivíduos em famílias e vilarejos. Para a reprodução da vida, homem e mulher formam a família, e assim o ambiente doméstico. Para a autoproteção e satisfação de necessidades econômicas, reúne-se lares em uma vila. A *pólis*, com o conteúdo específico atribuído por Aristóteles, no entanto, não é constituída

apenas pelas necessidades naturais entendidas em um sentido causal, mas pela busca do bem viver, que é um valor: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”<sup>15</sup>. Essa abordagem pode parecer contraintuitiva, afinal, é de Aristóteles a famosa frase de que “o homem é um animal político por natureza”. A partir desta frase, muitos críticos trabalham a filosofia prática de Aristóteles como se fosse uma teoria naturalista do agir humano, e nesse sentido metafísica, como se a ética Aristotélica partisse de um *dado*. Em nota, apresento argumentos contrários a esta leitura<sup>16</sup>. O importante é

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 15.

<sup>16</sup> John McDowell explora o conceito de segunda natureza de Aristóteles, que pode ser extraído do segundo livro de *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles introduz a origem da virtude moral e afirma que: “Sendo a excelência dupla, como disposição teórica [do pensamento compreensivo] e como disposição ética, a primeira encontra no ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo; a disposição permanente do caráter resulta, antes, de um processo de habituação, de onde até terá recebido o seu nome, 'hábito', embora se tenha desviado um pouco da sua forma original. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza (...) As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, p. 41.). McDowell conclui que a ética em Aristóteles é exemplo de capacidade que é “conferida pela natureza” no sentido causal, mas que, entretanto, constitui-se em um campo autônomo desta, um espaço de razões, e não de causas: “Para Aristóteles, a virtude de caráter, no sentido estrito, é diferente de uma propensão meramente habitual a agir de um modo que corresponda àquilo que a virtude requer”. Nesse sentido, o autor discorda de interpretações naturalistas da ética Aristotélica: “Leitores modernos frequentemente atribuem a Aristóteles o objetivo de construir as exigências da ética a partir de fatos independentes ligados à natureza humana. (...) Lida de maneira usual, a concepção aristotélica do entendimento ético seria, antes, um tipo peculiar de naturalismo nu e cru. Mas acho este tipo de leitura uma monstruosidade histórica” (McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 116/117.). Vale fazer referência, também, a Höffe: “Desde algum tempo, é a exigência por uma ‘ética sem metafísica’ (Patzig) que está em cena. Na medida em que se trata somente de conceitos fundamentais gerais, que superam toda disciplina particular, a ética ainda poderia conter, também hoje, elementos ‘metafísicos’. Contudo, tão logo se entenda por ‘metafísica’ a teoria de um ente supremo ou a de um mundo do além, o programa de uma ‘ética metafísica’ é praticado já por Aristóteles. Mesmo nas referências sobre a *Metafísica*, por exemplo, na crítica à teoria das ideias de Platão (EM I 4) e na referência ao divino contido no *bios theôrêtikos* (EM X 6-9), os argumentos físicos são de natureza ética. Além disso, há de fato uma teleologia, porém nenhuma teleologia da natureza estranha à ética, e sim apenas uma que segue do conceito de agir. E ali onde Aristóteles se apóia num desempenho característico para o ser humano (I6, 1097B24ss.), ele confia de fato em enunciados de essência, que contêm, não obstante, um ‘essencialismo’ muito cuidadoso e que se sucedem sem acepções metafísicas no sentido da *Metafísica*. (...) Com toda a obviedade, Aristóteles desdobra a ética

entender que a natureza política do homem está relacionada ao conceito de “segunda natureza” ao qual se refere John McDowell, ou seja, a capacidade humana do discurso (*logos*), que diferencia o homem dos demais seres. Enquanto os animais só têm a capacidade de expressar dor e prazer, o homem pode refletir e avaliar o que é bom ou mau, justo ou injusto. É justamente na *pólis*, e somente nela, que o homem consegue exercitar essa capacidade discursiva e, especificamente, a frônese:

The thesis that the polis stands to the individual as whole to part is therefore an aberration on Aristotle's part; its commits him to denying two central theses of his ethico-political system, that the aim of the polis is the promotion of the good life for citizens, and that the central activity of the good life is the exercise of autonomous practical rationality. (...) Why does the exercise of practical rationality require the polis, as distinct from other forms of (in the modern sense) political organization such as the nation state? Aristotle's answer is clear. The good life is the life directed by phronêsis, and the most perfect exercise of phronêsis is the application of that virtue to the common good of a community. That is to say, the good life requires participation in the government of a self-governing community, i.e., a polis. Someone who has no share in the government of his or her community, say a subject of an absolute monarch, or someone who elects to play no part in political life, has, willingly or perforce, to surrender crucial aspects of his or her life to the direction of another, and thus abandon the task of phronêsis, 'to deliberate well about what is good and advantageous for oneself, not in particular areas, such as what promotes health or strength, but with a view to living well overall' (NE II40a25-28)<sup>17</sup>.

A natureza política que distingue o homem como ser dotado de *logos* pressupõe a participação ativa na deliberação

---

praticamente sem premissas metafísicas. Antes, verifica-se a relação oposta. Uma vez que a pergunta ‘Para que a Metafísica?’ é uma pergunta prática, até mesmo existencial, vale o lema: ‘Não há metafísica sem ética’ (HÖFFE, Otfried. Aristóteles. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 170/171.).

<sup>17</sup> TAYLOR, C.C.W. *Politics*. (In) BARNES, Jonathan (Org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 1995, p.241/242.

acerca do bem na esfera privada e principalmente na esfera pública. Isso requer autonomia e um exercício crítico de cada cidadão no debate acerca do que a justiça exige em cada circunstância, ao contrário de mera conformidade a determinada tradição. Nesse sentido, Aristóteles atribui um peso considerável à responsabilidade individual no alcance da excelência, de maneira que a intenção do agente e a consciência do significado prático das ações é definidora do mérito, no caso de uma ação conforme a excelência, e da culpa, no caso de uma ação viciosa (ver Livro III da *Ética a Nicômaco*). Isso quer dizer que, para alguém ser virtuoso, não basta realizar uma ação conforme a virtude sem ter a consciência e o desejo de sê-lo, assim como diz Dworkin, “não se pode melhorar a vida de ninguém contra a firme convicção de que não melhorou”<sup>18</sup>. Podemos reconhecer que, para Aristóteles, o governo da *pólis* é uma atividade entre homens livres e iguais que buscam, no exercício deliberativo, o bem comum. Essa atividade é permeada pela autonomia individual, uma vez que a *eudaimonia* não pode ser dada por um ser superior ou imposta pela comunidade, mas conquistada pelo próprio agente através do desenvolvimento permanente das virtudes práticas e intelectuais. Dessa maneira, a política pode ser tida num sentido pluralista, onde o papel das individualidades assume relevância em relação ao todo. É nesse sentido também que podemos interpretar a crítica de Aristóteles ao “comunitarismo de Platão” (este é o título da primeira seção do livro II da *Política*):

todavia, é evidente que uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser cidade. Uma cidade é, por natureza, uma pluralidade e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a casa. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isto, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade. Por outro lado,

---

<sup>18</sup> DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 395/396.

não só a cidade consiste numa pluralidade de indivíduos, como estes também diferem em espécie; uma cidade não nasce de indivíduos idênticos<sup>19</sup>.

Estou tentando propor uma leitura de Aristóteles que enfraqueça a interpretação feita por Michael Sandel e pelos comunitaristas em geral. Mas há uma forte objeção que pode ser feita a minha tese de que Aristóteles adota uma postura que coloca o indivíduo no centro do âmbito privado (ético) e político a partir da sua concepção de liberdade e igualdade, em detrimento de qualquer coerção estatal ou comunitária a respeito de como viver. No livro III da Política, Aristóteles afirma que

Por outro lado, os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão clara é de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança que apenas se distinguiria pela contiguidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei também tornar-se-ia um simples convénio – ou na frase do sofista Licofronte ‘*uma garantia dos direitos dos homens*’ – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.

(...) É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residência cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas estas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma<sup>20</sup>.

Entendendo esse trecho no sentido usual, poderíamos reconhecer que, de fato, o papel do Estado na Política é o de agir

---

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 105

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 219/221.

conforme os ideais da vida boa. Mais do que isso, seria possível concordar com a tese de que essa é uma das atividades principais do Estado e que o sonho da neutralidade dos princípios de justiça liberal não é compatível com a tese aristotélica a respeito da virtude como fim da cidade. A minha tentativa de reaproximar Aristóteles de uma concepção política que preza pelo pluralismo e por princípios sólidos de justiça seria, nesse caso, fracassada. Afinal, o que caracteriza a oposição entre concepções teleológicas baseadas no bem e concepções deontológicas baseadas no justo é o fato de que para as últimas a questão da boa vida não poderia exercer nenhum papel relevante na atuação estatal. A passagem de Aristóteles parece defender, ao contrário, que identificando-se o que é a vida boa, uma vida religiosa, uma vida de prazer ou seja lá o que for, cabe ao Estado conduzir os seus cidadãos à salvação.

Afinal, é possível conciliar uma teoria ética do bem viver com uma teoria moral pluralista que respeite a responsabilidade e a escolha individual? Como Aristóteles pode contribuir para tanto? É o que eu pretendo tratar a seguir, a partir da tese da continuidade entre ética (individual) e moral (universal) presente no liberalismo de Ronald Dworkin.

### **3. O BEM E O JUSTO EM RONALD DWORKIN**

Em uma de suas últimas obras intitulada “*Justice for Hedgehogs*” (tradução em português: A raposa e o porco espinho – Justiça e valor), Ronald Dworkin relê os textos de Platão e Aristóteles. Para Dworkin, estes autores tinham pelo menos duas coisas em comum no que diz respeito às suas teorias práticas. Primeiramente, para ambos os autores os conceitos morais são tratados como conceitos interpretativos. Em segundo, tanto Platão quanto Aristóteles não dão primazia ao nível ético ou ao moral (não que eles utilizassem esses termos), como pretendem tanto teorias liberais quanto comunitaristas, mas, para os gregos, o problema do bem viver e da justiça se dava em uma relação

circular, de mútuo apoio<sup>21</sup>. Dworkin introduz sua leitura de Platão e Aristóteles no seguinte sentido:

Platão e Aristóteles construíram suas teorias morais e políticas em torno de interpretações de virtudes e vícios que iam desde aqueles que consideramos caracteristicamente pessoais, como a sabedoria, até a grande virtude política da justiça. Os argumentos deles eram ativamente holísticos. Ambos apresentavam argumentos interpretativos elaborados que se desenvolviam em dois estágios significativamente diferentes. Primeiro, eles analisavam cada uma das virtudes e vícios que decidiam estudar, construindo, de cada uma delas, concepções que dependiam das concepções das outras e as reforçavam. Ou seja, eles apresentavam essas virtudes na forma de uma rede de valores morais interdependentes. Depois, num segundo estágio, procuravam interligações entre essa rede de conceitos morais e a ética. Afirmavam que suas concepções dos valores morais eram corretas porque uma vida humana que demonstrasse esses valores entendidos por meio dessas concepções seria a mais tendente a proporcionar um estado de ser chamado ‘eudaimonia’. Em regra, os modernos tradutores para o inglês chamam esse estado de ‘felicidade’, mas seria melhor chama-lo de ‘boa vida’ – a vida que pessoas, em nome de seus próprios melhores interesses, devem tentar viver<sup>22</sup>.

Quando Dworkin afirma que os Gregos tratavam das questões morais como interpretativas, essa afirmação tem uma relação muito peculiar com a teoria do Norte-americano. Para Dworkin, o universo do valor atende a critérios de verdade distintos dos presentes no universo da natureza. O autor interpreta a falácia naturalista, de que um dever ser não pode ser gerado de um ser, no sentido de que nenhum argumento acerca da natureza, da linguagem, do hábito ou do desejo (aquilo que é) pode *justificar*

---

<sup>21</sup> Ver, nesse sentido, o Livro II, da República de Platão, onde a tese arguida por Sócrates é justamente a de que não é possível viver bem (ser feliz) sem ser justo.

<sup>22</sup> DWORKIN, Ronald. A raposa e o porco-espinho: justiça e valor. tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 282/283.

nossas proposições sobre o que é bom ou mau, belo ou feio, justo ou injusto, ou seja, não é útil para falar acerca da verdade ou falsidade de afirmações morais. Portanto, a verdade no âmbito do valor só pode ser discutida através de argumentos valorativos que não estão em um ponto arquimediano ou “em lugar nenhum”. Isso leva Dworkin a adotar uma teoria interpretativa ou holística, onde uma afirmação acerca de o aborto ser justo ou injusto, por exemplo, é verdadeira na medida em que conseguir ser justificada pelo conjunto maior e mais coerente entre si de argumentos valorativos. Não pretendo, no entanto, abordar esse assunto, o da objetividade, além do que for contributivo para o tema deste texto<sup>23</sup>.

Como eu havia comentado anteriormente, a ética aristotélica não pode ser compreendida como um *dado* no sentido naturalístico, passível de dedução. Não apenas John McDowell se opõe a esta leitura da ética de Aristóteles, mas Hans-Georg Gadamer expõe uma primorosa análise da distinção entre o conceito de *techne* e *phronesis* onde a primeira está relacionada a *physis*, e o segundo ao *logos*<sup>24</sup>. Se tivermos em mente que, de fato, para Aristóteles a ética era um problema interpretativo e se levarmos adiante a teoria de Dworkin sobre o princípio lógico de que apenas um dever ser pode justificar um dever ser e que, portanto, as proposições morais (e valorativas no sentido geral) são verdadeiras apenas num sentido holístico, ou seja, em relação ao conjunto coerente de justificações simultâneas, poderemos dar dois passos distintos no debate entre liberais e comunitaristas acima explorado. Poderemos, primeiramente, entender melhor o conceito de bem viver, *eudaimonia*, como um conceito

---

<sup>23</sup> Ver, para tanto, DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), além do livro já referido, qual seja, *Justice for Hedgehogs*.

<sup>24</sup> Ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, e também GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

interpretativo e, nos termos aqui expostos, valorativo. Essa análise, por sua vez, propicia reconsiderações sobre a cisão entre o justo e o bem fomentada pelo liberalismo clássico e mantida mesmo pelos comunitaristas, embora neste caso de maneira invertida. É isso o que Dworkin realiza em parte de seus últimos escritos.

A palavra *eudaimonia*, “*εὐδαιμονία*”, é comumente traduzida como felicidade, o que tem levado muitos críticos a certas confusões. Isso porque a palavra felicidade tem uma conotação psicológica, num sentido de prazer físico ou estado emocional e, nesse sentido, teríamos razões óbvias para cindir o plano da felicidade, do bem, do plano da normatividade ou da justiça. Esse pode ser encarado como um dos erros do utilitarismo, pois ao entender que o prazer é um critério normativo que guia as ações, ele vai de encontro ao princípio lógico ser/dever-ser (que a partir de agora chamo de princípio de Hume). Mas a *eudaimonia* em Aristóteles tem uma fundamentação muito diferente que a do utilitarismo, a saber, prazer e dor. Se entendemos o trabalho de Aristóteles como interpretativo nos termos expostos acima, perceberemos que *eudaimonia*, que chamo de bem viver, tem um sentido normativo que é justificado argumentativamente através de outras considerações valorativas integradas entre si. O bem viver é o resultado de uma vida que é guiada a partir de virtudes éticas e morais que se apoiam mutuamente de maneira coerente. Passo a expor a continuidade dessa interpretação de Aristóteles levada a cabo por Dworkin, que desenvolve um conceito de bem viver que nos permitirá afastar as críticas comunitaristas ao liberalismo e entender como que o bem viver individual (ética) pode guiar a nossa relação com os outros (moral).

Os textos tardios de Dworkin reconstróem e modificam suas posições teóricas sobre a conexão entre ética e moral a partir de algumas premissas em parte analisadas acima. A independência do valor pressupõe uma integração plena dos valores morais, políticos e éticos. O princípio de Hume (ser/dever ser) faz com que as conclusões acerca do valor se deem sempre na esfera do próprio

valor, através de juízos normativos, o que, por sua vez, faz com que aquilo que sustenta um argumento moral, por exemplo, seja outro argumento valorativo. Nesse sentido, a proposta de Dworkin é de que a interpretação é sempre holística. Vem daí, em parte, a integração que o autor defende entre moral e ética: “Procuramos uma concepção do bem viver que possa orientar nossa interpretação dos conceitos morais. Mas queremos, como parte do mesmo projeto, uma concepção da moral que possa orientar nossa interpretação do bem viver”<sup>25</sup>.

Sintetizando, a justificação ética da moral e a justificação moral da ética derivam do holismo interpretativo assumido por Dworkin. Quando se fala em bem, entretanto, não se refere a conotações psicológicas, hedonistas ou de qualquer maneira empíricas, ao que as pessoas querem de maneira geral, mas ao que elas *devem querer*. Essa visão crítica da ética como o que as pessoas *devem perseguir* para si, e não simplesmente daquilo que elas contingencialmente querem, não é fruto de uma postura paternalista, mas é decorrência do princípio de Hume, da independência do valor e da objetividade interpretativa:

Proponho, assim, um entendimento diferente da ideia irresistível de que a moral é categórica. Para justificarmos um princípio moral, não basta demonstrar que a observância desse princípio atenderia aos desejos de uma pessoa, ou de todas, quer no curto prazo, quer no longo. O *fato* do desejo – até um desejo esclarecido ou de um desejo universal supostamente embutido na própria natureza humana – não pode justificar um dever moral. Assim entendida, nossa noção de que a moral não precisa atender aos nossos interesses é só mais uma aplicação do princípio de Hume. Ela não exclui a união da ética e da moral à maneira de Platão e Aristóteles, ou de acordo com a proposta do nosso projeto, pois esse projeto não entende a ética como um fato psicológico – uma descrição daquilo que as pessoas, por acaso ou mesmo

---

<sup>25</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 295.

inevitavelmente, querem ou entendam que atenda aos seus próprios interesses -, mas como uma questão ideal<sup>26</sup>.

Veja-se que quando Dworkin liga o dever moral à aspiração ética, ele não nega o caráter categórico da moral, tampouco a torna refém de contingências culturais, religiosas, etc. Não obstante, deve-se notar que a ética para Dworkin passa a ter uma conotação deontológica, categórica, à medida em que o bem viver está condicionado à uma posição crítica, de observância aos deveres morais. Ainda que possua um aspecto deontológico, entretanto, a ética liberal assume apenas contornos formais.

A ética de Dworkin diferencia a boa vida e o bem viver. Por boa vida, o autor se refere ao “valor de produto” que as escolhas individuais atingem. Ou seja, a boa vida é definida materialmente, de acordo com o alcance por parte do indivíduo dos bens necessários para a sua satisfação, bem como pelo impacto que suas ações causam na vida de outros indivíduos. Ter riqueza, satisfazer desejos físicos e psicológicos, bem como, por exemplo, dar prazer, impulsionar o progresso científico e salvar vidas, são eventos que contribuem para a conclusão de que alguém teve uma boa vida.

Mas a ética, entendida como o bem viver, não se coordena pelo valor de produto, mas pelo “valor de execução”. A vida ética, nesse sentido, não se refere tanto aos objetivos alcançados ou ao impacto causado no mundo em suas variadas dimensões, mas ao modo pelo qual o indivíduo responde às suas contingências visando tais objetivos: “o que importa não é o valor de produto, mas o valor de execução desses modos de viver”<sup>27</sup>. O autor faz referência à analogia romântica entre a vida e a arte, atentando para a relação “entre o valor daquilo que é criado e o valor dos atos

---

<sup>26</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 294

<sup>27</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 302.

que o criam”<sup>28</sup>: “No nível mais fundamental, não valorizamos a grande arte porque a obra enquanto produto melhora a nossa vida, mas porque ela incorpora uma boa execução, a vitória sobre um desafio artístico”<sup>29</sup>.

Dworkin tenta integrar dois campos distintos, o da moral e o da ética, e não fazer com que a moral derive da ética ou vice-versa. Para tanto, o autor propõe dois princípios éticos que não sejam dependentes dos deveres para com os outros, “mas que afete esses deveres e seja por eles afetado”<sup>30</sup>. São os princípios do respeito por si mesmo e da autenticidade.

O princípio do respeito implica que devo reconhecer a importância objetiva do meu bem viver. Dworkin formula esse princípio reconhecendo que as diferentes convicções individuais acerca de como viver bem, sejam elas religiosas ou hedonistas, por exemplo, apenas fazem confirmar a crença de cada um de que se deve dar um sentido para a vida e que, em cada indivíduo, cada escolha representa uma convicção particular sobre o bem viver.

A autenticidade, por sua vez, determina que “por levar-se a sério, você conclui que viver bem significa expressar-se em sua vida, buscar um modo de viver que lhe pareça irresistivelmente correto para você e para suas circunstâncias”<sup>31</sup>. Ou seja, reconhecendo a importância objetiva de nosso bem viver, devemos escolher os objetivos e meios que nos satisfaçam eticamente. Ser autêntico, nesse sentido, significa que, apesar dos obstáculos sociais, culturais, etc. ainda assim devemos fazer nossas próprias escolhas que, apesar das influências, resistam à dominação completa.

---

<sup>28</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

<sup>29</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

<sup>30</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 311.

<sup>31</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 320.

O respeito e a autenticidade, para Dworkin, são os dois princípios integrantes da dignidade. A dignidade é uma qualidade ética a qual os indivíduos devem buscar aprimorar, reconhecendo a importância de viver bem e o seu dever de buscarem por si mesmos o que o viver bem exige, ao contrário de serem forçados a adotar convicções de outros. Ações externas que ignoram o respeito por si mesmo e a autenticidade, nesse sentido, violam a dignidade humana. A ética entendida nessa forma abstrata torna-se ao mesmo tempo influente no agir moral. A dignidade, enquanto atributo ético, é o padrão que guia o tratamento para com os outros, influenciando o conteúdo do agir moral. O princípio do respeito por si mesmo acarreta consequências no plano moral no sentido de que “a razão que você tem para pensar que o desenrolar de sua vida é objetivamente importante também é uma razão para pensar que o desenrolar da vida de qualquer pessoa é importante: a importância objetiva da sua vida se reflete na importância objetiva de qualquer um”<sup>32</sup>. Dworkin chama esse princípio de “princípio de Kant”.

O segundo princípio da dignidade, o princípio da autenticidade, atribui a cada um de nós “a responsabilidade pessoal de agir de modo compatível com o caráter e os projetos que identificamos para nós mesmos”<sup>33</sup>. Seria plausível pensar, portanto, que os dois princípios colidam entre si, uma vez que a tarefa de conciliar a importância objetiva de cada vida humana com as pretensões individuais exigidas pela autenticidade se mostra difícil e de improvável execução mútua. Dworkin nega a alternativa de conciliação entre ambos princípios, algo como sacrifício bilateral, ou uma ponderação que vise pôr em prática dois princípios opostos: “Precisamos tratar nossos princípios como

---

<sup>32</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 397.

<sup>33</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 398.

se fossem equações simultâneas a serem resolvidas conjuntamente”<sup>34</sup>.

O autor aplica o critério kantiano da universalidade, no sentido de que temos de agir de modo tal que nos permita querer que o princípio da nossa ação seja seguido por todos, quer dizer, é exatamente a capacidade de suas máximas serem leis universais que o assinala como um fim em si mesmo. O norte-americano vai interpretá-lo no seguinte sentido:

para tratar as pessoas com o respeito que dedicamos a nós mesmos, precisamos no mínimo não reclamar para nós um direito que não concedemos aos outros e não supor para eles nenhum dever que não aceitemos para nós. (...) esse requisito não exige, nem por si mesmo nem por suas consequências mais prováveis, que cada um de nós sempre aja como se não tivesse mais zelo pela própria vida do que pela vida de qualquer outra pessoa<sup>35</sup>.

Os princípios éticos da dignidade se integram aos princípios de moralidade política. A ética liberal que associa o bem viver ao valor de execução, e não ao valor de produto, afirma que uma vida bem vivida além de dar uma boa resposta aos desafios contingenciais e ser justa, deve ser escolhida por cada indivíduo, e não imposta. Caso contrário, não existirá responsabilidade pela execução, e mesmo que a pessoa, a partir de proibições e coerções, atinja bons resultados, estes só interessariam para a ética do valor de produto. Por isso que, conforme o autor, “nos tornamos ao mesmo tempo liberais éticos e políticos”<sup>36</sup>. O Estado apenas pode negar a liberdade ética por questões de justiça, e não por motivações éticas substantivas, concepções particulares sobre o

<sup>34</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 401.

<sup>35</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 407.

<sup>36</sup> Dworkin, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 386.

que faz a vida ser boa. A partir da ética liberal de Dworkin, o Estado não deve interferir nas liberdades de crença porque “os liberais éticos sabem que não podem melhorar a vida do próximo por meios coercitivos que a tolerância proíbe, pois sabem que não se pode melhorar a vida de ninguém contra a firme convicção de que não melhorou”<sup>37</sup>. Da mesma maneira que a justiça integra o valor de execução para avaliarmos se uma vida foi bem vivida, o bem viver crítico, ético, integra o princípio moral de neutralidade ética substantiva do Estado, pois a vida individual não pode se tornar melhor com a obediência forçada presente num Estado paternalista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Penso que o conceito de bem viver desenvolvido por Dworkin responde adequadamente aos críticos comunitaristas e mesmo a alguns liberais partidários da neutralidade ética. Não obstante, o conceito de bem viver em Dworkin, como vimos, está ligado a um *como* e não a um *que*. Para mim, isso está em maior sintonia com a ética aristotélica do que interpretações que entendem o bem humano em Aristóteles como uma questão de conteúdo material. Quero dizer que, uma vez que o bem viver é um valor, as coisas materiais não são os fins, mas apenas os meios necessários. Da mesma maneira, estados emocionais, prazer e dor não valem como critérios determinantes para o bem viver, uma vez que o que está em jogo é uma questão normativa, e não psicológica.

Veja-se a disputa entre oligarquia e a democracia presente na obra *Política*. Para Aristóteles, a razão do vício desses regimes “é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão

---

<sup>37</sup> Dworkin, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 395/396.

em causa”<sup>38</sup>. Os partidários da oligarquia afirmavam que a justiça é uma questão de igualdade de liberdades, e não de riquezas, já os partidários da democracia afirmavam que justiça era uma questão de igualdade de recursos: “uns presumem que a desigualdade num aspecto – por exemplo a riqueza – implica a desigualdade em tudo; os outros acreditam que a igualdade num aspecto – por exemplo a liberdade – significa igualdade em tudo”<sup>39</sup>. No entanto, como afirma Aristóteles, “estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa mas presumem estar a falar da justiça absoluta”<sup>40</sup>.

A distinção entre uma justiça relativa e uma justiça absoluta poderia ser traduzida pela diferença entre interesses fáticos, psicológicos, etc. (como a riqueza ou prazer), presentes distintamente nas diversas “classes” sociais, do bem comum, ou seja, um valor de carácter normativo que deve guiar o Estado no tratamento igual dos seus cidadãos apesar de suas diferenças (justo distributivo). Em termos Dworkinianos, o Estado deve tratar a todos com igual consideração e respeito, isto é, considerar igualmente o bem viver de cada indivíduo e respeitar a responsabilidade de cada um em descobrir e buscar aquilo que o bem viver exige em cada circunstância.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, p. 18.

----- . *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 55.

---

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 217.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 217.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 217.

DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

-----, *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

-----, *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996).

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

-----, *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

NAGEL, Thomas. *Rawls and Liberalism*. In: (Org.) FREEMAN, Samuel. *The Cambridge companion to John Rawls*. Cambridge University Press, 2002.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

-----, *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, Michael. *Justiça - O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Ensaios sobre ética: complementariedade entre uma ética dos princípios e das virtudes*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008.

TAYLOR, C.C.W. *Politics*. (In) BARNES, Jonathan (Org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 1995.

# A LEGITIMAÇÃO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS EM FACE DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

---

*Thiago Mello da Silva*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

1. JUSTIÇA COMO EQUIDADE: IDEIAS FUNDAMENTAIS E SEUS PRINCÍPIOS
  2. AÇÕES AFIRMATIVAS: CONCEITOS, LIMITES E OBJETIVOS
  3. MODELOS DE AÇÕES AFIRMATIVAS ADOTADOS NO BRASIL E SUA LEGITIMIDADE EM FACE DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE
- CONSIDERAÇÕES FINAIS  
BIBLIOGRAFIA

## INTRODUÇÃO

O presente ensaio trata da legitimação das ações afirmativas em face da teoria da justiça como equidade de John Rawls. Aborda a teoria da justiça como equidade de John Rawls, focando em seus principais argumentos com os quais pretende sustentar uma concepção política de justiça pautada nos ideais das teorias contratualistas, com vistas a fornecer princípios da justiça apropriados para formar um sistema de cooperação social entre as pessoas. Trata, ainda, das ações afirmativas, pretendendo estabelecer o seu conceito, seus objetivos e limites, a fim de verificar a sua atual aplicabilidade. Para tanto, expõe alguns modelos postos em prática no ordenamento jurídico brasileiro. Ao fim, espera-se auferir a legitimidade que alguns modelos destas políticas preferenciais possuem frente à justiça como equidade e seus princípios.

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito (ULBRA, Canoas). Advogado. E-mail: ms.thiago89@gmail.com

## 1. JUSTIÇA COMO EQUIDADE: IDEIAS FUNDAMENTAIS E SEUS PRINCÍPIOS

Ao escrever *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls pretendia criar uma nova concepção de justiça visando “generalizar e levar a um plano superior de abstração”<sup>2</sup> as até então conhecidas teorias do contrato social. Assim, Rawls buscou elaborar uma teoria do contrato social que seria realizada através de um contrato hipotético, onde as pessoas participantes de uma determinada sociedade bem ordenada cooperam mutuamente como cidadãos livres e iguais e, desta forma, são capazes de elegerem os princípios básicos para a estrutura básica desta sociedade. Esses princípios têm um papel fundamental na sociedade, na medida em que “devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer”<sup>3</sup>.

Rawls sustenta que o contrato original não cria uma sociedade específica ou estabelece determinada forma de governo<sup>4</sup>, antes devemos pensar que este acordo original visa estabelecer princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade da forma mais equitativa possível, esta é precisamente a ideia norteadora deste contrato hipotético<sup>5</sup>. Desta maneira, Rawls entende a justiça como sendo a primeira e principal virtude das instituições sociais<sup>6</sup>, assim sua teoria busca encontrar uma maneira onde os cidadãos de determinada sociedade, por meio de um consenso estabelecido na posição original, possam formular os princípios basilares da justiça que serão aplicados na estrutura básica da sociedade<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, p. 12.

<sup>3</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 12.

<sup>4</sup> RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, p. 12.

<sup>5</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 12.

<sup>6</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p.3.

<sup>7</sup> GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça Depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política*, p. 19.

Essa estrutura básica seria então todo um complexo de instituições que interagem entre si na divisão de benefícios e encargos sociais. “A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela”<sup>8</sup>. Como Rawls defende que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais”<sup>9</sup>, a justiça como equidade não se prende as diferentes considerações de justiça e injustiça como as disposições das pessoas, ou as próprias pessoas, antes visa dar ênfase a justiça social, que deve ser regulada através da estrutura básica e suas principais instituições. Assim, os princípios da justiça como equidade, elaborados para a estrutura básica, impõem limites para estas instituições da sociedade.

A fim de descobrir qual seria a concepção de justiça que cidadãos considerados como seres livres e iguais, engajados em um sistema de cooperação de uma sociedade bem ordenada escolheriam como a melhor para a estrutura básica, e que melhor especificaria os princípios básicos aceitos por todos em uma situação inicial de igualdade, Rawls recorre para uma situação puramente hipotética e ahistórica de representação, a fim de melhor conduzi-los na escolha ideal da concepção de justiça, a qual ele denomina de posição original<sup>10</sup> e que corresponderia “ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social”<sup>11</sup>.

A posição original seria então o “*status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos”<sup>12</sup>, somente através de procedimentos imparciais é que poderíamos chegar à justiça como equidade<sup>13</sup>, sistema este, que considera que “os princípios de

---

<sup>8</sup> RAWLS, John. Justiça e Democracia, p. 3.

<sup>9</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 3.

<sup>10</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 13.

<sup>11</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 13.

<sup>12</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 19.

<sup>13</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 19.

justiça imparciais são os que resultariam de uma escolha realizada por pessoas livres, racionais e interessadas em si mesmas (não invejosas), colocadas em uma posição de igualdade”<sup>14</sup>.

Como a justiça como equidade busca reformular a teoria do contrato social, ao se perguntar “como se irão determinar os justos termos da cooperação”<sup>15</sup> para a sociedade, ela responde que estes termos advêm de um acordo realizado por cidadãos comprometidos com tal sociedade<sup>16</sup>, como toda teoria do contrato social. Contudo, para que este acordo possa ser considerado válido do ponto de vista da justiça política, Rawls estabelece condições essenciais, visando assegurar a equidade no momento de deliberação destes justos termos, que se manifestam através do véu de ignorância<sup>17</sup>.

O véu de ignorância supõe que as partes representativas não detêm o domínio de alguns fatos particulares<sup>18</sup>. Através desse mecanismo, Rawls almeja limitar o conhecimento das partes na posição original e, assim, conseguir estabelecer um processo mais igualitário, na medida em que, busca alcançar entre as partes uma situação de equidade, de maneira que não se permitam que alguns tenham maior poder de barganha que outros<sup>19</sup> no momento de definirem os princípios mais justos para a estrutura básica. Deste modo, num primeiro momento, o único fato particular que é permitido as partes terem ciência é que sua sociedade está tomada pelas circunstâncias da justiça<sup>20</sup>, isto é, sabem que há uma identidade de interesses, bem como um conflito de interesses, logo,

---

<sup>14</sup> GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça Depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política*, p. 20.

<sup>15</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p. 49.

<sup>16</sup> RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, p. 20.

<sup>17</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 13.

<sup>18</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 147.

<sup>19</sup> RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, p. 21.

<sup>20</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 147-148.

[...] ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou o seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, [...] ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia. [...] admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. [...] As pessoas na posição original não tem informação sobre a qual geração pertencem. [...] as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição<sup>21</sup>.

Limitar o conhecimento das partes na posição original, através do véu de ignorância, seria a forma mais justa de escolher a concepção de justiça e acordar com os justos termos da cooperação social, pois somente assim estar-se-ia diante de uma situação inicial de igualdade, pois ninguém poderia tirar vantagem indevida no momento de realizar o acordo inicial.

Desta forma, a posição original consegue, através das condições impostas pelo véu de ignorância, responder a questão de como é possível transformar a ideia de um acordo realizado em situação de igualdade entre as partes e chegar, assim, ao acordo sobre os princípios da justiça para a estrutura básica<sup>22</sup>. Seria, portanto, justamente este acordo aceito pelas partes representantes dos cidadãos na posição original que especificaria os princípios justos para a cooperação social<sup>23</sup>.

Para a justiça como equidade dois seriam os princípios eleitos em um acordo inicial que respeitasse as condições acima afirmadas. Neste viés, Rawls afirma que os princípios que seriam escolhidos na posição original seriam os seguintes: (a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

---

<sup>21</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p.147.

<sup>22</sup> RAWLS, John. Justiça como Equidade: Uma Reformulação, p. 22.

<sup>23</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 23.

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)<sup>24</sup>. O primeiro princípio visa justamente assegurar as liberdades básicas de forma igual<sup>25</sup> para todos os cidadãos, ou seja, a todos é devido um sistema equitativo de liberdades básicas, Rawls esclarece que estas liberdades são institucionais, constituídas por direitos e deveres que permitem que os cidadãos ajam como bem lhes aprouver impedindo a interferência dos demais<sup>26</sup>, no seu entender, então, o conceito de liberdade pode ser definido como “uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres”<sup>27</sup>. O que deve ficar entendido com o primeiro princípio é que a justiça como equidade visa estabelecer um sistema coerente de liberdades básicas<sup>28</sup> que deve ser atribuído a todos os cidadãos de maneira equânime, independentemente de suas concepções determinadas de bem, a fim de que a todos, seja assegurada uma completa autonomia<sup>29</sup>, isto é, que sejamos capazes de seguir os princípios adotados na posição original sem perdemos de vista nossas concepções particulares de bem.

---

<sup>24</sup> RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, p. 60.

<sup>25</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 65.

<sup>26</sup> RAWLS, John. *Justiça e Democracia*, p. 176.

<sup>27</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 219.

<sup>28</sup> RAWLS, John. *Justiça e Democracia*, p. 149-150.

<sup>29</sup> RAWLS, John. *Justiça e Democracia*, p. 163-164. Neste ponto, Rawls distingue a autonomia completa da autonomia racional, aduzindo em suma que a autonomia completa somente pode ser alcançada pelos cidadãos de determinada sociedade após os justos termos da cooperação já terem sido devidamente escolhidos, de modo que eles possam agir de acordo com eles, tornado-se assim razoáveis e racionais. Por seu turno, quando as partes que utilizam a autonomia racional os termos do razoável lhe são impostos de maneira externa, esta segunda autonomia é dada as partes representativas na posição original, pois como agentes artificiais sua meta e justamente modelar a concepção completa da pessoa ao definir os justos termos da cooperação, em outras palavras o razoável.

O segundo princípio busca aplicar a mais justa distribuição de renda e riqueza, bem como cuidar do acesso a oportunidades e cargos de responsabilidade<sup>30</sup>. Este princípio possui a ideia central de que cada pessoa deve se beneficiar “das desigualdades permissíveis na estrutura básica”<sup>31</sup>, isto é, toda pessoa deve julgar razoável preferir suas perspectivas com as desigualdades existentes na sociedade do que suas perspectivas sem elas<sup>32</sup>, ou seja, para a justiça como equidade, sendo as desigualdades sociais inevitáveis, o que se almeja realizar é a melhor distribuição de direitos e deveres entre todos da maneira mais igualitária possível, tendo como parâmetro os indivíduos menos afortunados, esta é a noção que se pode retirar de uma leitura mais minuciosa do segundo princípio.

A primeira parte do segundo princípio o da igualdade equitativa de oportunidades é a interpretação retirada da primeira condição do princípio, a qual versa que as desigualdades sociais e econômicas são permitidas desde que: “vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”<sup>33</sup>. A este significado Rawls denomina de princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades<sup>34</sup>, e sua ideia básica é que ele assegura que seja atrelado um sistema de justiça procedimental pura ao sistema de cooperação social<sup>35</sup>, sendo que esse sistema se dá quando existe um procedimento considerado correto ou justo e se for corretamente aplicado, o resultado será igualmente correto e justo<sup>36</sup>, deste modo, o resultado está intimamente atrelado ao procedimento. Neste viés, a justiça como equidade busca aplicar este sistema de justiça procedimental pura

---

<sup>30</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 65.

<sup>31</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 69.

<sup>32</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 69.

<sup>33</sup> RAWLS, John. Justiça como Equidade: Uma Reformulação, p. 60.

<sup>34</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 89.

<sup>35</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 93.

<sup>36</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 92.

às partes distributivas, pois visa justamente construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições<sup>37</sup>.

Por seu turno, o segundo subprincípio, que fala em “beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade”, Rawls chama de princípio da diferença, surge como um critério de distribuição, o qual prevê que as desigualdades sociais e econômicas somente poderão ser autorizadas se forem favoráveis aos mais desfavorecidos, em outras palavras, a situação dos menos afortunados irá determinar se essas desigualdades sociais podem ou não ser permitidas pela estrutura básica da sociedade. Assim, “o princípio da diferença é um princípio da justiça”<sup>38</sup>, que é utilizado como um critério que tem aplicação na estrutura básica da sociedade, o qual deve verificar a melhor forma possível de elevar as expectativas dos menos favorecidos em sua busca pelos bens primários.

## **2. AÇÕES AFIRMATIVAS: CONCEITOS, LIMITES E OBJETIVOS**

Com o passar dos séculos, o Estado passou de um simples espectador para um ferrenho atuante das causas sociais. O cidadão, que num primeiro momento exigia um Estado neutro, que interferisse o minimamente possível em sua vida, percebeu que a intervenção estatal se fazia fundamental para o cumprimento dos direitos individuais, e assim, cansado das desigualdades sociais, passou a exigir um Estado participativo e mais atuante em prol dos direitos sociais, a fim de reduzir os nefastos efeitos do livre sistema de mercado. Desta forma, o regime liberal clássico passou a sofrer diversas críticas, principalmente no que tange ao excesso de individualismo, e desta maneira, foram atreladas ao Estado novas funções sociais que, o forçou a agir ativamente na busca de concretizar o princípio da igualdade, agora não apenas de um

---

<sup>37</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 93.

<sup>38</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 89.

modo formal, mas também de forma material, e justamente em busca desta igualdade material começaram a surgir às ações afirmativas<sup>39</sup>.

Dentre as várias atribuições de um Estado democrático moderno, uma das mais importantes, senão a mais, é a distribuição de bens e oportunidades entre seus cidadãos, para que assim, a maioria de sua população – e não apenas uma minoria – tenha acesso a uma vida mais digna possível, em uma situação de real igualdade. Essa atribuição é justamente o dever que o Estado tem de observar o que Aristóteles<sup>40</sup> chamou de justiça distributiva. Com o intuito de proporcionar uma maior igualdade material entre os cidadãos e assim harmonizar uma justa e mais abrangente distribuição de bens e oportunidades nas sociedades, as ações afirmativas foram surgindo e se ampliando pelo mundo em diferentes países, com tradições díspares, através de variados modelos, porém na maioria dos casos visando objetivos bem comuns, vale destacar o brilhante trabalho elaborado por Sowell<sup>41</sup> que nos narra como países como a Índia, Nigéria, Cingapura, Sri Lanka e Estados Unidos foram afetados pelas ações afirmativas ao longo do tempo.

No Brasil a Constituição Federal de 1988 consagra em seu bojo direito sociais básicos, convertendo o princípio da igualdade em um alto valor constitucional, sendo este considerado o guardião do Estado social<sup>42</sup>. Assim, é de se observar que o constituinte pátrio, objetivando uma maior igualdade material entre os brasileiros, criou as condições e impôs a correção das desigualdades sociais, favorecendo assim a adoção das ações

---

<sup>39</sup> KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil, p. 234 - 236.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 108.

<sup>41</sup> SOWELL, Thomas. *Ação Afirmativa ao Redor do Mundo: Um Estudo Empírico*.

<sup>42</sup> BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*, p. 385-388.

afirmativas<sup>43</sup>. Em diversos dispositivos o constituinte deixou cristalina sua intenção, como por exemplo, ao estabelecer como um dos fundamentos da República à dignidade da pessoa humana prevista no artigo 1º, inciso III; ou ainda, ao estabelecer como objetivos a construção de uma sociedade justa, a garantia do desenvolvimento, a erradicação da pobreza e redução das desigualdades sociais, a promoção do bem de todos, sem qualquer discriminação, previstos no artigo 3º, incisos I, II, III, e IV da Constituição Federal<sup>44</sup>.

Cumprе ressaltar ainda, que o texto constitucional não contém apenas princípios que favoreçam a criação das ações afirmativas, antes conforme bem lembra Brito Filho<sup>45</sup>, a Constituição Federal adota expressamente sistemas preferenciais em pelo menos dois dispositivos, em seu artigo 7º, inciso XX, que prevê a proteção do mercado de trabalho da mulher, e no artigo 37, VII<sup>46</sup>, o qual destina um percentual dos cargos em empregos públicos para pessoas portadoras de deficiência. Desta maneira, é incontestável que nossa lei maior, não somente acompanha a evolução do princípio da igualdade, como prevê métodos para garantir a igualdade material para a população brasileira, como a criação e a adoção expressa das ações afirmativas.

Segundo Sowell as ações afirmativas são políticas adotadas pelos governos e as define como “programas para os menos afortunados”<sup>47</sup>. Para Dworkin<sup>48</sup> as ações afirmativas seriam o remédio estatal mais adequado para por fim as desigualdades

---

<sup>43</sup> BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. Ações Afirmativas, p. 71.

<sup>44</sup> BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>45</sup> BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. Ações Afirmativas, p. 73.

<sup>46</sup> BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>47</sup> SOWELL, Thomas. Ação Afirmativa ao Redor do Mundo: Um Estudo Empírico, p. 2.

<sup>48</sup> DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério, p. 345.

sociais e, na mesma linha de raciocínio, Brito Filho as conceitua como “programas que criam condições diferenciadas de acesso a bens importantes para os indivíduos”<sup>49</sup>. Para Kaufmann as ações afirmativas podem ser entendidas “como um instrumento temporário de políticas social, praticado por entidades privadas ou pelo governo”<sup>50</sup>. Em que pese esta última tenha incluído novas informações em seu conceito não o entendemos como suficiente para definir como um todo as ações afirmativas, para tanto adotamos então o conceito de Joaquim Barbosa, para quem as ações afirmativas são:

[...] um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego<sup>51</sup>.

Assim, por meio de uma combinação das definições acima referidas, é possível conceituar as ações afirmativas como políticas públicas temporárias, que devem ser postas em práticas tanto por governos como por particulares, para o combate a discriminação, a fim de que os menos afortunados tenham uma efetiva igualdade no acesso a bens e oportunidades sociais.

O objetivo das políticas preferenciais seria de promover a pluralidade e a diversidade nos diversos setores da sociedade, almejando assim induzir no contexto da coletividade transformações de ordem cultural, pedagógica e psicológica a fim de romper com ideias de supremacia ou subordinação entre raças

---

<sup>49</sup> BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. *Ações Afirmativas*, p. 63.

<sup>50</sup> KAUFMANN, Roberta Fragozo Menezes. *Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil*, p. 220.

<sup>51</sup> GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Ação Afirmativa e Princípio Constitucional da Igualdade: O Direito como Instrumento de Transformação Social. A Experiência dos Estados Unidos da América*, p. 40.

ou pessoas<sup>52</sup>, que seria realizado através da justiça distributiva, se tornou o maior legitimador destes programas. O que decorre que o combate à discriminação e a formação de uma sociedade pluralista tornaram-se os principais objetivos destes programas, aliado com o ideal de igualdade de oportunidades, que seria capaz de promover esta diversidade de grupos nos diversos setores de atividades pública ou privada<sup>53</sup>. O que na verdade se busca é a promoção de uma sociedade capaz de conviver com suas diferenças e de se desenvolver de uma forma tolerante com o pluralismo<sup>54</sup>.

Deste modo, tendo por esclarecido os argumentos e objetivos das ações afirmativas, cumpre por hora revelar seus limites. Segundo Sowell as ações afirmativas devem ser restringidas no tempo de sua duração, e devem ser impostos limites aos seus objetivos. O autor entende que buscar eliminar as desigualdades de resultados entre os diversos grupos sociais é o mesmo que perpetuar estas políticas públicas na sociedade, uma vez que a história da humanidade mostra que sempre houve desigualdades sociais e econômicas, entretanto, admite que possa ser possível alcançar a igualdade de oportunidades em um determinado tempo, e que, tão logo esta igualdade de oportunidades seja alcançada não haveria mais motivos para tais políticas, podendo as mesmas ser suspensas ou até suprimidas da sociedade.

De encontro a esta lição, sustenta igualmente Kaufmann que as ações afirmativas devem ser postas em prática por determinado prazo de tempo, até que seja alcançado seus objetivos e os efeitos da discriminação contras as minorias sejam sanados ou minimizados, sob pena de tais programas representarem um

---

<sup>52</sup> GOMES, Joaquim B. Barbosa. Ação Afirmativa e Princípio Constitucional da Igualdade: O Direito como Instrumento de Transformação Social. A Experiência dos Estados Unidos da América, p. 40.

<sup>53</sup> GOMES, Joaquim B. Barbosa. Ação Afirmativa e Princípio Constitucional da Igualdade: O Direito como Instrumento de Transformação Social. A Experiência dos Estados Unidos da América, p. 47.

<sup>54</sup> KAUFMANN, Roberta Fragozo Menezes. Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil, p. 220.

excesso, além disso, para que determinado grupo seja beneficiário das ações afirmativas, é preciso que fique demonstrada que a discriminação contra este grupo atue de maneira que impeça ou dificulte o acesso dessas minorias a determinados bens e oportunidades como educação e mercado de trabalho, alertando ainda para o fato de que, se o governo perceber que de uma maneira natural a sociedade se encarregará de eliminar estas barreiras, é melhor não adotar as ações afirmativas deixando que a própria sociedade acabe com as desigualdades<sup>55</sup>.

O que se depreende é que as ações afirmativas se limitariam no tempo em que devem ser adotadas na sociedade, bem como devem definir precisamente qual o grupo que será beneficiado por tais políticas, uma vez que de nada adiantaria criar ações afirmativas para grupos sociais que não estão em desvantagem, na medida em que isso apenas aumentaria as desigualdades sociais e não alcançaria, pelo contrário, prejudicaria os objetivos de tais políticas.

Deste modo, sua finalidade seria de proporcionar uma maior igualdade substancial de acesso a bens e oportunidades buscando uma maior diversidade nas mais variadas áreas da vida social, limitando-se no tempo e a determinados grupos da sociedade.

### **3. MODELOS DE AÇÕES AFIRMATIVAS ADOTADOS NO BRASIL E SUA LEGITIMIDADE EM FACE DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE**

Como vimos, a Constituição Federal de 1988, visando concretizar uma maior igualdade material, permite e até estabelece as ações afirmativas na sociedade brasileira. Neste sentido, diversos programas afirmativos vêm sendo criados país a fora em

---

<sup>55</sup> KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil, p. 221.

busca de uma maior igualdade entre os diversos grupos sociais, a grande maioria destes programas visa atingir o grupo dos negros, mas há também ações afirmativas em relação a outros grupos como mulheres, índios, idosos e deficientes<sup>56</sup>. Neste contexto, faz-se importante observar alguns dos principais modelos que atualmente estão sendo aplicados no Brasil.

O primeiro, e talvez o mais controverso, é a adoção através de ações afirmativas de cotas para determinados grupos, este modelo está implicitamente adotado na Constituição Federal de 1988 em seu artigo 37, VIII<sup>57</sup>, quando determina que a lei deverá reservar um percentual das vagas à cargos públicos a serem destinadas a pessoas com deficiência. O sistema de cotas é instituído para designar um número de vagas específicas para pessoas de determinado grupo<sup>58</sup>. Em larga escala, o sistema de cotas é o modelo mais adotado pelo Brasil, podendo ser amplamente visualizado em recentes leis de âmbito federal e estadual, como por exemplo, a Lei nº 12.990 de 09 de Junho de 2014<sup>59</sup>, que designou em seu artigo primeiro, um percentual fixo de 20% das vagas em concursos públicos de âmbito federal, a serem destinadas a negros, no Rio Grande do Sul o modelo de cotas foi adotado pela Lei nº 14.147 de 19 de dezembro de 2012<sup>60</sup>,

---

<sup>56</sup> KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. *Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil*, p. 267.

<sup>57</sup> BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>58</sup> BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. *Ações Afirmativas*, p. 80.

<sup>59</sup> BRASIL, Lei nº 12.990 de 09 de Junho de 2014. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017: "Art. 1º Ficam reservadas aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União, na forma desta Lei."

<sup>60</sup> RIO GRANDE DO SUL, Lei nº 14.147 de 19 de dezembro de 2012. Disponível em: <[http://www.al.rs.gov.br/legis/Mo10/Mo100099.ASP?Hid\\_Tipo=TEXTO&Hid\\_TodasNormas=58825&hTexto=&Hid\\_IDNorma=58825](http://www.al.rs.gov.br/legis/Mo10/Mo100099.ASP?Hid_Tipo=TEXTO&Hid_TodasNormas=58825&hTexto=&Hid_IDNorma=58825)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017: "Art. 1.º Fica assegurada aos negros e aos pardos, nos concursos públicos para provimento de cargos da

que diferentemente da citada lei federal, não destina cotas apenas aos negros, incluindo também no sistema de reserva os pardos, bem como não fixa um percentual fixo a ser observado, mas antes estabelece um percentual correspondente a representação dos grupos no estado, conforme estabelece seu artigo primeiro. Diversos sistemas de cotas foram criados também para o setor da educação, sendo que no âmbito federal se destaca a Lei nº 12.711 de 29 de agosto de 2012<sup>61</sup>, que reservou 50% das vagas para as universidades federais, para alunos egressos da rede de ensino público, igualmente no setor eleitoral a Lei nº 12.034 de 29 de setembro de 2009<sup>62</sup>, alterou a Lei nº 9.504 de 30 de setembro de 1997<sup>63</sup>, inserido nesta última em seu parágrafo terceiro do artigo 10, que os partidos devem respeitar um percentual mínimo e máximo de candidaturas por sexo, visando assim aumentar o número de participação das mulheres no cenário da política nacional.

Outro tipo de modelo de ações afirmativas seria a fixação de metas, que seria um modelo mais flexível do que o sistema de

---

Administração Pública Direta e Indireta de quaisquer dos Poderes e Órgãos do Estado do Rio Grande do Sul, a reserva de vagas em percentual equivalente a sua representação na composição populacional do Estado, apurada pelo censo realizado pelo IBGE."

<sup>61</sup> BRASIL, Lei nº 12.711 de 29 de agosto de 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017: "Art. 1º As instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação reservarão, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas."

<sup>62</sup> BRASIL, Lei nº 12.034 de 29 de setembro de 2009. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Lei/L12034.htm#art3](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12034.htm#art3)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>63</sup> BRASIL, Lei nº 9.504 de 30 de setembro de 1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9504.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017: "Art. 10. Cada partido poderá registrar candidatos para a Câmara dos Deputados, Câmara Legislativa, Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais, até cento e cinquenta por cento do número de lugares a preencher:

§ 3º Do número de vagas resultante das regras previstas neste artigo, cada partido ou coligação preencherá o mínimo de 30% (trinta por cento) e o máximo de 70% (setenta por cento) para candidaturas de cada sexo."

cotas, pois não indicaria um número fixo, rígido a ser atingido, procuraria ao invés indicar um parâmetro a ser buscado, de um modo mais maleável, visando justamente a impedir a discriminação reversa<sup>64</sup>. Este modelo funcionaria com objetivos programáticos a serem alcançados ao longo dos anos pela sociedade, podendo ser citado como exemplo deste modelo a Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010<sup>65</sup>, que promulgou o Estatuto da Igualdade Racial, estabelecendo diversas metas para o governo visando à garantia e efetivação de uma igualdade de oportunidades, a defesa de direitos étnicos da população negra e o combate a intolerância, conforme dispões seu artigo 1º, e ainda criou no seu artigo 5º o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que visa justamente organizar e as políticas e serviços destinados a superar as desigualdades étnicas no Brasil, conforme disposição do artigo 47 da referida lei.

Cabem ainda ressaltar, o modelo de políticas assistencialistas que visam distribuir da melhor maneira possível as riquezas, como bolsas de ensino e capacitação para emprego. Nestas políticas assistencialistas a população em geral ficaria com o encargo de patrocinar tais ações afirmativas, e assim se evita um confronto direto entre os grupos sociais e a própria discriminação reversa<sup>66</sup>, que sempre gera um sentimento de injustiça na população em geral, pois não privaria ninguém da expectativa de alcançar determinado bem. Atualmente, estas políticas assistencialistas são adotadas no Brasil por programas como o do

---

<sup>64</sup> KAUFMANN, Roberta Fragozo Menezes. *Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil*, p. 227.

<sup>65</sup> BRASIL, Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017: "Art. 1º Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica."

<sup>66</sup> KAUFMANN, Roberta Fragozo Menezes. *Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil*, p. 229.

PROUNI, instituído pela Lei nº 11.096 de 13 de janeiro de 2005<sup>67</sup>, destinado à concessão de bolsas em universidades particulares para alunos de baixa renda, o FIES criado pela Lei nº 10.260 de 12 de julho de 2001<sup>68</sup>, que financia o custo dos cursos para alunos de determinadas faixas de renda, e o PRONATEC instituído pela Lei nº 12.513 de 26 de outubro de 2011<sup>69</sup>, que visa ampliar o número de ofertar de cursos profissionalizantes e técnicos para a qualificação profissional de pessoas com determinada renda.

A justiça como equidade pretende fornecer, através de um contrato hipotético, uma teoria da justiça para a estrutura básica da sociedade, por meio do mecanismo da posição original e do véu da ignorância, esta teoria visa fornecer um procedimento equânime entre as partes representativas da sociedade, de forma que contingências externas ou naturais não possam influenciar na escolha que as partes farão nesta situação, buscando com isso, estabelecer um método onde é possível escolher os justos termos para a estrutura básica, ou em outras palavras, os princípios que deverão ser aplicados às principais instituições sociais. O que Rawls almeja com este procedimento é justamente dar as partes o poder de deliberarem de forma razoável e racional na escolha de princípios que garantiriam a todos uma justa distribuição dos bens primários. Neste contexto, partindo do pressuposto de que todos precisam de determinados bens para conseguir alcançar seus objetivos racionais de vida, Rawls entende que o que deve ser igualado na sociedade são os bens primários<sup>70</sup>. E para isso, os

---

<sup>67</sup> BRASIL, Lei nº 11.096 de 13 de janeiro de 2005. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/lei/L11096.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/L11096.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>68</sup> BRASIL, Lei nº 10.260 de 12 de julho de 2001. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LEIS\\_2001/L10260compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10260compilado.htm)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>69</sup> BRASIL, Lei nº 12.513 de 26 de outubro de 2011. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Atos2011-2014/2011/Lei/L12513.htm#art11](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Atos2011-2014/2011/Lei/L12513.htm#art11)>. Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>70</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 66-67.

princípios eleitos pelas partes representativas na posição original seriam os grandes responsáveis pela distribuição de bens primários.

O primeiro princípio da justiça como equidade visa aplicar um sistema de liberdades iguais para todos, é o princípio prioritário desta teoria, sendo que as liberdades deste sistema, jamais devem ser violadas<sup>71</sup>. Entendemos que as ações afirmativas não transgridam o sistema de liberdades, pelo contrário, elas tendem a elevar o valor dessas liberdades básicas. Segundo Rawls, as liberdades básicas podem ser definidas pelos direitos e deveres institucionais, que fornecem as pessoas o direito de agirem como bem entenderem e ao mesmo tempo impedem que os outros interfiram em suas ações, assim, fatores como a pobreza, a ignorância, a falta de saúde, impedem que estas liberdades sejam desfrutadas da melhor maneira possível, entretanto, estas mazelas sociais não restringem as liberdades na medida em que elas estão disponíveis no sistema, porém acabam afetando o valor destas liberdades para os cidadãos, ou seja, a utilidade que as pessoas poderiam desfrutar com elas<sup>72</sup>. A fim de justamente elevar a utilidade dessas liberdades básicas, os bens primários serviriam como índices a serem regulados pela estrutura básica através do segundo princípio da justiça como equidade, neste viés, estabelecer uma divisão de bens e oportunidades através do segundo princípio elevaria as liberdades básicas de todos, pois seria capaz de estabelecer um mínimo exigível para que estas liberdades sejam desfrutadas, o que garantia uma combinação da ideia de liberdade com a de igualdade, uma das metas centrais da justiça política e social<sup>73</sup>. Como ficou demonstrado, as ações afirmativas visam justamente garantir o acesso de grupos minoritários a certos bens e oportunidades, como a educação, o emprego, e ao fazer isso,

---

<sup>71</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 4.

<sup>72</sup> RAWLS, John. Justiça e Democracia, p. 176.

<sup>73</sup> RAWLS, John. Justiça e Democracia, p. 176-179.

estas medidas tenderiam a estar em conformidade com a justiça como equidade e com o seu primeiro princípio, e assim tenderiam a elevar a utilização, principalmente pelas partes menos favorecidas da sociedade, das liberdades básicas que estão disponíveis na estrutura básica.

Como já foi dito, as políticas preferenciais possuem o objetivo de proporcionar uma maior igualdade no acesso a bens e oportunidades para determinados grupos sociais. Desta maneira, mostra-se evidente que o segundo princípio descrito por Rawls possui a força suficiente para legitimar as ações afirmativas, uma vez que se aplica diretamente à distribuição de renda e riqueza<sup>74</sup>, e assim se coaduna precisamente com os objetivos destas políticas. A segunda parte do segundo princípio, chamada de princípio da diferença, visa justamente a assegurar que as partes mais desfavorecidas tirem a maior vantagem da situação de desigualdade social, para Rawls a desigualdade é inevitável, pois ninguém pode controlar em que família se nasce, se será pobre ou rico, se branco ou negro, ou mesmo em que meio social se estará inserido, ou quais os dotes naturais como saúde ou inteligência possuirá, estes fatos naturais e externos não são injustos ou justos, apesar de proporcionarem desigualdades, o que é justo ou injusto é a forma como a estrutura básica da sociedade lhe dá com estes fatos<sup>75</sup>. Para a justiça como equidade, as desigualdades são permitidas desde que tragam maiores vantagens principalmente para os menos favorecidos<sup>76</sup>, assim as ações afirmativas encontram o respaldo no princípio da diferença, eis que visam justamente oportunizar o acesso dos menos favorecidos a certos bens e oportunidades.

Contudo, é importante destacar que o modelo de cotas, que vem sendo amplamente colocado em prática no Brasil, muitas

---

<sup>74</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 65.

<sup>75</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 109.

<sup>76</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 88.

vezes pode não garantir que estes bens e oportunidades cheguem às pessoas que realmente necessitem. Conforme o estudo realizado por Sowell<sup>77</sup>, em diversos países do mundo como na Índia, na Malásia, no Sri Lanka, quem tem tirado proveito das ações afirmativas não são as pessoas que mais necessitam de determinado grupo beneficiário, geralmente são os membros destes grupos que possuem melhores condições. Deste modo, não se tem garantias suficiente – através de um sistema rígido de cotas – de que os bens estão sendo distribuídos para quem realmente necessite. As ações afirmativas adotadas pelos modelos de cotas procuram levar em conta fatores específicos como a raça e o sexo, porém muitas vezes levar em conta apenas um fator e deixar de lado outros, como as condições sociais, pode excluir destes programas as verdadeiras minorias, acarretando em oferecer certos bens e oportunidades a pessoas que, em que pese estejam elencadas nos grupos beneficiários, não representam as classes dos menos favorecidos, o que iria à contramão do princípio da diferença, aumentando com isso as desigualdades. Dado o princípio da diferença, as ações afirmativas adotadas pelos sistemas de metas e de assistencialismo, exemplificados mais acima, parecem ser as mais legítimas, pois além de serem mais flexíveis, englobariam maiores informações sobre as partes, e assim seriam mais capazes de delimitar melhor quem realmente pertence à classe dos menos favorecidos, aumentando assim as chances de acerto destas medidas segundo os critérios deste princípio.

Igualmente, a primeira parte do segundo princípio parece legitimar os programas preferenciais, ao determinar que o acesso a cargos e oportunidades esteja aberto a todos<sup>78</sup>. Este princípio liberal chamado de igualdade equitativa de oportunidades<sup>79</sup>,

---

<sup>77</sup> SOWELL, Thomas. Ação Afirmativa ao Redor do Mundo: Um Estudo Empírico, p. 12-13.

<sup>78</sup> RAWLS, John. Justiça como Equidade: Uma Reformulação, p. 60.

<sup>79</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 89.

expressa a ideia de que os cargos e posições devem estar abertos a todos de maneira equitativa, pois se assim não fosse, as parte excluídas teriam razão para se sentirem injustiçadas. Como a justiça como equidade interpreta a sociedade como um empreendimento corporativo, no qual o sistema público de regras conduz as pessoas a agirem de forma a elevar a quantidade de benefícios, atribuindo a cada uma das partes que participam desta cooperação um percentual destes benefícios, ela estabelece a forma como este percentual deve ser distribuído, por meio de um processo elaborado pelas bases da justiça procedimental pura, que se for corretamente seguido o resultado desta divisão social será considerado justo, desde que fique atrelado a certos limites<sup>80</sup>. Assim, para que as ações afirmativas realmente estejam de acordo com o princípio da igualdade equitativa de oportunidade, elas devem respeitar os limites impostos pela justiça procedimental pura, ou seja, deve ser previsto um procedimento justo o qual ser deve ser aplicado corretamente, fornecendo assim um resultado igualmente justo.

É possível verificar, portanto, que para as ações afirmativas se revestirem de legitimidade frente a este último princípio da justiça como equidade, elas devem prever um procedimento que todos tenham conhecimento, o qual deve ser aplicado da maneira que todos esperam e em conformidade com os limites entabulados pela estrutura básica da sociedade, e um dos limites seria justamente que o procedimento almeje beneficiar os menos favorecidos.

Desta forma, é possível extrair que as ações afirmativas não contrariam, em geral, os princípios da justiça como equidade, tornando-se evidente que se políticas como estas instituírem um procedimento justo, a luz do princípio da igualdade equitativa de oportunidades, onde todos saibam previamente quais são seus objetivos e o que esperar de tais medidas, o resultado alcançado

---

<sup>80</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 90-91.

será justo, desde que, somado a este procedimento, se observem as disposições do princípio da diferença, isto é, para a justiça como equidade políticas preferenciais somente poderiam ser adotadas se beneficiarem as pessoas realmente menos favorecidas da sociedade. Assim, se as ações afirmativas respeitarem os argumentos do segundo princípio, elas beneficiarão a cooperação social como um todo, eis que procurarão distribuir os bens primários entre seus cidadãos atentando-se para o caso especial dos menos favorecidos, através de um procedimento justo e, conseqüentemente, elevarão os níveis de liberdades básicas de cada um, ganhando assim o aval da justiça como equidade, atendendo a finalidade da justiça social<sup>81</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, procuramos discorrer sobre a teoria da justiça como equidade elaborada por John Rawls. Compreendemos que a justiça como equidade é uma teoria da justiça pautada pelos ideais do contrato social, que pretende atribuir aos cidadãos de determinada sociedade a escolha dos princípios fundamentais para a estrutura básica, os quais teriam o condão de conferir os direitos e deveres que estes cidadãos teriam entre si, e ao mesmo tempo, que as instituições sociais básicas teriam para com eles e vice-versa. Para se chegar a estes princípios a justiça como equidade se utiliza de uma situação inicial hipotética, a posição original, que através do véu de ignorância, seria capaz de igualar as partes, para que assim ninguém possa tirar proveito de contingências arbitrárias, como a inteligências, a riqueza, no momento de estabelecerem os justos termos da cooperação. A justiça como equidade almeja, portanto, que as partes cheguem a um consenso razoável, sobre qual a forma mais justa de se viver em cooperação e de distribuir os benefícios e

---

<sup>81</sup> RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça, p. 222.

encargos sociais advindos desta cooperação, de forma a priorizar os cidadãos mais necessitados, tratando a todos na situação inicial como igualmente importantes, deixando de lado fatores arbitrários do cotidiano.

Neste viés, a justiça como equidade seria uma concepção política de justiça, voltada para a estrutura básica da sociedade, que adotaria através dos seus princípios um sistema de liberdades básicas iguais para todos, e visaria distribuir os bens primários básicos advindos da cooperação entre os cidadãos de maneira que todos possam ter o mínimo possível para atingir seus planos racionais de vida. Em suma, a justiça como equidade fornece os princípios que devem ser aplicados principalmente pelas instituições sociais, a fim de que as desigualdades entre os cidadãos sejam controladas.

Compreendendo a justiça como equidade, foi possível verificar se as ações afirmativas se revestem de legitimidade frente a esta teoria. A necessidade dos Estados modificarem suas condutas frente aos seus cidadãos levou a formação de um Estado Social, onde um dos principais interesses é o de resguardar o mínimo possível de igualdade real entre as pessoas. Assim, as ações afirmativas foram se desenvolvendo no mundo como um meio de atingir este objetivo. Muitos dos modelos destas políticas já vêm sendo utilizadas há décadas, contudo hodiernamente, estas políticas ganharam destaque no cenário nacional com polêmicas envolvendo sua validade.

Entendemos as ações afirmativas como políticas voltadas principalmente para proporcionar às minorias o acesso a bens e oportunidades fundamentais para que assim possam ter uma vida em condições minimamente dignas. Para se revestirem de legitimidade frente à justiça como equidade, estas medidas devem atender aos seus dois princípios. Verificamos que em geral as ações afirmativas atendem ao segundo princípio da justiça como equidade ao procurarem distribuir bens e oportunidades para as classes menos favorecidas da sociedade, por meio de um

procedimento adequado, e ao fazerem isso, elevam o grau de utilidade que as pessoas pertencentes a estas minorias podem usufruir dos sistemas de liberdades básicas disponíveis pelo primeiro princípio. Contudo, salientamos que alguns dos modelos atualmente adotados no Brasil não parecem se pactuar com a justiça como equidade, principalmente os que criam sistemas de cotas fixas para determinado grupo, uma vez que, o ordenamento jurídico brasileiro não parece se revestir da suficiente certeza de que estas cotas realmente alcançaram as minorias, como exige o princípio da diferença.

Cotas para concursos públicos, como a que foi instituída pela Lei nº 12.990 de 09 de Junho de 2014, tendem a beneficiar o negro em melhores condições do que aquele que está nas periferias, por exemplo. Aqui, pode-se objetar que o intuito da referida lei é apenas de distribuir de uma forma proporcional os cargos públicos, o que a nosso ver, é um argumento que apenas tende a mascarar as desigualdades sociais, formando na comunidade brasileira a sensação de que por ter um número proporcional de negros e brancos em uma repartição pública a discriminação e a desigualdade teriam cessado o que seria apenas um simbolismo.

O contexto social e histórico brasileiro é muito diferente do enfrentado por outros países, uma vez que por aqui, ocorreu uma forte miscigenação desde o tempo do colonialismo, não tivemos um sistema institucionalizado de segregação e os motivos de discriminação não são somente motivados pela raça, mas também por fatores sociais e econômicos. No Brasil, aos olhos do preconceituoso, o pobre e maltrapilho sempre será um mal a ser evitado, não importando tanto sua cor.

Portanto, exportar soluções de outros países pode nem sempre ser o mais adequado a se fazer, o Brasil deve se concentrar em sua própria história, e verificar realmente qual, ou quais, as fontes de desigualdades sociais que permeiam sua sociedade, e investir em ações afirmativas que realmente são capazes de

combater estas mazelas, e não apenas criar programas que disfarçam as discrepâncias sociais. Não se põe em xeque que os negros formam a grande massa que possuem menos acesso a bens e oportunidades e que sem dúvida sofrem maiores discriminações em nosso Estado, entretanto, para a justiça como equidade ajudar apenas o negro que possui estudo a atingir um cargo público, por exemplo, e deixar de lado aquele que nunca frequentou uma escola, não é exatamente beneficiar o que se encontra em pior condição social, uma exigência da justiça como equidade. Desta maneira, os modelos de ações afirmativas no Brasil não devem levar em conta apenas critérios raciais, ou tão somente um único critério, como a verdadeira fonte das desigualdades sociais se realmente quiserem buscar validade frente à teoria da justiça como equidade, antes devem estabelecer um conjunto de ações, por meio das quais se possam estabelecer, com maior certeza e clareza, que as minorias mais desfavorecidas realmente irão ser beneficiadas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luciana Dayoub Ranieri de. *Ações Afirmativas e a Concretização do Princípio da Igualdade no Direito Brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 26<sup>a</sup> ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm)>.
- BRASIL, Lei nº 9.504 de 30 de setembro de 1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19504.htm)>.

BRASIL, Lei nº 10.260 de 12 de julho de 2001. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LEIS\\_2001/L10260compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10260compilado.htm)>.

BRASIL, Lei nº 11.096 de 13 de janeiro de 2005. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/lei/L11096.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/L11096.htm)>.

BRASIL, Lei nº 12.034 de 29 de setembro de 2009. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Lei/L12034.htm#art3](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12034.htm#art3)>.

BRASIL, Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm)>.

BRASIL, Lei nº 12.513 de 26 de outubro de 2011. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2011/Lei/L12513.htm#art11](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12513.htm#art11)>.

BRASIL, Lei nº 12.711 de 29 de agosto de 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm)>.

BRASIL, Lei nº 12.990 de 09 de Junho de 2014. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm)>.

BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 186/DF, Tribunal Pleno. Rel. Ministro Ricardo Lewandowski. DJ 20/10/2014.

BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. Ações Afirmativas. 3ª ed. São Paulo: LTr, 2014.

DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

----- . Uma Questão de Princípio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FORST, Rainer. Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além do Liberalismo e Comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

GARGARELLA, Roberto. As Teorias da Justiça Depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. Ação Afirmativa e Princípio Constitucional da Igualdade: O Direito como Instrumento de Transformação Social. A Experiência dos Estados Unidos da América. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. Ações Afirmativas à Brasileira: Necessidade ou Mito? Uma Análise Histórico-Jurídica-Comparativa do Negro nos Estados Unidos da América e no Brasil. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

RAWLS, John. Justiça como Equidade: Uma Reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

-----, Justiça e Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

-----, O Direito dos Povos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

-----, O Liberalismo Político. Lisboa: Presença, 1997.

-----, Uma Teoria da Justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIO GRANDE DO SUL, Lei nº 14.147 de 19 de dezembro de 2012. Disponível em: <[http://www.al.rs.gov.br/legis/Mo10/Mo100099.ASP?Hid\\_Tipo=TEXT O&Hid\\_TodasNormas=58825&hTexto=&Hid\\_IDNorma=58825](http://www.al.rs.gov.br/legis/Mo10/Mo100099.ASP?Hid_Tipo=TEXT O&Hid_TodasNormas=58825&hTexto=&Hid_IDNorma=58825)>.

ROCHA, Carmem Lúcia Antunes. Ação Afirmativa: O Conteúdo Democrático do Princípio da Igualdade Jurídica. Revista de Informação Legislativa, v. 33, n. 131, p. 283-298, jul./set. 1996.

SANDEL, Michael J. Justiça – O que é fazer a coisa certa?. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

-----, O liberalismo e os limites da justiça. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. A Eficácia dos Direitos Fundamentais. 11<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

SEN, Amartya Kumar. Desigualdade Reexaminada. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOWELL, Thomas. Ação Afirmativa ao Redor do Mundo: Um Estudo Empírico. UniverCidade Editora, 2004.

**PARTE 3**

---

**DIREITO**



# A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA LEI MORAL E SUA RELEVÂNCIA PARA A DISCUSSÃO DO ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAWLS

---

*Anna Paula Bagetti Zeifert*<sup>1</sup>

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1 A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA LEI MORAL

2 A LEI MORAL EM KANT E A DISCUSSÃO DO ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAWLS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No prólogo da *Fundamentação*, Kant já observa a importância de que a lei moral adquira validade plena para que ela, efetivamente, se coloque na condição de obrigatoriedade ante os indivíduos e traga no seu interior uma absoluta necessidade. No seu entender, não há como encontrar essa obrigatoriedade nas questões relativas à natureza humana, mas, sim, na razão<sup>2</sup>, dada de forma apriorística<sup>3</sup>, visto que a lei moral<sup>4</sup> se distancia de todas

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia (PPGfil, PUCRS). Professora do curso de Graduação em Direito (Unijuf). E-mail: annazeifert@yahoo.com.br

<sup>2</sup> WOOD, Allen. W. *Kant*, p. 101s. “Kant vê a ‘razão’ como a ‘mais alta’ ou mais abrangente das faculdades humanas, faculdade através da qual dirigimos todas as nossas faculdades (incluindo a própria razão) – sendo também essa a justificação pela qual uma crítica dirigida a explorar os limites da razão deva também ser tratada pela razão. A razão conduz as atividades, sendo a faculdade dos ‘princípios’ – a faculdade que dá as leis e regras que devem governar nossa conduta prática e nossas pesquisas teóricas. No seu emprego teórico, a tarefa da razão é sistematizar nosso conhecimento e, assim, maximizar a inteligibilidade do mundo que conhecemos”.

<sup>3</sup> WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*, p. 8. “Por ‘a priori’, Kant entende ‘independente da experiência’: o conhecimento é a priori se é ‘independente da experiência e até de todas as impressões dos sentidos’. As verdades conhecidas pela razão pura são a priori. Elas incluem as leis lógicas e algumas outras verdades acerca do mundo, estabelecidas na *Crítica da razão pura*. Elas incluem também a lei moral. Verdades cognoscíveis apenas pela experiência são chamadas a posteriori”. (Grifo do autor.)

<sup>4</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 169. Para Rawls existem quatro temas concernentes à razão na filosofia moral de Kant: “(i) a supremacia da razão; (ii) a unidade da razão; (iii) a igualdade da razão com o primado da razão prática na constituição geral da razão [...] (iv) a filosofia como defesa, incluindo uma defesa da liberdade da razão, tanto teórica quanto prática.

as questões empíricas fazendo-se necessária uma metafísica dos costumes capaz de identificar a origem dos princípios que residem na razão humana, visando encontrar o princípio supremo da moralidade, o qual Kant entende estar implícito em nosso juízo<sup>5</sup>.

A metafísica, conhecida por Kant, era composta por três ciências: “psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional”. Para essas ciências, o conhecimento sobre a alma e o mundo físico e Deus era todo concebido *a priori* pela razão. Basicamente elas buscavam “demonstrar três pretensões cruciais de importância moral-religiosa: a imaterialidade e a imortalidade natural da alma humana, a liberdade da vontade e a existência de um ser supremo”<sup>6</sup>.

No entendimento de Kant, tais ciências eram consideradas pseudociências no momento em que procuravam conhecer questões que estariam para além do conhecimento humano. Ele se distancia consideravelmente desses conceitos apresentados pelas referidas ciências e “busca desenvolver uma teoria sobre a natureza e a vocação da razão humana” e sobre o que a afeta<sup>7</sup>. O próprio filósofo esclarece no prefácio da primeira edição (1781) de sua obra *Crítica da Razão Pura*, que “a razão humana se vê [...] atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”<sup>8</sup>. Kant não tem a intenção de doutrinar sobre o que é correto ou não, mas de provocar uma espécie de autoconhecimento, posto que a lei moral tem raiz na nossa razão, e ela é um fato da nossa razão livre. Ter plena consciência de tal questão nos faria agir em conformidade com a lei, comportando-nos como seres razoáveis e racionais. Para o filósofo, é necessário

---

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*.

<sup>6</sup> WOOD, Allen. W. Kant, p. 100s. (Grifo do autor.)

<sup>7</sup> WOOD, Allen. W. Kant, p. 101.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3. (Grifo nosso.)

compreender como os sujeitos atuariam quando influenciados por uma razão prática pura e como nossos desejos se comportariam. Para ele, enquanto seres racionais, teríamos plena capacidade e domínio sobre nossos desejos, podendo determinar segundo o qual agiríamos e se essa ação seria moralmente aceita.

## 1 A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA LEI MORAL

Como forma de auxiliar nesse processo de avaliação, Kant apresenta o Imperativo Categórico (IC), capaz de ordenar, segundo ele, nossa reflexão. Segundo Rawls, o que Kant faz é apresentar “os princípios segundo os quais um agente razoável e racional completamente ideal agiria”; é o que ele denomina de faculdade eletiva, ou seja, a possibilidade de avaliação presente nos sujeitos razoáveis e racionais, que os qualifica para submeter a ação à máxima do IC, e verificar se ela é moralmente admissível<sup>9</sup>.

Assim, a lei moral produziria um efeito sobre a razão por ser um fato da razão. Ela exerce, também, um efeito sobre nossa vontade, na medida em que é anterior a qualquer sentimento sensível, empírico; a lei moral, enquanto fato da razão, coloca-se na condição de ditadora de um agir, uma vez que a sua existência impõe um dever por dever. Nesse sentido, a lei moral provoca no próprio senso comum a possibilidade de reconhecimento de viabilidade ou não da ação diante da máxima.

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes à razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse à liberdade da vontade, para o que porém se

---

<sup>9</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 175.

requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir<sup>10</sup>.

O respeito produzido pela lei moral no indivíduo faria com que não houvesse qualquer espécie de inclinação aos seus desejos. A lei moral determina nossa vontade a partir do momento em que se coloca como um *princípio formal de volição*,<sup>11</sup> e que, ao concordar com o dever de agir imposto pela lei moral, se torna uma boa vontade<sup>12,13</sup>. Esta boa vontade é um querer que não estaria relacionado com aquilo que fora realizado, tampouco com o que efetivamente se tinha como fim ao se agir dessa ou daquela forma. A boa vontade é considerada boa em si mesma, tendo ela própria o valor necessário para a sua perfeição<sup>14</sup>.

O termo “boa vontade” não foi definido por Kant; ele deixa em aberto dando possibilidade de inferirmos sobre seu significado. Assim, aponta para a existência de uma boa e de uma má vontade, que ele denomina de inclinações. No seu entender, “os talentos do espírito, as qualidades de temperamento e os dons da fortuna podem ser extremamente maus quando a vontade que faz uso deles não é uma vontade boa.” Isso acontece também com as qualidades do sujeito, tais como “[...] coragem e autocontrole, resolução e reflexão sóbria – só tem valor na condição de que auxiliem a vontade na busca dos fins universais”. O filósofo os considera como dons da natureza e isso não é julgado como boa

---

<sup>10</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 52s. (Grifo do autor.)

<sup>11</sup> WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*, p. 14. “Para Kant, o valor moral de um ato depende da lei moral, não de quaisquer consequências. De seu ponto de vista, é a própria lei moral que exige de nós que persigamos aqueles fins que são também deveres, e o valor deles é derivado inteiramente da lei, que os constitui como obrigatórios.”

<sup>12</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 177. “Uma boa vontade é uma vontade cujas ações concordam com o dever, não segundo a inclinação, mas segundo o respeito à lei moral.”

<sup>13</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. (Grifo nosso.)

<sup>14</sup> WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*.

vontade, posto que essa não é um dom, pois estaria ligada ao caráter<sup>15</sup>, representando uma conquista<sup>16</sup>.

Como o próprio Kant manifestará nos seus escritos, nem a felicidade seria representada como boa, havendo a necessidade de seu valor ser dado pela própria lei. “De fato, o filósofo compreende que o ‘sumo bem’ consiste numa união completa entre virtude e felicidade”<sup>17</sup>. Não é intenção dele, ao desenvolver seus estudos sobre a moral, tampouco, segundo ele, é objeto de estudo da filosofia moral, desenvolver argumentos de como se alcança a felicidade. Diferente dos gregos, Kant entende, ao reproduzir sua doutrina da moral, que seu alvo seria analisar como devemos agir para que possamos ser dignos da tão almejada felicidade. Para ele, “a felicidade, ou a satisfação racionalmente ordenada de nossos desejos naturais, pode ser boa em si mesma (quando os fins desejados e realizados são possíveis)”<sup>18</sup>.

Rawls, nesse sentido, questiona-se sobre qual seria o propósito da existência da razão, posto que Kant não entende que o objetivo seria o de encontrar a felicidade. Rawls acredita que, na visão de Kant, o fim último da razão é a produção de uma boa vontade capaz de conduzir os princípios da razão prática, eliminando todos os interesses individuais de promoção da felicidade<sup>19</sup>.

Só pode ser objeto de respeito, e portanto um mandamento, aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e

---

<sup>15</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 29s. Quando Kant analisa a noção de dever por dever, ele menciona o valor do caráter que, segundo ele é um valor moral, “[...] sem qualquer comparação, o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar”.

<sup>16</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 178.

<sup>17</sup> WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*, p. 15.

<sup>18</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 180.

<sup>19</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 181.

jamais como efeito, não o que serve à minha inclinação, mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que, objetivamente, a lei, e, subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática, e, portanto, a máxima que manda obedecer a essa lei, ainda que com prejuízo para todas as minhas inclinações.<sup>20</sup>

Há, no entanto, certo viés religioso nas colocações de Kant. Na percepção de Rawls, isso ficaria explícito quando ele coloca a boa vontade como uma capacidade para a participação do sujeito no chamado *reino dos fins*<sup>21</sup>, e, também, quando afirma que a vida humana somente teria valor quando honrasse a lei moral, uma forma de dependência criada por Kant e que põe o ser humano como um propósito final da criação<sup>22</sup>.

Diante do que se expôs até aqui, percebe-se que todos os conceitos morais têm sua origem na razão e jamais em um conhecimento empírico, contingente. Assim, “nessa pureza da sua origem reside a sua dignidade para servir de princípios práticos supremos”; esses princípios serviriam de mandamentos para a formulação que se expressa a partir da ideia de dever. Uma vontade perfeitamente boa, vontade santa, não estaria sob o comando do imperativo, uma vez que não se poderia afirmar que sua vontade não estaria de acordo com a lei<sup>23</sup>.

O imperativo categórico, sendo um imperativo, dirige-se apenas àqueles seres razoáveis que, por serem finitos e imbuídos de

---

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31.

<sup>21</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 75. “Pela palavra *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Todos os seres racionais estão, pois, submetidos a essa lei que ordena que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. [...] a relação desses seres uns com os outros como fins e meios, pode bem ser chamado de *reino dos fins* (desde que não passe de um ideal)”.

<sup>22</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*.(Grifo do autor.)

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 44.

necessidades, experimentam a lei moral como uma restrição. Na qualidade de seres assim definidos, experimentamos a lei moral dessa maneira e, assim, o imperativo categórico especifica como essa lei deve aplicar-se a nós<sup>24</sup>.

É o procedimento do imperativo categórico que fornecerá os meios adequados para que ele se adapte às circunstâncias naturais da vida humana. Isso nos colocaria na condição de, enquanto seres sinceros, razoáveis e racionais, agirmos segundo a máxima<sup>25</sup>, visando à construção de um mundo social ajustado, tendo como horizonte a formulação da lei da natureza, qual seja: “Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar, através da tua vontade, uma lei universal da natureza”<sup>26</sup>.

Assim, o imperativo categórico é formulado por Kant tendo como pressuposto a vontade que é dada pela razão, *a priori*, sem qualquer possibilidade de que as inclinações do indivíduo possam ser consideradas. Ele é dado de forma objetiva, sem que se possa derivar a sua existência de qualquer proposição prática; aí reside todo o racionalismo da moral kantiana, o que demonstra que o imperativo categórico é, portanto, único e pode ser descrito da seguinte forma: “*age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>27</sup>.

Avançando nas reflexões feitas por Kant, tendo como referência a noção de que o *homem possui um fim em si mesmo*<sup>28</sup> e jamais poderia ser utilizado como um meio para atingir determinados fins, construir um princípio objetivo da vontade que

<sup>24</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 192s.

<sup>25</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 58. “Máxima é o princípio subjetivo da ação e deve se distinguir do princípio objetivo, isto é, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, trata-se de um imperativo. (Grifo do autor.)

<sup>26</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 196.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 59. (Grifo do autor.)

<sup>28</sup> Essa seria a construção metafísica de pessoa, conforme Kant.

sirva de lei prática universal, capaz de proteger qualquer outro ser racional, para além do sujeito, aparece como algo fundamental para o filósofo. Nesse sentido, o imperativo prático observa o que segue: “*age de tal maneira que possas tratar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”<sup>29</sup>.

Desse imperativo nasce a noção de humanidade que, para Kant, servirá para demonstrar quais são as características que compõem um ser razoável e racional, pertencente a um mundo natural, e quais as razões que nos lavam a tratar a nós e aos outros como um fim em si mesmo.

Conforme demonstra Rawls, o que Kant denomina de humanidade são capacidades e habilidades e, também, faculdades, capacidade moral (boa vontade) e bom caráter (moral), objetivando uma perfeição qualitativa (autoperfeição) que poderá ser resumida no nosso dever de cultivar nossas faculdades naturais (superação do estado de animalidade – entendimento) e de cultivar a vontade segundo a lei moral<sup>30</sup>. Ou, ainda,

[...] a humanidade em nós é simplesmente nossas faculdades de razão e pensamento, de juízo e sensibilidade moral. Tratar as pessoas como fins em questões de justiça – tratar a humanidade nelas como fim – e nunca apenas como um meio significa conduzirmo-nos de maneira publicamente justificável para a sua e a nossa razão humana comum, e oferecermos tais justificações se a ocasião o exigir. Se, ademais, nos preocupamos com a justiça (consideramos o respeito pelo direito das pessoas como um fim e ampliamos nosso conceito de dever para além do que nos é devido, então agimos segundo o que Kant denomina obrigação de virtude<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 69. (Grifo do autor.)

<sup>30</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*.

<sup>31</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 222.

Fica evidenciado, com a citação ora realizada, que Kant percebia como algo extremamente necessário o reconhecimento público das relações entre os sujeitos e a necessidade de promover a justiça no âmbito dessas relações. A promoção da justiça somente acontecerá na medida em que reconhecemos os direitos do homem para além da simples noção de dever, como uma espécie de respeito para com o outro que impõe limites à nossa liberdade de agir.

Na condição de pessoas razoáveis e racionais, teríamos a capacidade de compreensão, independente do lugar em que nos encontramos na esfera social, o que racionalmente seria adequado nas relações entre seres que possuem fim em si mesmo. “[...] Essas faculdades [da razão], nos caracterizam como um tipo natural – o da humanidade –, como inteligências dotadas de sensibilidade moral que animam corpos humanos pertencentes à ordem natural, mas que não são somente dessa ordem”<sup>32</sup>.

Avançando nas referidas considerações, Kant entende que, na medida em que progredimos na compreensão e no entendimento da lei moral, identificando-nos e agindo conforme ela, podemos conceber tal lei como um motivo suficiente para nossas relações, independente de quais sejam nossas inclinações naturais.

Assim, o valor moral efetivo de uma ação encontra-se nas suas intenções e não nas suas consequências. A ética deontológica kantiana exige o cumprimento do dever pelo dever, e é nisso que reside a chamada boa vontade e, também, é dessa forma que

---

<sup>32</sup> RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*, p. 351.

estariamos agindo em conformidade com a lei moral. O respeito<sup>33</sup> exigido para todos os seres humanos deriva de uma boa vontade<sup>34</sup>.

No entender de Kant, uma lei que se proponha a valer universal e moralmente, impondo-se como uma obrigação, necessita fundamentar-se em um valor absoluto. Muito além de estar relacionada à natureza do ser humano e às circunstâncias que norteiam a sua existência no mundo, ela estaria fundamentada exclusivamente na razão, o que lhe daria um fundamento moral e, também, um sentimento moral de respeito. Como, porém, demonstrar a sua validade concreta e a necessidade de sua obrigação? Ou, ainda, como exigir a sua concordância, observância e cumprimento por parte dos indivíduos visando conduzir o seu agir e determinar a sua vontade?

## 2 A LEI MORAL EM KANT E A DISCUSSÃO DO ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAWLS

O problema que nos propomos analisar no presente trabalho seria como a lei moral condiciona a ação do homem e se a consciência da sua existência é capaz de produzir efeitos sobre a ação do indivíduo. A referida análise se faz necessária em razão de que temos um objetivo específico a alcançar: verificar se o conjunto de normas reconhecidas como direitos humanos encontraria sua fundamentação na moral kantiana, tendo em vista a sua pretensão de validade universal.

Para que possamos avançar em tais discussões, é preciso, a partir de agora, localizarmos a temática dos direitos humanos diante do que fora posto até o momento. Tomaremos a obra *O*

---

<sup>33</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 32. Kant explica, em nota de rodapé, o que ele entende como noção de respeito com o intuito de diferenciá-lo de qualquer outra forma de sentimento. Assim, “[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que podem se reportar à inclinação ou ao medo” (nota 10).

<sup>34</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

*Direito dos Povos*, de John Rawls, como pano-de-fundo para a referida análise pensando na sua proposta de uma sociedade dos povos, visando o desenvolvimento de um cenário de paz e de respeito aos direitos do homem.

Adotaremos, também, uma concepção de que as normas morais seriam de valor universal, reconhecidas na comunidade de seres humanos e capaz de atingir todos os indivíduos. Como expõe Rainer Forst, “diferentemente dos valores éticos [...] normas morais têm a pretensão de contar com uma validade universal fundamentada ‘para todos’”, sem que seja necessário considerar as noções éticas que permeiam determinada comunidade. Para tanto, entende o referido autor que “normas jurídicas pedem a observância de todos os parceiros do direito enquanto membros de uma determinada comunidade jurídica”; já as normas morais “pretendem ter validade universal, isto é, vinculam todos os seres humanos enquanto membros da comunidade de seres humanos (sem valerem no sentido jurídico-positivo)”<sup>35</sup>.

Nesse sentido, dois argumentos são apresentados como forma de justificar a validade de normas universalmente – o da *reciprocidade* e o da *universalidade* – formando uma “capa protetora” aos indivíduos. Para Forst, “por meio de um *limite de reciprocidade e universalidade*, poder-se-ia dizer, as pessoas são protegidas de serem forçadas a adotar modos de vida que não podem ser exigidos recíproca e universalmente”<sup>36</sup>.

Faz-se necessário, nesse contexto, revermos o conceito de pessoa para além da noção de cidadão e de sujeito de direito, uma vez que pretendemos analisar a obrigatoriedade do respeito à determinada condição. Adotaremos um conceito de *pessoa moral*<sup>37</sup>,

---

<sup>35</sup> FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 41.

<sup>36</sup> FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 57. (Grifo do autor.)

<sup>37</sup> FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 192. Escolhemos adotar essa classificação de pessoa apresentada pelo autor. (Grifo nosso.)

ser humano pertencente a uma comunidade de seres humanos e membro de uma comunidade moral, tudo isso posto no sentido mais amplo, para além dos limites territoriais de um Estado Nacional. Será nesse cenário internacional que trataremos sobre a necessidade de respeito aos direitos humanos, bem como sobre os limites impostos às ações que possam representar uma ameaça a tais direitos.

Essa comunidade moral ideal já fora trabalhada por Kant quando da sua proposta de reino dos fins, que exige indivíduos com qualidades morais, “capacidade de ter boa vontade ou caráter moralmente bom que implica dignidade<sup>38</sup>”. Nesse sentido, novamente pode-se recorrer à ética kantiana, que reconhece o homem como um fim em si mesmo e que o obriga a sempre agir de acordo com uma máxima de valor universal.

A exigência de indivíduos razoáveis (capacidade de perseguir uma concepção de bem) e racionais (senso de justiça) na construção do reino dos fins (Kant) e de uma comunidade moral internacional justa (véu da ignorância; posição original; Rawls), que orienta as ações para ver o *outro* da maneira como ele se apresenta como ser humano, parece aproximar ambos os autores em torno de um projeto ou ideal de paz para a humanidade.

Kant e Rawls elaboraram suas teorias tendo em vista a configuração de uma comunidade moral. O primeiro, ao tratar da noção de lei moral como um fato da razão, do conceito metafísico de pessoa e do ideal de um reino dos fins, apresenta os principais argumentos para a obra *À Paz Perpétua*<sup>39</sup>. Já o segundo, ao propor em *Uma Teoria da Justiça*, reclama a necessidade de um véu da ignorância que faz com que o sujeito desconsidere todos os seus interesses particulares a fim de pensar quais seriam os pressupostos para a construção de uma sociedade justa, e apresenta um conceito normativo de pessoa que não se distancia

---

<sup>38</sup> WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*, p. 32.

<sup>39</sup> KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Grifo nosso.)

do que fora apresentado por Kant, ou seja, a exigência de indivíduos razoáveis e racionais; ele, no entanto, será denominado de normativo. Deste modo,

Pode-se observar que [a] concepção de autonomia de Kant tem tudo a ver com a ideia de “posição original” de Rawls. Somente vontades de cidadãos desinteressados (submetidos ao véu da ignorância) podem chegar a um acordo sobre princípios de justiça que deveriam orientar as instituições sociais e políticas. O “véu da ignorância” tem a função de situar simetricamente ou equitativamente as partes em suas deliberações. Não há [assim como em Kant] nenhum conteúdo empírico prévio que os limite. Há uma ausência de determinações externas e isso dá autonomia. Trata-se de uma concepção de “justiça procedimental pura”, pelo menos como tentativa da posição original [...]”<sup>40</sup>.

Mesmo assim, Rawls dedica um item específico da sua obra *O Direito dos Povos* para ressaltar que há um contraste significativo entre os fins pretendidos por ele e a visão cosmopolita. Ele entende que a visão do cosmopolitismo teria interesse no bem-estar dos sujeitos, deixando de lado a análise das questões referentes à justiça no âmbito das sociedades. Para o autor americano, importaria em um *Direito dos Povos* a estabilização das “sociedades liberais e decentes, vivendo como membros de uma sociedade de povos ordenados”<sup>41</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, podemos afirmar que essa busca pelo distanciamento entre ambas as posições, conforme relatado anteriormente por Rawls, coloca-nos diante de alguns impasses. Se concordássemos com seu posicionamento sobre a preocupação em construir um projeto de estabilização das sociedades, que tem

---

<sup>40</sup> WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*, p. 43.

<sup>41</sup> RAWLS, John. *O Direito dos povos*.

como principal tarefa a promoção da justiça, estaríamos aderindo a uma concepção de direitos humanos estritamente normativa e continuaríamos buscando a sua observância por meio de vínculos estatais. Por que, no entanto, não ir além da restrição ao vínculo estatal e pensar em um projeto que contemple as questões jurídico-formais e vise à proteção do ser humano mesmo quando se encontram completamente despidos da qualidade de cidadãos e da proteção estatal?

Levando adiante essa questão, estaríamos possivelmente aderindo a uma proposta mais ampla de respeito e proteção que somente poderia se configurar no âmbito de uma comunidade moral internacional, efetivamente preocupada com o bem-estar de todos os seres humanos. Essa parece ser uma argumentação plausível diante de sociedades que já não possuem mais a estabilização necessária para que os sujeitos permaneçam vinculados a elas e, também, quando o argumento da guerra (pretensamente justa), objetivando restabelecer a paz duradoura e promover o respeito aos direitos humanos, mostra-se fragilizada e insuficiente na contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

- FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- , *Crítica da razão prática*. Tradução Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- , *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

-----. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo; Martins Fontes, 2005.

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

WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução Oswaldo Gicóia Junior. São Paulo: Unesp, 1999.

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

WOOD, Allen. W. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.



# **RADIX OMNIA MALORUM: FILOSOFIA DA ECONOMIA E DO DIREITO NATURAL NO BAIXO MEDIEVO**

---

*Bruno D'Ambros<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. ECONOMIA NOS TEXTOS ARISTOTÉLICOS
2. ECONOMIA NOS TRATADOS ECONÔMICOS DO BAIXO MEDIEVO
  - a) propriedade privada
  - b) natureza do dinheiro
  - c) determinação de valorosos
  - d) condenação da usura

## CONCLUSÃO

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Desde os antigos gregos e romanos a atividade econômica não é bem vista. Os comerciantes eram geralmente vistos como trapaceiros, desonestos, mesquinhos, egoístas, alheios ao interesse público, traiçoeiros e todo tipo de adjetivos negativos. Há abundantes materiais literários e historiográficos que comprovam esta afirmação. Eram vistos como uma espécie de Shylock ou Mr. Scrooge<sup>2</sup> da antiguidade: avarentos.

Há duas razões para este preconceito quanto à economia. A primeira é histórica, a segunda filosófica:

A raiz histórica deste preconceito estava no fato de que o dinheiro é um competidor da política no que tange à ascensão social. Para um antigo grego ou romano ascender socialmente, e isto era possível, só havia um meio considerado moralmente bom: a guerra. Através da guerra o cidadão mostrava seu valor, sua virilidade, sua *areté*, sua *virtú*. A guerra immortalizava, trazia fama, glória e era em tudo distinta de uma moral pacífica. Era preferível

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia (PPGFil, UFPR). Mestre em Filosofia (PPGFil, UFPel). Bacharel em Ciências Sociais (UFSC). E-mail: dambrosbruno@gmail.com

<sup>2</sup> Personagens satíricos de Shakespeare e Dickens, respectivamente.

a morte na guerra à escravidão política ou submissão ao vencedor, como é bem exemplificado nos inúmeros relatos dos historiadores antigos, como Tucídides, Heródoto ou Plutarco. Péricles, em sua famosa oração fúnebre, diz que “ninguém, desde que possua em si o desejo de ser útil ao Estado, é mantido na obscuridade política pela pobreza”<sup>3</sup>, provando que a condição financeira de alguém não importava para a participação política ateniense. Aqueles que se mostravam valorosos na guerra recebiam honrarias, despojados, escravos, terras, bens e posições políticas altas, como generais ou governadores.

Mas havia outro meio de ascensão social, o comércio, ou melhor, o dinheiro proporcionado pelo comércio. A única preocupação de um rico era preservar seus bens, e para isso pouco lhe importava o bem público geral. Deste modo os comerciantes e ricos eram vistos como egoístas e, por vezes, ameaças para o bem público, pois defendiam o lado que lhes convinha na guerra. Assim, desde cedo houve a dicotomia entre bem público e bem privado, entre política e economia.

Mesmo com o advento do cristianismo, uma moral completamente diversa da pagã, evidencia-se o preconceito contra assuntos de ordem econômica. Inclusive este preconceito ganhou um nome e foi visto como pecado: avareza. Em várias passagens neotestamentárias é claro este olhar enviesado para com o lucro, o comércio, o dinheiro e os assuntos econômicos<sup>4</sup>. Há, notadamente, uma passagem chave que nos diz que “o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males”, em latim, *cupiditas radix omnia malorum*, título deste nosso texto.

No caso pagão, a economia era um problema porque concorria com outro meio de ascensão social, a política da guerra. No caso cristão, ela era um problema porque concorria com o

---

<sup>3</sup> TUCÍDIDES, História da guerra do Peloponeso, II, 40.

<sup>4</sup> Marcos 10.25; Lucas 12.16-22; Lucas 18.23-25; Lucas 19.2 e 8; Tiago 1.10-11; Apocalipse 03.17; Atos 8.18 e 20; I Timóteo 3.8; Hebreus 13.5; I Pedro 5.2; II Pedro 2.3,14; Mateus 19:23-24.

próprio Deus. Quem tem dinheiro não precisa de governantes terrenos ou celestes. Quem tem dinheiro tem poder. Esta é a primeira razão: o dinheiro é concorrente forte de outras formas de poder, porque dá liberdade para quem o possui.

A segunda razão deste preconceito dos antigos para com temas econômicos é uma razão filosófica e é a nossa hipótese defendida neste artigo: o dinheiro é um problema porque ele entra em conflito com a ideia de um direito natural intrínseco ao homem. Ou seja, por um lado, tem-se a artificialidade completa da economia e, por outro, a completa naturalidade da noção moral de justiça. O conflito se dá entre economia e direito: a economia é artificial e o direito, natural.

Essa tese evidencia-se nos textos de Aristóteles e do baixo medievo sobre economia. Passaremos a ver como tais textos mostram que, de fato, o motivo filosófico do preconceito para com a economia residia na cisão entre a naturalidade da justiça e a convencionalidade da economia. A opinião desfavorável para com a economia advinha da convencionalidade da economia e da naturalidade do direito. Em outras palavras, o jusnaturalismo era a base para o pensamento econômico.

## 1. ECONOMIA NOS TEXTOS ARISTOTÉLICOS

Primeiramente devemos notar que a reflexão econômica antiga e medieval fazia parte, junto com a ética e a política, da chamada *philosophia moralis* ou *scientia moralis*.<sup>5</sup> A *philosophia* era dividida em duas partes básicas, a contemplativa e a prática. A primeira se constituía dos assuntos mais “elevados”, como metafísica, epistemologia, física e teologia. A segunda de assuntos mais próximos ao cotidiano, como ética, política e economia. Esta era a chamada *philosophia moralis*. Assim, desde o início, a economia era um tema concernente à ética e não uma ciência

---

<sup>5</sup>FINNIS, John. Aquinas: moral, political and legal theory, p. 21.

separada, como veio a ser no século XIX.

Isto é claro no Estagirita. Em Aristóteles, as questões econômicas não estão dissociadas de questões éticas. Suas preocupações sobre economia estão vinculadas com a justiça. Contudo, esta relação entre ética e economia, ou justiça econômica e moral, contém o germe de uma “tensão inevitável”<sup>6</sup> já em Aristóteles.

Os dois textos aristotélicos que tratam deste tema – *Política I, 8-11* e *Ética Nicomaquéia V, 3-5*<sup>7</sup> – divergem entre si. Enquanto no primeiro o dinheiro é visto como desagregante social, no segundo é visto como aglutinante social e fator de ordem<sup>8</sup>. Segundo, porque a crematística não-natural e a obolostática (usura) têm como fim o próprio dinheiro e, na visão aristotélica, o dinheiro é um meio, não um fim<sup>9</sup>. Terceiro, porque a concepção de preço aristotélica é “essencialmente dinâmica e relativista”<sup>10</sup>. Quarto, porque sua concepção de justiça como reciprocidade proporcional (*contrapassum*) visa a igualdade e o bem da *civitas*<sup>11</sup>, e não o lucro ou o bem privado.<sup>12</sup> E, por último, mas não menos importante, porque o próprio “*ethos* da vida grega era desfavorável aos valores do comércio”<sup>13</sup>.

---

<sup>6</sup> MEINKLE, Scott. Aristotle on money. In: *Phronesis*, vol. 39, n° 1, 1994. pp. 26-44. p. 43

<sup>7</sup> As traduções medievais disponíveis destas obras eram as de Grosseteste, de 1247 e de Moerbeke, de 1262, respectivamente.

<sup>8</sup> KAYE, Joel. Economy and nature in the fourteenth century: money, market exchange and emergence of scientific thought, p. 53.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, 1133a20-22.

<sup>10</sup> KAYE, Joel. Economy and nature in the fourteenth century: money, market exchange and emergence of scientific thought, p. 49.

<sup>11</sup> Kaye diz que o conceito de justiça em Aristóteles é “altamente matemático” porque é ligado ao “processo de mensuração, comensuração, equalização e troca”, representado pela equação de equivalência  $A:B=C:D$ .

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, 1132b31-34.

<sup>13</sup> MEINKLE, Scott. Aristotle on money. In: *Phronesis*, vol. 39, n° 1, 1994. pp. 26-44, p. 38.

## 2. ECONOMIA NOS TRATADOS ECONÔMICOS DO BAIXO MEDIEVO

Os temas relativos àquilo que hoje chamamos de filosofia da economia – como a propriedade privada, natureza do dinheiro, determinação do valor e usura – são tratados dispersamente em vários textos do baixo medievo, tais como na *Summa theologiae II.II, q.77* de Tomas de Aquino; no *De contractibus* de Pierre de Jean Olivi; no *De mutatione monetarum* de Nicolas Oresme e *De contractibus et usuris* de Bernardino de Siena e no *Tractatus varii atque utilis de monetis* de Gabriel Biel<sup>14</sup>.

Em todos estes textos vemos que a raiz do conflito entre ética e economia está na teoria do direito natural. Ao tratar destes quatro temas econômicos, eles tendem a opor uma ideia de justiça natural à convencionalidade da economia. Destarte, a desconfiança para com a propriedade, com o dinheiro, o valor e a usura reside no argumento geral de que elas não são naturais, mas convencionais e, portanto, falta-lhe a devida relação com a *ius naturale*.

A propriedade privada se justifica apenas permissivamente, como consequência da queda, visto se opor à lei natural, onde tudo seria comum. O dinheiro é também visto como algo sem relação com a natureza, completamente artificial e apenas útil à vida social, sem fim em si mesmo. Quanto à determinação de valor sustém-se que o valor é dado pelo trabalho ou custo de produção (teoria objetiva) ou pela necessidade ou utilidade (teoria subjetiva) e, em ambos os casos, falta-lhe a devida relação com a lei natural. Quanto à usura, igualmente se usa o argumento de que ela não é natural: se a natureza do dinheiro é um instrumento de troca por mercadorias úteis, sua utilização como troca por mais dinheiro é vista como não natural e, portanto, injusta.

Aqui, destarte, reside a raiz do conflito no pensamento

---

<sup>14</sup> Houve outros filósofos, neste período, que também trataram de assuntos econômicos, como Jean Buridan, Bartolo de Sassoferrato, Ibn Khaldun, Antonio de Florença. No entanto, por ora, não os abordamos.

econômico do baixo medievo, entre economia e ética: a injustiça econômica parece ser consequência de seu desvinculamento com o direito natural. Passaremos a demonstrar os quatro pontos onde se percebe este desvinculamento, a saber, quanto à propriedade privada, natureza monetária, determinação do valor e usura.

### **a) Propriedade privada**

Quanto à propriedade privada, no famoso texto renascentista *Dives et pauper* de 1405, uma releitura da parábola evangélica do rico e Lázaro, é dito que “já que todas as coisas são comuns pela lei divina e pela lei natural, como alguns homens são senhores de mais coisas que outros?”<sup>15</sup> O texto põe em contradição duas leis: divina/natural e humana. A primeira diz que todas as coisas são comuns. A segunda que algumas coisas são privadas. Evidencia-se assim a contradição entre a lei natural e a propriedade privada.

Este problema pode ser posto em várias formulações: a lei natural permite a posse? Os direitos de posse são direitos naturais? A lei humana, ao permitir a propriedade privada, vai contra a lei natural? Ou ainda, a propriedade privada é justa? As respostas caminharão no sentido afirmativo, mas naturalizando a propriedade privada para não conflitá-la com o direito natural.

Santo Agostinho diz que o pecado foi a causa da propriedade privada e que a posse é justificada somente como instrumento útil para a peregrinação nesta vida<sup>16</sup>. Rufinus, ao classificar a lei natural em três tipos – imperativa, proibitiva e demonstrativa –, assere que a propriedade comum estava contida neste último, mas devido à queda, ela se fez necessária para “prevenir o crime”<sup>17</sup>. Alexander de Hales diz que a lei natural

---

<sup>15</sup> *Dives et pauper*, pt. 2, Mandamento VII, v, p. 138, linhas 1-3.

<sup>16</sup> AGOSTINHO, Sermão 80.7, PL, 38, col.497.

<sup>17</sup> WOOD, Diana. *Medieval economic thought*, p. 21.

permite a propriedade privada<sup>18</sup>. Tomas de Aquino argumenta a favor da propriedade privada dizendo que, primeiro, os indivíduos administram melhor aquilo que só a eles lhes pertencem e, segundo, a propriedade privada conserva a paz entre os homens<sup>19</sup>. Jean de Paris considerava-a natural, pois decorria do trabalho<sup>20</sup>. John Fortescue também considera a propriedade privada de acordo com a lei natural.<sup>21</sup> São Bernardino de Siena nos diz que a propriedade privada, apesar de não ser natural, foi instituída para prevenir negligência, fraude, discórdia<sup>22</sup> e que a propriedade comum é incompatível com uma sociedade ordenada, porque levaria à ineficiência<sup>23</sup>.

## **b) Natureza do dinheiro**

Quanto à natureza do dinheiro, a filosofia do baixo medievo adotou a posição aristotélica quase em sua integralidade: o dinheiro tem caráter instrumental, convencional e funcional. Ou seja, a natureza do dinheiro é artificial, e não natural.

A instrumentalidade do dinheiro significa que ele serve para “medir o preço” das coisas, sendo, portanto um “modo de intermediação, enquanto a tudo pode medir, tornando conhecida sua abundância ou escassez” e, acréscimo importante, ele é um “meio pelo qual se mede com justiça o excesso ou a escassez das coisas”<sup>24</sup>. Portanto, o dinheiro é um instrumento de medida das coisas. Sua convencionalidade significa que, como um meio de mensuração, ele é uma lei de medida. Aquino nota que a própria

---

<sup>18</sup> ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, 4, pt. 2, inq. 2, q. 3, 246.

<sup>19</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa theologica* II-II, q. 66, 2.

<sup>20</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate regia et papali*.

<sup>21</sup> FORTESCUE, *De natura legis naturae*.

<sup>22</sup> BERNARDINO DE SIENA, *Sermão 32*, art.1, cap. 1.

<sup>23</sup> ROOVER, Raymond de. *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the two great economic thinkers of the middle ages*, p. 9.

<sup>24</sup> AQUINO, Tomás de. *Sententia libri ethicorum*, cit. (nota 18), 5, 1. 9, 2.

raiz grega da palavra dinheiro (*nummisma*) deriva de lei (*nomos*) e isso é sinal de convencionalidade<sup>25</sup>. A funcionalidade do dinheiro significa que ele é feito para uma função específica, a troca por mercadorias úteis. Sua função primária é utilizá-lo para trocar por outras coisas. Neste caso, usar o dinheiro é consumi-lo. Porém, há uma função secundária, onde sua utilização é trocar por mais dinheiro, ou seja, acumulação. Seu uso não é seu consumo. A implicação direta do dinheiro como função de troca é o comércio. São Bernardino de Siena assere que a justificação dos negócios esta na utilidade deles para o bem comum (*pro republicae servitio et utilitate*). Tanto o dinheiro como o comércio devem estar submetidos à função de bem comum. Neste sentido Bernardino de Siena cita quatro competências para o comerciante: *industria, sollicitudo, labores e pericula*<sup>26</sup>.

Nicolas Oresme<sup>27</sup> diz que a moeda deve ser estável, não sujeita à arbitrariedades políticas que qualquer mudança nela deve visar o bem comum. Oresme parece, assim, um defensor daquilo que mais tarde seria chamado de “livre mercado”, onde há pouca intervenção estatal na moeda, pois “somente o controle pela própria comunidade mercantil pode garantir a estabilidade”<sup>28</sup> e, portanto, o monopólio monetário é injusto<sup>29</sup>. Para Oresme, a moeda é, primeiramente, um instrumento facilitador artificial de troca de riquezas naturais<sup>30</sup>, feita para o bem comum e pertencente à comunidade<sup>31</sup>, não pode ser modificada arbitrariamente e, quando o for, deve considerar os cinco tipos de mutação monetária, forma, proporção, preço, quantidade e

---

<sup>25</sup> AQUINO, Tomás de. *Sententia libri ethicorum*, cit. (nota 18), 5,15.

<sup>26</sup> BERNARDINO DE SIENA, Sermão 33, art.1, cap. 1.

<sup>27</sup> Dupuy (p. 43) diz que a tese geral de Oresme advoga em favor da estabilidade monetária e trata do “mecanismo de monetização do metal”.

<sup>28</sup> DUPUY, Claude (org). *Traité des monnaies et autres écrits monétaires du XIVe siècle*, p. 44.

<sup>29</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 10.

<sup>30</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 1.

<sup>31</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 5.

substância.<sup>32</sup>

### c) Determinação de valor

O problema da determinação de valor é a tentativa de responder a pergunta mais prática sobre o estabelecimento de preços. Para saber o preço justo, é preciso saber seu valor e qual a origem do valor. O valor, no medievo, é advindo de um dos dois fatores, ou do trabalho ou da utilidade.

Pierre de Jean Olivi adota uma teoria do valor subjetivo, expondo quatro fatores que determinam o valor de uma mercadoria: utilidade, satisfação de necessidades, escassez e vontade<sup>33</sup>. Estes fatores são de natureza subjetiva e chamados de valor de uso. O valor é um acordo entre as partes. O valor de uso define o preço justo.

São Bernardino de Siena também adota uma teoria do valor subjetivo como utilidade<sup>34</sup>. A originalidade de São Bernardino está em sustentar que o valor é composto de três elementos: *virtuositas*, *raritas* e *complacibilitas*<sup>35</sup>. São Bernardino estava ciente do famoso paradoxo do valor na economia, que pergunta por que as coisas mais úteis são as menos valiosas e as mais inúteis as mais valiosas. Ele, ao asserir que o preço justo é ditado por “comum estima” e “estima do mercado,”<sup>36</sup> está antecipando a ideia de que o mercado livre determina os preços e, portanto, antecipando a ideia moderna de que o mercado não regulado tem mais eficácia do que um mercado regulado.

---

<sup>32</sup> ORESME, De mutatione monetarum, cap. 8.

<sup>33</sup> OLIVI, De Contractibus, q.1, s.

<sup>34</sup> Os 14 sermões de São Bernardino de Siena datam de 1474 e forma compilados sob o título de De contractibus et usuris. Eles foram reeditados em 1774 em Veneza, sob o título de Istruzioni morali intorno al traffico ed all'usura e com varie annotazioni illustrate per commodo ed utile de' negozianti.

<sup>35</sup> BERNARDINO DE SIENA, Sermão 35, art.1, cap. 1. Estes termos podem ser traduzidos, respectivamente, por utilidade objetiva, escassez e utilidade subjetiva.

<sup>36</sup> BERNARDINO DE SIENA, Sermão 33, art. 2, cap. 7.

Aquino já sustentava que o preço não tem base natural, mas é estabelecido de acordo com seu grau de utilidade<sup>37</sup>. Ele também adota a teoria do valor como utilidade. Para Aquino, o preço deve ser “um contrato baseado na igualdade da coisa”<sup>38</sup> e, portanto, enquanto baseando-se na equidade, a determinação do valor tem a ver necessariamente com a justiça, visto que a ideia de *ius* em Aquino implica equiparação, igualdade e proporcionalidade<sup>39</sup>. Ele diz, ainda, que “um pequeno acréscimo ou uma pequena diminuição não basta para destruir a igualdade da justiça”, evidenciando assim que, a injustiça da fraude se dá em grandes somas e não pequenas, deixando uma margem de lucro no contrato.

Pierre de Jean Olivi, na determinação de valor e preço, permitia uma variação positiva, porque permitia o lucro, assim como Tomas de Aquino<sup>40</sup>. O lucro não é condenado. O lucro é a remuneração legítima por conta de riscos corridos pelo vendedor. A fraude é vista com um engano. Olivi diz que a fraude se dá de três formas sobre a mercadoria, a saber, supervalorização, desvalorização e adulteração. Quanto às duas primeiras, elas são permitidas, mas a última é expressamente proibida porque vai contra o justo preço e o bem comum, desestruturando os laços sociais. Caso fosse necessário adulterar uma mercadoria, o comprador deveria estar ciente e o preço deveria ser reduzido ou aumentado.

#### **d) Condenação da usura**

O principal argumento contra a usura dos medievais em questão é sua anti-naturalidade. A usura é uma forma contrária à

---

<sup>37</sup> AQUINO, Tomás de. Summa theologica II-II, q. 77, art. 2, ad. 3.

<sup>38</sup> AQUINO, Tomás de. Summa Theologica II.II, q. 77, 1, sol..

<sup>39</sup> AQUINO, Tomás de. Summa Theologica II.II, q. 57, 2

<sup>40</sup> AQUINO, Tomás de. Summa Theologica II.II, q. 77, 1, res.1.

lei da natureza e ao direito natural. Neste sentido, Aquino argumenta que a usura em grego chama-se *tokos*, que significa parto, e isso se dá porque a usura é uma espécie de parto do dinheiro, onde ele gera a si mesmo e, como nada é causa de si mesmo, exceto Deus, então a usura é contrária à natureza<sup>41</sup>.

Ao condenar a usura, Oresme diz que ela é contra a natureza pois “toda injustiça é de um certo modo contra a natureza”<sup>42</sup>. Sua justificativa é que “a usura é contra a natureza porque o uso natural da moeda é que ela seja um instrumento de permutação das riquezas naturais” e o dinheiro não é uma riqueza natural, mas uma riqueza artificial<sup>43</sup>. A usura é má, detestável, iníqua<sup>44</sup>. Oresme fala explicitamente contra a “igualdade de bens ou de poder”, dizendo que ela “não é conveniente”<sup>45</sup>.

## CONCLUSÃO

Do exposto acima, vê-se que há um conflito entre ética e economia nos filósofos do baixo medievo, herdado dos textos aristotélicos sobre o assunto e dos textos cristãos. O conflito se dá, mais especificamente, entre a naturalidade do justo e a artificialidade da economia quanto à propriedade privada, à natureza do dinheiro, à determinação de valor e à usura.

Para este problema há duas soluções: ou a economia é natural ou convencional. Se natural, ela é justa. Se convencional ela é injusta. E para ser justa, ou a economia precisa ser naturalizada ou a justiça precisa ser convencionalizada. Estas duas soluções foram levantadas. Os jusnaturalistas da segunda escolástica naturalizaram a economia e os juspositivistas do século XIX

---

<sup>41</sup> AQUINO, Tomás de. *Sententia libri politicorum*, cit. (nota 17) 1, 1.8, 13.

<sup>42</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 16.

<sup>43</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 1.

<sup>44</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 17.

<sup>45</sup> ORESME, *De mutatione monetarum*, cap. 25.

convencionalizaram a justiça. Deste modo traçaram dois caminhos para justificar a economia: naturalização da economia ou convencionalização do justiça.

Temos assim que o liberalismo moderno obteve suas justificativas por estas duas vias, a naturalização da economia pelo jusnaturalismo da segunda escolástica e a convencionalização do direito pelo juspositivismo.

A noção de uma justiça natural, conceito básico do direito natural, implica a anterioridade da moral sobre o direito positivo, aquele caracterizado como natural, este como artificial. É pelo direito positivo que economia deverá almejar uma justiça que, a princípio, ela não contém em si mesma. Se a economia, tendo no dinheiro seu melhor exemplo, é artificial, então parece não ser possível haver uma justiça econômica natural, como se depreende dos textos supracitados. A consequência lógica seria que a economia deve ser regulada pelas leis positivas para que não haja injustiça. Assim, a intervenção estatal, e não o liberalismo econômico, está prenhe no pensamento econômico do baixo medievo.

Os responsáveis por desvencilhar o intervencionismo do pensamento econômico serão os salamanticenses da segunda escolástica espanhola, como Cristóbal de Villalón, Luís de Alcalá, Luís Saravia de la Calle, Tomas de Mercado, Luis de Molina, Domingo de Soto, Martin de Azpilcueta etc. Não à toa que as raízes do liberalismo econômico serão traçadas até os salamanticenses desde Carl Menger<sup>46</sup>.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *Sententia libri ethicorum*. (Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>> Data de acesso: 10/07/2017).

---

<sup>46</sup> DE SOTO, Jesus Huerta. Juan de Mariana: The Influence of the Spanish Scholastics. In: HOLCOMBE, Randall (ed). Ludwig von Mises Institute: Auburn, Alabama. 1999. pp. 1-13, p. 1.

-----, Sententia libri politicorum. (Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>> Data de acesso: 10/07/2017).

-----, Summa Theologica. (Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/8>> Data de acesso: 10/07/2017).

ARISTÓTELES. Política. Tradução de Pedro Constantin Toles. Martin Claret: São Paulo, 2006.

-----, Econômicos. Tradução de Delfim Leão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2011.

-----, Ética Nicomáquea. Tradução Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2016.

BARTOLO DE SASSOFERRATO. Commentaires du corps de droit civil. In: Traité des monnaies Nicolas Oresme et autres écrits monétaires du XIVE siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato). Textes réunis et introduits par Claude Dupuy, traduits par Frédéric Chartrain. La manufacture: Lyon, 1989.

BERNARDINO DE SIENA. De contractibus et usuris. In: ROOVER, Raymond de. San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the two great economic thinkers of the middle ages. Baker library, Harvard graduate school of business administration, Soldiers field: Boston, 1967.

DE SOTO, Jesus Huerta. Juan de Mariana: The Influence of the Spanish Scholastics. In: HOLCOMBE, Randall (ed). Ludwig von Mises Institute: Auburn, Alabama. 1999. pp. 1-13.

DUPUY, Claude (org). Traité des monnaies et autres écrits monétaires du XIVE siècle. Paris: La manufacture, 1989.

FINNIS, John. Aquinas: moral, political and legal theory. London: Oxford University Press, 1998.

JEAN BURIDAN. Le livre de la Politique d'Aristote et le livre de l'Éthique d'Aristote. In: Traité des monnaies Nicolas Oresme et autres écrits monétaires du XIVE siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato). Textes

réunis et introduits par Claude Dupuy, traduits par Frédéric Chartrain. La manufacture: Lyon, 1989.

KAYE, Joel. Economy and nature in the fourteenth century: money, market exchange and emergence of scientific thought. Cambridge University Press, 1998.

MEINKLE, Scott. Aristotle on money. In: Phronesis, vol. 39, n° 1, 1994. pp. 26-44.

NICOLAS ORESME. De mutatione monetarum. In: Traité des monnaies du Nicolas Oresme et autres écrits monétaires du XIVe siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato). Textes réunis et introduits par Claude Dupuy, traduits par Frédéric Chartrain. La manufacture: Lyon, 1989.

PIERRE DE JEAN OLIVI. Traité des contrats (Bibliothèque Scolastique). Les Belles Lettres: Paris, 2012.

ROOVER, Raymond de. San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the two great economic thinkers of the middle ages. Boston: Baker Library, 1967.

SPUFFORD, Peter. Le rôle de la monnaie dans la révolution commerciale du XIIIe siècle. In: DAY, John (ed.) Etudes d'histoire monétaire. Lille, 1984.

------. Money and its use in medieval Europe. Cambridge University Press, 1988.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. M. Gabriela, Raúl Miguel Rosado Fernandes (ed.). 1ª edição. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2010.

WOOD, Diana. Medieval economic thought. Cambridge University Press, 2004.

# ARTICULAÇÃO ENTRE A IDEIA DE *INSIGHT* E A APREENSÃO DOS BENS HUMANOS BÁSICOS

*Carlos Marcelo Neutzling<sup>1</sup>*

INTRODUÇÃO: APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

1. BENS HUMANOS BÁSICOS A SEREM PERSEGUIDOS

2. ARTICULAÇÃO ENTRE A IDEIA DE *INSIGHT* E A COMPREENSÃO DOS BENS HUMANOS BÁSICOS

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO: APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

O presente artigo visa explicitar uma possível aproximação/articulação entre o processo de apreensão dos bens humanos básicos pelos sujeitos, de acordo com as formulações desenvolvidas pela teoria de John Finnis<sup>2</sup>, como um dos mais relevantes expoentes da Nova Escola Jusnaturalista, e a ideia de “*Insight*” conforme delineada na obra do filósofo canadense Bernard Lonergan<sup>3</sup> Mais contemporaneamente, o desenvolvimento de formulações no campo da ética normativa, surgidas

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PPGFil, UFPel). Graduado em Direito (UFPel). Foi Professor Bolsista Pesquisador - Revisor do Curso de Licenciatura em Pedagogia a Distância - Universidade Aberta do Brasil - UAB - UFPel (2010/2015). E-mail: marceloneutzling@gmail.com

<sup>2</sup> John Finnis é um filósofo britânico, professor da Oxford University desde 1967. Sofreu fortes influências da filosofia analítica, por conta de H.L.A.Hart, bem como de Aristóteles, Tomás de Aquino e outros clássicos. Entretanto, apropria-se dessas teorias alinhado com as considerações a respeito do primeiro princípio da razão prática (*o bem há de ser feito e perseguido, e o mal evitado*) de Germain Grisez (1965). Possui diversas obras publicadas, destacando-se “Lei Natural e Direitos Naturais (1980). Germain Grisez é um filósofo franco-americano, o qual a partir do desenvolvimento das ideias de Tomás de Aquino redirecionou o pensamento católico e modificou a maneira como o mesmo se relaciona com a filosofia moral secular.. Na obra In “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, A. 2” (1965) o autor defende a ideia de escolha livre metafísica, e propõe uma teoria da lei natural da razão prática e julgamento moral que, apesar de em certo modo Tomista, separa-se da de Aquino em certos pontos.

<sup>3</sup> Bernard Joseph Francis Lonergan (17/12/ 1904 - 26/11/1984) foi um canadense filósofo e teólogo de tradição tomista e também um economista Foi professor do Colégio Loyola, de Montreal, da Universidade de Toronto (Regis College), da Pontifícia Universidade Gregoriana do Boston College. Lonergan é autor, entre outras obras, de *Insight: A Study of Human Understanding* (1957) e de *Method in Theology*(1973), trabalhos que estabeleceram os lineamentos daquilo ele denominaria *Método Empírico Generalizado* (Generalized Empirical Method - GEM).

especialmente através das proposições elaboradas e desenvolvidas por autores da dita “nova escola jusnaturalista”, desenvolvidas mais contemporaneamente por estes autores a partir das ideias de Tomás de Aquino, têm proporcionado relevantes debates e questionamentos no âmbito da filosofia, e conseqüentemente no âmbito da filosofia jurídica e da denominada “doutrina jurídica”. Neste contexto, conceitos tais como o princípio da razão prática e a noção de bens humanos básicos e sua auto evidência se mostram como elementos centrais da teoria normativa conforme trazida pela nova escola do direito natural.

Nesta via, a compreensão dos conceitos de razão prática e dos bens humanos básicos apreendidos por meio desta operação, bem como do caráter de auto evidência destes bens, são elementos centrais a fim de que se possa não apenas compreender mais adequadamente a teoria do direito natural mais contemporânea destes autores, em especial John Finnis, mas também para que, em meio à perceptível polissemia conceitual ocorrente contemporaneamente em relação às teorias Jusnaturalistas, ao estabelecer-se o diálogo no meio acadêmico e jurídico possa-se melhor delimitar exatamente sobre qual casta de direito natural mais precisamente se alude quando se refere à teoria desenvolvida pelo autor supracitado.

E é neste debate que se torna relevante fazer uma breve abordagem acerca das categorias conforme desenvolvidas por ambos os autores, uma vez que a aproximação entre as duas ideias nos leva a perceber que as proposições de Lonergan e o delineamento de sua ideia de insight podem em muito nos auxiliar a compreender o caráter de auto evidência dos bens humanos básicos. Portanto, inicialmente, em nossa breve tarefa se torna necessário primeiro fazer uma abreviada abordagem acerca das categorias conforme desenvolvidos por ambos os autores.

## 1. BENS HUMANOS BÁSICOS A SEREM PERSEGUIDOS

Segundo Finnis<sup>4</sup> a ideia de bens humanos básicos, valorados em todas as sociedades e a serem garantidos pelas mesmas, não é inventada ou conceituada por alguém. Estes bens são “adquiridos” e compartilhados através do convívio social desde a remota ancestralidade.

A natureza humana antecederia toda a moral, sendo que há valores/bens que foram naturalmente surgindo.

Tais bens na concepção do autor são pré-morais ou supramorais e evidenciam/dirigem a pessoa às formas básicas de bem através de sua ação, conferindo inteligibilidade (sentido, finalidade) a mesma. Deste modo tais princípios seriam evidentes.

Alguns desses bens podem nos ser melhor trazidos tomando em apreço o trecho abaixo transcrito, extraído da obra de John Finnis, *Lei Natural e Direitos Naturais*:

Todas as sociedades humanas demonstram uma preocupação com o valor da vida humana; em todas, a autopreservação é aceita, em geral, como um motivo apropriado para a ação, e em nenhuma delas o homicídio é permitido sem alguma justificativa bem definida. Todas as sociedades humanas encaram a procriação de uma nova vida humana como, em si mesma, uma boa coisa, a menos que existam circunstâncias especiais. Nenhuma sociedade humana deixa de restringir a atividade sexual; em todas as sociedades existe alguma forma de proibição de incesto, algum tipo de oposição à promiscuidade ilimitada e ao estupro, alguma preferência por estabilidade e permanência nas relações sexuais. Todas as sociedades humanas demonstram preocupação com a verdade por meio da educação dos jovens em questões não apenas práticas (e.g. evitação do perigo), como também especulativas ou teóricas (e.g. religião). Os seres humanos, que só sobrevivem à infância quando são bem cuidados, vivem em sociedade, ou às margens de alguma

---

<sup>4</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico.

sociedade que invariavelmente se estende para além da família nuclear, e todas as sociedades demonstram favorecer os valores de cooperação, do bem comum acima do bem individual, da obrigação entre os indivíduos e da justiça dentro dos grupos. Todas conhecem a amizade. Todas têm alguma concepção de meu e teu, direito à propriedade ou patrimônio, e de reciprocidade. Todas valorizam o jogo, sério e formalizado, ou informal e recreativo. Todas tratam o corpo dos membros mortos do grupo de algum modo tradicional e ritual que é diferente do modo como descartam o lixo<sup>5</sup>.

Percebe-se que da passagem acima vários “bens humanos básicos” podem ser depreendidos (“vida”, “conhecimento”, “matrimônio”, “estabilidade nas relações” “autopreservação”, “procriação”, “educação”, “Cooperação”, “bem comum”, “obrigação entre os indivíduos”, “justiça entre os grupos”, “concepção de meu e teu”, etc.).

Segundo Finnis, para Tomás de Aquino a compreensão dos princípios da razão prática estaria articulada com a inclinação/busca do agir direcionado a busca dos bens humanos básicos.

Cada um dos diversos primeiros princípios substantivos da razão prática seleciona e conduz alguém em direção a um determinado bem inteligível que, na linha da primariedade do princípio que o identifica, pode ser chamado de “básico” (um termo não utilizado por Tomás de Aquino)<sup>6</sup>.

Importante questão a ponderar é que segundo Finnis<sup>7</sup> ao destacar a auto evidência dos primeiros princípios práticos da razão que levam a busca dos bens humanos básicos, Tomás de

---

<sup>5</sup> FINNIS, John Mitchell. Lei Natural e Direito Natural, p. 89.

<sup>6</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 35.

<sup>7</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico.

Aquino enfatiza a relatividade da auto evidência dos mesmos nos sujeitos, ressaltando a afinidade entre o “entendimento” destes princípios e a busca da compreensão/conhecimento sobre o objeto a que se referem.

Deste modo, das reflexões de Finnis podemos perceber que a ideia de “insight” realizado na busca da compreensão e construção do conhecimento de certa forma já estava contida na reflexão inclusive Aquiniana acerca da auto evidência dos bens humanos básicos:

O processo de compreensão de um primeiro princípio prático pode ser exemplificado como se segue, em relação ao bem básico do conhecimento. Como uma criança experimenta a inclinação para fazer perguntas e saúda respostas aparentemente satisfatórias com satisfação, e falhas ao responder com um desapontamento, em determinado ponto alguém vem a entender – tem o insight – que tais respostas são instâncias de uma possibilidade geralmente disponível, denominada conhecimento, descoberta e superação da ignorância. Por um insight distinto posterior, ainda que frequentemente quase simultâneo, alguém entende que este – conhecimento – não é meramente uma possibilidade, mas também um bem [bonum], ou seja, uma oportunidade, um *benefici*, algo desejável como um tipo de aperfeiçoamento (uma *perfectio*) de sua própria condição ou a de qualquer um, e como algo a ser *perseguido*<sup>8</sup>.

A seguir vejamos detalhadamente como se dá a articulação entre a ideia de insight e a compreensão dos bens humanos básicos.

---

<sup>8</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 36.

## 2. ARTICULAÇÃO ENTRE A IDEIA DE INSIGHT E A COMPREENSÃO DOS BENS HUMANOS BÁSICOS

Neste ponto de nossa breve exposição cabe trazer elementos da obra de Lonergan que evidenciam a articulação entre a ideia de insight e o processo de “compreensão” pelos sujeitos dos bens humanos básicos.

Bernard Lonergan, no capítulo introdutório de sua obra “Insight – A Study of Human Understanding”, formula algumas asserções que nos direcionam no sentido desta correlação, auxiliando-nos na tarefa de melhor compreender o aspecto da auto evidência dos bens humanos básicos:

Nas profundezas de todos nós, emergente quando o clamor dos outros apetites estão já repousando, há uma inclinação por conhecer, por compreender, de ver por que, de descobrir a razão, de encontrar a causa, de explicar<sup>9</sup>.

Neste sentido percebemos que, assim como os autores das novas teorias jusnaturalistas, Lonergan considera que o *insight* está relacionado com uma inclinação humana direcionada á busca do conhecimento. Tal assertiva nos direciona a uma afinidade entre a ideia de insight e as ideias acerca da apreensão dos bens humanos básicos, conforme desenvolvidas por Finnis a partir das categorizações de Tomás de Aquino.

Observa-se que as duas proposições teóricas apontam na mesma via, ressaltando o que consideram como uma inclinação inerente aos seres humanos no sentido de direcionarem suas ações com vistas a perseguir determinados bens que são especialmente prezados e valorados no convívio social.

Relevante referir que Tomás de Aquino já ressaltava em sua obra a relatividade do aspecto da auto evidência dos bens humanos básicos aos sujeitos, ressaltando a afinidade entre o

---

<sup>9</sup> LONERGAN, Bernard. Chapter 1 of Insight, p. 36.

“entendimento” destes princípios e a busca da compreensão/conhecimento sobre o objeto a que se referem.

Por sua vez Lonergan trabalha sua ideia de Insight propondo colocações que, tal como os teóricos da nova escola do direito natural, nos levam a inferir um aspecto de naturalidade gradativa na compreensão dos objetos/bens humanos, relacionada ao exercício da razão prática, na apreensão/evolução do conhecimento, nos conduzindo, através da complementação entre as ideias até agora expostas, a estabelecer uma relação com a ideia de naturalidade segundo a qual esses bens mais básicos vão sendo compreendidos pelas comunidades sociais através dos tempos: “O domínio intelectual da matemática, dos departamentos da ciência, da filosofia, é fruto de uma lenta acumulação de pequenos insights<sup>10</sup>.”

Importante lembrar que para Tomás de Aquino e Finnis o conhecimento consubstancia-se como um dos bens humanos mais caros e desejáveis a serem perseguidos nas vidas humanas em busca da Eudaimonia, sendo tido como um dos primeiros princípios fundamentais da teoria da razão prática.

Lonergan, ao delinear ao leitor sua concepção de *insight*, relaciona diretamente à maneira como na sua concepção se dá e é compartilhada a busca pelo conhecimento, a compreensão do objeto, a evolução do conhecimento no sujeito e o “compartilhamento social e atemporal deste”.

O referido autor ainda ressalta a ideia de construção gradativa na forma como a qual o conhecimento vai evoluindo e passando nas sociedades humanas através de cada geração.

Tal aspecto é mais aprofundado na presente passagem de Lonergan:

Uma vez que alguém compreendeu, esta pessoa cruzou uma linha: O que um momento atrás foi um problema insolúvel, agora se torna incrivelmente simples e óbvio. Mais que isso, tende a

---

<sup>10</sup> LONERGAN, Bernard. Chapter 1 of Insight.

permanecer simples e óbvio. Por mais laboriosa a primeira ocorrência de um *insight* possa ser, a subsequente repetição ocorre quase a vontade. Esta é, também, uma característica universal do *insight* e, mais que isso, constitui a possibilidade do aprendizado. Porque nós podemos aprender desde que nós adicionemos um *insight* em um *insight*, desde que o novo não exclua o velho mas complemente e se combine com este<sup>11</sup>.

Deste modo, cada ideia e conclusão obtida através da deliberação, ou seja, cada *insight* é fundado e construído a partir de outro, um *insight* se fundando em outro anterior. E desta forma vai se delineando e evoluindo o que chamamos de conhecimento.

Destaca-se que para Lonergan o *insight* não é uma ocorrência isolada, sem conteúdo. Assim como na ideia de razão prática de Finnis, Lonergan enfatiza que na ocorrência do *insight* estão contidas a ideia de deliberação, de construção do conhecimento, de reflexão provocada pelo mundo exterior, de *inquire*. E tais aspectos nos auxiliam na compreensão do movimento de operação da razão prática nos sujeitos.

O autor também nos direciona a compreender mais efetivamente um dos problemas centrais e caros aos estudiosos da teoria do novo direito natural, qual seja, a ideia de auto-evidência inerente aos bens humanos básicos. Pois se assim como o *insight* não se dá de maneira isolada e desconectada do esforço cognitivo, ou “tensão do questionamento”, o mesmo ocorre com a noção de auto-evidência dos bens básicos, uma vez que segundo Finnis, a compreensão dos mesmos não se trata de mera “intuição” sem conteúdo:

---

<sup>11</sup> LONERGAN, Bernard. Chapter 1 of *Insight*, p. 6: "Once one has understood, one has crossed a divide: What a moment ago was unsolvable problem, now becomes incredible simple and obvious. Moreover, it tends to remain simple and obvious. However laborious the first occurrence of an insight may be, subsequent repetitions occur almost at will. This, too, is an universal characteristic of insight an, indeed, it constitutes the possibility of learning. For we can learn inasmuch as we add insight to insight, inasmuch as the new does not extrude the old but complements and combines with it."

Tomás de Aquino considera cada um dos primeiros princípios práticos como auto-evidentes (per se notum : conhecido por si mesmo) e não dedutíveis (primum e indemonstrabile). Ele não pensa, entretanto, que eles sejam “intuições” sem conteúdo; mesmo os primeiros princípios indemonstráveis em todo o campo do conhecimento humano são conhecidos apenas pelo insight (intellectus) dos dados da experiência (aqui, de causalidade e inclinação)<sup>12</sup>.

Deste modo, confrontando as reflexões de Finnis com a ideia de insight de Lonergan<sup>13</sup> podemos perceber que a ideia de “insight” realizado na busca da compreensão e construção do conhecimento de certa forma já estava contida na reflexão inclusive Aquiniana acerca da auto evidência dos bens humanos básicos:

O processo de compreensão de um primeiro princípio prático pode ser exemplificado como se segue, em relação ao bem básico do conhecimento. Como uma criança experimenta a inclinação para fazer perguntas e saúda respostas aparentemente satisfatórias com satisfação, e falhas ao responder com um desapontamento, em determinado ponto alguém vem a entender – tem o insight – que tais respostas são instâncias de uma possibilidade geralmente disponível, denominada conhecimento, descoberta e superação da ignorância. Por um insight distinto posterior, ainda que frequentemente quase simultâneo, alguém entende que este – conhecimento – não é meramente uma possibilidade, mas também um bem [ bonum ], ou seja, uma oportunidade, um *benefici*, algo desejável como um tipo de aperfeiçoamento (uma *perfectio*) de sua própria condição ou a de qualquer um, e como algo a ser *perseguido*<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 34.

<sup>13</sup> LONERGAN, Bernard. Insight. In: <http://www.bernardlonergan.com>.

<sup>14</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 36.

E nesta mesma via a noção de auto evidência dos bens humanos é colocada por Finnis na obra "Lei Natural e Direitos Naturais", quando o autor desenvolve a respeito do tema:

A minha tese, então, é a seguinte: o entendimento primário de alguém sobre o bem humano e sobre o que é valoroso para seres humanos almejam, fazerem, terem ou serem é alcançado quando se considera o que seria bom e valoroso fazer, pegar, ter e ser – isto é, por definição quando alguém está pensando praticamente<sup>15</sup>.

Lonergan (1950), dentre os elementos que constituem o insight, propõe que “o Insight surge como uma liberação para a tensão da indagação”.

Tal princípio nos evidencia ainda mais a ideia de não dissociação segundo a qual o autor distingue o insight de uma mera intuição sem conteúdo. Assim como Tomás de Aquino e Finnis relacionam a auto evidência e a percepção dos primeiros princípios práticos da razão com o *intellectus* dos dados da experiência.

A ideia de insight, conforme delineada na obra de Lonergan, demanda o esforço intelectual movido pela inclinação inerentemente e biologicamente humana em aprender, ir além, avançar, questionar, imaginar, conforme percebemos na seguinte passagem:

Nós já tivemos ocasião para falar da tensão psicológica que tem a sua libertação no prazer da descoberta. É esta tensão, esta inclinação, este desejo de compreender, que constitui o primordial “Por que”. Nomeie isto como quiser, estado de alerta da mente, curiosidade intelectual, espírito do questionamento, inteligência ativa, inclinação para o conhecimento. Sob qualquer

---

<sup>15</sup> FINNIS, John Mitchell. Lei Natural e Direitos Naturais, p. 12.

nome, permanece o mesmo que é, eu acredito, muito familiar a você<sup>16</sup>.

E neste contexto consegue-se alcançar ainda importante categoria trazida por Finnis através do desenvolvimento das ideias de Tomás de Aquino, qual seja a ideia de “inderivabilidade dos bens humanos básicos”, uma vez que segundo Finnis <sup>17</sup> a compreensão dos bens humanos básicos se dá através da razão e do intelecto na deliberação prática ordenada ao agir, escolher, etc.

Finnis considera que os bens humanos básicos são auto evidentes na medida em que são inferidos mediante a razão e o intelecto, sendo que é justamente a razoabilidade prática tal como descrita pelos autores que nos permite a inferência e compreensão destes primeiros bens humanos básicos a serem perseguidos.

Das reflexões de Finnis<sup>18</sup> podemos perceber que a ideia de “insight” realizado na busca da compreensão e evolução do conhecimento de certa forma já estava contida na reflexão inclusive Aquiniana acerca da auto evidência dos bens humanos básicos:

O processo de compreensão de um primeiro princípio prático pode ser exemplificado como se segue, em relação ao bem básico do conhecimento. Como uma criança experimenta a inclinação para fazer perguntas e saúda respostas aparentemente satisfatórias com satisfação, e falhas ao responder com um desapontamento, em determinado ponto alguém vem a entender – tem o insight – que tais respostas são instâncias de uma possibilidade geralmente disponível, denominada conhecimento,

---

<sup>16</sup> LONERGAN, Bernard. Chapter 1 of Insight, p. 44: "Already we had occasion to speak of the psychological tension that had its release in the joy of discovery. It is thus tension, that drive, that desire to understand, that constitutes the primordial "Why". Name it what you please. Alertness of mind, intellectual curiosity, the sprit of inquiry, active intelligence, the drive to know. Under any name, it remains the same and is, I trust, very familiar to you."

<sup>17</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico.

<sup>18</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico.

descoberta e superação da ignorância. Por um insight distinto posterior, ainda que frequentemente quase simultâneo, alguém entende que este – conhecimento – não é meramente uma possibilidade, mas também um bem [ *bonum* ], ou seja, uma oportunidade, um *benefici*, algo desejável como um tipo de aperfeiçoamento (uma *perfectio*) de sua própria condição ou a de qualquer um, e como algo a ser *perseguido*<sup>19</sup>.

Lonergan<sup>20</sup> por sua vez ainda coloca que esta necessidade instintiva primordial se define na própria – em suas palavras – “questão”, na “busca pela resposta”. Deste modo, a questão precede o insight, o conceito, as palavras, porque ela pressupõe experiências e imagens. Estas por sua vez desencadeiam indagações, pensamentos, o que o autor denomina de alçamento do instinto primordial. E é nesse sentido que o autor relembra que Aristóteles proclama que “a indagação é o começo de toda a ciência e filosofia”.

## CONCLUSÃO

Como se verifica, a aproximação entre as ideias de Aquino, Lonergan e por fim Finnis, como principal expoente da nova escola jusnaturalista, nos levam a compreender melhor princípios fundamentais para essa escola de pensamento, tais como razão prática, bens humanos básicos, a inderivabilidade destes bens, sua auto- evidência e relatividade, a fim de que possamos melhor compreender os princípios teóricos por ora em apreço, como se desenvolveram e sugiram na filosofia legal e sua influência no direito e no pensamento contemporâneo.

E nesta via, ao trazer elementos que explicitam e aclaram melhor estes conceitos tão fundamentais e caros aos autores da nova escola jusnaturalista, pode-se lançar mão de subsídios que

---

<sup>19</sup> FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico, p. 36.

<sup>20</sup> LONERGAN, Bernard. Insight.

possibilitem melhor evitar confusões teóricas originadas na polissemia conceitual no que concerne à vertente jusnaturalista, auxiliando-se na delimitação teórico-conceitual, uma vez que não raro se verifica em debates acadêmicos a utilização de conceitos equivocados e contraditórios, não se delimitando exatamente sobre o que se fala quando o debate oportuniza referências e indagações acerca do direito natural, evidenciando-se muitas vezes o desconhecimento acerca dos diferentes conceitos originados na aludida multiplicidade conceitual.

## REFERÊNCIAS

FINNIS, John Mitchell. *Natural Law and Natural Rights*. 2º Ed. Oxford University Press: New York, 1980.

-----, *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.

-----, *Aquinas: Reason in Action – Collected Essays Vol. I* – In: <https://www.law.ox.ac.uk/people> New York: Oxford University Press - 2011.

-----, *Lei Natural e Direito Natural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2007.

-----, *Aquinas – Moral, Political And Legal Theory* – New York: Oxford University Press: 1998.

LONERGAN, Bernard. Chapter 1 of *Insight*. USA: Marquette University, 1950. – PDF: [35300DTE00/A35](http://www.bernardlonergan.com/pdf/35300DTE00/A35). Disponível em: <http://www.bernardlonergan.com/pdf/35300DTE050.pdf>. Acesso em 04/05/2016.



# O CONCEITO DE CASAMENTO EM KANT: UM COMPARATIVO COM A TRADIÇÃO DO "UBUNTU"

---

*Celestino Taperero Fernando<sup>1</sup>*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. O MATRIMÔNIO

2. O FACTO MORAL DO CASAMENTO

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho propõe uma aproximação sobre conceito de “casamento” em uma abordagem da filosofia do Direito na perspectiva kantiana em comparação à filosofia africana *Ubuntu*. Primeiro começaremos definindo o conceito de Direito na *Metafísica dos Costumes* e, em seguida, transpareceremos o conceito de casamento no sentido jurídico na filosofia do Direito, sem deixar para trás a tradição *Ubuntu*:

*Ubuntu* é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre *Ubuntu*. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do *Ubuntu* com o qual é conectado indivisivelmente. *Ubuntu* é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana<sup>2</sup>.

A filosofia africana é estabelecida através do *Ubuntu*, com seu caráter social: do “eu” para o “nós”.

Kant funda na sua filosofia prática a moral na própria razão. Somos morais pelo fato de sermos racionais. Contudo, a moral não é uma realidade que vem de Deus ou da natureza, mas é

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Licenciado em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique (2013). Possui formação complementar em pedagogia de alternância para as Escolas Profissionais Familiares Rurais em Moçambique (DSOP e ESSOR, 2014). Foi docente e formador de ativistas pró-ambiente diplomado pelo MICOA (Moçambique). E-mail: ctaperero@hotmail.com

<sup>2</sup> RAMOSE, Mogobe B. *A filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia*.

simplesmente a possibilidade de ser livre, de nos autodeterminarmos; e a autonomia moral é fundada na razão. Liberdade é agir independente de todas as forças, independentemente de qualquer condicionante. Ao mesmo tempo, a liberdade é uma lei para Kant; por sua vez, o que garante a liberdade é o Direito. Trata-se da diferença tradicional entre liberdade negativa e positiva, respectivamente.

No âmbito da liberdade negativa, a legalidade do Direito está ligada à heteronomia que possui coerção. Trata-se de uma norma externa que regula o comportamento. A coação é a essência do Direito. Para o Direito, basta agir conforme o dever. Direito conjugal, por sua vez, é um contrato para gozo mútuo dos dotes sexuais, nos quais a autonomia é mantida pelas partes contratantes.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant define a Doutrina do Direito como “o conjunto das leis para as quais uma legislação exterior é possível”<sup>3</sup>; o que quer dizer, “as leis do Direito natural às quais deveria corresponder todo Direito. O Direito é a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida a escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade”<sup>4</sup>.

No *Ubuntu*<sup>5</sup> o conceito de Direito, como tal, não está bem explícito, porque ele coincide com a lei natural, isto é, no *Ubuntu* não se fala do Direito como algo estritamente externo, nem prático, mas algo que está dentro da ética e em harmonia social. *Ubuntu* é uma filosofia de uma sociedade sustentada pelos pilares do respeito e da solidariedade, uma vez que filosofia africana trata da importância das alianças e do relacionamento das pessoas, umas

---

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Parte I princípios metafísicos da doutrina do Direito, p. 36.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: Doutrina do Direito*, p. 45.

<sup>5</sup> *Ubuntu* é uma filosofia Africana que existe em quase todos os países da África Subsaariana. Ela está focada nas alianças e relacionamentos das pessoas umas com as outras. Ou, por outro lado, o *Ubuntu* é uma ética ou ideologia de África. A palavra vem do povo de grupo linguístico Bantu; na África do Sul nas línguas *Zulu* e *Shona* no *Zimbabwe* e centro de *Moçambique*. *Ubuntu* sempre leva em consideração um conceito tradicional africano, no qual está contida toda a sua ética social.

com as outras. Também deve-se levar em conta que o *Ubuntu* é "humanidade para com os outros"; uma pessoa com *Ubuntu* tem consciência de que é afetada quando seus semelhantes são diminuídos ou oprimidos. Essas são as características onde se assenta o conceito de Direito na filosofia Ubuntu.

Semelhante a isso, Kant estabelece a diferença entre três tipos de Direito: Direito natural, Direito privado e Direito público. O Direito natural corresponde ao conjunto de leis que podem ser legitimamente pensadas independentemente de instituições jurídico-políticas que o assegurem; e corresponde às leis da sociedade, portanto. Kant entende as comunidades jurídicas de forma intersubjetiva como a união sistemática de todas as pessoas como fim em si; e do fim particular que cada pessoa tem, como a felicidade, por exemplo.

O fundamento do Direito, em Kant,

é a liberdade, entendida como autonomia da razão [...]; o imperativo categórico fundamenta o Direito, que pode ser considerado a liberdade exteriorizada, a moral não é suficiente e a mesma liberdade que manda o homem agir conforme o dever interno e pelo dever interno, manda que sejam criadas leis externas para garanti-la<sup>6</sup>. [...] O fundamento da ordem jurídica (Direito estrito), bem como da moral é, pois, a liberdade<sup>7</sup>.

A liberdade, nesse caso, é autodeterminação, agir de modo incondicionado.

## 1. O MATRIMÔNIO

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant sustenta que o casamento é união de duas pessoas de sexos oposto para a posse por toda a vida dos atributos sexuais recíprocos; isto é, uma união

---

<sup>6</sup> GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do Direito: Kant e Kelsen*, p. 144.

<sup>7</sup> GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do Direito: Kant e Kelsen*, p. 145.

sexual de acordo com a lei: “a união de duas pessoas de sexo diferente para a posse recíproca durante toda vida das suas propriedades sexuais, o fim de gerar filhos e de os educar”<sup>8</sup>.

Esta definição foi vista de uma outra maneira por Hegel, ao afirmar que o casamento é a mediação das duas vontades entre as partes envolvidas, que deve ser guiada por amor. Porque “pelo casamento se constitui uma nova família que, em face dos clãs ou casas de que saiu, é algo de independente para si”<sup>9</sup>.

Na filosofia africana (*Ubuntu*), o casamento é considerado a união oriunda de mediação das vontades entre duas pessoas de sexo oposto, de acordo com consentimento dos familiares das duas partes. Para o *Ubuntu* existe casamento não apenas, necessariamente, sustentado por amor entre as partes, mas também pela amizade dos pais, ou seja: levando em conta o bom comportamento do rapaz e da rapariga no meio social, os pais se unem e criam laços para que as duas partes se casem em consideração com essa particularidade social.

O *Ubuntu* é aquela concepção que sustenta que as pessoas devem saber que o mundo não é uma ilha: "eu sou, porque nós somos". Eu sou humano, e a natureza humana implica compaixão, partilha, respeito, empatia. Hegel tem uma visão mais romântica e contrária à posição de Kant que é mais filiado a ideia do contrato. Entretanto, Hegel pende mais ao pensamento *Ubuntu*, porque a família é um clã, e esses são conceitos indispensáveis ao casamento para ele. Algo que é também defendido pela filosofia *Ubuntu*.

No *Ubuntu*, o casamento não tem valores jurídico nem contratuais. Isso é sublinhando por Kant várias vezes na *Metafísica dos Costumes*. Para o *Ubuntu*, o casamento ultrapassa os valores éticos, étnicos, religioso, amoroso, e assim como estrutural, porque o seu objetivo é manter a estrutura da família, para além do amor

---

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I princípios metafísicos da doutrina do Direito*, p. 87.

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 158.

das duas partes. Por isso, o casamento não é apenas considerado válido porque foi testemunhado pelo juiz e nem porque teve consagração religiosa na igreja no *Ubuntu*, mas sim porque as duas famílias dos cônjuges também devem estar de acordo com a união, apesar disso não impedir o casamento quando o casal se ama. Isso ocorre porque a manutenção da estrutura familiar e da etnia é o fim último de casamento. Esses valores são mais do que jurídicos, já que dentro deles existem valores morais e igualmente compromisso social.

Hegel parece estar mais próximo da filosofia *Ubuntu* do que o próprio Kant, quando afirma que “a união com aquelas funda-se no parentesco natural do sangue, ao passo que a nova família se funda na realidade moral objetiva do amor”<sup>10</sup>.

Na categoria *Ubuntu*, o casamento deve ser consensual e funda-se no amor e na compaixão, porque ele não envolve apenas a mediação da vontade das duas partes, nem apenas leis jurídicas, mas deve igualmente estar de acordo com valores étnicos, éticos, antropológicos, assim como valores sociais das partes envolvidas e da família dos mesmos. Isso quer dizer “*eu sou porque nós somos*” (este é lema principal da filosofia *Ubuntu*). O casamento tem valor moral e social e não coincide com contrato, porque o seu fim é dar continuidade com a estrutura da familiar. O jurídico vem somente depois, porque o compromisso não pode ser imposto pelas leis, mas sim pela vontade natural. Como dizia o intelectual africano, arcebispo da África do Sul, Desmond Tutu, em 1984: “é a essência do ser humano de falar do fato de que minha humanidade está presa e está indissolúvelmente ligada à sua. Eu sou humano, porque eu pertença. Ele fala sobre a totalidade, sobre a compaixão”.

Uma pessoa com *Ubuntu* é acolhedora, hospitaleira, generosa, disposta a compartilhar. É isso que o casamento deve tomar como rumo, e não seguir o contrato como base na sua

---

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 158.

sustentação. Isto é, a qualidade do *Ubuntu* dá às pessoas a resiliência, permitindo-as sobreviver e emergir humanas, apesar de todos os esforços para desumanizá-las. Esse pressuposto é muito usado no discurso da harmonia de união matrimonial, entendendo que dentro do casamento ambos devem levar em consideração esses aspectos como ponto de partida e de convivência social. Contudo, deve ser sublinhado que o *Ubuntu* considera o homem como detentor de um poder superior em relação à mulher, o que ocorre devido em razão de pertencer às linhagens patrilineares.

De outra parte, a filosofia de Kant é incompatível com os ensinamentos *Ubuntu* ao sustentar que o casamento coincide com um contrato entre duas pessoas de sexos diferentes, porque uma parte, quando sentir-se lesada, pode romper tal contrato. Assim sendo, “uma parte ou outra pode cancelar o contrato com a outra tão logo isto que lhe agrada, sem que a outra parte dê fundamentos para reclamar acerca de qualquer violação aos seus Direitos”<sup>11</sup>. Assim sendo, trata-se do ato do arbítrio unificado de duas pessoas, através do qual, em geral, o “eu” de alguém é transmitido a outrem. Para o *Ubuntu*, porém, o rompimento do casamento passa por incumprimento das normas éticas, sociais, antropológicas e jurídicas que o mesmo possui. A parte que inicia o rompimento deve ter uma represália, porque está em conflito com a moralidade e a lei. Considera-se que tal pessoa possui um problema ético e está agindo contrariamente às normas morais.

A solução africana para as desavenças familiares é diferente. Se acontece o caso de que alguém não estar em acordo com a atuação do outro no casamento, pede-se que a parte que não se comporta bem vá à família para ter uma reeducação e depois voltar ao lar sem um outro ritual, porque o *Ubuntu* acredita que o casamento não é um contrato, mas sim uma questão social e

---

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 93.

amorosa. Então, o rompimento não é solução, mas sim a reeducação.

Na doutrina do Direito, Kant dá a entender que “quando uma pessoa é adquirida pela outra como se fosse uma coisa, aquela que é adquirida, por sua vez, adquire a outra, pois dessa forma cada uma se recupera e restaura a sua personalidade”<sup>12</sup>. Já no *Ubuntu* não existe a possibilidade de levar alguém como se fosse uma coisa, porque a mulher é sujeito juridicamente. Ela deve aceitar se deslocar para casa do seu marido, e esse processo dever ir de acordo com as leis em vigor naquela etnia ou clã. Para o *Ubuntu* não é comum o homem se deslocar para viver na casa da mulher, salvo quando a mulher tiver problemas sociais (espirituais). A relação dos cônjuges é uma relação de subordinação. Na linhagem patrilinear, o homem é dono da casa.

Kant foi além ao afirmar que “a relação dos cônjuges num casamento é uma relação de igualdade de posse: igualdade tanto na posse recíproca como pessoas (daí somente na monogamia, visto que na poligamia a posse que cede a si mesma obtém apenas uma parte da pessoa que a obtém completamente e, assim, se converte numa mera coisa), quanto também igualdade na sua posse de bens materiais”<sup>13</sup>. Os cônjuges, assim entendidos, possuem direitos entre si, de um sobre o outro, que é um direito pessoal de caráter real.

O meu e o teu, segundo este direito, é o doméstico, e a relação neste estado é a relação de uma comunidade de seres livres, que por influência mútua (da pessoa de um sobre o outro) constituem – seguindo o princípio da liberdade (causalidade) exterior – a sociedade de membros de um todo (de pessoas que estão em comunidade), que se chama o regime doméstico<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 92.

<sup>13</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 93.

<sup>14</sup> KANT, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*.

Em relação a questão da igualdade entre os cônjuges, sustentada por Kant, no *Ubuntu* a relação conjugal não tem uma relação de igualdade, mas sim apenas de respeito ao amor e consideração cultural entre as duas partes, visto que o homem é detentor de muitos poderes, porque ele é o responsável pelo casamento juridicamente e socialmente.

No que tange à questão dos bens, o *Ubuntu* afirma que não há conteúdo determinante nem importante na celebração de casamento, porque os bens não fazem parte da união sacramental do casamento, apenas são conteúdos matérias adquirido que devem estar com a pessoa que está com a guarda dos filhos no caso de rompimento. Porém, Hegel afirma para além de Kant e do *Ubuntu* que:

quando o casamento inclui um contrato de limitação da comunidade de bens dos esposos e prevê a conservação de certos Direitos para a mulher, tal contrato significa uma precaução dirigida contra o caso de ruptura do casamento, etc. São tentativas para, em tais casos, assegurar aos diferentes membros a sua parte na comunidade<sup>15</sup>.

## 2. O FACTO MORAL DO CASAMENTO

O fator moral é a coisa mais primordial para o *Ubuntu*. Ele está aberto e disponível aos outros, não preocupado em julgar os outros como bons ou maus, e tem consciência de que faz parte de algo maior e que é tão diminuído quanto seus semelhantes que são diminuídos ou humilhados, torturados ou oprimidos. Como dizia o bispo católico Dom Jaime Gonçalves na celebração de 30 anos de casamento de uma família *Shona* e 20 anos de paz em Moçambique na cidade da Beira. Para ele, o casamento é algo divino que não pode se romper nem pode se tratar como um contrato, mas sim como uma benção de Deus e dos espíritos dos

---

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 150.

nossos antepassados. Por isso, deve haver um pagamento simbólico para levar a noiva denominado "lobolo", que serve como agradecimento dos progenitores da mulher; e essa é a validade jurídica e material de casamento. Portanto, a paz no casamento vai para além da questão do sentimentalismo, mas caminha em direção à dignidade do próprio ser humano e o compromisso do mesmo com a sociedade, como entendeu o bispo católico da Arquidiocese de Maputo, Dom Francisco Chimoio, em seu discurso proferido em língua local, o *Tewe* (derivado de *Shona*).

Já no entendimento de Kant, o sentido ético de casamento vai para além de um “contrato que é consumado somente por relação sexual conjugal”<sup>16</sup>. Entretanto, Kant explica na doutrina do Direito que “a aquisição de uma esposa ou de marido, assim não ocorre nem via factos (através de relação) sem um contrato que o preceda, nem via pacto (através de um mero contrato de casamento sem a relação sexual que o suceda), mas somente via lege”<sup>17</sup>. O casamento é pertinente para quem quer usufruir da relação sexual, sem deixar para trás que, em seu entendimento, essa relação deve realizar-se entre pessoas de sexos opostos, o mesmo não dispõe da matéria suficiente para a moralidade dessa relação, a qual requer, também, a vivência da reciprocidade com o objetivo de tornar possível a ação moral na relação sexual do casal. É que o ser humano pode ser um instrumento a serviço de outro, e pode consentir com o seu livre-arbítrio a pôr a seu serviço às suas mãos ou aos seus pés, “mas o ser humano nunca pode chegar a ser um objeto de prazer para outro ser humano, salvo em virtude da inclinação sexual”<sup>18</sup>.

No *Princípios da filosofia do Direito*, Hegel dá entender que o fato moral imediato do casamento “contém, em primeiro lugar, o elemento da vida natural, e até como fato substancial contém a

---

<sup>16</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 94.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 94.

<sup>18</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*, p. 384.

vida na sua totalidade, quer dizer, como realidade da espécie e da sua propagação”<sup>19</sup>. E, então, ele conclui que:

Porém em segundo lugar, na consciência de si, a unidade dos sexos naturais, que só é interior a si ou existente em si e que, portanto, na sua existência apenas é unidade exterior, transforma-se numa unidade espiritual, num amor consciente<sup>20</sup>.

Já Kant sustenta, quanto ao caráter procriatório do casamento, que “não se exige que o homem que contrai matrimônio se deva propor este fim; pois, de outro modo, cessando a procriação, se dissolveria também ao mesmo tempo, por si mesmo o casamento”<sup>21</sup>. Para o *Ubuntu* a procriação é algo que faz com que a estrutura da família e manutenção da etnia se perpetue. O que é sustentável quando o casamento é de sexos opostos, pois o mesmo deve ser de uma forma doadora. Para *Ubuntu*, o homossexualismo é algo que está para além de espírito humano; ou seja, não pode existir porque é anormal. As pessoas que se manifestam dessa maneira devem ser consideradas como alguém que precisa do apoio mitológico para sua recuperação, já que não há satisfação sexual para as pessoas do mesmo gênero.

Enfim, o filho é muito esperado por todos no casamento. Caso ele não surja, a união ainda assim deve permanecer, contudo deve ser considerado que talvez não tenha passado por todos tramites legais, étnicos e espirituais. Já no entendimento de Kant, o “filho é uma pessoa e é impossível formar um conceito da produção de um ser dotado de liberdade através de uma operação física”<sup>22</sup>. Por isso, “a unidade do casamento, que, enquanto substancial, é interioridade e sentimento, mas que, enquanto

---

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 150.

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 150.

<sup>21</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I princípios metafísicos da doutrina do Direito*, p. 87.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*, p. 95.

existência, está separada em dois sujeitos, torna-se, nos filhos, uma existência também para si e, como unidade, um objeto”<sup>23</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do texto, sustenta-se que a concepção de casamento de Kant diverge muito da concepção de casamento *Ubuntu*. Enquanto, Kant dá ênfase ao contrato como sustento formal do casamento, o *Ubuntu* limita-se ao consenso entre as pessoas para uma estrutura social e familiar, sem envolvimento das leis impostas. Para Kant, o filho é visto como algo que tem fim em si mesmo, porque é um sujeito detentor da liberdade; para *Ubuntu*, o filho é algo que legitima o casamento, porque sem ele o casamento tem uma deficiência estrutural. Em resumo, Kant apega-se mais às normas do que aos sentimentos, enquanto o *Ubuntu* recorre mais aos sentimentos do que às normas, mais à preservação da comunidade do que os interesses dos indivíduos.

## BIBLIOGRAFIA

GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do Direito: Kant e Kelsen*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes: Parte I princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2007.

-----, *Introdução à doutrina do Direito: doutrina do Direito*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

-----, *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecno, 1994. Segunda edição.

---

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*, p. 159.



# HART E DWORKIN EM DEBATE: OS PRINCÍPIOS COMO JANELAS PARA UM “OUTRO” DIREITO<sup>1</sup>

---

*Daniel Ortiz Matos<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. HART: O DIREITO ENQUANTO UM JOGO DE LINGUAGEM ESTRUTURADO POR REGRAS
  2. DWORKIN: O DIREITO ENQUANTO UMA PRÁTICA INTERSUBJETIVA CONSTITUÍDA PELO DEVER (MORAL)
- CONSIDERAÇÕES FINAIS: ERAM OS PRINCÍPIOS COMO JANELAS  
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Este breve ensaio tem como pano de fundo o célebre debate entre Herbert Hart e Ronald Dworkin. Todavia, não se trata de uma (re)construção argumentativa. Diferentemente, busca-se apenas sugerir uma compreensão acerca do papel dos princípios neste embate. Desta forma, também apresentar uma hipótese explicativa a respeito do motivo pelo qual aparentemente a discussão dos princípios foi se tornando rarefeita ao longo do empreendimento teórico dworkiniano.

Estruturalmente o texto subdivide-se em três partes. A primeira é destinada ao modo como Hart desenvolveu seu conceito de Direito e de como os princípios mostravam-se inadequados dentro deste projeto. A segunda aborda a importância dos princípios para as críticas iniciais de Dworkin e para a compreensão do Direito a partir de outras lentes. Por fim, nas considerações derradeiras, será defendida uma leitura acerca do “ocaso” da abordagem principiológica na obra do jurista americano.

---

<sup>1</sup> Este texto sintetiza a exposição ministrada na 1º Jornada Ulbra de Filosofia do Direito em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber. Agradeço a gentileza do professor Leandro Cordioli pela gentileza do convite.

<sup>2</sup> Doutorando em Direito Público (PPGDir, Unisinos). Mestre em Direito Público (PPGDir, Unisinos). Graduado em Direito (UESB, Bahia). Advogado. Bolsista CAPES. E-mail: danielortimatos@gmail.com.

Espera-se ao final que este escrito possa contribuir com as discussões atinentes ao tema, mas, sobretudo, enquanto uma reflexão sobre os modos de pensar e fazer o Direito.

## 1. HART: O DIREITO ENQUANTO UM JOGO DE LINGUAGEM ESTRUTURADO POR REGRAS

Na obra *O Conceito de Direito* percebe-se que Hart assume uma postura cognitivista<sup>3</sup> a respeito dos enunciados jurídicos<sup>4</sup>. Rompendo com a concepção Fisicalista<sup>5</sup> de mundo, o jurista inglês compreendeu a necessidade de outra objetividade para a compreensão do Direito, enquanto um fenômeno sociolinguístico.

Para o Fisicalismo a objetividade seria independente da perspectiva humana, sendo baseada apenas em fatos brutos. Estes estariam circunscritos àquilo que é passível de ser mensurado, quantificado em termos matemáticos. Como resultado ter-se-iam apenas conceitos extensionais, que supostamente não necessitariam de um compartilhamento de formas de vida para o seu conhecimento. Isto é, ao afirmar que água ferve a cem graus celsius este enunciado seria objetivamente válido e verdadeiro em qualquer lugar mesmo diante das idiosincrasias culturais.

---

<sup>3</sup> O termo cognitivismo é aqui utilizado em sentido lato para expressar a postura de Hart em reconhecer conteúdo cognitivo aos enunciados jurídicos, mesmo sendo estes fossem formados por termos que não designam nenhum estado de coisas na realidade.

<sup>4</sup> Nesse sentido Claudio Michelon Jr. afirma que: Podemos identificar claramente dois momentos do pensamento de Hart sobre o conteúdo dos enunciados jurídicos: em um primeiro momento Hart nega que estes enunciados possuam valor descritivo; a partir do final da década de 50, culminando com o *Concept of Law*, Hart atribui aos enunciados jurídicos conteúdo cognitivo". MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*, p. 140.

<sup>5</sup> Por fisicalismo entendemos a concepção proveniente da Física enquanto uma ciência que pretende descrever o mundo independente de nossa experiência. Discorrendo sobre a influência desta concepção no direito Michelon Jr. declara: De um lado, tanto realistas quanto Kelsen ligam a objetividade (o que pode ser descrito) a um "mundo físico", a um "mundo do tempo e do espaço" etc. e, dessa forma, pretendem privilegiar a ciência que se tornou o padrão para o conhecimento "absoluto" (independentemente de nossa perspectiva): a física. MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*, pp. 116-117.

Uma das limitações desta concepção é que ela não conseguiria dar conta de toda a atividade conceitual humana, pois, juntamente com os conceitos extensionais, apresentam-se também os conceitos intencionais, que possuem sentido mesmo não sendo redutíveis a uma racionalidade matematizante. Neste espaço estaria o fenômeno jurídico. Por exemplo, quando se afirma sobre direitos e obrigações não há, necessariamente, uma referência a fatos brutos. Ainda que um conceito extensional enumere as circunstâncias (antecedente-consequente) em que esta afirmação se dá, mesmo assim, existiria sempre algo que sempre lhe escapa, nada dizendo, especificamente, a respeito dos direitos e obrigações propriamente ditos. Além do mais, isto somente seria possível porque de maneira prévia já há uma compreensão do que sejam estas categorias. Deste modo, os conceitos intencionais existiriam a partir de um ponto de vista e não a partir de lugar nenhum (Concepção Fisicalista).

Este era um dos pontos que Hart criticava o Realismo Jurídico Escandinavo, defendendo, portanto, a necessidade que a teoria jurídica tivesse uma abordagem hermenêutica<sup>6</sup>. Esta seria necessária diante da insuficiência das metodologias das ciências empíricas ante as especificidades do fenômeno jurídico. Compreendendo o Direito enquanto uma forma de estrutura social normativa o jurista entendia a necessidade de

(...) um método “hermenêutico” que envolva a descrição do comportamento regulado por regras como ele se apresenta a seus participantes, que avaliam se ele se conforma ou não a certos padrões compartilhados. Minha explicação para esta distinção, que chamo aqui de crucial, se dá em termos da ideia de “aceitação” de padrões de conduta preferidos como orientações e padrões para a crítica e, desta forma, de uma atitude que desenvolve o “ponto de vista interno”.

---

<sup>6</sup> O próprio Hart admite que, de forma geral, sua obra *The Concept of Law* foi reconhecida com este aporte. Cf. HART, H. L. A. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*, p. 15.

<sup>7</sup> HART, H. L. A. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*, p. 15.

No ensaio *Realismo Escandinavo*<sup>8</sup> Hart aponta nesta concepção as noções comumente aceitas como partes integrantes do sistema jurídico como “direitos”, “deveres”, “obrigações” e “validade”, seriam apenas “mitos”, ficções, “ilusões”, “mágica”, ainda que úteis e necessárias<sup>9</sup>. Para Realismo, o Direito deveria ser compreendido em termos de “fatos sociais” e para sua análise deveria ser utilizada uma metodologia empírica que expurgasse conceitos metafísicos, admitindo somente fatos concretos<sup>10</sup> (*hard facts*), que seriam racionalmente verificáveis.

Hart compartilhando dos avanços da Filosofia da Linguagem Comum<sup>11</sup>, que intentava superar o (neo)positivismo lógico<sup>12</sup>, abriu o conhecimento jurídico para termos outrora

<sup>8</sup> HART, H. L. A. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*, pp. 181-191.

<sup>9</sup> Sobre isto Alberto Warat escreve que: Alf Ross, por sua vez, sugere para o direito a existência de outro uso ou função da linguagem, denominado de *fabulation*, que consiste na apresentação de termos ou enunciados com o único objetivo de fazer em determinadas situações inexistentes. Mais do que uma falsidade, deve-se falar agora de uma ficção. WARAT, Luís Alberto. *O direito e sua linguagem*, p. 68.

<sup>10</sup> Nesse sentido é paradigmática a seguinte afirmação de Axel Hägerström um dos teóricos/filósofos de base do realismo escandinavo: *praeterea censeo metaphysicam esse delendam* (*Moreover, I think that metaphysics is to be destroyed* – Livro tradução: Além disso, eu acho que esta metafísica é para ser destruída). Esta destruição seria decorrente de uma objetividade limitada aos fatos brutos. Cf. BJARUP, Jes. *Skandinavischer realismus*,. 16.

<sup>11</sup> Em linhas gerais, a Filosofia da Linguagem Ordinária (*Ordinary Language Philosophy*), também denominada de Filosofia da Linguagem Comum ou Cotidiana, desenvolveu-se em meados do séc. XX, principalmente em Oxford com Austin, Ryle e Strawson, e em Cambridge com Wittgenstein. Enquanto o Positivismo Lógico buscava afastar-se da linguagem natural eivada de ambiguidades e expressões metafísicas que eram consideradas vazias de sentido e um entrave à um saber rigoroso – por isso a ênfase em metalinguagens e/ou linguagens artificiais –, a Filosofia da Linguagem Comum caracteriza-se por centrar a análise “lingüística” para seu uso prático, concreto e cotidiano, donde seria possível conceber as significações.

<sup>12</sup> O Neopositivismo lógico, em resumo, constitui em um movimento formado por filósofos e cientistas de várias áreas do saber, que se reuniam em Viena na primeira metade do séc. XIX para discutir os problemas dos fundamentos do conhecimento científico. No primado de uma razão teórica tentou produzir um conhecimento científico rigoroso e exato, livre das ambiguidades e conceitos vazios de sentido encontrados na linguagem comum. Dessa forma, dava-se prevalência as análises sintáticas (relação dos signos com os signos) e semânticas (relação dos signos com os objetos que representam) em detrimento da pragmática (relação do signo com o emissor e receptor da mensagem). Dentre os membros proeminentes do Círculo de Viena citamos: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Philipp Frank, Friedrich Waissman, Hans Hahn. Cumpre destacar muitos pensadores visitaram o círculo ocasionalmente dentre eles: Hans Reichenbach, Kurt Gödel, Carl Hempel, Alfred Tarski, W. V. Quine, e A. J. Ayer (que popularizou a

lançados para o espaço do irracional, do desconhecido. Deste modo, rejeitando as premissas do Realismo Jurídico, o jurista afirmava que:

É vital, portanto, se desejamos entender as normas sociais e os usos normativos da linguagem que são parte inseparável desse complexo fenômeno da vida social, que não aceitemos o dilema de Ross: ‘Ou interpretá-las como previsões de comportamento e sentimentos judiciais ou como assertivas metafísicas a respeito de entidades não observáveis acima do mundo dos fatos’. As dimensões da linguagem jurídica são muito mais complexas do que este dilema permite<sup>13</sup>.

Assim, para Hart a objetividade jurídica dependeria, em certa medida, do contexto socioprático do seu uso, mas não num sentido idealista. Os conceitos dependeriam de uma experiência compartilhada. Até mesmo as certezas matemáticas, necessitariam daquilo que Wittgenstein denominava de convenção e depois de formas de vida<sup>14</sup>. Se existe uma aceitação que o quadrado de 4 é 16, é porque compartilha-se determinadas regras. No âmbito jurídico isto se daria de forma análoga. Quando se afirma a existência de direitos subjetivos isto somente faz sentido porque haveria um compartilhamento de uma mesma forma de vida estruturada por regras<sup>15</sup>.

---

obra deles na Inglaterra) e Hans Kelsen que foi profundamente influenciado por este modelo científico, e tentou aplicá-lo ao direito enquanto ciência.

<sup>13</sup> HART, H. L. A. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*, p. 191.

<sup>14</sup> O conceito de “formas de vida” (*Lebensform*), apesar de muito importante na segunda filosofia de Wittgenstein, aparece poucas vezes nas Investigações Filosóficas e uma vez em *Sobre a Certeza*. Ainda que relacionadas aos jogos de linguagem, as formas de vida assumem um caráter mais geral e elementar, como um padrão injustificado da atividade humana e que, arraigado culturalmente, manifesta-se com um dado. É o locus em que a linguagem se constitui, sendo seu “fundamento” último. Cf. CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. Wittgenstein: linguagem e mundo, pp. 101-105.

<sup>15</sup> Sobre o tema Michelon Jr. declara que: A justificação da objetividade do estado de coisas representado pela afirmação “Gaió tem um direito” sempre vai apelar ao final para uma regra aceita que determina o que é objetivo e o que não é objetivo. MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade*: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito, p. 137.

Portanto, os enunciados jurídicos não seriam conceitos atemporais, supra-históricos (Jusnaturalismo) e/ou independente do olhar humano (Fiscalismo). Tampouco, seriam enunciados metafísicos, sem sentido, sobre os quais nada se poderia dizer. Ao revés, seriam conhecidos a partir e tão somente do/no contexto social (de uso) onde os participantes compartilham um modo de vida que lhes permite reconhecer e aceitar<sup>16</sup> o Direito.

Dentro deste horizonte, Hart distingue as duas perspectivas das quais o fenômeno jurídico pode ser descrito: o ponto de vista interno e o ponto de vista externo<sup>17</sup>. Os dois pontos de vista se

---

<sup>16</sup> A aceitação para Hart não é simplesmente observar um padrão de comportamento, pois a simples adequação do agir não diferencia as regras dos hábitos. Tampouco aceitar significa aprovar o padrão no sentido ético-político ou ter um sentimento qualquer em relação à conduta de alguém, inclusive sobre a própria conduta. Claudio Michelon Jr. sintetiza que (...) aceitar um padrão de conduta significa utilizar este padrão para estabelecer críticas e justificar críticas a um determinado comportamento que não esteja adequado ao padrão. Para fazer estas críticas e justificações utilizamos um vocabulário específico que envolve termos como “dever”, “direito”, “certo” e “errado”. É importante ressaltar que aceitar não é um ato que vêm antes da crítica, mas é o próprio ato de criticar e de justificar a crítica com base no padrão, ou seja, é usar o padrão.” MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade*: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito, p. 149.

<sup>17</sup> Hart sustenta que: Quando um grupo social tem certas regras de conduta, este fato confere uma oportunidade a muitos tipos de asserção intimamente relacionados, embora diferentes; por que é possível estar preocupado com as regras, quer apenas como um observador que não as aceita ele próprio, quer como membro de um grupo que as aceita e usa como guias de conduta. Podemos chamar-lhes os “pontos de vista” “interno” e “externo”. HART, H. L. A. *O conceito de direito*, p. 98. A partir desta distinção Hart também soluciona uma limitação do “modelo simples” da Jurisprudência Analítica de Bentham e Austin em que as normas jurídicas seriam ordens de um soberano respaldadas por ameaças e habitualmente obedecidas. O modo de resolver foi distinguindo os hábitos sociais, capturados pelo ponto de vista externo, das regras sociais, perceptíveis a partir do ponto de vista interno. O jurista inglês demonstra com a ilustração da sucessão monárquica que a explicação da obediência às normas editadas pelo novo rei não poderia ser o hábito social, já que até aquele momento ele não existia enquanto soberano, mas, sim por intermédio de uma regra social que regularia esta sucessão. Do mesmo modo como compreender a persistência das ordens de um soberano que teria morrido? A continuidade da autoridade legislativa somente faria sentido a partir da ideia de regras sociais e não de hábitos sociais como propunha a Jurisprudência Analítica, que foi uma tentativa de reduzir a ciência do direito a fatos brutos. Regras e hábitos se aproximariam na regularidade de comportamento, todavia, esta é apenas condição necessária para as regras, enquanto para os hábitos seria uma condição necessária e suficiente. Para regras ainda seria necessário a “atitude crítica reflexiva” do grupo social em que comportamento ocorre (“aceitação”). Nesta direção Michelon Jr., sobre a teoria jurídica de Hart, afirma: O que está nas entrelinhas do texto é: se a explicação do Direito oferecida pela jurisprudência analítica está equivocada, devemos necessariamente explicar o direito a partir da noção de regra e noção de regra não pode ser reduzida a um mero hábito social (é, portanto, necessário distinguir hábitos e regras quando tratamos de

distinguiriam, fundamentalmente, pela relação/atitude que o observador possuiria com aquilo que estaria sendo observado. Quando se observa o comportamento estruturado por regras que não partilha em seu uso, que não as aceita - no sentido de serem pautas de conduta utilizadas em seus juízos críticos destinados a si mesmo e aos outros - o faz a partir de um ponto externo. De outro lado, aquele que fala de regras que servem como *standarts* de comportamento para criticar e/ou justificar a adequação do agir das pessoas, incluindo o seu próprio - o faz a partir do ponto de vista interno.

A diferença também se denotaria no modo como a linguagem seria utilizada e os tipos de descrição em cada perspectiva. O ponto de vista externo estaria centrado nas regularidades do comportamento em relação às regras, apenas nos hábitos sociais. Hart diz<sup>18</sup> esta observação é semelhante àquela que faz um observador que ao deparar-se com um sinal de trânsito e verificar as ocorrências regulares, pode concluir, probabilisticamente, que com o sinal vermelho os carros param. Por isso, as descrições seriam: “ele estava obrigado a...”; “é provável que ocorra isto se...”; ou “isto será feito se...”.

Todavia, existiria algo da dimensão da vida social que não seria contemplado neste olhar, que seria a relação daquele que é observado com as regras. Enquanto, externamente, a luz vermelha é apenas um sinal, para aquele que compartilha daquela prática social é uma regra, uma obrigação, uma ordem de parar. Por isso, no âmbito interno utilizam-se expressões como “tenho a obrigação de” ou “tens a obrigação de”, não como algo provável, mas como imperativo de conduta que serve como parâmetro para avaliar a conformidade ou não dos comportamentos. Deste modo, o jurista inglês acentua que:

---

explicar o direito). MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade*: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito, p. 145.

<sup>18</sup> Cf. HART, H. L. A. *O conceito de direito*, pp. 99-100.

O que o ponto de vista externo, que se limita a regularidades observáveis de comportamento, não pode reproduzir é o modo pelo qual as regras funcionam como regras relativamente às vidas daqueles que são normalmente a maioria da sociedade<sup>19</sup>.

Ainda sobre a diferença entre os enunciados internos e externos, Michelon Jr.<sup>20</sup> entende que estas seriam de natureza lógica, porque possuiriam condições de verdade diferentes, como consequência eles jamais descreveriam o mesmo fato. Enquanto externamente estas condições seriam eventos físicos, internamente para além destes um elemento não físico, que seria a regra que está relacionada à ideia de fatos institucionais (Searle).

O cognitivismo de Hart e a sua abertura hermenêutica decorrem do fato que as descrições feitas desde o ponto de vista interno, de onde radicam os enunciados jurídicos<sup>21</sup>, são consideradas objetivas e estas dependem, inexoravelmente, do contexto social, dos participantes desta prática<sup>22</sup>.

Todavia, não obstante esta abertura hermenêutica (inicial), que possibilitou a teoria hartiana dar conta da compreensão do jurídico enquanto um fato institucional e por isso, não limitado a uma objetividade fiscalista, o jurista inglês encontrou-se em aporia acerca do que fazer quando houvesse divergências interpretativas a respeito da significação dos termos legais.

Dito de outro modo, Hart conseguiu explicar o porquê de existir conteúdo cognitivo no enunciado jurídico que enuncia um

---

<sup>19</sup> HART, H. L. A. *O conceito de direito*, p. 100.

<sup>20</sup> MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*, p. 158.

<sup>21</sup> Nessa linha Michelon: “Enunciados ‘jurídicos’ ou enunciados ‘internos’ são aqueles que utilizamos (nós, os participantes de sistemas jurídicos) para dar conta de fatos jurídicos”. MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*, p. 155.

<sup>22</sup> Michelon Jr. salienta que a objetividade jurídica seria dependente dos sujeitos, entretanto, estes não poderiam dispor desta regra ou do conceito de objetividade. Seguindo a proposta de Wittgenstein esta estaria mais próxima de uma congruência de subjetividades do que um padrão “independente desta perspectiva”. Cf. MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*, p. 138.

estado de coisas inexistente na natureza, quando, porém faltassem critérios públicos (objetivos) para a sua definição, estaria o intérprete na zona de penumbra normativa em que a discricionariedade seria inevitável.

A Filosofia da Linguagem Ordinária que foi condição de possibilidade para o seu *Conceito de Direito* também o limitou. O Direito entendido como um jogo de linguagem é por Hart analisado enquanto uma estrutura comunicacional de sentido, mas que pouco, ou nada diz, a respeito de sua justificação. Ou seja, a partir desta perspectiva tem-se uma resposta formal/estrutural do que venha a ser o Direito, porém não conteudística/justificatória, que estaria além de suas possibilidades de análise.

Dentro da “forma vida” compreender-se-ia (apenas) a gramática que possibilita as significações, todavia, os juízos de valor sobre quais seriam as mais adequadas em um sentido moral careceriam de objetividade, e portando sobre elas nada se poderia dizer. A própria gramática estaria fora de discussão, e, portanto, seria autojustificada, o que aponta para um traço fundacionalista na construção hartiana. Ao pensar o direito como um jogo – enquanto uma prática estruturada por regras – caberia à teoria jurídica (descritiva) apenas trazer a luz como este se estrutura, de modo a tornar-se singular, logo, circunscrito ao que ele é e não o que deveria ser.

Deste modo, o Direito seria a união de regras primárias e secundárias, e a sua existência e prática já pressuporia a existência de um acordo entre participantes a respeito do que ele é. Dentro desta perspectiva os princípios (morais/jurídicos) tornam-se inconciliáveis, pois desvelam (um)a natureza distinta do direito enquanto uma prática que exige constantemente justificação, inclusive de seus pressupostos últimos. Assim a simples assimilação deles pela regra de reconhecimento seria um autocontradição, pois permitiria a entrada de “corpos” estranhos ao sistema, e como resultado sua função algorítmica não faria mais sentido.

## 2. DWORKIN: O DIREITO ENQUANTO UMA PRÁTICA INTERSUBJETIVA CONSTITUÍDA PELO DEVER (MORAL)

Após a publicação do *Conceito de Direito* a proposta hartiana de (re)formulação do Positivismo Jurídico gerou um amplo debate. Desde logo se dividiram defensores e opositores, estando Dworkin entre estes últimos. Isto pode ser observado em seu posicionamento em um simpósio sobre a discricionariedade judicial<sup>23</sup> realizado no ano de 1963. O jusfilósofo americano já afirmava que seria um equívoco afirmar que os juízes possuíam discricionariedade ou poderes, ainda que excepcionalmente, para a criação de normas jurídicas, pois as partes teriam o direito de uma resposta judicial baseada no Direito preexistente.

Noutro aspecto, também anunciava que os casos difíceis não seriam originados apenas da vagueza linguística dos termos das regras jurídicas, ao contrário haveria outras hipóteses, tais como: 1) a existência de mais de uma norma aplicada ao caso; 2) a ausência de regra aplicável; 3) a existência de somente uma regra aplicável, contudo, sua aplicação seria injusta ou socialmente prejudicial.

Estes foram alguns dos apontamentos críticos introdutórios que foram desenvolvidos com maior abrangência em uma série de artigos subsequentes publicados em conjunto na obra *Taking Right Seriously* (1977). Destes destaca-se<sup>24</sup> o *Modelo de regras I*, denominado inicialmente como *Modelo de regras (Model of Rules)*, sendo que em sua primeira publicação teve o sugestivo título: *É o direito um sistema de regras?*

---

<sup>23</sup> DWORKIN, Ronald. Judicial Discretion. *The Journal of Philosophy*. v. 60, n. 21, American Philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting. (Oct. 10, 1963), pp. 624-638.

<sup>24</sup> A respeito da importância deste escrito Ronaldo Porto Macedo Junior afirma: O artigo seminal “O Modelo de Regras I” talvez seja um dos textos de teoria do direito mais lidos e discutidos no final do séc. XX. o seu impacto foi tão grande que se tornou material de leitura obrigatória em quase todos os cursos de direito no mundo anglo-americano. MACEDO, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a Teoria do Direito contemporânea*, p. 159.

Neste artigo Dworkin faz uma síntese das principais teses juspositivistas que procurava contrapor, estas representariam uma espécie de esqueleto daquilo que ele entendia como o Positivismo Jurídico. A primeira referia-se a ideia do Direito como um conjunto de regras usadas com o propósito de determinar os comportamentos que seriam punidos e/ou proibidos. Estas regras seriam identificadas por testes e critérios formais, não-conteudísiticos, relacionadas à sua origem – *pedigree* – ou ao modo de sua adoção ou formulação. Por intermédio destes testes seria possível distinguir as regras jurídicas daquelas que pretensamente teriam esta qualidade, como também das demais regras sociais, como as morais, que não exigiram a observância pelo poder público.

A segunda crítica estaria relacionada com a crença que o Direito seria um sistema formado exclusivamente por estas regras (secundárias e primárias). Logo, nos casos em que inexistissem regras jurídicas ou diante de vaguezas e/ou indeterminações o juiz não poderia aplicar o Direito, devendo então, utilizando-se da discricionariedade, criar uma nova regra ou suplementar uma existente.

O terceiro ponto apresentado refere-se ao fato de que nos casos em que fosse utilizada a discricionariedade judicial não seria possível falar em uma “obrigação jurídica”. Esta conclusão seria uma decorrência da ideia de que a *obligatio* pressupõe a aplicação de uma regra jurídica válida e existente à época da ocorrência do fato juridicamente relevante e não de uma criada *ex post facto*.

Dworkin contrapõe cada uma destas teses básicas demonstrando como a prática jurídica não as subsidiaria, ao contrário, as refutaria. Assim, partindo de casos concretos, o jurista apresenta os princípios jurídicos enquanto o padrão normativo que não se encaixava no projeto positivista e que também o fragilizaria. Se o Direito constitui-se também de princípios, logo não seria um sistema de regras, em sentido estrito. Se os casos difíceis são decididos por princípios encontrados na

história institucional do direito, não haveria que se falar em discricionariedade, como também, a obrigação jurídica encontraria sobre eles fundamento.

Já com a publicação do Império do direito em 1986 há um inegável amadurecimento na construção teórica do jusfilósofo norte-americano, delineando-se com maior precisão uma fase mais construtiva de seu pensamento em relação à primeira, de matiz mais crítico. Conseqüentemente, este refinamento também atingiu sua dissonância ao Positivismo Jurídico, que passou a ter maior profundidade, espessura.

Destarte, o equívoco filosófico do Positivismo Jurídico estaria em sua limitação em tentar desenvolver um conceito (meramente) semântico de Direito, baseado no uso, de modo a criar um impedimento, uma barreira para a compreensão adequada dos diversos tipos de desacordos presentes na prática jurídica, ou mesmo, acerca da compreensão da natureza do próprio fenômeno jurídico.

A este entrave Dworkin denomina de “agulhão semântico”<sup>25</sup> (*semantic sting*). Esta tentativa de conceituar o

---

<sup>25</sup> Dworkin afirma que: Chamarei de agulhão semântico o argumento que descrevi há pouco, e que tem causado tantos problemas à filosofia do direito. Suas vítimas são as pessoas que têm uma certa imagem do que é a divergência e de quando ela é possível. Elas pensam que podemos discutir sensatamente se (mas apenas se) todos aceitarmos e seguirmos os mesmos critérios para decidir quando nossas posições são bem fundadas, mesmo que não possamos afirmar com exatidão, como seria de esperar de um filósofo, que critérios são esses. Eu e você só poderemos discutir sensatamente quantos livros tenho em minha estante, por exemplo, se ambos estivermos de acordo, pelo menos em linhas gerais, quanto ao que é um livro. Podemos divergir sobre os casos limitrofes: posso chamar de livrinho aquilo que para você seria um panfleto. Mas não podemos divergir sobre aquilo que chamei de casos centrais. Se para você meu exemplar de Moby Dick não é um livro, pois em sua opinião romances não são livros, qualquer divergência será necessariamente absurda. Se essa imagem simples das circunstâncias em que a verdadeira divergência é possível esgota todas as possibilidades, ela deve aplicar-se aos conceitos jurídicos, inclusive ao conceito de direito. É então que se coloca o dilema que exponho a seguir. Ou os advogados, apesar das aparências, realmente aceitam, em linhas gerais, os mesmos critérios para decidir quando uma afirmação sobre o direito é verdadeira, ou não pode existir absolutamente nenhum verdadeiro acordo ou desacordo sobre o que é o direito, mas apenas a estupidez de pessoas pensando que divergem porque atribuem significados diferentes ao mesmo som. O segundo termo desse dilema parece absurdo. Portanto, os filósofos do direito adotam o primeiro e tentam identificar as regras fundamentais ocultas que devem estar contidas, mas não reconhecidas, na prática jurídica. Eles produzem e discutem as teorias semânticas do direito.

Direito, ainda que partir do seu uso, seria problemática, pois, o fenômeno jurídico, mais do que uma questão de fato, seria uma prática interpretativa. Os conceitos interpretativos<sup>26</sup> – como o Direito – exigiriam dos participantes uma reflexão sobre o que constitui a própria prática, bem como um questionamento a respeito deste construto. Ou seja, a possibilidade de um diálogo dentro do jogo de linguagem Direito não poderia necessariamente pressupor que os falantes estejam de acordo sobre o que ele é, e principalmente, qual o seu sentido para uma determinada ação específica.

Uma teoria semântica, como o Juspositivismo, sustenta que, “a menos que os advogados e juízes compartilhem de critérios fatuais sobre os fundamentos do direito, não poderá haver nenhuma ideia ou debate significativos sobre o que é direito<sup>27</sup>”. Assim, acreditariam que a mera existência da discussão jurídica revelaria que há um compartilhamento e uma aceitação do que venha a ser o Direito. Como resultado os desacordos jurídicos seriam tão somente empíricos.

---

Infelizmente, para essas teorias, a imagem do que se torna a divergência possível ajusta-se mal aos tipos de divergência que os advogados realmente têm. Ela é coerente quando os advogados e juízes divergem sobre os fatos históricos ou sociais, sobre que palavras devem ser encontradas no texto de alguma lei, ou quais eram os fatos em alguma decisão judicial anterior. Em direito, porém, grande parte das divergências é teórica, não empírica. Os filósofos do direito em cuja opinião devem existir regras comuns tentam subestimar a divergência teórica por meio de explicações. Dizem que os advogados e juízes apenas fingem, ou que só divergem porque o caso que têm em mãos se situa numa zona cinzenta ou periféricas das regras comuns. Em ambos os casos (dizem eles), o melhor a fazer é ignorar os termos usados pelos juízes e tratá-los como se divergissem quanto à fidelidade ou reforma do direito, e não quanto ao direito. Aí está o aguilhão: estamos marcados como seu alvo por uma imagem demasiado tosca do que deve ser a divergência. DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*, p. 55-56.

<sup>26</sup> Sobre os conceitos interpretativos Dworkin apresenta exemplarmente o conceito de vencer um assalto no boxe. Este conceito é compartilhado mesmo com divergências a respeito de quem venceu um determinado assalto ou acerca dos critérios usados para decidir tal questão. As respostas para estes questionamentos dependeriam da melhor interpretação das regras, convenções e expectativas, assim como de outros fenômenos do boxe, resultando numa decisão específica de acordo com este todo. Cf. DWORKIN, Ronald. *A justiça de toga*, p. 17.

<sup>27</sup> DWORKIN, Ronald. *Império do direito*, p. 54.

Entretanto, Dworkin, analisando também a cotidianidade das práticas jurídicas, observa que parcela significativa das divergências jurídicas é teórica, ou seja, tangenciam os fundamentos (*grounds*) do direito, o que se tornou evidente ao analisar as decisões baseadas em princípios. Ou seja, as partes no processo não debateriam por uma resposta judicial que fosse (apenas) formalmente adequada dentro de um marco institucional, mas, sobretudo, que represente o melhor direito possível ao caso (*the best it can be*), exigindo uma justificação, que não é simples exercício categorial. Ronaldo Porto Macedo com clareza explica que:

Dworkin procura mostrar que, no funcionamento dos princípios, o “point (ou intencionalidade) moral do direito” fica particularmente evidenciado. Ademais, é certo que os princípios são um tipo de regra em um sentido amplo, porquanto estabelecem uma medida de avaliação de um determinado comportamento de acordo ou em desacordo com determinado padrão (regra). Contudo, as regras em sentido estrito, que funcionam como uma gramática do “tudo ou nada”, não capturam a dimensão interpretativa do raciocínio jurídico que Dworkin procurará evidenciar, em contraste com a visão positivista. Por esse mesmo motivo, a própria metáfora do jogo de xadrez, tão cara as positivistas, será descartada por Dworkin, em face da enganiosidade que a sua simplificação traz para a compreensão do direito, “forçando” nossa compreensão dentro de um quadro conceitual excessivamente despojado e gramaticalmente inadequado. De acordo com Dworkin, os princípios, em contraste com as regras em sentido estrito, afirmam razões (jurídico-morais) que justificam uma determinada decisão, atribuindo-lhes um peso diferenciado ante outras possíveis razões com os quais compete. Assim, o point (a intencionalidade) dos princípios é valorativo e exige uma atitude interpretativa<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> MACEDO, Ronaldo Porto. Ronald Dworkin – Teórico do Direito in: *Enciclopédia Jurídica* PUCSP. Disponível em: <<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/126/edicao-1/ronald-dworkin---teorico-do-direito>> Acesso em: 01/08/2017 (Grifo nosso).

Como o “agulhão semântico” impediria uma explicação razoável acerca dos desacordos teóricos, Dworkin entende que as teorias semânticas devem ser abandonadas e substituídas por uma perspectiva que considere o Direito como um conceito interpretativo. Sendo este um pressuposto basilar de sua teoria jurídica.

Como decorrência Dworkin apresenta outra crítica ao Juspositivismo, esta concernente a (im)possibilidade de uma teoria puramente descritiva do Direito. Conforme já abordado, Hart tinha como intento descrever o fenômeno jurídico e não justificá-lo. Destarte, apresenta a “estrutura” do direito, constituída pela união de regras secundárias e primárias, de modo que, a juridicidade dos enunciados jurídicos seria aferida por esta filtragem “estrutural” e não por expressarem a melhor interpretação desta prática.

Neste horizonte, Dworkin propõe uma teoria descritiva/prescritiva/justificatória em que o dualismo entre uma proposição descritiva ou valorativa tão estimado nas correntes analíticas<sup>29</sup> – que distingue juízos de fato de juízos de valor, as descrições das prescrições – perde força uma vez que sendo disposições interpretativas não seriam nem uma nem outra, mas uma simbiose de ambas<sup>30</sup>. Sobre isto, Stephen Guest explica que o jusfilósofo norte-americano:

Não tem como intento dispensar essas ideias de descritividade e normatividade. Em vez disto, ele quer que aceitemos a ideia de que, por sua natureza alguns conceitos, não são plenamente entendidos a não ser de maneira interpretativa. São conceitos que

---

<sup>29</sup> Neste sentido, Andrei Marmor afirma: “Hay que señalar que esto equivale a un ataque frontal contra la teoría analítica del derecho; Dworkin desafía su presuposición básica, esto es, que el concepto de derecho y la justificación de sus requerimientos particulares sean cuestiones separadas. MARMOR, Andrei. *Interpretación y teoría del derecho*, p. 55.

<sup>30</sup> Acerca da proposições jurídicas em Dworkin, Bonorino declara que: Pertencen a un género intermédio que comparte elementos de ambos tipos de proposiciones, pero que no puede identificarse exclusivamente con ninguno de los dos. Esta necesidad es la que no lleva a explorar una concepción de la interpretación capaz de entenderla como una forma específica de conocimiento. BONORINO, Pablo Raúl. *Objetividad y Verdad en Derecho*, p. 39.

precisam ser investidos de algum significado que uma simples descrição não pode fornecer<sup>31</sup>.

O Direito como uma práxis interpretativa/argumentativa exigiria uma teoria diferente daquela formulada pelo Juspositivismo, que limitada pelo “agulhão semântico” não daria conta dos diversos desacordos característicos da prática jurídica. Ademais, enquanto um conceito interpretativo seria inadequada uma postura meramente descritiva quando a própria “natureza” do fenômeno é a divergência que sempre exige justificação.

A ideia dworkiniana do Direito enquanto um conceito interpretativo sustenta-se também na clássica distinção entre das dimensões factuais (ser) e valorativas (dever-ser). O Direito como outras práticas sociais, como a religião, estaria ancorado em uma rede de argumentos de natureza valorativa, de modo que quando se argumenta nestas esferas a respeito de uma ação ser (in)adequada ou à mais ou menos correta, isto somente seria possível partindo de uma perspectiva de como esta prática deveria ser. É elucidativa a forma que Dworkin apresenta isto em seu último livro: *Religion Without God*. Em suas palavras: (...) “religion” is an interpretative concept. That is, people who use the concept do not agree about precisely what it means: when they use it, they are talking a stand about what it should mean<sup>32</sup>.

Nesta mesma direção, em *Justiça para ouriços* Dworkin já havia apresentado o Direito como um ramo da moralidade política. Logo, o raciocínio jurídico sustenta-se no dever e sendo este de natureza moral. Consequentemente, qualquer tentativa de dar conta do fenômeno jurídico em um nível apenas explicativo não dará conta de uma dimensão interpretativa/valorativa que o constitui em sua natureza singular.

---

<sup>31</sup> GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*, p. 28.

<sup>32</sup> (...) “religião é um conceito interpretativo. Isto é, pessoas que usam o conceito não concordam de modo preciso sobre o que ele significa: quando elas o usam, elas estão falando sobre o que ele deve significar.” (Tradução Livre). DWORKIN, Ronald Dworkin. *Religion without God*, p. 7.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: ERAM OS PRINCÍPIOS COMO JANELAS

O modo como se concebe o real têm repercussões diretas em como se enuncia o mundo. Já dizia Wittgenstein no *Tractatus Logicus-Philosophicus*, que “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar<sup>33</sup>”. Ou seja, uma determinada compreensão da realidade delimita os contornos daquilo que se considera como um conhecimento “objetivo”, “válido” sobre o qual se acredita haver alguma segurança. Por óbvio, isto também se projeta no Direito e se relaciona, sobretudo, com os modos como este é compreendido e vivenciado.

Hart desenvolveu sua teoria a partir do background da filosofia da linguagem comum. Como apresentado, este framework possibilitou diversos avanços, mas também algumas limitações. Ronald Dworkin conseguiu enxergar estes entraves como também formulou uma teoria alternativa. Para tanto, os princípios jurídicos foram fundamentais enquanto janelas. A partir da análise de decisões baseadas em princípios o jurista pode compreender ou ao menos visualizar que, entre outros: 1) o Direito não era (apenas) um sistema de regras; 2) a prescindibilidade do juízo discricional; caráter moral/valorativo/interpretativo do Direito, o *point* moral do direito (MACEDO).

Pensando as janelas como aberturas que expandem as possibilidades do olhar, os princípios nesta metáfora, permitiram para Dworkin o desenvolvimento da crítica e de outra formulação teórica. Assim, como os óculos que “desaparecem” ao ver o mundo, os princípios que inicialmente receberam maior enfoque, foram também “sumindo” quando a tarefa de dizer as coisas foi se tornando a principal em relação a dizer as condições de possibilidade do que se diz.

---

<sup>33</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 129.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BJARUP, Jes. *Skandinavischer realismus*. München: Karl Alber, 1978.
- BONORINO, Pablo Raúl. *Objetividad y Verdad en Derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- DWORKIN, Ronald. *Império do direito*. 1º. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- . *A justiça de toga*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- . *Religion without God*. Harvard University Press, 2013.
- GARCÍA FIGUEROA, Alfonso. *Principios y positivismo jurídico: el no positivismo principialista en las teorías de Ronald Dworkin y Robert Alexy*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.
- GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- HART, H. L. A. *O conceito de direito*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- . *Ensaíos sobre teoria do direito e filosofia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- . El nuevo desafío del positivismo jurídico. Tradução de Liborio Hierro, Francisco Laporta e Juan Ramón Páramo. Original inédito. *Sistema*, n. 36, p. 3-18, mai. 1980.
- MARMOR, Andrei. *Interpretación y teoría del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- MICHELON JR, Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do direito*. São Paulo: R. dos Tribunais, 2004.
- MACEDO, Ronaldo Porto. Ronald Dworkin – Teórico do Direito in: *Enciclopédia Jurídica PUCSP*. Disponível em:

<<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/126/edicao-1/ronald-dworkin---teorico-do-direito>> Acesso em: 01/08/2017.

WARAT, Luís Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Nacional, 1968.



# O CONCEITO HEGELIANO DE *DIREITO* **ABSTRATO: ORIGEM, LIMITES**

---

*João Gilberto Engelmann<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1 A CONDIÇÃO ABSTRATA DO DIREITO

2 DIREITO ABSTRATO E JUSNATURALISMO

3 PROPRIEDADE PRIVADA E NECESSIDADES HUMANAS

4 PROPRIEDADE E PESSOA

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

A *Filosofia do Direito*<sup>2</sup> de Hegel foi publicada em 1821. É posterior à restauração monárquica na França (1814) e anterior às primeiras revoluções proletárias na Europa. Ainda assim, muito do que hoje pensamos acerca das liberdades civis de lastro jusnaturalista e contratualista recebeu suas primeiras considerações críticas nesta obra.

O Direito Abstrato é a primeira das três divisões gerais da *Filosofia do Direito*, a qual compreende, ainda, a Moralidade e a Eticidade. Nesta primeira parte estão contidos os conceitos mais elementares do direito romano-germânico, tais como as noções de pessoa, personalidade jurídica e propriedade privada, como teremos a oportunidade de ver na sequência do texto.

O Direito em sentido hegeliano, contudo, é tanto o Direito Abstrato (a pessoa e a propriedade), quanto a Moralidade e a Eticidade. De modo geral, considerando que a *Filosofia do Direito* expõe todas as categorias pelas quais é possível compreender o conceito de liberdade realizada, o Direito, em Hegel, pode ser

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PUCRS/UDELAR). Bacharel em Direito. Bacharel em Filosofia. E-mail: razengel@gmail.com

<sup>2</sup> A obra foi intitulada *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Adotamos a tradução castelhana: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: EDHASA, 1988.

concebido como o conjunto das condições que tornam possíveis a liberdade.

O Direito Abstrato reúne a tradição romana da personalidade jurídica e da propriedade privada e algumas das figuras, ainda que recortadas, da Revolução Francesa, em especial a igualdade jurídica e as prerrogativas inalienáveis e imprescritíveis inerentes à pessoa humana. A primeira parte da *Filosofia do Direito*, que vamos tratar, apresenta, assim, as condições formais do desenvolvimento da personalidade livre.

## 1. A CONDIÇÃO ABSTRATA DO DIREITO

Na introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel traça uma identidade entre vontade e pensamento que evoca uma crítica tanto a Kant quanto à liberdade absoluta. O faz, sobremaneira, evocando a *Fenomenologia do Espírito*. A liberdade negativa kantiana, situada como a típica ausência de empecilhos aplicada ao âmbito moral, descamba, nesse itinerário que traça Hegel, em uma “libertad del vacío”<sup>3</sup>. A vacuidade que se origina mediante o “abstraer de toda determinación” se manifesta, no mundo real, como fanatismo político e religioso.

Escreve Hegel:

[...] vuelta hacia la realidad, se manifiesta [la libertad del vacío] en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia [...]. Lo que ella [libertad negativa] cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción<sup>4</sup>.

3 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 5, p. 69.

4 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 5, p. 69-70.

É fácil identificar o retorno dos termos já usados por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (capítulo VI) para emoldurar a visão da Revolução Francesa dentro de limites compatíveis com sua concepção de razão unificadora (*die Macht der Vereinigung*)<sup>5</sup>. Os termos *suspeita*, *fanatismo*, *destruição* e *fúria* parecem estar para o jacobinismo de Robespierre como *ordem social existente* e *organização* estão para o reformismo positivista, para quem a dignidade da ordem social existente tem um sentido mais bem adequado<sup>6</sup>.

Por outro lado, a abstração e o terror permanecem, para Hegel, como as grandes chaves de leitura do empreendimento revolucionário, implicando em que da Revolução Francesa não se pode extrair senão figuras recortadas. Na “libertad negativa”, que é incapaz de produzir boas instituições (sentido prático), ainda que possa produzir uma vontade moralmente boa, remanescem arestas que Hegel pretende, justamente com a *Filosofia do Direito*, lapidar.

---

5 O jovem Hegel já havia sustentado que a própria necessidade da Filosofia surge quando o poder unificador da razão se perde. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Premières publications: difference des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. Marcel Méry. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, p. 14. Cf., ainda, HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento São Paulo: Martins Fontes, 2002, capítulo II, “O conceito hegeliano de Modernidade”, p. 35; MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 41.

6 A ideia de um Hegel reformista e positivista está, em geral, trabalhada pelos críticos nesse marco da dignidade da ordem social existente. Sobre isso, cf. MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010, parte II, cap. 2 e WEIL, Eric. *Hegel e o estado*. Trad. C. Nougé. São Paulo: Realizações, 2011, cap. 1. É curioso que Hegel, ainda no Prefácio da *Filosofia do Direito*, lance também uma base para que não seja interpretado como positivista jurídico: “Estas leyes positivas en la medida que tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, por lo cual solo tienen un valor histórico y son de naturaleza transitoria”. É claro que existem leis positivas no Estado hegeliano (§3, FD), mas Hegel não crê que a formalização de normas seja oposta ao “derecho filosófico”. Contudo, como Montesquieu, Hegel condiciona o aspecto positivo das leis ao espírito nacional e, por fim, não torna as instituições reféns das “circunstancias”, mas correspondendo a sua ideia de razão ou “concepto de la cosa”. É fundamental e atual, nesse sentido, a afirmação de Hegel segundo a qual “una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada e consecuente respecto de las circunstancias y de las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, em sí y por sí injusta e irracional”. O irracional quer dizer aqui, justamente, o que não é efetivo, ou seja, aquilo que há no mundo político e que não subsiste ao crivo do pensamento especulativo. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, p. 58-62.

É nesse sentido que esta última obra pode ser concebida como uma resposta ao problema revolucionário da vacuidade e estabilidade: instituições efetivas (racionais, portanto) e estáveis que atuam como braços do poder unificador da razão.

O Direito Abstrato, ou seja, a primeira parte da *Filosofia do Direito*, pretende remediar a liberdade eminentemente negativa postulando a sua insuficiência e a necessidade de um mundo normativo mais efetivo, que começa com a propriedade, enquanto primeira exteriorização da liberdade. Kant havia concebido o ingresso no estado civil justamente como um dever jurídico, que se punha como corolário da honestidade (primeiro dever jurídico) e de uma reformulação da liberdade negativa, ou seja, “não prejudiques ninguém” (segundo dever jurídico)<sup>7</sup>.

O dever que surge em Hegel (que não é dever em sentido kantiano) é o dever de exteriorizar a liberdade na forma de propriedade. Isso porque, não sendo contratualista, a tese de Hegel, se tivermos presente a ideia kantiana de ingresso no estado civil, é a de que o estado de vida coletiva é anterior ao nascimento individual, razão pela qual um construtivismo de tipo kantiano não é só equivoco, mas abstrato, porque sem relação com o *ethos*. Naturalmente, a premissa de Hegel só tem sentido se pressupusermos que *Estado* é igual a *ordem social existente*, ou seja, o conjunto histórico e cultural de conteúdos que determinam a normatividade<sup>8</sup>.

Mas o dever de realizar a liberdade começa, em contraposição ao dever kantiano de pactuar o estado civil<sup>9</sup>, de uma

---

7 KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 43.

8 Essa é uma questão importante porque auxilia na compreensão adequada do que Hegel entende por Direito. O Direito em sentido hegeliano não é o Direito Abstrato nem o direito positivo, mas o direito enquanto - justamente - ordem social. O direito em Hegel só pode ser equivalente ao Estado se se equivale Estado a ordem social, Cf. NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, cap. 1, p. 17.

9 Em Kant a liberdade não começa com o estado civil, mas a apropriação de bens é uma forma de liberdade em sentido externo. A liberdade é o único direito inato em Kant, mas inato no sentido de natural, ou seja, se a razão inspecionar as causas pelas quais se deve entrar no estado civil descobrirá que a liberdade não é produto do pacto, mas fundamento deste, porque em sentido interno é a razão

forma tímida em Hegel: a propriedade<sup>10</sup>. É natural que, estando Hegel escrevendo depois de Locke e Kant, o conceito de propriedade não se restrinja a bens externos, mas também àquelas condições sem as quais alguém não é sujeito por direito próprio (*sui iuris*).

O conceito de propriedade, que em Locke esteve ligado a uma concepção atomista de trabalho<sup>11</sup> que Kant recusa<sup>12</sup>, surge inicialmente como uma disposição *natural* da vontade livre em se fazer concreta. Duas coisas são aqui importantes: (i) a premissa de que o direito à propriedade é um direito natural não desempenha qualquer papel em Hegel e (ii) o fato de a propriedade não se apresentar para Hegel como satisfação de necessidades. Cuidemos, por ora, dessas duas ideias.

## 2. DIREITO ABSTRATO E JUSNATURALISMO

O jusnaturalismo moderno é criticado já pelo jovem Hegel, o que faz com que a *Filosofia do Direito* seja, no fundo, uma

---

prática e em sentido externo será o *meu e o teu*, os seja, os bens, as trocas, etc. Mas sequer os bens externos (o meu e o teu do estado civil) poderiam ser bens do estado civil se não fosse possível uma existência anterior ao pacto. Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.

10 Enfatiza Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968, p. 11): “L’homme prend conscience de soi au moment où – pour la première fois – il dit «Moi».

11 Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. 2.ed. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, segundo tratado, cap. V.

12 Kant, ao deduzir o conceito de aquisição originária, põe-se a intrigante questão: como é possível o direito a uma coisa? Sua resposta o contrapõe a Locke, ou seja, a teoria dominante de justificação da propriedade privada e cujo sustentáculo é o trabalho. É enganosa, diz Kant, a visão segundo a qual se pode “personificar as coisas e, de, perante elas, imaginar imediatamente um direito, como se alguém, por meio do trabalho a elas aplicado, as pudesse obrigar a não estar ao serviço de ninguém a não ser do seu”. É absurdo para Kant, portanto, que a coisa sobre a qual restou vertido um trabalho seja, somente por isso, minha para sempre e em todas as condições. Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1998. Contudo, não é que Kant esteja deslegitimando a propriedade privada: parece ter em mente a mesma ordem antiga (greco-romana) que dizia: “baseai a propriedade no direito do trabalho e o homem logo terá a faculdade de se desapossar dessa mesma propriedade”. Cf. COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Trad. J. C. Leite e E. Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975, p. 56.

resposta tanto à tradição jusnaturalista (no Direito Abstrato e na Eticidade) quanto a Kant (na Moralidade): “el rechazo del individualismo tanto liberal como natural”<sup>13</sup>.

O Direito Abstrato, por seu turno, sedimenta uma série de conceitos de direito privado que não tem filiação estrita com o jusnaturalismo e, como regra, repousa no seguinte: “o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*” (§ 502, *Enciclopédia*)<sup>14</sup>. O que mais se aproxima do jusnaturalismo e, portanto, também dos revolucionários franceses é a afirmação de Hegel (§ 66, FD) de que existem certas condições - que não podem ser evitadas ou obstruídas pelo Estado - sem as quais não tem sentido a ordem social.

É o que evoca a aparência de um Hegel liberal. Contudo, essa igualdade formal não é uma exigência que a natureza impõe às sociedades, mas uma exigência lógica que decorre do simples fato de se postular *seja uma pessoa e respeite as demais como tal* (§ 36, FD). Seria errôneo, nesse sentido, pressupor que a natureza impõe obrigações de ordem política na filosofia hegeliana: “o direito da natureza é o ser-aí da força”, sendo que “a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade”<sup>15</sup>.

Ocorre, contudo, que o postulado do § 66 da *Filosofia do Direito*<sup>16</sup> invoca as noções de pessoa e personalidade que já haviam

---

13 DUQUE, Felix. *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal, 1999, p. 19. As objeções hegelianas ao jusnaturalismo se estendem ao jusnaturalismo cristão de Ludwig Von Haller (§ 258, FD), ou seja, à identidade entre *ius naturae* e *ius divinum*, que difere substancialmente do jusnaturalismo de Pufendorf, Locke ou Kant, segundo o qual a identidade é entre *ius naturae* e a razão. Cf. DUQUE, Felix. *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal, 1999, “La teoría de la restauración en persona: Karl Ludwig von Haller”, p. 16.

14 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* – edição de 1830. V. III. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011, § 502, p. 288.

15 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* – edição de 1830. V. III. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011, § 502, p. 288.

16 Diz Hegel (*Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: EDHASA, 1988, p. 130): “Son inalienables aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones substanciales (el derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir) que

sido tratadas no § 36, cujo axioma (seja uma pessoa e respeita as demais como tal) parece uma reformulação da ideia kantiana de meios e fins. Mas a relação entre pessoa e propriedade não se esgota no fato de aquela ser condição desta (capacidade jurídica), mas parece pressupor que deve ser atendido um mínimo de condições formais para que a pessoa seja ela mesma pessoa humana. Essa ideia, que a contemporaneidade tornou clara, ainda que contestável, está presente, por exemplo, no conceito de mínimo existencial rawlsiano<sup>17</sup> ou de *capabilities* de Amartya Sen.

Ainda assim, a ideia de personalidade como *capacidade jurídica* é, mesmo em Hegel, extremamente formal, ainda que “concepto y fundamento” do Direito Abstrato<sup>18</sup>. A ordem social, todavia, requer mais que a capacidade jurídica. A igualdade formal é uma *conditio per quam* a vida ética é possível, ainda que não seja suficiente: “el concepto de ‘persona’ representa un carácter deficiente de la libertad, pero es al mismo tiempo la base sobre la que es pensable un concepto más rico y desarrollado”<sup>19</sup>.

Hegel tem em mente o conceito clássico de política como o lugar da liberdade e o mercado como o lugar onde se exerce um tipo de liberdade que deve ser lapidada, para não dizer controlada, pelo Estado. Como escreve Eric Weil, “é antes de tudo direito e dever do estado intervir na economia”<sup>20</sup>. Hegel incorpora, assim, ao modelo político clássico a personalidade jurídica romana e a vontade livre kantiana, mas parece recuar diante da ideia de que a política deve ter seu âmbito restringido.

constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconsciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión”.

17 Cf., entre outras obras dos autores, RAWLS, John. *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999; SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

18 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 36, p. 103.

19 VERMAL, Luiz. *Comentario introductorio a la Filosofia del Derecho*. In: HEGEL, Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia política. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, p. 17.

20 WEIL, Eric. *Hegel e o estado*. Trad. C. Nougué. São Paulo: Realizações, 2011, p. 109.

Contudo, o tema da propriedade privada, sobretudo após o período termidoriano da Revolução Francesa, é impositivo e inarredável. Isso porque as garantias à pessoa no sentido liberal clássico implica a defesa, dentre outros, da propriedade: “el propietario es el que há triunfado”<sup>21</sup>, após o apagamento da chama revolucionária francesa.

### 3. PROPRIEDADE PRIVADA E NECESSIDADES HUMANAS

A propriedade privada se apresenta, em Hegel, como dissociada da necessidade de suprir as necessidades humanas? A satisfação das carências ou carecimentos é um problema da sociedade civil. O fundamento da propriedade privada é um fundamento racional, teórico e, inclusive, lógico, o que já o distancia, por exemplo, do substrato liberal da propriedade privada como o pensava a burguesia termidoriana<sup>22</sup>.

Para Hegel, o *sui iuris* é capaz de propriedade porque é capaz de autodeterminação: “la persona es la voluntad infinita existente en y por si”<sup>23</sup>. Há uma menção vaga de “existência natural” no § 43: é apenas uma ideia imediata e que concebe atomisticamente cada indivíduo como possuidor de necessidades básicas (como na ideia de mínimo existencial, acima evocada). E, no fundo, Hegel usa essa ideia para dizer senão o óbvio: a coisa, o objeto a ser apropriado, deve ser uma não-pessoa, uma coisa no sentido mais comum da palavra. Tem em mente, sobretudo, a experiência contratual dos romanos, na qual os filhos eram propriedade dos pais.

---

<sup>21</sup> GARAUDY, Roger. *Dios ha muerto*. Trad. A. Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, s/d, p. 48.

<sup>22</sup> Cf. RITTER, Joachim. *Hegel et la révolution française: suivi de personne et propiete selon Hegel*. Trad. H. M. Sass. Paris: Beauchesne, 1970, p. 70.

<sup>23</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 41, p. 107.

Hegel colaciona, no Direito Abstrato, uma série de conceitos que já pertenciam à tradição do Direito (pessoa, capacidade, contrato, etc.). É necessário, portanto, que se tenha presente a tradição romana do direito privado (*Corpus Iuri Civilis*, sobretudo), o próprio Código Napoleônico e as obras de Hobbes, Locke e Kant<sup>24</sup>. Aliás, a relação de Hegel com o Direito Romano já havia transparecido na *Fenomenologia do Espírito*: o estado de direito<sup>2526</sup>, cujo conceito “serve de transição entre o espírito ainda imediato e o mundo moderno”<sup>27</sup>.

O nascimento da personalidade é, ao mesmo tempo, uma independência da vida ética indiferenciada, do relativismo do helenismo ético (seja epicurista, estoico ou cético)<sup>28</sup>. Os assuntos políticos já não exigem uma pessoa integral, mas apenas uma pessoa que se veste para a ocasião política. Por trás da ideia de igualdade de todos está dito: a política não é mais o todo e a aspiração, mas o mínimo de que precisamos para manter a ordem social: “los derechos del hombre sólo son teoría”<sup>29</sup>.

Em Aristóteles, a condição de amo e de *pater* jamais continha o mesmo sentido que a condição de membro da *polis*, e isso explica o porquê de i) a fundação da *polis* ser precedida pela “destruição de todas as unidades organizadas à base do

---

24 RITTER, Joachim. *Hegel et la révolution française: suivi de personne et propiété selon Hegel*. Trad. H. M. Sass. Paris: Beauchesne, 1970, p. 53.

25 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5.ed. Trad. P. Meneses. São Paulo: Vozes, 2008, p. 331.

26 Hegel havia dito (citado por HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. A. J. Vacsi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 394) o seguinte: “em Roma, encontramos doravante essa livre universalidade: a liberdade abstrata que põe, de uma parte, Estado abstrato, a política e a força acima da individualidade concreta, subordinando-a inteiramente; de outra parte, cria em face dessa universalidade a personalidade, a liberdade do Eu no interior de si mesmo, que é necessário bem distinguir da individualidade”.

27 HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. A. J. Vacsi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 394.

28 É o que a *Fenomenologia* chamou de “verdade da certeza de si mesmo”, no cap. IV.

29 GARAUDY, Roger. *Dios ha muerto*. Trad. A. Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, s/d, p. 48.

parentesco” (*phratria* e *phyles*)<sup>30</sup> e ii) de o Estado “está sobre la familia y sobre cada individuo”<sup>31</sup>. Somente de um indivíduo integral é possível (e exigido) esperar a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). É claro que está presente no argumento aristotélico o mesmo que no argumento hegeliano: o caráter metafísico ou filosófico da vida política; é a esse caráter que se deve, em Aristóteles e Hegel, a dignidade da política.

Mas o fato que se impõe – na progressiva redução da esfera pública que sucede o contratualismo desde Hobbes – é que a *polis* grega e a *res publica* romana inauguravam espaços para o conteúdo comum aos homens livres e, ao mesmo tempo, uma “garantia contra a futilidade da vida individual”<sup>32</sup>. E, nesse sentido, Hegel permaneceu mais greco-romano que moderno.

O *bios politikos* aristotélico se liga, justamente, a essas duas atividades políticas: o agir e o falar. Isso exclui de maiores considerações a condição social (*animal socialis*), se considerada desde o ponto de vista da união natural gerada pelo instinto de sobrevivência. Agrupar-se para atender as necessidades não tem caráter político. É, pelo contrário, o que os homens têm em comum com os animais<sup>33</sup>.

Dizer que o liberalismo dos termidorianos – ou o liberalismo em si, desde sua matriz lockeana – perverteu e perverte Aristóteles significa apenas que o *homo politicus*, dotado de ação e de discurso, transformou-se no *homo aeconomicus* que é digno tão somente de *labor* e *trabalho*, em sentido arendtiano, mas não de

---

30 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 33.

31 ARISTÓTELES, *La Política*. Trad. C. A. Samonta. Buenos Aires: Distal, 2003, p. 16.

32 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 66. (o nome dessa editora não tem acento??)

33 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 33.

ação<sup>34</sup>. Que não seja digno de ação não significa, no advento moderno, que o *homo aeconomicus* não tenha alcançado, finalmente, a possibilidade de ser também um *animal político*, mas que, o tendo alcançado, esteja na condição de renunciá-lo. A liberdade política essencial, no contexto da Revolução Francesa, será, justamente, a de declinar de uma vida política ativa.

É natural, portanto, que Hegel se empenhe em corrigir essa ideia. O fato de o político ser também o ético, por exemplo, força a organização social (o Direito em sentido hegeliano) a conceber-se a si mesma como necessariamente política, porque está implicada uma relação de produção recíproca entre o ético e o político<sup>35</sup>. Ou seja, à ordem da personalidade jurídica deve ser acrescida uma vontade livre não estribada na divisão kantiana entre liberdade negativa e positiva, que facilmente pode ser interpretada como uma definição tautológica e, portanto, falaciosa.

Quando Hegel postula uma moralidade também em sentido objetivo não está, contudo, descartando a autonomia da vontade em sentido kantiano, mas, uma vez mais, a pretensão hegeliana é corretiva.

Mas ainda se deve associar (agora à personalidade jurídica e à vontade livre) outra determinação que reduza a sensação de formalismo, por exemplo, da ideia de capacidade jurídica para a propriedade privada. A substancialidade ética, cuja significação é ampla e, ao mesmo tempo, particular no emprego hegeliano, atua como o grande corolário tanto da personalidade jurídica quanto da vontade livre. Mas o passo que Hegel pretende ter dado o faz à revelia de todas as aspirações políticas e fundamentos filosóficos da Revolução Francesa.

---

34 Sobre a distinção que faz Arendt entre labor, trabalho e ação, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, sobretudo os cap. III, IV e V.

35 Usamos ético, aqui, no sentido de vida privada, ou conjunto de regras pessoais que determinam ações individuais ou coletivas; o político, por seu turno, é o conjunto de leis universalmente válidas e cujo caráter implica que possam ser exigidas coercitivamente.

Se a teoria hegeliana da propriedade privada como razão externa não é um passo atrás à concepção revolucionária de propriedade (tanto jacobina quanto termidoriana) é, pelo menos, um passo noutra direção<sup>36</sup>. Mas não se trata, por outro lado, do mesmo conceito de razão nas duas margens do Reno?

#### 4. PROPRIEDADE PRIVADA E PESSOA

Nos conceitos de pessoa e propriedade, Hegel não recepciona a Revolução Francesa. E isso se torna claro: a personalidade não tem em Hegel fundamento jusnaturalista. A personalidade começa com o fim da *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, “en la personalidad está el saber de si como objeto”, razão pela qual “los individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de si”<sup>37</sup>.

Escreve Hegel, desenvolvendo aqui a ideia, já evocada, de que a consciência subjaz ao Direito.

Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconsciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone a la voluntad* [...] Esta autoconsciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y por ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad<sup>38</sup>.

---

36 Observa Garaudy (*Dios ha muerto*. Trad. A. Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, s/d, p. 48) que Hegel “ha tenido clara consciencia que el gran obstáculo en la ‘voluntad general’ es la propiedad privada, el derecho privado que la protege, la riqueza que permite acumular, las coaliciones y las facciones que ella reintroduce dentro del Estado”. É claro que a propriedade privada, mesmo em Hegel, não representa um obstáculo em sentido ontológico, porque isso implicaria a sua não recepção pela *Filosofia do Direito*. O que sustenta Hegel é, em geral, que a propriedade privada pode se constituir, no domínio da sociedade civil-burguesa, um empecilho à política.

37 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 35, p. 102.

38 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 21, p. 85.

A personalidade, nesse sentido, é autoconsciência<sup>39</sup>. É, aliás, a primeira maneira, ainda muito formal e desprovida de conteúdo, do *saber sobre si mesmo* enquanto ordem social: “el esclavo no conoce su esencia”<sup>40</sup>. É o mesmo que dizer: “el hombre puede ser libre sólo cuando conoce sus potencialidades”<sup>41</sup>. O fato de Hegel imaginar que as garantias ao indivíduo sejam necessárias, mas não suficientes para a organização da vida coletiva, o posiciona dentro da filosofia moderna como aquele que afirma: o mundo político é uma totalidade inescapável, que engloba desde as garantias liberais, as justificações éticas particulares, as regras do direito positivo, etc.

É por isso que, em Hegel, a ideia de renúncia ao mundo político não significa o mesmo que a renúncia àquelas obrigações políticas insuportáveis, mas necessárias. Renunciar ao político significa renunciar a autoconsciência e a racionalidade da ordem social. Significaria afirmar, se possível fosse, a irrelevância do tipo de ordem política (tirânica, despótica ou absolutista) desde que as garantias pessoais e particulares estivessem a salvo.

Se Hegel houvesse concordado que o atendimento às necessidades (na forma da propriedade, do trabalho e do mercado) é expressão suficiente da racionalidade humana, ou seja, é capaz de desenvolver todas as habilidades da raça, não teria analisado a Revolução Francesa corretivamente.

A ideia que remanesce é a de que a personalidade “*contiene*” capacidade jurídica, mas a ela não se reduz<sup>42</sup>. A consciência acerca do que é justo, por exemplo, ou do que deve ser

39 Enfatiza Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968, p. 11): “L’homme prend conscience de soi au moment où – pour la première fois – il dit «Moi».

40 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 21, p. 85.

41 MARCUSE, Herbet. *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190.

42 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 36, p. 103.

o direito positivo (as instituições, etc.) aflora no Direito Abstrato, mas depende de que a vontade e a consciência busquem conciliação. Não fosse assim, toda a ideia de justiça executada em uma ordem social seria alienada (porque sem consciência) ou tirânica (porque sem vontade). E o absurdo que comprova essa dependência é a ordem social na qual as pessoas não se dão conta da tirania que vige.

E por que também o conceito de propriedade, de matriz contratualista, não é recepcionado por Hegel? Ora, o conceito de propriedade que manejam os revolucionários é lockeano/kantiano entre os reformistas (1791 e 1795) e rousseauiano entre os jacobinos<sup>43</sup>. Em ambos os casos a propriedade não se deriva da necessidade de a subjetividade dar um primeiro impulso externo, de a liberdade se exteriorizar<sup>44</sup>, o que, apesar de tudo, é um ato imperfeito<sup>45</sup>. A propriedade em Locke, Rousseau e Kant não é racional no sentido hegeliano, ou seja, manifestação da racionalidade humana que é capaz de se distanciar da natureza a partir da distinção entre sujeito e coisa.

Para mencionar apenas Locke, o que torna algo nossa propriedade é o trabalho que exercemos sobre um objeto: se

---

43 A ideia de que os jacobinos manejam um conceito rousseauiano de propriedade se deriva, em grande parte, da concepção democrática de Rousseau endossada pelos jacobinos. É claro que não se pode afirmar, com precisão e segurança, que o reformismo tem matriz lockeana e a revolução tem matriz rousseauiana, não obstante o caráter da obra de Locke (*Dois tratados sobre o governo civil*) e de Rousseau (*Contrato social*). Mas o fato é que a República jacobina se funda no pressuposto rousseauiano de democracia direta, e não é absurdo imaginar que o conceito de propriedade privada também de Rousseau se derive. Aliás, a desigualdade entre os homens não é fruto pura e simplesmente da existência da propriedade privada, mas da omissão quanto aos elementos que produzem diferenciações substanciais entre as fortunas. Diz Rousseau (*El contrato social*, p. 62): “o direito de primeiro ocupante, ainda que mais real que o do mais forte, só se converte em verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade. Todo o homem tem naturalmente direito a tudo que o lhe é necessário”. Se a propriedade gera desigualdades, então cabe à vontade geral discipliná-la.

44 No *Agregado* dos alunos de Hegel (ao § 41, FD) está dito: “sólo en la propiedad existe la persona como razón”. Mas antes, no mesmo agregado, haviam dito, o que é mais claro: “lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la voluntad”.

45 Cf. MARCUSE, Herbet. *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 191.

pertencemos a nós mesmos, se somos donos do nosso próprio corpo, então, o que este produz com suas mãos é nosso também<sup>46</sup>. Essa ideia não deixa de estar ligada, na argumentação de Locke, ao âmbito das necessidades. Mas, como já vimos, não é isso que justifica a propriedade em Hegel: a dialética que conduz da posse ao contrato é o movimento entre a racionalidade que externa sua liberdade em algo diferente de si e a categorização desse ato como referendado pelo Direito. É a vontade humana, racional, que insere nos objetos uma finalidade, já que estes mesmos não possuem “fins inerentes”<sup>47</sup>.

O que busca sustentar Hegel, no fundo, é que uma liberdade sem propriedade é uma liberdade absurdamente interior, formal ou subjetiva. Ser livre em sentido positivo não é, para Hegel, diferentemente de Kant, a autodeterminação da vontade, mas a existência de instituições (a propriedade privada é aqui uma instituição desse tipo) objetivas. As instituições hegelianas, nesse sentido, atuam como fornecedoras de condições de liberdade.

É claro que os revolucionários jamais se interessariam por esse fundamento metafísico da propriedade<sup>48</sup>, sobretudo porque o empirismo de Locke, ainda que não diretamente ligado ao industrialismo, havia afirmado a dignidade do próprio trabalho, o que os termidorianos haviam entendido como suprema virtude, revirando, uma vez mais, tanto Aristóteles quanto Montesquieu.

---

46 O que diz Locke (*Dois tratados sobre o governo civil*. 2.ed. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 42) é o seguinte: “cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua”.

47 TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Realizações, 2014, p. 466s.

48 Marcuse (*Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 191) escreve que “la concepción hegeliana pierde su contenido crítico y viene a servir de justificación metafísica de la propiedad privada”, o que importa, na visão deste filósofo, uma conexão entre o idealismo e a propriedade privada, o que deve significar, sobremaneira, que a propriedade enquanto direito é extraída não da necessidade natural, da circunstância que impõe o domínio exclusivo como necessário, mas da razão que explica a partir de si mesma a necessidade das coisas do mundo em conexão com a necessidade das coisas lógicas.

No âmbito da Revolução Francesa, a ideia de Montesquieu de que a virtude política é essencial aos governos democráticos populares não foi negada simplesmente com a escolha da monarquia e do império como protetores políticos, mas com o estabelecimento de uma nova virtude: o trabalho<sup>49</sup>.

Mas o próprio Montesquieu já havia entendido a diferença substancial entre a política clássica, elogiada por Hegel, e a política moderna: “los políticos griegos, que vivian bajo el gobierno popular, no encontraban otra fuerza capaz de sostenerles que la de la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de manufacturas, comercio, finanzas, riqueza o del mismo lujo”<sup>50</sup>. Caso caiba aqui a ideia de *nova virtude*, ela não significa senão a derrocada da virtude em sentido aristotélico e no sentido de Montesquieu.

E se, como diz Foucault, há mesmo uma nova razão de governo desde o século XVIII<sup>51</sup>, então também é verdade que o novo virtuoso olhar não apenas com desdém para aqueles nos quais remanesce o interesse político, mas com completo ódio e desprezo.

E se, por fim, se põe a pergunta “*o que significa o Direito Abstrato no marco político moderno?*” pode-se dizer que é a forma como a modernidade passa a ver a liberdade: um conjunto de condições formais que possibilita a substância da vida, que não é, contudo, política. Hegel constata que há um sujeito independente, proprietário e que se impõe como ponto de partida da sociedade

---

49 Cf. MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Trad. D. C. Alfín. Madrid: ISTM, 2002, libro III, 3. p. 106.

50 MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Trad. D. C. Alfín. Madrid: ISTM, 2002, p. 106.

51 A tese de Foucault (*Nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008) é a de que, desde meados do século XVIII, o mercado abandona a ideia de lugar de jurisdição (que implica uma regulamentação apenas interna) e assume a ideia de lugar de verificação, o que significa que sua jurisdição se amplia para o âmbito político. A nova razão governamental, nesse sentido, é aquela cuja eficácia da ação dos governos é analisada e medida pelo mercado, que se torna capaz, portanto, de introduzir ajustes todas as vezes que a governabilidade extrapola limites que o mercado considera sinais de má-eficácia.

moderna<sup>52</sup>. Mas é errôneo imaginar que Hegel concorde com essa última ideia, qual seja, a de que o Estado tenha como ponto de partida o indivíduo, porque isso significaria aceitar a suficiência do conceito formal de liberdade, aceitar o atomismo e o contratualismo e despersonalizar a condição metafísica ou lógica da liberdade e acreditar que esta, em seu núcleo duro, é preenchida com as escolhas pessoais que os homens e mulheres fazem a partir de bases hedonistas, utilitaristas ou éticas no sentido de Rawls.

O não aceitar dessa abstração é que faz com que advenha, na *Filosofia do Direito*, uma alocação “mais concreta” do indivíduo, o que exige deste o reconhecimento da dignidade da política. O reconhecimento, presente no Direito Abstrato sob a forma da autoconsciência, precisará, ainda, prover a correspondência entre a lógica do mundo e a lógica da subjetividade, o que implica que ser ético no sentido hegeliano não cause estranhamento: a autodeterminação da subjetividade, se não é capaz de saber sobre a própria liberdade, sempre compreenderá as instituições como algo estranho ou exterior.

A moralidade, nesse sentido, cumpre, dentre outras coisas, o papel do reconhecimento do substancial não mais como “*saber de si como objeto*”, mas como apropriação subjetiva, interna, do substancial como algo que transcende o *eu*: “a realidade do direito, que a vontade pessoal se dá, primeiro de modo imediato, mostra-se mediatizada pela vontade subjetiva”<sup>53</sup>. Aliás, a ideia de *estranhamento* é muito bem casada por Hegel com a de *princípio* do Direito Abstrato, da moralidade e da Eticidade já no § 29 da *Filosofia do Direito*: o espírito verdadeiro não é o espírito enquanto indivíduo particular. Se o indivíduo conclui que as instituições do espírito são limitações de sua liberdade, então fica evidente que o

---

52 Cf. VERMAL, Luiz Comentario introductorio a la Filosofia del Derecho. In: HEGEL, *Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: EDHASA, 1988, p. 18.

53 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* – edição de 1830. V. III. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011, § 502, p. 287.

princípio que rege a sua conduta é o principio de que a liberdade individual constitui a razão de ser do Estado, o que, para Hegel, gerou a abstração da liberdade e o terror: “este punto de vista [...] ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban”<sup>54</sup>.

Para que o sujeito não conceba as instituições como empecilhos a sua liberdade, Hegel constrói o conceito de moralidade sobre base kantiana, o que lhe permitirá afirmar, com a Eticidade, que condições de liberdade não são apenas negativas, mas que a liberdade mesma só é possível mediante uma ação contínua e afirmativa na vida social. O Direito Abstrato significou, nesse itinerário, o “ser-reconhecido” como “substancialidade”, ou seja, “todos valem como cada um”<sup>55</sup>.

Ocorre que essa substancialidade, que suplanta as éticas relativistas e céticas do período helênico, tem já no mundo romano o sentido de “pessoa absoluta”, mas cuja aplicação moderna se explica mediante a compreensão do que antes apareceu como *nova virtude*, o trabalhar. A “pessoa que se contrapõe a todos” da *Fenomenologia*, que se refere à roupagem romana do Direito, não é o mesmo indivíduo particular que exige ser o fundamento da ordem política<sup>56</sup>. Este é o novo virtuoso, o trabalhador para o qual o mundo do espírito só pode ser rastreado na forma de uma teologia da retribuição, em que a Reforma Protestante possa garantir que o trabalho tem sentido metafísico.

Parece claro que o Direito Abstrato hegeliano não é o *direito* em sentido apenas moderno, mas o estado de direito em sentido romano-germânico, ou seja, que estende a todos

---

54 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988, § 29, p. 91.

55 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5.ed. Trad. P. Meneses. São Paulo: Vozes, 2008, p. 331.

56 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5.ed. Trad. P. Meneses. São Paulo: Vozes, 2008, p. 331.

indistintamente a máscara da capacidade jurídica, ainda que relegue ao mundo da vida (o mundo não jurídico) a função de promover o bem, a felicidade<sup>57</sup>. O Direito Abstrato não é, portanto, uma concessão hegeliana ao positivismo jurídico dos modernos, como poderia fazer parecer a ideia de igualdade perante a lei, o conceito de personalidade e de contrato. Isso porque está inserido numa plêiade categorial que será capaz de provar que também a felicidade (o bem) corresponde a um Direito Abstrato adequado.

O Direito Abstrato hegeliano é, nesse sentido, o conceito de Direito em sua manifestação mais formal. Mas o conceito de Direito, como vimos, é o conceito de Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade, o que significa dizer que é uma totalidade, um conjunto. Direito significa, para Hegel, tanto Estado quanto ordem social, ou seja, todas as condições necessárias para que a liberdade se realize. Talvez essa ideia torne mais inteligível a afirmação de que a *Filosofia do Direito* é a realização da ideia de liberdade.

O fato de Hegel não ver distinção entre o justo e o bem é só uma decorrência, portanto, de seu modelo especulativo de pensamento. Ou ainda, é uma aplicação da ideia de sistema, na qual sempre se deve culpar e honorificar a todos os elementos pela ruína e pelo sucesso das partes. O que não deixa que a totalidade do conceito de liberdade solape a própria liberdade individual (o culpar e o honorificar indiscriminado) estaria, portanto, no fato de Hegel ter incorporado o sentido romano-moderno de *bens alienáveis e imprescritíveis* (§ 66, FD)<sup>58</sup> - que mesmo em um estado ético protegem a condição mesma da vida individual - e, no

---

57 Escreve Taylor (*Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Realizações, 2014, p. 467): “um longo desenvolvimento foi necessário até que os ser humano fosse de fato considerado como pessoa pela primeira vez na história [...]. Isso ocorreu no mundo romano”.

58 Não se pode pensar que essa incorporação tenha importado, também, uma concessão ao jusnaturalismo. E, nesse sentido, Charles Taylor (*Hegel*, p. 466) é lapidar: “o ser humano é detentor de direitos privados por ser essencialmente um veículo da vontade racional”. É claro que essa ideia evoca uma espécie de desprezo ou irrelevância do indivíduo particular ou mesmo uma condição de objeto, o que já foi largamente criticado em Hegel, sobretudo em contraposição ao conceito de Estado.

fundo, reconhecer, sub-repticiamente, que o todo é uma composição ordenada das partes ou um atomismo coerente.

Mas, no fundo, a legalidade do Direito Abstrato é insuficiente e não circunscreve adequadamente a justiça. Apenas a igualdade e liberdade formais não impedem a injustiça.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A insuficiência do Direito Abstrato leva Hegel a escrever uma Moralidade e uma Eticidade, corolários de sua concepção política de liberdade. O Direito Abstrato, como vimos, contém apenas as determinações formais ligadas aos direitos civis, sobretudo ao direito a ser pessoa e a ter propriedade privada. Apesar disso, não há uma apologética substancial da propriedade privada na filosofia política de Hegel.

Como parte da *Filosofia do Direito*, o Direito Abstrato é uma tentativa de conciliar tanto o direito romano-germânico quanto às liberdades civis postuladas pela Revolução Francesa (origem do Direito Abstrato). E, por outro lado, seu limite é determinado pelo caráter formal de suas instituições.

A liberdade, que segue sendo desenvolvida na Moralidade e na Eticidade, é entendida por Hegel como uma estrutura de condições na qual o Direito Abstrato desempenha apenas um (o primeiro) papel.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007.

ARISTÓTELES, *La Política*. Trad. C. A. Samonta. Buenos Aires: Distal, 2003.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Trad. J. C. Leite e E. Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.

DUQUE, Felix. *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GARAUDY, Roger. *Dios ha muerto*. Trad. A. Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, s/d.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Premières publications: difference des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. Marcel Méry. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

-----, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988.

-----, *Fenomenologia do Espírito*. 5.ed. Trad. P. Meneses. São Paulo: Vozes, 2008.

-----, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* – edição de 1830. V. III. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. A. J. Vacsi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.

KOJÈVE, Alexander. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. 2.ed. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARCUSE, Herbet. *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Trad. D. C. Alfin. Madrid: ISTM, 2002

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RITTER, Joachim. *Hegel et la révolution française: suivi de personne et propiété selon Hegel*. Trad. H. M. Sass. Paris: Beauchesne, 1970.

ROUSSEAU, *El contrato social*. 7.ed Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Aguilar, 1965.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

TAYLOR, Charles. Hegel: sistema, método e estrutura. Trad. N. Schneider. São Paulo: Realizações, 2014.

VERMAL, Luiz Comentario introductorio a la Filosofía del Derecho. In: HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988.

WEIL, Eric. *Hegel e o estado*. Trad. C. Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

**PARTE 4**

---

**MORAL**



# A FUGA DA MORAL E A TRANSCENDÊNCIA DO VALOR

---

*Carlos Adriano Ferraz<sup>1</sup>*

1. SEÇÃO I: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS
    - 1.1. Consideração primeira
    - 1.2. Consideração segunda
  2. SEÇÃO II: A FUGA DA MORAL
  3. SEÇÃO III: A BUSCA PELA MORAL E A TRANSCENDÊNCIA DO VALOR
  4. NOTA FINAL: DA SACRALIDADE DA MORAL E DA TRANSCENDÊNCIA DO VALOR
- BIBLIOGRAFIA

## 1. SEÇÃO I: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### 1.1. Consideração primeira

Antes de entrar no ponto central de minha exposição, alguns esclarecimentos se fazem, imediatamente, necessários. Primeiramente, cabe notar uma questão conceitual, a saber: que significado, aqui, com a categoria “moral”? Com efeito, entendo moral como a mera tradução do *ethos* grego, o qual denota, por seu turno, “costumes”, “estilo de vida”, “caráter”, “lugar comum”, “hábito”, etc. Tal conceito foi posteriormente traduzido, provavelmente por Cícero, para o termo latino *mos* (singular), do qual advém a palavra “moral” (*mores*, no plural), de tal forma que “moral” seria, originariamente ao menos, uma mera tradução de “ética” (significando, pois, a mesma coisa). Embora alguns autores as tenham artificialmente distinguido posteriormente, como Hegel, por exemplo, notoriamente o fez, usarei esses termos como sinônimos, ambos indicando “costumes”, “estilo de vida”, “caráter”, “lugar comum”, “hábito”, etc<sup>2</sup>. Moral envolve, então, todas as regras que coordenam as relações sociais, na ética, no

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PPGFIL, PUCRS). Mestre em Filosofia pela (PPGFil, UFSM). Realizou estágio doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da State University Of New York (SUNY). Foi Visiting Scholar na Universidade Harvard (USA). Professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFPEL). E-mail: ferrazca@hotmail.com

<sup>2</sup> Sobre essa questão etimológica, ver, por exemplo: TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 35.

direito, na economia, na política, nas relações internacionais, etc. E isso tendo em vista a natureza (racional) humana ou a plena realização dessa natureza mediante a ação (e instituições que coordenam essas ações). Em verdade, entendo aqui a ideia de moral em um sentido muito próximo àquele descrito por Immanuel Kant na introdução de sua “Metafísica dos Costumes” (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797), no momento em que ele distingue uma “Metafísica da Natureza” de uma “Metafísica da Moral”: “Mas a situação é distinta em relação com as doutrinas morais [*Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt*]. Comandam a cada um sem atender às suas inclinações: unicamente porque e na medida em que é livre e está dotado de razão prática. O ensinamento que deriva destas leis não nasce da observação de nós próprios e da parte animal da nossa natureza nem da percepção do curso do mundo, daquilo que acontece e de como se actua (...), mas é a razão que comanda como se deve agir, mesmo na ausência de um exemplo a esse respeito e sem tomar em conta nenhuma vantagem que daí possa decorrer”<sup>3</sup>. Com efeito, o ponto é que, segundo Kant, a moral não tem, em suas bases (em seu *fundamento*), qualquer elemento natural. Essa é uma ideia geral<sup>4</sup> que mantenho em meu argumento, especialmente na seção final do presente texto. Ou seja, o que pretendo defender é que, ainda que ela (a moral) se dirija a esse mundo, dando a ele sentido, ela não encontra seu fundamento *nesse* mundo, isto é, seu significado repousa em uma dimensão ‘transcendente’, entendendo-se transcendente, aqui, como “aquilo com que nos deparamos diretamente, isto é, o que transcende aquilo que se percebe por meio dos sentidos”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, p. 22s.

<sup>4</sup> Afinal, não me interessa, aqui, explorar a resposta kantiana às questões de psicologia moral.

<sup>5</sup> RICKEN, Friedo (Ed.). *Dicionário de Teoria do Conhecimento e Metafísica*, p. 286.

## 1.2. Consideração segunda

O segundo ponto que quero esclarecer inicialmente concerne à ideia central de meu argumento e sua inspiração. Com efeito, como indicado pelo título de minha exposição, as considerações que pretendo aqui desenvolver (atinentes especialmente àquilo que estou chamando de “fuga da moral”) foram motivadas pelo capítulo 8 da obra “*Beleza*”<sup>6</sup>, do filósofo britânico Roger Scruton, intitulado, a propósito, “*A Fuga da Beleza*” (*The Flight from Beauty*). Não me preocupa, aqui, o propósito de Scruton, seja no conjunto da obra referida seja nesse capítulo em particular. Interessa-me a seguinte ideia: sua crítica à dessacralização da arte e, conseqüentemente, da beleza, o que teria conduzido ao fim da beleza mesma e ao elogio à feiura (daí ele se referir, pois, à “fuga da beleza”)<sup>7</sup>. Isso ocorreu, de qualquer maneira, no contexto pós-modernista que tentou (e segue tentando) atacar diretamente a ideia de verdade em suas mais diversas expressões. Dessa forma, Scruton está preocupado, nessa obra (como seu título indica), com a beleza. Eu, por outro lado, estou preocupado com a moral. Ou seja, relacionada com todas as regras que coordenam nossas relações sociais, e isso seja na ética, na etiqueta, na política, no direito, nas relações internacionais e assim por diante.

Não obstante, embora meu problema específico não seja o mesmo de Scruton, haverá, em meu argumento, diversos pontos em comum com suas críticas à arte contemporânea. Afinal, suas críticas não são endereçadas exclusivamente à arte contemporânea em específico, mas a uma perspectiva geral niilista, relativista que intenta deixar de lado qualquer fundamento objetivo que nos permita reconhecer a verdade de algo (seja na estética, seja na

---

<sup>6</sup> SCRUTON, Roger. *Beleza*.

<sup>7</sup> Aqui o que enfrento é o problema da dessacralização da moral, o que nos teria levado ao seu afastamento (fuga dela) e à perda do aspecto transcendente do valor, o qual não seria oriundo *desse* mundo, mas se faria presente *nesse* mundo, dando significado a ele.

moral, seja na ciência, etc.). Em suma, embora ele dirija sua atenção para a beleza, a causa do problema reside em uma perspectiva (pós-moderna<sup>8</sup>) mais ampla que afeta outras áreas que tenham como objeto a verdade (suas expressões)<sup>9</sup>. Afinal, o pós-modernismo, em linhas gerais, se posiciona contra a ideia de certeza e de conhecimento (ou, mesmo, valores) objetivos, reforçando o relativismo, o subjetivismo e as ideias de “narrativa”, “interpretação”, “perspectivismo”, etc., categorias que reforçam a ideia (problemática) de que o que temos são “verdades válidas para cada sujeito” (relativismo)<sup>10</sup>. Em suma, tal perspectiva fomentou um “repúdio à beleza”, à moral e, mesmo, à ciência. Com isso, “fugimos” da moral e de seus valores (da mesma forma que “fugimos” da beleza na estética, da verdade nas ciências, etc.).

## 2. SEÇÃO II: A FUGA DA MORAL

Historicamente, a filosofia assentou as bases para conhecimentos (teóricos e práticos) válidos objetivamente. O móbil

---

<sup>8</sup> Entendo pós-modernidade, aqui, naquele sentido mais amplo descrito por Jean-François Lyotard em sua obra *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979), ou seja, como a reação que começa no final do século XIX à filosofia “clássica”, especialmente à moderna e à ideia de conhecimento oriunda dessa tradição, a qual coloca na razão o centro do conhecimento, o qual alcançaria objetividade em suas mais diversas formas, especialmente na ciência. Tal perspectiva será criticada de forma devastadora, por exemplo, pelos físicos Alan Sokal e Jean Bricmont. Ver nota 8.

<sup>9</sup> Isso foi esclarecido sobejamente por Alan Sokal e Jean Bricmont na obra: SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais*.

<sup>10</sup> Roger Scruton esclarece o aspecto problemático dessa posição na seguinte passagem: "There are philosophers who have repudiated the goal of truth - Nietzsche, for example, who argued that there are no truths, only interpretations. But you need only ask yourself whether what Nietzsche says is true, to realize how paradoxical it is. (If it is true, then it is false! - an instance of the so-called 'liar' paradox.) Likewise, the French philosopher Michel Foucault repeatedly argues as though the 'truth' of an epoch has no authority outside of the power-structure that endorses it. There is no trans-historical truth about the human condition. But again, we should ask ourselves whether that last statement is true: for if it is true, it is false. There has arisen among modernist philosophers a certain paradoxism which has served to put them out of communication with those of their contemporaries who are merely modern. A writer who says that there are no truths, or that all truth is "merely relative," is asking you not to believe him. So don't." SCRUTON, Roger. *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, p. 5s.

que primeiramente instigou a busca pela verdade foi a “admiração” (*Thaumazein*). Em seguida, veio a busca por uma resposta diante dessa ‘admiração’ (ou ‘espanto’, ou ‘maravilhamento’: há variações nas traduções). A primeira perspectiva mais sistemática dessa ideia nós temos no *Teeteto*, de Platão, onde lemos: “a admiração/maravilhamento [*Thaumazein*] é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia”<sup>11</sup>. Essa ideia retorna em seguida com Aristóteles, já na passagem inicial do ‘livro primeiro’ da *Metafísica*, em que lemos: “*Todos os homens, por natureza, tendem ao saber*”<sup>12</sup>. Mais adiante ele acrescenta: “*Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso [da admiração]. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. Testemunha-o o que de fato se passou. Quando já existia quase tudo que é indispensável ao bem estar e à comodidade, então é que se começou a procurar uma disciplina deste gênero*”<sup>13</sup>.

Apesar de a ideia de “admiração” não ser unívoca e possuir significados específicos em cada um dos autores acima referidos (e, mesmo, fora deles), quero apenas tomar dessa ideia um aspecto geral<sup>14</sup>, qual seja, o de que desde a antiguidade mais remota o

---

<sup>11</sup> PLATÃO. *Teeteto*.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 11.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 14.

<sup>14</sup> Essa ideia geral está expressa, por exemplo, no Dicionário de Filosofia de Ferrater Mora: “Segundo Platão e Aristóteles, a filosofia nasce da admiração e da estranheza; mas enquanto para o primeiro é o saber que, ao estranhar as contradições das aparências, chega à visão do que é verdadeiramente, as ideias, para o segundo a função da filosofia é a investigação das causas e princípios das coisas. O filósofo possui, na opinião de Aristóteles, “a totalidade do saber na medida do possível, sem ter a

sujeito visa (tendo como móbil esse sentimento que lhe é peculiar, a “admiração”) a um fim que as demais criaturas não visam: a verdade (aqui sob a ideia de um conhecimento objetivo, seja teórico, seja prático). Como fica claro especialmente em Aristóteles, e isso na alvorada da filosofia (e das demais ciências que pavimentaram o caminho para a civilização que hoje conhecemos), não nos limitamos aos conhecimentos meramente úteis. Atualmente, tendo-se em vista o que sabemos a nosso respeito de um ponto de vista natural (biológico) apenas, poder-se-ia dizer que também não nos limitamos unicamente àqueles conhecimentos que nos asseguram a adaptação e a sobrevivência (individual e da espécie)<sup>15</sup>. Mas o ponto é que os antigos já haviam notado em nós, humanos, algo que nos distinguiu das demais criaturas: a “admiração” que nos moveu à verdade (sua busca). Noutros termos, além de nossas inclinações naturais à sobrevivência e à reprodução (observáveis natural e empiricamente, sendo, pois, objeto de estudo inclusive), poderíamos falar, aqui, em uma “condição metafísica” que nos impele à verdade. Tal “condição” é apreendida de forma inderivável, tal como ocorre em um *insight*<sup>16</sup>,

---

consciência de cada objeto em particular”. A filosofia conhece por conhecer; é a mais elevada e, simultaneamente, a mais inútil de todas as ciências, porque se esforça por conhecer o cognoscível por excelência, quer dizer, os princípios e causas e, em última instância, o princípio dos princípios, a causa última ou Deus. Por isso a filosofia é chamada por Aristóteles, enquanto metafísica ou filosofia primeira, teologia; é a ciência do ente enquanto ente, a ciência daquilo que pode chamar-se com toda a propriedade a Verdade” (MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Verbetes ‘Filosofia’).

<sup>15</sup> Há 32.000 anos nossos ancestrais primitivos e os ancestrais dos cães começaram um processo coevolutivo, em que tantos os nossos cérebros quanto nossos órgãos digestivos e os dos cães começaram um processo evolutivo similar. Há uns 10.000 anos os cães estavam plenamente domesticados. Não obstante, e vejam que são mais de 30.000 anos de coevolução (sendo que alguns pesquisadores sugerem que essa coevolução é ainda mais antiga), os cães apenas evoluíram naturalmente, não havendo neles qualquer ímpeto metafísico (busca pela verdade). Ver, por exemplo: CALLAWAY, Ewen. “Ancient wolf genome pushes back dawn of the dog. DNA from 35,000-year-old Siberian wolf suggests that domesticated dogs emerged thousands of years earlier than previously thought”. IN: *Nature*. 21 May 2015. doi:10.1038/nature.2015.17607. AUGLIERE, Bethany. “Ancient genomes suggest dual origin for modern dogs”. IN: *Nature*. 02 June 2016. doi:10.1038/nature.2016.20027.

<sup>16</sup> Em um sentido próximo àquele que lhe foi dado por Bernard Lonergan: LONERGAN, Bernard. *Insight: Um Estudo do Conhecimento Humano*.

a exemplo da descrição oferecida por Platão e por Aristóteles. Ela é simplesmente assumida e, a partir disso, compreendemos nosso ímpeto à verdade. Aliás, não apenas o compreendemos, mas também somos propulsionados em direção à verdade.

Dessa forma, não apenas nos adaptamos à natureza e asseguramos, assim, nossa “descendência com modificação” (evolução), mas nos tornamos capazes de especular sobre ideias sem qualquer “utilidade” evolutiva. Mesmo uma autora que dificilmente concordaria com a maior parte dos pontos de meu argumento, Patrícia Churchland, reconhece inquestionavelmente ao menos esse ponto. Segundo Churchland, em um artigo intitulado “*Epistemologia na Era da neurociência*”<sup>17</sup> (1987), os organismos se adaptaram (e seguem se adaptando) para a realização de quatro funções evolutivas fundamentais, quais sejam, 1. Reprodução, 2. Alimentação, 3. Fuga e 4. Luta. Nesse sentido, segundo ela, a função mais básica do sistema nervoso é a *sobrevivência* (individual e da espécie: autopreservação e reprodução), não a *verdade*. O filósofo analítico da religião (teísta), Alvin Plantinga, por exemplo, mantém que a ciência (seu desenvolvimento) demandou um florescimento exacerbado de nossas faculdades cognitivas, o qual foi para muito além do necessário aos propósitos simplesmente adaptativos. Colocado de outra forma, as teorias científicas exigiram um desenvolvimento imensurável da “*matemática (...), requerendo que as faculdades cognitivas fossem para muito além do que é exigido para sobrevivência e reprodução*”. Aliás, nesse ponto ele oferece um exemplo esclarecedor: “*Em verdade, é apenas o ocasional professor assistente de matemática ou lógica que precisa ser capaz de provar o primeiro teorema da incompletude de Gödel*”<sup>18</sup> para sobreviver e

---

<sup>17</sup> CHURCHLAND, Patricia. “Epistemology in the age of Neuroscience”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 10 (October): p. 546s (1987).

<sup>18</sup> Segundo o qual “numa teoria consistente efetivamente gerada capaz de expressar a aritmética elementar, existe uma sentença verdadeira, mas indemonstrável”. Ou seja, dentro de um sistema axiomático existem proposições indecidíveis, isto é, que não podem ser provadas verdadeiras ou falsas.

*reproduzir*”<sup>19</sup>. A ironia de Plantinga é eficiente, pois aponta para um ponto importante que cabe ser explorado, a saber, para o fato de que a nossa compreensão da natureza (da qual somos parte) e de suas leis ultrapassa muitíssimo nossa necessidade adaptativa e reprodutiva. Isso é o que leva o filósofo (ateu, cabe mencionar) Thomas Nagel a afirmar (em uma resenha sobre Alvin Plantinga) que “*quando nossas faculdades nos levam para crenças vastamente remotas daquelas de que nossos ancestrais precisavam para sobreviver – tal como na recente produção e avaliação da evidência para a existência do bóson de Higgs – o argumento de Plantinga permanece poderoso*”<sup>20</sup>. Em suma, como Thomas Nagel afirma em outro texto, no polêmico “*Mind and Cosmos*” (2012), “*há mais realidade do que mesmo a mais desenvolvida física pode descrever*”<sup>21</sup>. Noutros termos, a realidade é uma categoria mais abrangente do que usualmente se mantém, abarcando, inclusive, o que não pode ser conhecido.

De qualquer forma, com essa breve incursão, quero apenas indicar que nossa capacidade reflexiva se tornou cada vez mais complexa, indo para muito além da mera adequação a princípios evolutivos, de sobrevivência e procriação, o que indica que nosso móbil *não é apenas* evolutivo (embora também o seja, necessariamente), mas envolve, *também*, uma inclinação (‘metafísica’, dado não possuir fundamento empírico: simplesmente nos apercebemos dela, como o fizeram autores como o citado Aristóteles) em direção a uma “outra ordem”, a qual dá significado ao mundo natural e, mesmo, à evolução.

É dessa ordem, com efeito, que se está “fugindo”.

Afinal, desde a antiguidade clássica a moral esteve relacionada com algo válido objetivamente, com algo que não

---

<sup>19</sup> PLANTINGA, Alvin. *Where the conflict really lies*, p. 286.

<sup>20</sup> NAGEL, Thomas. “A Philosopher Defends Religion”. IN: *New York review of books*. September 27, 2012 • Volume 59, Number 14.

<sup>21</sup> Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos*, p. 14.

encontrava seu fundamento na natureza. Vejamos novamente, por exemplo, os dois primeiros sistematizadores da filosofia, Platão e Aristóteles. Platão já questionava sobre qual seria o modo de vida moralmente correto, pois essa seria a forma de bem viver que se identificaria com a felicidade (*eudaimonia*). E ele o faz a partir de uma pretensão de fundamentação objetiva do que seja o “bem”. Daí seu conflito (em “*A República*”) com o sofista Trasímaco, o qual, tal como o cético e o niilista contemporâneos, defende (em “*A República*”) uma postura relativista de justiça (e dos demais valores éticos, conseqüentemente). Em verdade, Platão se apercebera, antes mesmo de Aristóteles, que, quando agimos, visamos algum bem, sendo que se faz necessário, nesse ponto, identificar tal bem.

Não obstante, é importante, primeiramente, estabelecer com o quê o “bem” não se identifica. Colocado de outra forma, importa esclarecer que ele (tal “bem”) não se identifica com aquele que *pareceria* ser o bem mais óbvio. Em suma, ele não se identifica com o mero prazer. Assim, aqui *hedonia* (prazer) não significa o mesmo que *eudaimonia* (felicidade). Tanto Platão quanto Aristóteles concordariam, nesse ponto, com a frase atribuída a Heráclito: “*se a felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer*”<sup>22</sup>. O bem, então, não estaria fundado nos prazeres do corpo. Em Platão e em Aristóteles, os quais, cabe ressaltar, assentaram os alicerces da moral, percebemos a busca pela razoabilidade das ações morais (sua inteligibilidade e objetividade). Neles já encontramos a dissociação entre mero ‘prazer’ e ‘atividade racional’. Não se trata, de qualquer maneira, de excluirmos os prazeres (autor algum negaria nossa natureza sensível): trata-se de colocá-los (os prazeres) em um contexto inteligente para que não sejamos como os bois, no exemplo de Heráclito (ou como qualquer outra criatura não humana por essa mesma razão). Por certo comer é uma

---

<sup>22</sup> HERÁCLITO, p. 87.

necessidade evolutiva, ligada diretamente à autopreservação. E ela tem um aspecto subjetivo (sensorial e, inegavelmente, prazeroso, o que é plenamente aceitável e, mesmo, estimável. Afinal, não se trata, aqui, de negar o prazer). Mas quando nos reduzimos a ele incorremos no vício, mais especificamente naquele vício definido pela tradição cristã como “gula”, o qual se caracteriza por um excesso que se torna, ao fim, nocivo à nossa autopreservação mesma (sendo, assim, não apenas um problema moral, mas, mesmo, natural). Nesse sentido, quando convertido em vício ele (o comer) torna-se irrazoável mesmo de um ponto de vista evolutivo<sup>23</sup>.

Com efeito, poder-se-ia dizer que a questão central da moral foi colocada originariamente (de forma sistemática) por Aristóteles, no primeiro parágrafo de sua *Ethica Nicomachea*: “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia”<sup>24</sup>. A questão é, então, como vimos acima, identificar tal “bem”. Assim, está ele preso aos *sentidos* ou resulta de uma atividade *racional*? Ou, ainda, está ele ligado à nossa natureza sensível ou à nossa “condição metafísica”?

Podemos iniciar nossa abordagem remetendo novamente à célebre passagem inicial do ‘livro primeiro’ da “Metafísica”, de Aristóteles, em que lemos: “*Todos os homens, por natureza,*

---

<sup>23</sup> Poder-se-ia, aqui, elencar outros exemplos, como o prazer sexual. Como tem sido demonstrado reiteradamente, fidelidade e instituições como a monogamia socialmente imposta surgiram naturalmente para assegurar especialmente propósitos adaptativos (naturais). Por exemplo, poligamia é predominante, sobretudo, quando um grupo é suficientemente pequeno para que prevaleçam doenças sexualmente transmissíveis. Contudo, em grupos (populações) grandes, doenças sexualmente transmissíveis tornam-se endêmicas e têm um forte impacto sobre a fertilidade (transmissão dos genes e perpetuação da espécie, portanto). Ver, por exemplo: BAUCH, Chris T.; MCELREATH, Richard. “Disease dynamics and costly punishment can foster socially imposed monogamy”. IN: *Nature Communications*. 12 April 2016. doi: 10.1038/ncomms11219. Ainda sobre a “evolução” da monogamia, ver: TUCKER, William. *Marriage and Civilization: How Monogamy Made Us Human*.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a1, p. 17.

*tendem ao saber*”<sup>25</sup>. Esse é um pressuposto importante, pois já nos aponta para um dos *aspectos* do homem (de sua “condição”), a saber, que ele tende ao saber. Não obstante, nos interessa aqui especialmente sua busca pelo saber prático (moral), isto é, sua busca pelo padrão objetivo do agir (uma vez que estamos interessados, aqui, na moral). Tal pressuposto já fora notado, aliás, por Alasdair MacIntyre, em seu “*Depois da Virtude*” (1981)<sup>26</sup>, obra na qual ele percebe em Aristóteles uma “biologia metafísica”<sup>27</sup>, o que significa afirmar que cabe enfatizar, na discussão moral, a especificidade do homem, isto é, aquele elemento que o distingue das demais formas de vida. Noutros termos, cabe identificar a “função própria” (*ergon*) do homem para que ela seja estabelecida como princípio (origem, fundamento) e *telos* (fim) do agir moral. Mas cabe notar que Aristóteles não está primeiramente definindo qual seja a natureza humana. Ele está procurando por aqueles elementos que caracterizam o homem, suas faculdades (e seus objetos, como o saber, por exemplo), para, então, compreender a sua natureza<sup>28</sup>. Tal função será compreendida pelo conceito de *ergon*, isto é, de “função própria”. A felicidade está diretamente relacionada com a ideia de “função própria”. Em sua “*Ética a Nicômaco*”, diz-nos Aristóteles: “*Mas talvez pareça ser já algo de assente o dar-se à felicidade o sentido de «o melhor de tudo»;* é, por isso, desejável que seja dito de um modo mais claro qual é a sua essência. Tal pode suceder eventualmente se se captar qual é a função específica do Humano”<sup>29</sup>. Logo, identificar a natureza humana e sua “função própria” é condição *sine qua non* da felicidade (*eudaimonia*). Afinal, a virtude de algo reside exatamente em seu funcionamento apropriado. Assim, na “*Ética a Nicômaco*”,

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 11.

<sup>26</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*.

<sup>27</sup> MacIntyre critica, em “*Depois da Virtude*”, essa “biologia metafísica”. No entanto, ele revê sua posição em obras posteriores.

<sup>28</sup> Não está incorrendo, pois, na falácia naturalista.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1097b22, p. 26s.

Aristóteles introduz a noção de “função própria” (*ergon*) com o propósito de identificar a *eudaimonia* (felicidade). Como já havia sido afirmado no ‘livro I’ da obra, “*toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para certo bem. É por isso que se tem dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia*”<sup>30</sup>. Assim, a questão que se coloca de início é: qual é o ‘bem’ do homem? Isso demanda, então, identificar qual seria sua “função própria”. Executá-la plenamente é a forma de alcançarmos nosso *telos*, a *eudaimonia* (felicidade) propriamente dita. E, cabe reiterar o que fora dito anteriormente, a saber, que felicidade, aqui, não significa *meramente* prazer. Ou seja, *eudaimonia* não significa hedonismo. A felicidade é, para Aristóteles e para a maior parte do pensamento moral posterior, a atividade da alma segundo sua virtude (excelência). E tal virtude, ou excelência, reside na sua atividade racional.

Novamente, insisto, foi dessa ideia de moral que fugimos, o que nos conduziu ao niilismo, ao relativismo e, conseqüentemente, à perda do caráter transcendente do valor.

Na verdade, o que Roger Scruton fala sobre a beleza se aplicaria, aqui, à moral. Nos seus termos: “*A beleza está sumindo de nosso mundo porque vivemos como se ela não importasse, e nós vivemos dessa forma porque perdemos o hábito do sacrifício e buscamos sempre evitá-lo*”<sup>31</sup>. Afinal, “*o sacrifício é o âmago da virtude*”<sup>32</sup>. Nesse sentido, era evidente para os primeiros teóricos da moral, e esse ponto vigeu nos séculos seguintes, que o agir moralmente correto, válido objetivamente, portanto, envolvia sacrifício, resistência diante de nossas inclinações sensíveis. Mediante esse sacrifício a moral nos conduzia ao sagrado, ao que de sagrado há na existência humana. Dessa forma, a fuga do

---

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a1, p. 17.

<sup>31</sup> SCRUTON, Roger. *Beleza*, p. 204.

<sup>32</sup> SCRUTON, Roger. *Beleza*, p. 203.

sacrifício trouxe, como efeito colateral, a fuga da moral. A atomização do sujeito (focado em seu prazer, o qual é sempre subjetivo) é, pois, a principal causa da fuga da moral. Isso, a propósito, se aproxima imensamente de outra ideia já encontrada na antiguidade clássica, mais precisamente em Plotino (em suas famosas “Enéadas”), segundo o qual valores como “verdade”, “beleza” e “bondade” são atributos da divindade, a qual se deixa perceber, para nós, mediante esses valores. Segundo ele, “a essência do divino é aquela que em suas atividades irradia, com elas, a beleza e a justiça. Porque, se estas não estivessem lá, onde estariam?”<sup>33</sup> Assim, quando fugimos da beleza, da verdade e da bondade, fugimos da divindade, daquilo que oferece sentido à existência humana.

### **3. SEÇÃO III: A BUSCA PELA MORAL E A TRANSCENDÊNCIA DO VALOR**

Pelo que sugeri na seção anterior, a moral nos conduz, mediante o sacrifício, ao que há de sagrado em nossa existência. Na verdade, em suas “Enéadas”, como acabo de indicar, Plotino já sugeria que ‘verdade’, ‘beleza’ e ‘bondade’ são atributos da divindade, mediante aos quais ela se mostra para nós. Embora tenhamos fugido da moral e, com isso, da sacralidade, ainda percebemos indícios dessa nossa “condição metafísica” quando refletimos, por exemplo, sobre nós mesmos. Assumimos, por exemplo, que há uma diferença entre um mero “corpo humano” e uma “pessoa corporificada”<sup>34</sup>. Isso explica a razão da nossa aversão diante de um cadáver e nosso respeito pela “pessoa” (um sujeito vivo). Uma “pessoa corporificada” é dotada de diversos direitos e valores, o que torna inaceitável que a reifiquemos. Afinal, que

---

<sup>33</sup> PLOTINO. *Enéadas*. Introdução, Tradução e Notas (Tese de Doutorado). São Paulo: UNICAMP/Instituto de Estudos da Linguagem, 2006.

<sup>34</sup> SCRUTON, Roger. *Beleza*, p. 56.

outra razão teríamos para, por exemplo, sentir repulsa diante da escravidão, do aborto, da pornografia e de outras formas de tirarmos de algumas formas humanas de vida seu status de “pessoa”, as tornando “coisas” ou simples “meios” (e não “fins em si mesmos”)? Ora, isso (esse sentimento de repulsa, indignação) ocorre porque sabemos que em cada forma humana viva (por mais que ela mesma se reifique, como ocorre na promiscuidade, na prostituição, etc., situações em que o sujeito mesmo se coloca como objeto, para si [usando o próprio corpo como fonte de prazer] ou para o outro) há “dignidade”, um aspecto fundamental de sua personalidade. Esse aspecto, por mais que um indivíduo seja reificado, se esvai unicamente com a morte.

Dessa forma, quando ajuizamos alguém como mero “objeto” ou “meio” esse aspecto, o da “dignidade da pessoa humana” (ideia ligada à sua “personalidade”, à “pessoa corporificada”), é simplesmente desprezado.

Com efeito, a moral, como a arte, a ciência, por exemplo, visa à verdade. Se pensarmos em uma perspectiva exclusivamente biológica, a verdade é uma questão irrelevante. Afinal, de um ponto de vista biológico, evolutivo mais especificamente, nosso sistema nervoso central visa especialmente quatro fins: acasalamento/reprodução, alimentação, luta e fuga. Isso é o que interessa de um ponto de vista biológico. Quando, por exemplo, agimos tendo como móbil exclusivamente nossos ímpetos sexuais estamos simplesmente visando a garantia de que nossos genes irão seguir adiante.

Mas o ponto é que, além de visarmos tais fins (e nisso, ao seguirmos tais fins, somos semelhantes aos demais animais), visamos *também* a verdade. Isso fica claro em filosofia teórica (quando consideramos que nosso conhecimento da natureza avançou para muito além - “ao infinito e além” - do que é requerido pela evolução). Assim, diferentemente do que ocorre com os demais animais (não humanos), não agimos *apenas* a partir de determinações evolutivas. Agimos *também* visando a

verdade. Em termos assentados por Kant, somos necessariamente afetados, pois somos sujeitos sensíveis. Contudo, não somos, ao menos não necessariamente, determinados. Afinal, somos dotados de razão. Ou seja, somos capazes de agir livremente. Como colocado por Kant, “*tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade*”<sup>35</sup>.

A moral, assim como a arte, aponta para “outra forma de ser”, a qual está muito além dos sentidos (e não encontra neles qualquer fundamento). Scruton, na obra “*Beleza*”, fala em “redenção pela arte” (*quando* essa visa à beleza). Aqui falaríamos, dado o objeto de minhas considerações, em “redenção pela moral” (*quando* essa visa o “bem”, a *eudaimonia*). A ciência visa o saber (conhecimento objetivo). Todas visam, em suma, a verdade (expressa na beleza, na moral, no saber).

A verdade é redentora, como já indicado pelo Evangelho: “*E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará*” (João 8:32). Nossa “condição metafísica” nos impele à verdade (sua busca). E nisso reside, com efeito, a plena realização *humana*. Portanto, quanto mais nos afastamos da verdade (em suas formas) mais nos afastamos da plena realização humana, o que significa dizer que mais nos afastamos da *eudaimonia* (beatitude, florescimento humano).

Não obstante, pelo menos desde o final do século XIX, temos uma ampla rejeição à verdade: temos um repúdio à beleza, um repúdio à moral e um repúdio ao saber. Segundo vejo, isso parece estar relacionado, como apontado por Roger Scruton, a uma rejeição ao sacrifício, a uma rejeição de nossa “condição metafísica”.

Aliás, não se trata de apenas fugir da verdade: trata-se de maculá-la, de retirar-lhe a sacralidade. Assim como, segundo Scruton, a arte nos exorta a renunciar ao narcisismo, a moral nos exorta a abandonar o hedonismo e a ciência nos exorta a rejeitar a

---

<sup>35</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 47.

mentira. E, cabe observar, assim como a arte tem reiteradamente enaltecido o narcisismo e o feio, a moral tem fomentado o hedonismo e alguns teóricos têm defendido o relativismo científico<sup>36</sup>.

Assim, a dessacralização é um dos elementos mais salientes do pós-modernismo. Como colocado por Scruton, “A dessacralização é uma espécie de defesa contra o sagrado, uma tentativa de suprimir suas reivindicações. Na presença de objetos sagrados, nossas vidas são julgadas, e no intuito de escapar desse julgamento destruímos aquilo mesmo que parece nos acusar. No entanto, de acordo com diversos filósofos e antropólogos, a experiência do sagrado é um traço universal da condição humana, e por essa razão é difícil evitá-la. A maior parte de nossas vidas se organiza em torno de objetivos passageiros, mas poucos desses objetivos nos são memoráveis ou comoventes. A todo momento, nossa complacência é abalada e nos sentimos na presença de algo que é muito mais significativo que nossos interesses e desejos atuais; percebemos a realidade de algo precioso e misterioso que vem até nós com um clamor que de algum modo não é desse mundo”<sup>37</sup>.

#### 4. NOTA FINAL: DA SACRALIDADE DA MORAL E DA TRANSCENDÊNCIA DO VALOR

O sagrado está *no* mundo, embora não seja *do* mundo.

Como tentei demonstrar, a fuga da moral implica, pois, em deixarmos de lado o sagrado, a sacralidade que subjaz aos nossos valores morais, os quais nos elevam a uma natureza transcendente, não oriunda *do* mundo. Nossos instintos certamente são do mundo, surgem a partir de nossa natureza

---

<sup>36</sup> Em sua defesa da objetividade do conhecimento os autores Alan Sokal e Jean Bricmont tecem críticas devastadoras aos modelos relativistas: SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais*.

<sup>37</sup> SCRUTON, Roger. *Beleza*, p. 186s.

simplesmente biológica, o que está expresso no fato da teoria evolutiva. Somos, nos termos de Kant, seres sensíveis dotados de razão. Os sentidos, como exaustivamente evidenciado pela antropologia evolutiva, pela psicologia evolutiva, e outras ciências, visam à sobrevivência individual e, sobretudo, da espécie. Mas a razão nos eleva a uma natureza transcendente. A razão busca pelo que transcende a natureza. Isso foi colocado de forma sistemática por Kant, quando ele apresenta aquelas três questões das quais a razão, no curso de suas reflexões, simplesmente não pode evitar: 1. Há liberdade? 2. Há uma alma? 3. Há um Deus?

Nossa “condição metafísica” simplesmente nos leva ao sagrado, ao transcendente. A estética nos conduz ao *belo*. A ciência, ao *conhecimento* objetivo. E a moral, por seu turno, ao *bem*. Todas são formas de nos conduzir à sacralidade da existência. Todas nos levam à plena realização humana, dando sentido à nossa existência.

## BIBLIOGRAFIA

AUGLIERE, Bethany. “Ancient genomes suggest dual origin for modern dogs”.

IN: *Nature*. 02 June 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

BAUCH, Chris T.; MCELREATH, Richard. “Disease dynamics and costly punishment can foster socially imposed monogamy”. IN: *Nature Communications*. 12 April 2016.

CALLAWAY, Ewen. “Ancient wolf genome pushes back dawn of the dog. DNA from 35,000-year-old Siberian wolf suggests that domesticated dogs emerged thousands of years earlier than previously thought”. IN: *Nature*. 21 May 2015.

CHURCHLAND, Patricia. “Epistemology in the age of Neuroscience”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 10 (October).

HERÁCLITO. In: *Coleção ‘Os Pensadores’: Pré-Socráticos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

----- . *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porto: Porto Editora, 1995.

LONERGAN, Bernard. *Insight: Um Estudo do Conhecimento Humano*. São Paulo: É Realizações, 2010.

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

NAGEL, Thomas. “A Philosopher Defends Religion”. IN: *New York review of books*. September 27, 2012 • Volume 59, Number 14

----- . *Mind and Cosmos*. Oxford: oxford University Press, 2012.

PLANTINGA, Alvin. *Where the conflict really lies*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

PLOTINO. *Enéadas*. Introdução, Tradução e Notas (Tese de Doutorado). São Paulo: UNICAMP/Instituto de Estudos da Linguagem, 2006.

RICKEN, Friedo (Ed.). *Dicionário de Teoria do Conhecimento e Metafísica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

SCRUTON, Roger. *Beleza*. São Paulo: É Realizações, 2013.

----- . *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*. New York: Penguin Press, 1995.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

TUCKER, William. *Marriage and Civilization: How Monogamy Made Us Human*. Washington: Regnery, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2007.



# UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

---

Douglas João Orben<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

1. PRESSUPOSTOS SISTEMÁTICOS DA RAZÃO PRÁTICA
  2. MÁXIMAS SUBJETIVAS E LEIS PRÁTICAS DA RAZÃO
  3. DA LEI PRÁTICA FORMAL À VONTADE PURA
- CONSIDERAÇÕES FINAIS  
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

No parágrafo inicial do *Prefácio da Crítica da razão prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura<sup>2</sup>, mas apenas “demonstra que há uma razão prática pura e, em vista disso, criticar toda a sua faculdade prática” (*KpV* A 3). Assim, a questão<sup>3</sup> que se impõe é, pois, a seguinte: em que medida a razão prática pode ser um fundamento determinante da vontade humana? E, ainda, como é apresentado na *Introdução*: “a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (*KpV* A 30).

Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGfil, PUCRS). Mestre em Filosofia (PPGfil, PUCRS). Programa Capes PPCP-Mercosul: Mestrado-sanduíche em Universidad de la Republica - UDELAR (Uruguai). Graduado em Filosofia (FAPAS, RS). Professor de Filosofia (FAPAS, Santa Maria). E-mail: douglasorben@hotmail.com

<sup>2</sup> No primeiro parágrafo do *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant esclarece porque esta obra não foi denominada “Crítica da razão prática pura”, mas sim *Crítica da razão prática*. Para Kant, “o presente trabalho esclarece suficientemente o por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar que há uma razão prática pura e, em vista disso criticar toda a sua faculdade prática. Se ela o consegue, não precisa criticar a própria faculdade pura para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa)” (*KpV* A 3).

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

conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível<sup>4</sup>, a *Crítica da razão prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma. “Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 31). Tal empreendimento, mesmo sendo totalmente autônomo, não desconsidera os resultados especulativos da liberdade transcendental. Portanto, é a partir daí que a razão prática começa seu empreendimento moral.

## 1. PRESSUPOSTOS SISTEMÁTICOS DA RAZÃO PRÁTICA

Reconhecer a independência e a autossuficiência do âmbito prático, no que diz respeito à razão especulativa, parece ser uma das premissas da legitimação moral exposta na segunda *Crítica*. Este aspecto, identificado na filosofia prática amadurecida de Kant, talvez tenha herdado tal postura (autossuficiente) do *Cânon* da primeira *Crítica*, pois nesse a razão prática já parece exigir uma legitimação totalmente autônoma, independente do contexto teórico<sup>5</sup>. Por outro lado, embora o âmbito prático deva ser legitimado de modo autossuficiente, esta independência não

---

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

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

implica na desconsideração dos resultados encontrados pela razão especulativa. Muito pelo contrário, confirmando a pressuposição da liberdade teórica apresentada na *Dialética da Crítica da razão pura*, Kant estabelece a razão prática a partir da admissibilidade lógica da liberdade transcendental. Assim como a razão especulativa limitou a pretensão de exclusividade da causalidade natural no âmbito teórico, a razão prática precisa conter a presunção da razão empírica na determinação da vontade humana. A admissibilidade da primeira, com efeito, assegura a possibilidade (pelo menos lógica, como mero espaço vazio) para o estabelecimento da segunda.

Em consonância com a liberdade transcendental, assegurada na possibilidade lógica que permite considerar a ideia de uma espontaneidade incondicionada como admissível, a segunda *Crítica* deve demonstrar que a razão pura prática determina incondicionalmente a vontade humana. Todavia, este empreendimento moral não pode ser levado a cabo apelando diretamente à liberdade transcendental, pois ela não passa de um conceito negativo, problemático e sem qualquer objetividade real<sup>6</sup>. Daí que o âmbito prático necessita ser estabelecido de modo autossuficiente. Não obstante, a razão prática não pode apelar à experiência na determinação da vontade (é justamente isto que deve ser evitado), nem fiar-se na liberdade transcendental que, por ser uma simples ideia, nada determina no que se refere à razão prática. Contudo, ao menos não há uma contradição lógica com relação ao incondicionado, pelo que a razão prática pode partir da admissibilidade teórica que assegura a possibilidade de um âmbito puro, muito embora o mesmo ainda não figure positivamente como prático.

---

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

Neste sentido, a *Crítica da razão prática* reconhece que a razão especulativa garante a possibilidade lógica para a efetivação de suas pretensões morais, mas sem edificar absolutamente nada em seu proveito. A própria *Crítica da razão pura* assume esta função sistemática relacionada à ideia transcendental de liberdade, tanto ao assegurar a possibilidade de se pensar o incondicionado<sup>7</sup>, bem como ao admitir a sua pressuposição como condição lógica da admissibilidade da liberdade prática. Do mesmo modo, a segunda *Crítica* admite que a sua empreitada prática já encontra um terreno aplainado pela razão teórica, mas com nada ainda edificado. A razão prática, portanto, partindo da ideia transcendental de liberdade, convida a uma transição do conceito meramente especulativo para a realidade objetiva da liberdade. No âmbito prático, porém, a liberdade já não está sob os critérios investigativos da razão especulativa, o que faz com que a sua demonstração não se enquadre nos critérios teóricos exigidos na primeira *Crítica*<sup>8</sup>.

---

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

<sup>8</sup> Para esclarecer os critérios teóricos da *Crítica da razão pura*, é necessário considerar principalmente os limites empíricos da sensibilidade humana, pois é ela que assegura a validade do conhecimento possível. Contudo, no próprio âmbito prático, encontram-se referências que retomam os critérios investigativos da filosofia teórica, isso para ressaltar a diferença entre estes domínios. Como, por exemplo, sob o título *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*, onde Kant salienta que na razão especulativa, diferentemente da razão prática, “não são proposições fundamentais mas uma intuição sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado que torna possível um conhecimento a priori e, em verdade, somente para objetos dos sentidos. – Proposições fundamentais sintéticas a partir de simples conceitos e sem intuições eram impossíveis, muito antes, só podiam ocorrer em referência àquela intuição que era sensível, por conseguinte também só em referência a objetos da experiência possível, porque unicamente os conceitos do entendimento

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

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

Ora, se a liberdade transcendental apenas assegura a possibilidade lógica do incondicionado, sem qualquer determinação positiva, como um lugar vazio para a razão pura, então a filosofia prática deve garimpar por si mesma algum princípio determinante da vontade. Para tanto, Kant deve demonstrar que a razão prática pode determinar a vontade humana de forma pura, i.e., sem qualquer interferência empírica. Além do mais, se tal determinação pura for possível, é necessário esclarecer porque a vontade assim procede, considerando que o arbítrio humano não é totalmente puro ou santo, senão que patologicamente afetado por influências empíricas de toda ordem. Neste contexto, ressalta a questão acima acenada: se a razão prática determina a vontade, como isto acontece? A questão se torna mais radical ainda se for considerado que nenhuma intuição empírica pode ser o ponto de partida, do

---

vinculados a essa intuição tornam possível aquele conhecimento que chamamos experiência” (*KpV* A 73).

mesmo modo que a razão especulativa nada tem, efetivamente, a oferecer à razão teórica.

## 2. MÁXIMAS SUBJETIVAS E LEIS PRÁTICAS DA RAZÃO

No primeiro capítulo da *Analítica da razão prática pura* da segunda *Crítica*, Kant afirma que leis práticas são proposições que determinam a vontade universalmente. Sendo leis objetivas, elas são válidas para a vontade de todo o ente racional. Por outro lado, as máximas são materialmente dependentes, pois elas são proposições subjetivas que se encontram condicionadas ao interesse particular do sujeito. Com efeito, “se se admite que a razão pura possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (KpV A 35s). Nesta referência, o antecedente precisa ser (praticamente) demonstrado, pois “numa vontade de um ente racional, patologicamente afetado, pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio” (KpV A 36). Não obstante, as leis práticas puras não determinam naturalmente a vontade humana, pelo que é imprescindível demonstrar como e porquê isso acontece, se é que acontece.

Ora, caso a vontade seja determinada por alguma máxima material, se o fundamento do querer for subjetivo, condicionado pelo interesse particular do agente, então não existe lei prática alguma, visto que as máximas subjetivas são diversas e (por vezes) divergentes. Assim, “todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (material) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KpV A 38). Daí que de tais princípios práticos não possa surgir nenhuma lei, pois o objeto

material que os fundamenta não possui a universalidade e a necessidade de uma lei prática<sup>9</sup>.

Somente a razão pura pode, portanto, produzir leis práticas objetivamente válidas. É ela, pois, quem deve determinar a boa vontade, aquela moralmente estabelecida. Caso contrário, o fundamento do querer seria condicionado por um princípio empírico. Deste modo, a sensibilidade determinaria o arbítrio sob a representação de um objeto de seu interesse, pelo que a condição fundamental da máxima material seria o prazer<sup>10</sup>. Não obstante, “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (*KpV* A 40). Destarte, as máximas materiais são condicionadas a um objeto de apetição, o qual determina o arbítrio em conformidade com a busca pelo prazer. Este, por sua vez, tem sua plena edificação na felicidade, compreendida no amor de si e na procura pelo constante sentimento de agrado, a qual não serve para fundamentar a lei moral. Todavia, por que o conceito de felicidade não pode tornar-se o fundamento determinante da moralidade? Se a felicidade é necessariamente a aspiração de todo ente racional e finito (Cf. *KpV* A 45), como Kant admite, por que, então, ela não pode ser um bom fundamento prático para a vontade humana<sup>11</sup>?

---

<sup>9</sup> Neste sentido, o *Teorema I* afirma que a materialidade do objeto pode servir como máxima subjetiva de ação, “mas não serve a esta mesma como lei (porque lhe falta necessidade objetiva, que tem de ser conhecida a priori), um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática” (*KpV* A 39-40).

<sup>10</sup> Considerando o prazer como condição para a determinação do arbítrio, nada de objetivo pode ser assegurado, pois “não se pode conhecer *a priori* nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual for, se ela se vinculará ao prazer ou desprazer ou será indiferente a ele. Portanto, em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressupunha como condição, tem que ser sempre empírico” (*KpV* A 39). A relatividade que envolve o objeto empírico (a busca pelo prazer), mesmo determinando, por vezes, a vontade, não assegura a objetividade e a universalidade de uma lei, pois suas condições são relativas e o prazer esperado da determinação empírica pode não acontecer, ou até mesmo produzir o efeito contrário, i.e, desprazer. Esta condição, portanto, não pode ser válida igualmente para todos os entes racionais, ela depende da particularidade do sentimento de agrado, o qual é relativo: o que agrada a muitos, pode não agradar a alguns.

<sup>11</sup> Neste sentido, a filosofia aristotélica é um exemplo clássico de concepção ética que se fundamenta no conceito de felicidade. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera a felicidade como sendo o

Ora, a resposta kantiana a estas perguntas seria a seguinte: o conceito de felicidade até pode possuir abrangência e validade geral (subjativa), mas ele nunca terá a universalidade e a necessidade (objetiva) exigidas para a fundamentação da lei moral, pois a sua origem é empírica e não pura. Sua necessidade é apenas subjativa, podendo variar e divergir no que fiz respeito à matéria para sua edificação. Neste sentido, considerando a felicidade como empiricamente embasada no amor de si e no sentimento de agrado, Kant esclarece:

justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar esta tarefa uma lei, porque esta enquanto objetiva

---

fim último de todo homem (Sumo Bem humano), pois todo o homem naturalmente deseja ser feliz. A felicidade, segundo Aristóteles, encontra-se no exercício das virtudes, já que uma vida ética conduziria o homem até o seu supremo bem, i.e., a felicidade. Dentre as virtudes, a vida contemplativa é a mais elevada forma de atividade humana, isto porque ela procede segundo a mais elevada faculdade humana, ou seja, a razão. “Assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Onde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (Aristóteles, 1973, p. 430). A suprema felicidade humana encontra-se no estado de espírito de contemplação, pois se expressa via atividade racional, a qual é a atividade mais nobre possível para a natureza humana. Contudo, Aristóteles reconhece que a felicidade não é puramente racional, pois enquanto um conceito também sensível ela depende de auxílios empíricos. Assim, os bens exteriores serviriam como ferramentas que potencializariam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, da felicidade humana. Sua ausência pode comprometer a felicidade: “É impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (Aristóteles, 1973, p. 431). Deste modo, “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político” (Aristóteles, 1973, p. 431). Estes são exemplos em que os bens exteriores auxiliam a felicidade. Segundo Aristóteles, “o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (Aristóteles, 1973, p. 431). Daí a radical cisão kantiana em relação à ética aristotélica, pois o conceito de felicidade não assegura a autonomia moral exigida pela filosofia prática de Kant. Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos, isto porque “a razão prática não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] não seja de modo algum tomada em consideração” (*KpV* A 166). Curiosamente, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade, enquanto busca pela satisfação e bem-estar, pode ter importância prática, mas o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (*KpV* A 166s).

teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, exatamente o mesmo fundamento determinante da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se encontre por toda a parte como fundamento da relação prática dos objetos com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente [...]. Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento; [...] por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria, ou seja, se e com quanto deleite posso contar na observância da lei (*KpV A 45-46*).

Segundo Kant, ainda que hipoteticamente admitindo uma universalidade com relação ao objeto do sentimento de deleite e dor, “e mesmo sobre os meios de que têm de servir-se para alcançar os primeiros e impedir os demais, ainda assim eles não poderiam de modo algum fazer o princípio do amor de si passar por uma lei prática” (*KpV A 47*), pois sua procedência empírica denunciaria sua contingência. Em todo o caso, “o fundamento determinante continua valendo só subjetivamente e sendo simplesmente empírico, e não teria aquela necessidade objetiva a partir de fundamentos *a priori*” (*KpV A 47*). A máxima material, mesmo representada sob o título geral da felicidade, não tem a pureza necessária para produzir leis práticas que determinam a vontade de entes racionais.

Deste modo, a regra prática só pode ser um produto da razão pura. No entanto, considerando a força das determinações empíricas (como a busca pela felicidade) que inevitavelmente afetam a vontade de entes finitos, a regra objetiva tem que apresentar-se como um imperativo<sup>12</sup>, i.e., “uma regra que é

---

<sup>12</sup> Segundo Kant, os imperativos são produtos da razão prática, “portanto os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais objetivas”. (*KpV A 36-37*). Nem todo imperativo, todavia, é moralmente válido, pois existem ações racionalmente determinadas, mas que não podem ser assumidas como leis morais, muito embora

caracterizada pelo dever-ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra” (*KpV* A 36). Para determinar o arbítrio de entes patologicamente afetados, a lei prática deve impor-se como um imperativo categórico, o qual ordena a vontade incondicionalmente, pela simples lei prática. Contudo, antes de qualquer coisa, é necessário demonstrar que a razão pura pode ser por si só prática, determinando assim a vontade humana de forma imediata, através da lei moral. Isto tudo, “sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição” (*KpV* A 44).

### 3. DA LEI PRÁTICA FORMAL À VONTADE PURA

Considerando que as máximas materialmente determinadas não servem para o estabelecimento de leis práticas, pois assim “a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseguintemente não seria nenhuma lei prática” (*KpV* A 48). Não obstante, se a matéria não pode ser o fundamento determinante da vontade, se a máxima material não produz lei moral alguma, então o fundamento da vontade não deve ser outro “senão a simples forma de uma

---

possam ter validade objetiva (i.e, não são simples máximas subjetivas), enquanto regras práticas. Não obstante, Kant diferencia imperativos categóricos de imperativos hipotéticos: os primeiros “têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisas me importa fazer para produzi-lo, por conseguinte eles têm que ser categóricos” (*KpV* A 37); os segundos “determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo [...], [estes] “seriam imperativos hipotéticos e conteriam simplesmente preceitos de habilidade” (*KpV* A 37). Portanto, mesmo possuindo validade objetiva e racional, os imperativos hipotéticos não são proposições morais, uma vez que seus preceitos práticos estão condicionados a um objeto particular, valendo objetivamente apenas como meios para obter algo que é determinado pela sensibilidade. Daí que os mesmos até podem ser “preceitos práticos mas não leis” (*KpV* A 37), pois em última instância o seu proceder não tem necessidade prática, nem pode ser universalizado.

legislação universal” (*KpV* A 49). Deste modo, a universalidade da lei prática será assegurada pela simples forma da vontade, excluindo assim todo e qualquer possível fundamento empírico<sup>13</sup>. Todavia, como tal determinação formal da vontade pode acontecer? A questão se torna ainda mais pertinente se for considerado que a vontade humana não é santa<sup>14</sup>, senão que patologicamente afetada. O que faz, portanto, com que a simples forma da lei prática determine a vontade de entes sensivelmente afetados?

Neste contexto, Kant responde estas questões considerando os resultados favoráveis à razão prática, estabelecidos na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. A admissibilidade da liberdade transcendental - que, a despeito das pretensões teóricas, a razão especulativa foi capaz de salvaguardar - assegura, agora no âmbito prático, as condições para o estabelecimento de uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica. Assim como a liberdade transcendental possibilitou a ideia do absolutamente incondicionado, independente de toda a determinação empírica, não obstante “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (*KpV* A 51). Com efeito, se a determinação da vontade

---

<sup>13</sup> É importante esclarecer, como o próprio Kant faz, que a determinação da vontade pela simples forma da lei não exclui o objeto empírico. A questão é, pois, apenas de ordem basililar, i.e. o fundamento determinante da vontade não pode ser empírico, ele deve ser formal, mas isso não exclui absolutamente a matéria do querer. “Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e condição da máxima; pois se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa” (*KpV* A 60).

<sup>14</sup> Kant usa o conceito de “santidade” para ressaltar a diferença entre uma vontade afetada por carências sensíveis e uma vontade divina, imune a qualquer influência patológica, portanto santa. Neste sentido, a vontade humana, “enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade pura, mas enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, [ela não é] nenhuma vontade santa, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (*KpV* A 57). De outra forma, “na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei, e o conceito de santidade, [...] por isso lhe convém” (*KpV* A 57s).

deve ser buscada na simples forma da lei representada pela razão, e não na matéria empírica, “então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas” (*KpV* A 51). Esta “independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (*KpV* A 51). A vontade livre deve ser estabelecida independentemente de condições empíricas, do mesmo modo que a razão teórica permitiu admitir a liberdade transcendental. Assim, a determinação prática sintética *a priori* – a qual mediante a forma objetiva determina incondicionalmente a máxima subjetiva – tem seu ponto de partida na ideia teórica da liberdade, ainda que apenas negativamente considerada.

Contudo, embora independente de todas as condições empíricas, a vontade livre precisa ser determinada por algo<sup>15</sup>. Daí que a forma da lei representada pela razão prática deva determinar a vontade livre, sem qualquer influência externa. Se algo tem que determinar a vontade, considerando que não pode se tratar de um objeto material, “logo a forma legislativa [...] é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 52). Sendo a vontade livre incondicionada (empiricamente) e, por isso mesmo, apenas formalmente determinada pela lei racional, encontra-se, portanto, indissolivelmente vinculada àquela. Assim, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* A 52). Que a liberdade transcendental pode ser logicamente

---

<sup>15</sup> Neste sentido, vontade livre não significa vontade indeterminada, sem qualquer lei, o que produziria uma autonomia sem critérios, subjetiva e contingente. Muito pelo contrário, a vontade livre é justamente aquela determinada pela lei moral, na medida em que a ação autônoma encontra-se condicionada subjetivamente por uma lei objetiva. Rohden, acompanhando a leitura de Beck, “considera a concepção da liberdade enquanto criadora de leis como a maior descoberta de Kant. Esta descoberta caracteriza o progresso da segunda *Crítica* sobre a primeira” (Rohden, 1981, p. 123). Além do mais, considerando que a liberdade não é simplesmente independência de coerções, Rohden ressalta que provar esta premissa prática é um dos problemas centrais da segunda *Crítica*: “Ora, visto que a liberdade não pode conter uma propriedade meramente negativa, sem que lhe corresponda ao mesmo tempo uma determinação positiva, coloca-se a questão, como a liberdade em geral pode ser explicada em conexão com o conceito de razão prática; e ainda, por que a liberdade de um ente racional é pensada com liberdade limitada por leis” (Rohden, 1981, p. 124).

admitida, a razão especulativa já demonstrou, pelo que o incondicionado encontra seu lugar garantido. Contudo, seu *status* teórico não passa disto, i.e., uma simples possibilidade lógica e analítica, a qual nada estabelece efetivamente para uma determinação prática sintética (*a priori*), pois a liberdade não pode ser conhecida.

A questão, por conseguinte, é “onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática” (*KpV* A 52-53). Ora, considerando que a lei moral deve ter um caráter sintético *a priori*, i.e., ela tem que determinar objetivamente a máxima subjetiva de entes sensivelmente afetados, então a liberdade transcendental não pode ser o ponto de partida reivindicado. Isto porque a liberdade transcendental é apenas analítica<sup>16</sup>, logicamente possível, porém sem qualquer efetividade na determinação causal do mundo sensível (por outro lado, a lei prática deve valer para entes empiricamente afetados). Por esta razão, com relação ao conhecimento do incondicionado prático, torna-se evidente para Kant<sup>17</sup> que o mesmo não pode começar pela liberdade “pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem

---

<sup>16</sup> Na segunda *Crítica*, Kant percebe que a ideia de liberdade, mesmo sendo imprescindível à lei prática, não pode ser o seu ponto de justificação, pois visto que a liberdade transcendental, “como uma faculdade de absoluta espontaneidade, não era uma carência mas, no que concerne a sua possibilidade, uma proposição fundamentalmente analítica da razão especulativa pura” (*KpV* A 84), não determina a causalidade no mundo sensível, então ele também não assegura a determinação sintética *a priori* da lei prática, a qual deve condicionar objetivamente a vontade de entes empiricamente afetados.

<sup>17</sup> Assim, a segunda *Crítica* abandona a tentativa de deduzir a lei moral da liberdade, como pretendido na parte III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo Guido Antônio de Almeida, “cabe lembrar que, na *FMC*, é a *dedução* do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição “metafísica” da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação “crítica” de sua possibilidade. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra, que trata da “Passagem da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão Prática Pura”, contém essencialmente uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico, baseada, de resto, numa prova da liberdade da vontade de todo o agente racional” (Almeida, 1999, p. 58). Em contrapartida, “na *CRPr*, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretimes como um “facto da razão”” (Almeida, 1999, p. 59).

podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (KpV A 53). Ao rechaçar a ideia de liberdade como ponto de partida para o estabelecimento do âmbito prático, Kant reforça a tese da autossuficiência prática. Assim, mesmo considerando como imprescindível a admissibilidade da liberdade teórica, o âmbito prático precisa ser estabelecido de modo autônomo, independente das condições e dos critérios exigidos no domínio teórico. Isto, porém, não significa que a segunda *Crítica* descarte os resultados da primeira; o que há é apenas uma determinação de domínios de acordo com seus respectivos interesses.

Considerando esta demarcação de domínios, por assim dizer, a resposta à supracitada disjunção só pode ser encontrada no âmbito prático: se a liberdade teórica não oferece as condições sintéticas *a priori* para a efetivação da moralidade, então o ponto de partida encontra-se na própria lei moral. Assim, “é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade) que se oferece primeiramente a nós” (KpV A 53). Além do mais, com o estabelecimento da lei moral, a ideia de liberdade, que inicialmente era apenas negativamente admissível, então ganha realidade positiva. Pois a lei moral, “na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente dela, conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV A 53). Lei moral e liberdade, portanto, são conceitos relacionados e inseparáveis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar-se a transição da filosofia teórica para a prática, sobretudo comparando a primeira *Crítica* com a segunda, percebe-se, por um lado, a independência e autonomia de cada âmbito filosófico. Todavia, fica igualmente evidente a unidade sistemática

da obra kantiana, principalmente quando se analisa o conceito de liberdade prática e teórica. Como pôde ser apresentado, a filosofia prática kantiana é edificada sobre o terreno aberto pelo incondicionado na razão especulativa, sem o qual o determinismo das leis da natureza impossibilitaria qualquer avaliação moral. Não por acaso, a vontade moralmente boa não pode ser materialmente determinada, senão pela simples forma da razão prática pura.

Na interdependência entre liberdade da vontade e lei moral encontra-se, pois, a vocação da razão prática na determinação da vontade humana. Assim, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura (*liberdade*), [e] determinada pela simples forma da lei” (itálicos adicionados) (*KpV* A 55). Com isto, a proposição basilar da segunda *Crítica* pode, então, expressar-se numa assertiva, a saber: a razão pura pode ser prática. Enquanto a liberdade da vontade assegura a independência empírica, fundando assim a possibilidade do incondicionado, a lei moral, por sua vez, determina imediatamente a vontade humana, isto de acordo com imperativos objetivos, universais e necessários.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

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

ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 53-81.

-----, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

-----, “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. In: *Analítica*, v. 2, nº 1, 1997, p. 175-202.

AMERIKS, Karl. *Kant and the fate of autonomy. Problems in the Appropriation of the critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BECKENKAMP, Joãozinho. “O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana”. In: *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, 2006, p. 31-56.

CHAGAS, F.C. “Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o fato da razão da razão”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 55, n.3, 2010, p. 186-201.

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

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

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

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

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

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

-----. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

LICHT DOS SANTOS, Paulo R. “Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura”. In: *Studia Kantiana*, volume 6/7, 2008.

LOPARIC, Z. “O fato da razão – uma interpretação semântica”. In: *Análítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 13-55.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

PAVÃO, Aguinaldo A. C. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

-----, "Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*". In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

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

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

WEBER, Thadeu. Razão teórica e Razão prática em Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre: PUC, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez./1997.



# O INTUICIONISMO ÉTICO MODERADO DE ROBERT AUDI

---

*Emerson Martins Soares<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. UMA RECONSTRUÇÃO DO INTUICIONISMO ÉTICO TRADICIONAL
2. REFLEXÃO ÉTICA, AUTOEVIDÊNCIA E A SISTEMATIZAÇÃO DAS INTUIÇÕES
3. REFLEXÃO ÉTICA E JULGAMENTOS MORAIS
4. O INTUICIONISMO ÉTICO MODIFICADO: O REFLEXIONISMO ÉTICO

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

## INTRODUÇÃO

O intuicionismo ético foi uma das grandes correntes da filosofia moral inglesa desde meados do séc. XVIII até por volta da década de 1930, tendo caído em descrédito depois desta data<sup>2</sup>. Todavia, parece que o movimento começa hoje a retomar sua respeitabilidade de outrora no campo da filosofia moral. É fato que essa corrente não voltou a ter o renome que teve no passado; no entanto, existem atualmente muitos filósofos de destaque que aceitam ser entendidos como intuicionistas, por exemplo: W. Sinnott-Armstrong, Jonathan Dancy, Russ Shafer-Landau, Robert Audi, dentre outros<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PPGFil, UFPel). Graduado em Filosofia (PPGFil, UFPel). Tutor do Curso de Licenciatura em Filosofia a Distância (PPGFil, UFPel). E-mail: emersonsoares@outlook.com

<sup>2</sup> Alguns dos motivos alegados para o descrédito do intuicionismo no período entre-guerras foi de que o intuicionismo levanta uma aura de mistério em torno da moral, além de revelar uma incapacidade para explicar a mais simples discordância em ética: se alguém pensa que comer carne é errado por intuição moral, como se pode convencer alguém que pensa exatamente o contrário e que também se sente justificado em acreditar nisso por intuição moral? O problema seria que intuições são obstruídas por elementos não-morais, podendo o desacordo moral ser fruto da divergência sobre tais elementos. Outro problema alegado acerca do intuicionismo seria a sua impossibilidade de encaixar os fatos morais no quadro do mundo apresentado pela ciência moderna: se a nossa forma de compreender a natureza do mundo não abre espaço para a moral, tanto pior para a ciência, nos diriam alguns intuicionistas clássicos como Moore, por exemplo. Dentre outras. Contudo, que o descrédito em relação ao intuicionismo ético aconteceu mais por uma má compreensão e pela forma caricaturada de apresentação do mesmo do que por falta de mérito do intuicionismo.

<sup>3</sup> Há ainda muitos outros filósofos de renome que podem ser compreendidos como intuicionistas morais, bastando apenas uma rápida pesquisa bibliográfica sobre o assunto em questão para

Resumidamente, podemos dizer que o intucionismo ético está ancorado em dois fundamentos centrais: (i) a crença de que algumas proposições morais básicas são autoevidentes; e (ii) a crença de que as propriedades dessas proposições são propriedades não-naturais. Correspondentemente, as duas características distintivas do intucionismo ético serão sua epistemologia e sua ontologia.

O intucionismo ético foi desenvolvido também como uma teoria centrada inteiramente na epistemologia moral, onde a questão da justificação de um princípio moral comum, como por exemplo o dever *prima facie* de cumprir nossas promessas, deve ser considerada à luz de um compromisso geral da maioria das teorias éticas intucionistas: o fundacionismo epistêmico, uma visão que afirma que se houver qualquer tipo de conhecimento ou justificação, ele seguirá o curso do conhecimento ou da justificação não-inferencial. O princípio geral de cumprir promessas seria, dessa forma entendido, autoevidente e pode ser conhecido intuitivamente e, além disso, não precisaria de defesa mediante a derivação de princípios prévios.

Outro aspecto fundamentalmente distintivo do intucionismo é sua característica ideia de intuição, onde intuir algo seria apreendê-lo diretamente sem a necessidade de algum processo de raciocínio inferencial. De acordo com os intucionistas, nós intuimos proposições morais básicas autoevidentes, isto é, proposições conhecidas imediatamente por si mesmas, sem o recurso de nenhum processo inferencial do raciocínio. A intuição seria então a apreensão imediata de uma proposição autoevidente através do entendimento.

A noção clássica de intuição seria a apreensão imediata de uma proposição autoevidente através do entendimento, e que deve

---

comprovarmos essa afirmação; contudo muitos manuais ainda não consideram o intucionismo ético como sendo uma alternativa viável para a justificação e o método em ética. Não obstante, nos parece que o intucionismo ético está em pleno florescimento no mundo anglófono com vários filósofos de renome pesquisando na área.

ser distinguida da dedução, da inferência e dos sentimentos. A dedução (ou raciocínio inferencial) decorre daquilo que é imediatamente apreendido pela sensação ou pelo entendimento. O sentimento, por sua vez, é percepção dos estados mentais. Os sentimentos são instantâneos como a intuição, mas seu objeto não é uma proposição autoevidente. Ademais, os sentimentos são apreensões imediatas através da sensibilidade, mas as intuições são apreensões imediatas através do entendimento.

Acontece que o conceito de intuição é alvo de discussão entre os próprios intuicionistas, havendo diversas abordagens e concepções do que seria uma intuição. Resumidamente, a ideia de intuição, numa abordagem clássica, seria análoga ao padrão da percepção sensível: assim como certas coisas parecem ser (sensivelmente) de uma certa forma (p. ex., duras ou macias, vermelhas ou amarelas), também certas coisas se apresentam ao entendimento como verdadeiras ou aparentemente verdadeiras. Tais aparências não são, contudo, crenças; pois pode ser que algo pareça verdadeiro, mas que não criamos nisso (p. ex.: parece que existem mais números naturais do que quaisquer outros, mas isso é falso). Similarmente, as intuições não são entendidas pelos intuicionistas clássicos como crenças com certas características (como ser pré-teóricas, firmemente mantidas, etc.). Ademais, crenças também não são apreensões imediatas, embora possam ser baseadas nestas. O mesmo ocorre quando pensamos na analogia entre aparência intelectual e aparência sensível: a crença de que há um objeto na minha frente não é uma intuição no sentido epistemológico do intuicionismo, mas é baseada na apreensão sensível imediata do objeto (intuição sensível).

Agora, não é claro que todos os intuicionistas defendem a visão de intuição esboçada acima. W. D. Ross, por exemplo, embora se valha da noção de apreensão, ancora sua teoria nas convicções morais de pessoas adultas reflexivas e bem educadas. Ele diz que, assim como os dados das ciências naturais são as percepções sensíveis, os dados da ética são as convicções morais de

pessoas reflexivas e bem educadas. Convicções essas que seriam crenças pré-teóricas e firmemente mantidas, o que é nitidamente contrário a alguns dos intuicionistas clássicos. Ross parece sustentar uma visão alternativa segundo a qual as intuições são crenças pré-teóricas firmemente mantidas e, sobretudo, não-inferenciais. Fica patente a discordância entre os próprios intuicionistas em relação aos elementos da intuição e da autoevidência que compõem o intuicionismo. O intuicionismo é, portanto, um conceito polissêmico com diversas correntes e nuances - como não poderia deixar de ser em filosofia.

Não obstante, o intuicionismo moral é historicamente importante, amplamente reconhecido, e geralmente tido como uma posição importante para os fundamentos da ética. Há, contudo, como podemos notar acima, uma grande confusão acerca do intuicionismo, seu método e suas características principais. Assim, nosso objetivo aqui será esboçar a proposta de intuicionismo de Robert Audi, o qual, por sua vez, é uma reconstrução do tipo de intuicionismo proposto por W. D. Ross, para reavaliar e clarificar o intuicionismo. E, para avaliar e clarificar o intuicionismo ético e o papel das intuições em suportar tal teoria, precisamos de uma concepção mais clara do que é o intuicionismo e uma descrição de sua relação com as intuições éticas. Para isso, esboçaremos o intuicionismo de Ross e a apropriação dele por Audi para a construção de um intuicionismo moderado.

## **1. UMA RECONSTRUÇÃO DO INTUICIONISMO ÉTICO TRADICIONAL**

Iniciemos, portanto, por clarificar os usos do termo "intuicionismo". Há dois principais usos do termo "intuicionismo", o primeiro uso concebe o intuicionismo como uma teoria ética geral; o segundo como epistemologia moral característica de tais teorias. Como uma *teoria ética geral*, o intuicionismo possui três

características principais, a saber: (i) é um pluralismo ético: uma posição que afirma uma pluralidade irreduzível de princípios morais básicos; e (ii) cada um destes princípios se concentra sobre um tipo diferente de fundamento, no sentido de um fator implicando um dever moral *prima facie* tal como fazer uma promessa a alguém. Por último, (iii) cada um destes princípios é tomado como sendo intuitivamente conhecido, isto é, apreendido mediante intuição racional dos agentes éticos. As características (i) e (ii) são estrutural e conceitual, respectivamente: elas afirmam uma pluralidade de princípios básicos afetando tipos diferentes de conduta e negam que haja apenas um princípio moral básico; (iii), por sua vez, é epistemológica: localiza os princípios em relação ao conhecimento.

Enquanto concepção epistemológica, o intuicionismo é simplesmente a tese de que os juízos morais básicos, bem como os princípios morais básicos, são justificados por desempenhos não-inferenciais de uma capacidade mental racional e uma faculdade intuitiva que contrasta com a percepção sensorial, clarividência, adivinhação, e quaisquer outras possíveis formas de justificação em ética. Como concepção epistemológica, o intuicionismo ético é uma teoria centrada inteiramente na epistemologia moral e busca a justificação das crenças morais expressas por agentes morais.

A posição de Ross pode ser considerada como uma versão desses dois tipos de intuicionismo: o ético e o epistemológico. Contudo, como nosso objetivo aqui é tentar avaliar o intuicionismo ético e o papel das intuições em suportar tal teoria, nos concentraremos e discutiremos apenas a epistemologia moral intuicionista, cujo exame pode esboçar uma concepção mais clara do que de fato seja o intuicionismo, uma descrição de sua relação com as intuições éticas e um esboço de uma descrição geral, ainda que não completa, da justificação em ética conforme proposta por Audi em seu ensaio *Intuicionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics* (1997).

Tomemos, então, a posição de Ross como a concepção paradigmática de intuicionismo. Em seu famoso livro *The Right and the Good* (1930), ele propôs uma também famosa lista de deveres *prima facie*, deveres de fidelidade, reparação, justiça, gratidão, caridade, auto-aperfeiçoamento e não-violência<sup>4</sup>. Ao chamar atenção para esses deveres *prima facie*, Ross quis indicar que, quando adquirimos algum desses deveres, o ato em questão (como, por exemplo, fazer uma promessa) não precisa ser nossa obrigação última, desde que outra obrigação possa superar a original, pois deveres *prima facie* não são deveres condicionais: eles não são possuídos apenas condicionalmente, são necessariamente possuídos quando seus fundamentos estão presentes e são frequentemente não condicionais em seu conteúdo. A ideia central da noção de dever *prima facie* é, portanto, que se trata de um tipo de dever, dado a presença de seu fundamento, inerradicável, mas substituível. Vejamos um exemplo. Se prometermos pagar as contas de um amigo por um determinado tempo, tendo em vista que ele encontra-se em dificuldades financeiras e não pode arcar com suas despesas, temos um dever moral *prima facie* de fazer isso. Ainda: possuímos a obrigação de cumprir nossa promessa mesmo se um dever conflitante surgir. Digamos que surja o dever de pagar uma cirurgia emergencial para seu filho que corre risco de vida caso a operação não seja realizada. E, para tal, deve-se usar todas as economias que se tem. A ideia é que esse segundo dever supera a obrigação *prima facie* de cumprir a promessa a seu amigo, mas não a anula. Deveres *prima facie* são, portanto, inerradicáveis ou irrevogáveis, mas substituíveis.

Há algumas outras características da posição de Ross que se tornaram parte da concepção comum do intuicionismo. Ross insiste, por exemplo, num pluralismo irreduzível: não há apenas

---

<sup>4</sup> Devido ao curto espaço que dispomos aqui, bem como o objetivo principal de nossa investigação ser outro, não abordaremos a teoria de Ross em detalhes nem a sua concepção de deveres morais *prima facie*. Para detalhes da teoria de Ross, ver: *The Right and the Good*, p.21 s. Para uma compreensão extensiva dos deveres *prima facie* propostos por Ross, ver: AUDI, R. *The Good in the Right*, p. 20s.

uma coisa tal qual aumentar a bondade no mundo que seja nosso único, geral e direto dever moral. Já epistemologicamente, Ross enfatizou a autoevidência das proposições expressando nossos deveres *prima facie*, em suas palavras:

É autoevidente o fato de que uma ação, na qualidade de satisfazer uma promessa, ou na qualidade de efetivar uma partilha justa do bem [...] seja correta *prima facie*; não no sentido de que seja evidente desde o início da vida, ou tão logo tenhamos contato com a proposição pela primeira vez, mas no sentido de que, quando tivermos alcançado uma maturidade mental suficiente e tivermos dado atenção suficiente à proposição, ela se tornará evidente sem a necessidade de qualquer demonstração ou de qualquer evidência além de si própria. É evidente assim como um axioma matemático, ou como a validade de uma forma de inferência. [...] Na confiança de que tais proposições são verdadeiras está incluída a mesma confiança na razão que está incluída na confiança na matemática [...] em ambos os casos estamos lidando com proposições que não podem ser demonstradas mas que, assim como a certeza, não necessitam de demonstração<sup>5</sup>.

É preciso ter em mente aqui que autoevidência não é necessariamente o mesmo que obviedade, pois a obviedade varia entre pessoas e grupos, mas uma proposição autoevidente não pode ser relativizada dessa forma, mas é, contudo, em grande parte também óbvia. A autoevidência é simplesmente uma qualidade de certas proposições; assim, ela não é relativa a nenhum tipo de pessoa. E ao recorrer ao que chama de intuições para explicar como apreendemos as verdades morais autoevidentes, Ross recorre ao que comumente as pessoas chamam de intuições que, resumidamente, designa uma cognição sustentada, pelo menos em parte, com base no entendimento de seu objeto proposicional.

---

<sup>5</sup> ROSS, W. D. *The Right and the Good*, p. 29s *apud* GRECO; SOSA (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*, p. 434-35.

Ross salientou ainda que a autoevidência diz respeito a tipos de ações, não ações particulares; ou seja, o tipo de intuicionismo proposto por Ross não afirma que a intuição resulta no conhecimento do que se deve fazer em casos conflitantes, para isso é necessário algo a mais: a reflexão (veremos isso mais adiante). Por fim, Ross também apela para o que comumente se chama intuições para dizer a maneira como apreendemos verdades morais, ou seja, a forma com que apreendemos as verdades morais seria mediante intuições. Ele diz, por exemplo, que se alguém desafia

a visão de que existe uma obrigatoriedade especial vinculada ao cumprimento de promessas porque é autoevidente que o único dever é produzir tanto bem quanto for possível, temos de nos questionar se de fato, quando refletimos, estamos ou não convencidos de que isso seja autoevidente. [...] Parece autoevidente que uma promessa simplesmente como tal seja algo que deveria ser cumprido *prima facie*. [...] As convicções morais as pessoas ponderadas e instruídas são dados éticos, assim como as percepções dos sentidos são dados da ciência natural. Assim como alguns dos últimos têm de ser rejeitados enquanto ilusórios, alguns dos primeiros também têm de ser; entretanto, enquanto os últimos são rejeitados quando entram em conflito com outras percepções dos sentidos mais exatas, os primeiros são rejeitados somente quando entram em conflito com convicções que melhor sustentam o teste da reflexão<sup>6</sup>.

Para Ross, as verdades morais básicas, que são constituídas por seus princípios de dever *prima facie* são, pois, autoevidentes. Mas ele não postula nenhuma faculdade racional especial nem está comprometido com a existência de uma "parte" da mente ou mesmo uma "capacidade da razão" necessária para a reflexão moral. Pelo contrário, Ross fala de consciência moral e de apreensão (entendimento) dessas verdades morais. Ou seja, os

---

<sup>6</sup> ROSS, W. D. *The Right and the Good*, p. 29s *apud* GRECO; SOSA (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*, p. 435-36.

deveres morais *prima facie* são conhecidos da mesma forma que a verdade dos axiomas matemáticos e as verdades da lógica: de forma racional, sem a necessidade de uma faculdade especial para tal.

Parece haver, portanto, uma diferença entre apreender uma proposição autoevidente e apreender a autoevidência desta mesma proposição: a apreensão de uma proposição autoevidente pode ser uma coisa simples, ao passo que o status epistêmico de tal proposição, por exemplo, sua justificação ou autoevidência ou apriorismo, é uma fonte paradigmática de desacordo. Contudo, a apreensão da autoevidência das proposições não exige que tenhamos nenhum tipo de faculdade especial para tal. Vejamos um exemplo: podemos saber que um princípio é autoevidente apenas sob uma base limitada, digamos do conhecimento do caráter conceitual como oposto ao caráter empírico dos fundamentos sob os quais nós conhecemos este princípio como sendo verdadeiro. Sabendo sua verdade sob essas bases, saberíamos de sua autoevidência pelo conhecimento dos seus fundamentos. Isto é, digamos que conhecemos a proposição moral de que "há o dever moral *prima facie* de cumprir promessas" com base em (i) nosso entendimento dos conceitos envolvidos nessa proposição, e (ii) sua *não-inferencialidade*, ou seja, sua independência de qualquer outra premissa como evidência.

Podemos pensar, então, que possuindo este tipo de conhecimento da proposição moral, a proposição em questão possui o status de autoevidência. Mas nenhum destes conceitos é necessário simplesmente para que alguém conheça um dever *prima facie* de cumprir promessas. E é exatamente essa proposição de primeira-ordem, o princípio de que cumprir promessas é um dever - e não a tese de segunda-ordem de que este princípio é autoevidente -que é a coisa fundamental a qual devemos ser capazes de conhecer intuitivamente. Como agentes morais precisamos de conhecimento intuitivo de nossos deveres e não de conhecimento intuitivo do status dos princípios do dever.

Estas características elencadas acima, por sua vez, levam o intuicionismo de Rossa defender uma justificação revogável ou falibilista para as intuições cujo papel primário é aquele de nos fornecer conhecimento direto não-inferencial e não conhecimento direto da autoevidência das proposições morais<sup>7</sup>.

## 2. REFLEXÃO ÉTICA, AUTOEVIDÊNCIA E A SISTEMATIZAÇÃO DAS INTUIÇÕES

Cabe agora clarificar o tipo de intuição com que Ross estaria comprometido. Segundo Audi<sup>8</sup>, a visão reconstruída de Ross não está comprometida com a existência de uma faculdade especial de intuição, uma capacidade peculiar às questões éticas, nem à irrevogabilidade epistêmica dos juízos morais autoevidentes resultam da reflexão. Mas qual é o tipo de intuição com que se está comprometido aqui? Segundo Audi, a intuição possui dois sentidos principais: (i) um sentido cognitivo, um estado psicológico como uma crença, isto é, uma intuição associada ao estado mental da crença; e (ii) um sentido proposicional: proposições que não são passíveis de prova, ou seja, não são prováveis, mas se encaixam nos objetos da intuição no sentido cognitivo.

Isso quer dizer que as intuições não são infalíveis ou desempenhos justificados e irrevogáveis de uma faculdade especial, distinta da nossa capacidade racional geral como manifesta na nossa compreensão da lógica e das verdades matemáticas e, presumivelmente também, de outras verdades éticas ou não.

Podemos elencar agora as características distintivas da intuição como entendida por Audi. O autor sugere quatro características ou exigências para algo ser considerado uma intuição. Primeiro, uma intuição deve ser não inferencial. No

---

<sup>7</sup> Pois, ainda que as verdades autoevidentes não admitam prova, não há razão para se pensar que crenças morais dependentes de uma compreensão intuitiva dos princípios morais devem ser consideradas como sendo irrevogavelmente justificadas.

<sup>8</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 50s.

sentido de que a proposição em questão não é mantida sob as bases de uma premissa.

Call this the *non-inferentiality (or directness) requirement*. Some intuitionists have emphasized this, and it is at least implicit in Ross and Moore. If we do not grant it, we cannot explain why Ross and Moore should hold the stronger view that what we know intuitively is not provable; for if they took intuition to be potentially inferential and thus potentially based on premises, they would surely have addressed the question whether, for at least some intuitively known propositions, there might be premises to serve as a ground or a proof of those propositions and thereby as an inferential basis of the intuitions in question<sup>9</sup>.

A exigência da não-inferencialidade é, portanto, a primeira característica da intuição. Em segundo lugar, uma intuição deve ser uma cognição moderadamente firme, ou seja, intuições são tipicamente crenças. Porém, uma mera inclinação à crença não é considerada uma intuição; uma intuição tende a ser considerada uma convicção. Esta característica da intuição é chamada de exigência de firmeza.

In the contexts that concern us, intuitions will typically be beliefs, including cases of knowing. But the term 'intuitions' may include (sincere) judgments or other mental events implying belief. A mere inclination to believe is not an intuition; an intuition tends to be a "conviction" (a term Ross sometimes used for an intuition) and to be relinquished only through such weighty considerations as a felt conflict with a firmly held theory or with another intuition. Granted, a proposition one is only inclined to believe may be or seem *intuitive*; but one does not have an intuition with that proposition as its content until one believes the proposition. We might speak here of intuitive inclinations as opposed to intuitions, and the former need not be denied some degree of evidential weight, though it would be less than that of intuitions proper: the data, we might say, would be less clear, just

---

<sup>9</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 52.

as a view of an unexpected island in the fog is less clear than it would be in sunlight and provides less reason to alter one's map. The concepts of intuition and of the intuitive are not sharp, but nothing in what follows will turn on their vagueness<sup>10</sup>.

Em terceiro lugar, uma intuição deve ser formada à luz de um entendimento adequado dos objetos de sua proposição. Esta característica Audi chama de exigência de compreensão. A ideia é que, para uma proposição ser considerada uma intuição, além de ser firmemente mantida, ela deve ser compreendida, pois para uma proposição moral ser autoevidente ela deve ser precisamente compreendida como verdadeira, o que demanda reflexão por parte do agente para ver a verdade da proposição em questão. Por fim, a quarta característica da intuição é ser pré-teórica: intuições não são evidencialmente dependentes de teorias nem são elas mesmas hipóteses teóricas, pois uma intuição não pode ser uma inferência de uma teoria e nem epistemicamente dependente de uma teoria no sentido de que a teoria não fornece base justificatória, nem mesmo uma base inferencial, para a intuição.

This point does not entail that intuition has a complete independence of theory: an intuition may be defeated and abandoned in the light of theoretical results incompatible with its truth, especially when these results are supported by other intuitions. This is a kind of negative epistemic dependence of intuition on theory: the justification of the intuition does not derive from the impossibility of such untoward, hypothetical results, but it can be destroyed by them if they occur. Such defeasibility on the part of intuition is not a positive justificatory dependence on any actual theory; it is a negative dependence on - - in the sense of a vulnerability to - disconfirmation by theories, whether actual or possible<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 53.

<sup>11</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 53.

Tendo agora uma noção básica do que são as intuições, podemos distinguir os tipos diferentes de autoevidência para entendermos porque os intuicionistas entendem os princípios morais básicos como autoevidentes. Segundo Audi<sup>12</sup>, dois tipos de autoevidência são especialmente relevantes para o intuicionista. Mas para compreendermos os tipos de autoevidência que o autor considera como relevantes, devemos primeiro possuir uma noção básica de autoevidência.

Pois bem, uma proposição autoevidente é uma verdade de tal forma que sua compreensão possui duas condições, a saber: (i) sua compreensão é suficiente para alguém estar justificado ao acreditar nela; e (ii) sua compreensão é suficiente para se conhecer a proposição com base no seu entendimento sobre ela.

Duas clarificações se fazem necessárias aqui. Em primeiro lugar, como explicitado em (i) no parágrafo acima, a autoevidência da proposição não implica que, se alguém entende a proposição em questão, então, acredita-se nela. O que é autoevidente pode ser justificadamente crido sob seus méritos intrínsecos, mas a sua verdade não precisa saltar aos olhos imediatamente. Isto é, não há necessidade de que a compreensão da proposição autoevidente em questão seja acompanhada da crença na proposição da sua. Em alguns casos, alguém pode ver o que uma proposição autoevidente diz (compreendê-la), antes de ver que ela é verdadeira (crer nela). Em segundo lugar, o entendimento de uma proposição autoevidente deve ser adequado. O entendimento adequado de uma proposição é mais do que simplesmente compreender o sentido geral da sentença que expressa a proposição. A adequação aqui implica não apenas ver o que uma proposição diz, mas também ser capaz de aplicá-la a casos apropriados, ser capaz de ver algumas de suas implicações lógicas e compreender seus elementos e algumas de suas relações.

---

<sup>12</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 57s.

Dados esses pontos sobre os itens (i) e (ii) da noção básica de autoevidência, podemos distinguir aquelas proposições autoevidentes que são prontamente entendidas e aquelas que são compreendidas apenas sob reflexão dos tipos de casos aos quais elas dizem respeito. Segundo Audi<sup>13</sup>, podemos chamar as proposições do primeiro tipo de imediatamente autoevidentes e as proposições do segundo tipo de mediatamente autoevidentes, desde que suas verdades sejam compreendidas apenas através da mediação da reflexão e não por inferência<sup>14</sup>. É claro que a reflexão pode envolver fazer inferências, mas o seu papel é limitado a clarificar o que a proposição em questão diz: uma proposição autoevidente é cognoscível sem bases inferenciais, como normalmente a autoevidência é entendida.

---

<sup>13</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 60.

<sup>14</sup> Precisamos aqui compreender a diferença entre conclusões de reflexão e conclusões de inferência. Uma intuição ou um juízo intuitivo pode ser uma conclusão formada através da investigação racional ou por reflexão minuciosa. Há, portanto, um sentido no qual uma intuição pode ser formada através de investigação racional. Assim uma conclusão de inferência seria uma reação a proposições evidenciais, isto é, tem como premissas proposições que alguém notou como evidência. Uma conclusão de reflexão, por sua vez, é a reação à uma impressão geral. Seria mais ou menos como uma reação ao ver uma pintura ou uma expressão facial do que ver uma informação representada proposicionalmente. Um exemplo de Audi pode nos ajudar a compreender essa distinção de forma melhor: "considere-se a leitura de um poema para a determinação de que sua linguagem é artificial. Após duas leituras, uma silenciosa e outra em voz alta, pode-se julgar que a linguagem seja de fato artificial. Esse juízo poderia ser uma resposta a proposições evidenciais, como se o autor tivesse manipulado as palavras de modo a escandir as linhas. Mas o juízo não se origina dessa forma: se a artificialidade é mais sutil, deve apenas ser uma qualidade formal de difícil identificação. No segundo caso, julga-se a partir do sentido intuitivo e global da integração do vocabulário, movimento e conteúdo. O primeiro juízo de artificialidade pode ser chamado de *conclusão de inferência*: ela é estabelecida como premissa nas proposições notadas como evidência. O segundo juízo pode ser chamado de *conclusão da reflexão*: ela emerge do pensar sobre o poema, mas não de uma ou mais premissas evidenciais. [...] A conclusão da reflexão é um tipo de término da questão, parecida com a conclusão de uma questão prática através de uma *decisão*. As evidências não foram somadas nem suas implicações inferidas; obteve-se a visão do todo, caracterizando-a de maneira ampla. Em vez de começar com uma lista de artificialidades, não se poderia nem compor a lista até que se terminasse o estudo do poema" (AUDI, Robert. *Conhecimento Moral e Pluralismo Ético*. In: GRECO; SOSA (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*, p. 439s). Intuições são, portanto, como conclusões de reflexão, mas de modo algum todas as conclusões morais são conclusões de reflexão. A ideia é que uma crença ou um juízo intuitivo não pode surgir antes que a reflexão aconteça durante algum tempo, mesmo quando a inferência não é um fator na formulação do juízo ou da crença. Portanto, a intuição é uma faculdade, uma capacidade cognitiva não-inferencial e não uma capacidade não-reflexiva.

Assim, proposições imediatamente autoevidentes são proposições óbvias. Sua verdade é aparente tão logo se as considere com entendimento, que é usualmente tão logo quanto alguém for apresentado a elas numa formulação natural e numa linguagem que seja competente. Como por exemplo, "o todo é maior do que as partes". Também temos que levar em consideração que há graus de obviedade e algumas proposições são mais óbvias do que outras. Isso não significa dizer que há graus de autoevidência: uma proposição ou é autoevidente ou não; ela não pode ser mais ou menos imediatamente autoevidente. Conforme Audi:

immediately self-evident propositions can differ in obviousness, whether for everyone or for some people or for one or more people at different times. Consider the proposition that if all As are Bs and all Bs are Cs, then all As are Cs. This is "very intuitive" and very obviously true, or at least that holds for its ordinary substitution instances, such as 'If all cats are furry creatures and all furry creatures are animals, then all cats are animals'. It is also, for many people, more readily seen to be true, even if perhaps not in the end more intuitive, than the proposition that if no As are Bs and all Cs are Bs, then no Cs are As, or the proposition if there never have been any siblings then there never have been any first cousins. As these examples suggest, immediately self-evident propositions need not be (psychologically) *compelling*: they need not produce belief the moment they are understood, nor, even after reflection on them, in everyone who understands them<sup>15</sup>.

Portanto, proposições imediatamente autoevidentes não precisam ser psicologicamente convincentes, não precisam produzir crença no momento em que são entendidas, nem mesmo após cuidadosa reflexão sobre elas. Proposições imediatamente autoevidentes, por sua vez, não são óbvias e também não precisam

---

<sup>15</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 61.

ser convincentes, já que precisam de reflexão para serem apreendidas como autoevidentes.

Conforme Audi <sup>16</sup>, uma vez que distinguirmos a autoevidência imediata da autoevidência mediata e observarmos que uma proposição autoevidente não precisa ser óbvia ou mesmo convincente à primeira vista, poderemos ver claramente que um intuicionista pode ser um falibilista sobre o sentido da autoevidência. Segundo o autor, dois pontos devem ser salientados aqui: primeiro, quando uma proposição for posta em dúvida por não ser óbvia ou imediatamente autoevidente, podemos pensar que ela realmente não seja autoevidente, mesmo se ela de fato for. Mas, certamente, podemos conhecer uma proposição como sendo verdadeira mesmo quando não podemos mostrar que ela é verdadeira, ou mesmo defender isso argumentativamente. Isso é o que acontece com a maioria das pessoas com a proposição "se todos os As são Bs, e todos os Bs são Cs, então todos os As são Cs". A maioria das pessoas não é capaz de argumentar justificadamente acerca dessa proposição e nem dar argumentos que não sejam circulares para a sua justificação. Não obstante a maioria das pessoas conhece essa proposição como sendo verdadeira.

O segundo ponto é que, da forma que as intuições são caracterizadas, elas não são apenas justificadamente revogáveis, isto é, não são infalíveis e também não precisam ser justificadas *prima facie* ainda que haja razões para considerá-las como *prima facie* justificadas, exatamente como na proposição "se todos os As são Bs, e todos os Bs são Cs, então todos os As são Cs". Nas palavras do autor:

Two further points may help here. The first is that particularly when a proposition is questioned, if only by a skeptic or by someone who wants a derivation of it in order to understand it better, then where the proposition is not obvious or immediately self-evident we may think that it is not self-evident at all, even if

---

<sup>16</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 63.

it is. Yet surely we can know a proposition to be true opposed to illustrating or explaining it. [...] They can explain it by example but can find no prior premises for it and may not even be able to defend it by (non-question-begging) argument if confronted by skillful objections. The second point is that as I have characterized intuitions, they not only are justificationaly defeasible but need not even be *prima facie* justified. Still, insofar as they are like certain perceptual beliefs, for instance in being non-inferential, "natural," and pretheoretical, and (perhaps more important) insofar as they are based on an understanding of their propositional object, there is reason to consider them *prima facie* justified (in part because in such cases one tends to find it at best difficult to see how the proposition might be false). This may be as much as a moderate intuitionism needs to claim, and it does not entail that an intuition, as such, is *prima facie* justified. It leaves open that, say because one believes a proposition on a basis other than one's understanding of it, the proposition could become the object of an intuition for one, yet, at the time, that intuition might fail to be *prima facie* justified<sup>17</sup>.

### 3. REFLEXÃO ÉTICA E JULGAMENTOS MORAIS

Do exposto acima, parece então que se algo deve ser chamado de intuitivo deve ser a reflexão, a reflexão sobre os conceitos e as implicações necessárias das proposições cujo status é

---

<sup>17</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 61. Cabe aqui um comentário sobre a possibilidade de fundamentos para autoevidência. Do exposto acima parece que os princípios morais básicos seriam então fortemente axiomáticos, no sentido de que implicam não apenas autoevidência imediata mas também uma propriedade de improbabilidade a partir de algo epistemicamente anterior. Isto é, a impossibilidade de ser provado a partir de uma ou mais premissas que podem ser conhecidas ou justificadamente cridas sem já conhecer ou justificadamente crer na proposição em questão. Esse ponto tem implicações importantes para o intuicionismo. Mas, contrário a uma proposição fortemente axiomática, uma proposição autoevidente, segundo Audi, não precisa ser de tal forma que não possa haver evidência adicional para ela desde que a existência de tal evidência mova-se a partir de baixo, do mais baixo nível fundacional para cima. Além do mais, o que é evidente em si mesmo, mesmo que imediatamente autoevidente, não precisa ser de tal forma que também não possa ser evidente de alguma outra forma (pense em axiomas matemáticos complexos, por exemplo). É claro, contudo, que proposições autoevidentes não precisam ser evidentes através de premissas, caso contrário elas não seriam mais autoevidentes mas inferencialmente cridas; mas isso não implica que proposições que sejam autoevidentes também não possam ser assim conhecidas por aqueles que, num primeiro momento, não compreendem a autoevidência da proposição em questão.

supostamente cognoscível mediante intuição. O método de investigação do intuicionismo é, então, um método de "justificação a partir de cima": o procedimento de pressupor provisoriamente os princípios morais intuitivos e explorar as consequências que alguém pode inferir a partir deles. Ou seja, quando se busca justificação a partir de cima se faz dois tipos de coisas: (i) se deduz dos princípios morais intuitivos que tipos de decisões devemos tomar e que tipos de vida devemos levar caso tomemos os princípios morais intuitivos como sendo verdadeiros e regularmente agimos com base neles. E (ii) se reflete sobre o que realmente se pensa a respeito dessas possibilidades, isto é, sobre nossas intuições dos princípios morais<sup>18</sup>.

Como a justificação a partir de cima pressupõe provisoriamente os princípios morais intuitivos, argumentar a partir de cima pode resultar na revisão dos princípios morais iniciais. Podemos chegar a conclusão, por exemplo, que se restringirmos os casos nos quais promessas resultam numa obrigação *prima facie* apenas àquelas situações onde a promessa é algo feito de forma completamente voluntária trata-se um princípio melhor a ser seguido do que a ideia de que qualquer promessa gera uma obrigação moral *prima facie*.

Segundo Audi<sup>19</sup>, o uso que se faz da reflexão sobre os princípios é bastante consistente com o procedimento do equilíbrio reflexivo como descrito por Rawls (podemos adicionar ainda que o uso da reflexão é bastante similar ao método aristotélico para a ética)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 66s.

<sup>19</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 67.

<sup>20</sup> Contudo, Audi é bastante perspicaz para adicionar uma nota quando comenta sobre essa semelhança: "It is true that Rawls suggests that reflective equilibrium is a coherentist procedure, whereas Ross is a foundationalist; but Rawls is probably taking foundationalism to posit indefeasible starting points, as Ross need not do. A. C. Ewing is even more emphatically defeasibilist and fallibilist than Ross; [...] If I am correct about intuitionism, then even if Rawls is right in saying that it is "not constructive" [...] this limitation would be extrinsic. For discussion of Rawls's general strategy of ethical justification and of reflective equilibrium in particular (with an indication why it

A ideia seria a de que alguém pode comparar suas próprias intuições com aquelas de outras pessoas que se respeita ou tem em alta conta<sup>21</sup>, e com os resultados da aplicação de generalizações plausíveis às situações que as intuições morais dizem respeito pode-se chegar num todo coerente e estável mediante revisão de princípios, caso seja necessário. Esse seria o equilíbrio resultante das reflexões comparativas de alguém.

O intuicionista pode, então, usar o procedimento para refinar os princípios morais já aceitos ou ainda para descobrir novos princípios morais. Mas essa é uma questão contingente que depende dos princípios que são aceitos no início do processo e quantos novos princípios ou refinamentos se pode produzir. O quão grande o equilíbrio apropriado deve ser também é contingente e bastante variável. E é deixado em aberto, por exemplo, se considerações não-morais, como fatos psicológicos, deveriam estar em equilíbrio com um corpo de princípios morais plausíveis<sup>22</sup>.

Portanto, a ordem de justificação pode divergir da ordem da descoberta dos princípios morais em teorias cujo método básico seja a reflexão, como no caso do intuicionismo. Mas apesar do tipo de procedimento pelo qual descobrimos ou justificamos princípios morais, as intuições sobre casos devem ser coerentes com as intuições sobre princípios que se aplicam a casos. E a justificação inferencial pode suportar a justificação intuitiva no que diz respeito tanto a casos com a princípios.

Essa abordagem Audi chama de "método de reflexão ética"<sup>23</sup>. O método da reflexão ética consiste, basicamente, em

---

need not be viewed as a coherentist procedure)" (AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 67.)

<sup>21</sup> A semelhança com o método aristotélico ocorre aqui: para Aristóteles, a ética é um assunto prático e por isso deve-se tomar as opiniões mais reputadas, as *endoxas*; a partir delas, o prudente faz as generalizações e deliberações necessárias para a aquisição da verdade moral de dada situação ética.

<sup>22</sup> Cf. AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 68.

<sup>23</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 68.

trazer suporte para questões morais mediante reflexão sobre o que essas questões de fato envolvem, tal qual o que são nossos deveres. Por exemplo, tomando novamente a promessa como uma fonte de dever moral, se reflete sobre o que uma promessa é, qual é o dever de mantê-la, se outros deveres podem conflitar com esse, o que conta como uma razão para a ação ou como intrinsecamente bom ou intrinsecamente mau, etc. Fatos, então, também entram no processo da reflexão ética. E da reflexão ética resultam intuições confiáveis para o agir moral. A inferência pode também figurar na reflexão que gera intuições, mas o caso principal de tal reflexão seria aquele no qual se chega em conclusões de reflexão ou intuições imediatas, não em julgamentos inferenciais<sup>24</sup>.

Essa estrutura para a teorização ética, Audi chama de reflexionismo ético, cuja principal tese é que

the method of reflection is and deserves to be our basic method for justifying ethical judgments, especially general moral principles or general judgments of what has intrinsic value, and among our basic methods for discovering such judgments. Discovery is, as in scientific inquiry, less constrained than justification. If tea leaves help us think up hypotheses, we may use them; but we may accept the hypotheses we thus arrive at only if they pass certain rigorous tests. By attacking the most common conception of intuitionism - the infallibilist, immoderately rationalist, special faculty view - I have tried to make intuitionism more plausible, with reflection as its chief method<sup>25</sup>.

Segundo o autor, a reflexão ética é o método principal do intuicionismo. O reflexionismo ético permite "a similarly complex relation between morally sensitive observers and various moral phenomena. We can feel indignation over one person's slighting of

---

<sup>24</sup> Isso porque caso a primazia da reflexão não-inferencial não fosse reconhecida, algo mais deveria servir como fundamento das premissas para inferência. Vemos aqui alguns dos claros comprometimentos fundacionistas do método de reflexão ética proposto por Audi.

<sup>25</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical*, p. 69.

another even if we cannot put our finger on what it was in the demeanor of the first that offended the second"<sup>26</sup>.

Portanto, tomando a reflexão seriamente como uma base de juízos não-inferenciais justificados não é preciso comprometer-se com qualquer forma particular de descrição de por que isso ocorre. Pode-se também combiná-la com várias formas de teoria ética, e o uso do método de reflexão ética também não se compromete exclusivamente seja com uma visão particularista ou universalista em ética, sendo por sua própria constituição um método completamente neutro, devido seu caráter metodológico<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 70.

<sup>27</sup> Segundo o autor, o método é neutro no que diz respeito à controvérsia entre naturalismo e não-naturalismo, pois pode haver um sentido no qual o reflexionismo ético seja metodologicamente a priori, já que sua principal demanda é que pensem adequadamente sobre questões morais usando, sobretudo, os conceitos essenciais na sua formulação. O que não implicaria que os conceitos morais sejam analisados de qualquer forma particular e que a sua justificação poderia derivar de um entendimento a priori das relações conceituais ou de um sentido empírico de que tipos de atos têm propriedades moralmente relevantes. Ainda, segundo, o autor ambas as abordagens seriam consistentes com as várias formas de naturalismo e não-naturalismo existentes.

O método de reflexão ética, ou reflexionismo ético, também seria neutro com respeito ao não-cognitivismo ético. Que, segundo Audi, podemos reconstruir como "the view that in making moral judgments we do not perform the cognitive act of stating facts (or falsehoods) but express attitudes, typically of (moral) approval or disapproval. We are, in this way, being "prescriptive" (or evaluative), not "descriptive." Noncognitivism takes the objects of reflection to be in crucial cases non-propositional, but it allows for moral justification of the attitudes that one expresses in making moral judgments. We must often reflect on whether certain pro or con attitudes are appropriate, but we may bring facts and logic to bear in appraising them: inconsistency and factual error make an attitude objectionable, even though not false. This justification is potentially grounded in reflection, and presumably in intuitions of some kind, in a way analogous to the grounding that other theorists take to justify moral judgments construed as true or false. What cognitivists may take to show that I should keep a promise, noncognitivists may take to show that it is reasonable to have the positive attitude which I express in saying I ought to keep that promise." (AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 72.)

As considerações de neutralidade acima expostas nos levam a perguntar se alguma visão ética substantiva é lançada fora pelo reflexionismo ético? Segundo o autor (1997, p. 718), dado o seu caráter metodológico, o reflexionismo ético não pretende excluir qualquer posição ética particular, mas o método, não obstante, é inconsistente com um teoria crua do "comando divino" pois as propriedades morais seriam completa, direta e irrevogavelmente fundadas na vontade divina e a reflexão com resultados contrários seria, por sua vez, irrelevante para a teoria. Outra concepção ética com a qual o reflexionismo ético é incompatível seria a da teoria do instinto moral, isto é, a ideia de que a base do conhecimento moral e das crenças morais justificadas são adquiridos mediante instinto, pois não haveria necessidade de reflexão sobre eles, já que os mesmos seriam instintivos.

#### 4. O INTUICIONISMO ÉTICO MODIFICADO: O REFLEXIONISMO ÉTICO

Podemos, pois, considerar o intuicionismo como um caso restrito de reflexionismo ético e que o mesmo é uma estrutura de investigação moral mais comum do que aparenta ser. Mas, talvez, empiristas morais podem rejeitar o reflexionismo porque o que é conhecido mediante reflexão é comumente entendido como sendo a priori; falibilistas também podem rejeitar o reflexionismo porque juízos inferenciais parecem ser irrevogáveis. Da mesma sorte, não-cognitivistas podem rejeitar o reflexionismo porque a reflexão parece resultar na justificação ou conhecimento de proposições morais; não-naturalistas, por sua vez, também podem rejeitar o reflexionismo ético por causa de sua neutralidade em relação ao naturalismo. Mas, segundo Audi, nenhum destes teóricos precisa rejeitar o reflexionismo ético, pois o mesmo é neutro no que diz respeito ao racionalismo e ao empirismo; em sua forma mais plausível, o reflexionismo não é apenas falibilista mas também facilmente combinável com o procedimento do equilíbrio reflexivo. O reflexionismo ético também é consistente com o não-cognitivismo e o naturalismo, porque não é, enquanto tal, uma forma de intuicionismo ético, mas sua verdade oferece a melhor explicação daquilo com que as formas mais críveis do intuicionismo ético estão comprometidas<sup>28</sup>.

Portanto, o intuicionismo ético modificado é, em linhas gerais, a ideia de que podemos ter, à luz da reflexão apropriada sobre o conteúdo dos juízos morais e dos princípios morais, justificação intuitiva para manter tais princípios, mas esta justificação, como vimos, não precisa ser irrevogável, ou seja, é uma justificação do tipo falibilista, no sentido de se poder adquirir novos deveres que me desobriguem de um dever anterior.

---

<sup>28</sup> Cf. AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 73.

ethical intuitionism is, in outline, the view that we can have, in the light of appropriate reflection on the content of moral judgments and moral principles, intuitive (hence noninferential) justification for holding them. Most of the plausible versions of intuitionism also endorse a plurality of moral principles (though Moore is notable for holding an overarching, ideal utilitarian principle of right action), and most versions are also rationalist, holding that there are a priori moral principles. But an intuitionist could be an empiricist, taking intuition to be capable of providing an experiential ground for moral judgments or principles. Intuitionists typically hold that moral knowledge as well as moral justification can be intuitive, but the major ones are not committed to the view that this justification or knowledge is indefeasible, and they tend to deny that it is<sup>29</sup>.

Conforme o autor, esses argumentos indicam como o intuicionismo pode ser plausível; e o que fora dito em suporte do reflexionismo ético indica como o intuicionismo pode ser compatível com o empirismo, mesmo que seja natural para os intuicionistas serem racionalistas; também demonstra como uma epistemologia moral racionalista pode se livrar do dogmatismo aparente e arbitrariedade associada, bem como de uma implausível filosofia da mente, e dos princípios epistêmicos nada moderados frequentemente atribuídos ao intuicionismo. Audi diz que:

what reflection yields as intuitive is not arbitrary; and although products of prejudice or whim may masquerade as intuitive, this does not imply that they cannot be discovered to be deceptive. Reflection can correct its own initial results -- or even its repeated results. In sophisticated forms, intuitionism may also require an appeal to reflective equilibrium as a condition of justified adherence to a set of basic principles. This procedure often provides justifying reasons for, or for that matter indicates a need for revision or withdrawal of, the posited principle<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 74.

<sup>30</sup> AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*, p. 76.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se esse modelo de uma visão reconstruída do intuicionismo de Ross que Audi propõe for correta, parece-nos que o intuicionismo na epistemologia moral, bem como nos fundamentos da ética, deve ser tomado como uma corrente mais séria para a filosofia moral contemporânea. E há mais espaço para uma epistemologia moral intuicionista do que geralmente se percebe. Parece-nos também que, uma vez que uma vez que se apercebe-se como a reflexão de ao menos um tipo metodologicamente *a priori* é central na teorização ética, alguns dos principais obstáculos no caminho de uma descrição racionalista dos fundamentos da ética são eliminados.

Parece, então, que há muito para se recomendar um intuicionismo moral falibilista nos moldes descritos por Audi e que usa a reflexão como um método justificante nas formas descritas nesta apresentação, abrangendo tanto intuições *per se* como intuições *prima facie* justificadas para uma teoria ética e algum tipo de método de equilíbrio reflexivo como um meio de ampliar e sistematizar essas intuições para que haja coerência e concisão. Disso decorre que se o intuicionismo for compreendido corretamente ele pode ser claramente visto como menos carregado teoricamente do que frequentemente lhe é percebido e atribuído, e assim pode fornecer um método de investigação ética que pode ser razoavelmente utilizado na abordagem de problemas morais básicos.

## BIBLIOGRAFIA

AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.

-----, *The Good in the Right*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

-----, Conhecimento Moral e Pluralismo Ético. In: GRECO; SOSA (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 419-468.

DI NAPOLI, Ricardo. O intuicionismo moral e os dilemas morais. In: SILVEIRA; HOBUSS (orgs.). *Ação, Justificação e Legitimidade*. Pelotas: UFPel, 2012, p. 139s.

ROSS, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

STRATTON-LAKE, Phillip (ed.). *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Verbete *Intuitionism in Ethics*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/>. Acesso em 20/11/2016.



# OBJETIVISMO MORAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ABORDAGEM REALISTA E A ESTRATÉGIA COMPARATIVA DOS VALORES EPISTÊMICOS

---

*John Florindo de Miranda<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. SOBRE O REALISMO MORAL
  2. SOBRE OS VALORES EPISTÊMICOS E A ÉTICA
- CONCLUSÃO

## INTRODUÇÃO

A visão segundo a qual a moralidade é subjetiva, seja em virtude de não possuir uma linguagem assertória e cognitiva ou de se referir apenas a fatos construídos pelas preferências individuais ou sociais, foi certamente a visão dominante no universo acadêmico ocidental durante todo o século passado. Ao mesmo tempo, um objetivismo moral “moderado”, na figura de um construtivismo moral objetivista, teve considerável espaço a partir da segunda metade daquele século. As concepções morais objetivistas “fortes” (realistas), por seu turno, estiveram em descrédito durante quase todo aquele período. Hoje, porém, a situação parece estar mais equilibrada – ou pelo menos perto disso –, pois as teorias morais realistas têm mostrado uma forte influência nas discussões metaéticas recentes<sup>2</sup>.

O grande número de propostas realistas, e de discussões internas e externas relativas a esse assunto, têm tornado cada vez mais difícil identificar qual é o núcleo teórico do programa realista. O resultado é uma notável dificuldade de caracterizar o realismo moral. Todo modo, para fins introdutórios, podemos assumir que, ao menos *prima facie*, a tese fundamental do realismo moral é uma

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGFil, UFPel). Mestre em Filosofia (PPGFil, UFPel). Graduado em Filosofia (UFPel). E-mail: johnflorindodemiranda@gmail.com

<sup>2</sup> Cf. ENOCH, David. Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism, p. o6.

tese metafísica<sup>3</sup>, a qual diz respeito à ontologia dos fatos ou propriedades morais. Ela afirma que a objetividade moral é uma propriedade atribuída a alguns enunciados morais em virtude da existência de uma realidade moral independente, isto é, de uma realidade que não é constituída por crenças, sentimentos ou preferências subjetivas. Para compreender melhor essa perspectiva de análise, basta atentar para os pressupostos metafísicos aparentemente presentes em qualquer juízo ou afirmação moral. Considere, por exemplo, a seguinte afirmação: “Jones errou ao quebrar a promessa que havia feito à sua filha”. Para o realista moral, se essa afirmação for objetiva, então a propriedade à qual ela se refere, qual seja, a propriedade de agir errado (“*wrongness*”), dirá respeito a uma realidade que é independente das preferências pessoais de Jones, de sua filha ou de qualquer um.

Apesar das notáveis dificuldades enfrentadas pelo realismo moral, há hoje defesas bastante consistentes do mesmo. Uma estratégia interessante que é recorrente nessas defesas é aquela que propõe uma análise comparativa entre a ética e outras áreas do conhecimento que fazem pressuposições de valores (ou elementos normativos) e que são normalmente vistas como objetivas ou não problemáticas nesse sentido (por exemplo: a epistemologia, a lógica, a matemática, entre outras). O objetivo desse tipo de estratégia é mostrar que, à luz da comparação com áreas do conhecimento que pressupõem valores e que são geralmente consideradas objetivas (ou pelo menos não questionadas quanto a esse aspecto), as suspeitas de subjetivismo moral merecem ser reconsideradas. Essa estratégia poderia certamente ter o resultado contrário, isto é: poderia mostrar que ambas as áreas analisadas são deficientes ou equivocadas no aspecto em questão. Mas a semelhança do caso ético com casos que são fundamentais para a investigação racional, por exemplo, o caso

---

<sup>3</sup> Esta suposição implica que a tese de Michael Dummett, a qual diz que o realismo (metafísico) tem uma agenda fundamentalmente semântica, não é uma tese intuitiva ou “comum” sobre o realismo (seja o metafísico ou o moral) Cf. DUMMETT, Michael. Truth and Other Enigmas.

da epistemologia ou da lógica, parece livrar pelo menos em parte a ética de ser completamente reduzida à subjetividade ou erro em virtude da análise comparativa.

Dado o quadro esboçado acima, o presente texto se propõe a fornecer algumas considerações introdutórias sobre (i) o realismo moral e sua interpretação da objetividade moral, e sobre (ii) um argumento comparativo em particular, a saber: aquele que compara os “valores epistêmicos” pressupostos nas ciências naturais e na epistemologia (valores como: coerência, justificação, plausibilidade, etc.) com os valores morais, a fim de refletir sobre a objetividade destes últimos. Há duas maneiras de sustentar esse argumento comparativo: uma realista e outra não-realista. Uma vez que a forma não-realista foi introduzida mais cedo no debate, o presente texto considerará apenas esta. A intenção básica, aqui, é fornecer uma visão introdutória sobre o debate em torno do problema da objetividade moral, especialmente através da análise do realismo moral e do papel que o discurso epistêmico pode desempenhar numa defesa da objetividade moral.

Em suma, a intenção básica deste texto é trazer à tona algo da discussão recente sobre aqueles dois pontos gerais – discussão essa que, apesar de sua notada relevância e atualidade, permanece pouco abordada no ambiente acadêmico brasileiro. O texto é dividido consoantemente àqueles dois pontos propostos acima. Assim, a primeira seção será dedicada ao realismo moral, onde me ocuparei principalmente das dificuldades em torno da definição e compreensão dos propósitos teóricos específicos do mesmo. Já a segunda seção introduzirá a ideia de argumento comparativo, trazendo o caso dos valores epistêmicos como um exemplo útil e significativo. Por uma questão de espaço, essa segunda parte será menor do que a primeira. Essa decisão também se justifica em virtude de a discussão sobre o realismo moral ser preliminar. A conclusão do texto, por sua vez, apenas sintetizará o que foi dito nas seções anteriores.

## 1. SOBRE O REALISMO MORAL

Como foi dito na introdução, uma forma intuitiva de pensar a proposta mais geral do realismo moral parece estar na ideia de que a moralidade (ou pelo menos uma parte fundamental dela) é *objetiva* – isto é, na ideia de que a moralidade possui alguma realidade independente das crenças e sentimentos que podemos ter sobre ela. Deste modo, é aparentemente o conceito metafísico de “objetividade como realidade independente” que caracteriza o realismo moral. Mas é necessário reconhecer que não há consenso sobre as características distintivas do realismo moral – e, portanto, sobre a forma como ele deve ser definido. Muitos autores têm visões bastante distintas sobre qual é o propósito teórico mais básico dessa corrente filosófica. Por exemplo: além da questão metafísica da objetividade, muitos acrescentam a questão semântica da verdade na definição de realismo moral – apesar de não ser totalmente claro como essas coisas se relacionam, qual dependente de qual, e assim por diante. Naturalmente, essas visões distintas envolvem diferentes formas de relacionar teses metafísicas, semânticas (sobre a verdade) e epistemológicas (entre outras disciplinas). Tudo isso contribui para que o contato inicial com a discussão sobre o realismo moral seja difícil e gere confusão<sup>4</sup>.

Em virtude da limitação de espaço, este texto não terá condições de fornecer um esclarecimento detalhado do problema referido acima. No entanto, uma estratégia viável, aqui, é a de sondar uma posição realista consideravelmente paradigmática ou influente a fim de buscar por alguma delimitação de realismo moral (que seja tanto informativa quanto útil para os propósitos do presente texto). Esse pode ser o caso do realismo moral de David Brink, pois, apesar de possuir algumas particularidades, trata-se de

---

<sup>4</sup> Entre outras coisas, ao menos inicialmente não fica claro se o realismo moral é uma teoria epistêmica, semântica ou ontológica (ou uma combinação dessas coisas).

uma visão que influenciou bastante tanto as discussões sobre realismo, anti-realismo e construtivismo moral quanto o debate metaético recente, razão pela qual pode ser útil para uma consideração geral do assunto. Assim, atentemos para a forma como David Brink define realismo moral.

Brink formula o realismo moral como um caso especial do “realismo metafísico”, este sendo uma visão mais genérica sobre o status e natureza das coisas que existem. O realismo metafísico é comumente apresentado como a tese de que há certos fatos ou verdades cuja existência é independente de nós. A principal preocupação aqui é o conceito de “independência da mente” (*mind-independence*) que é frequentemente usado para representar a objetividade à qual o realismo se refere. Brink afirma que tal ideia não deve ser entendida como “independência causal”, pois assim concepções sobre artefatos feitos por seres humanos, por exemplo: cadeiras, carros, etc. (cuja existência de certo modo depende causalmente da mente humana) não poderiam ser concepções realistas. Ele diz que seria melhor falar em “independência metafísica ou conceitual”, pois isso implicaria que os fatos em questão não são *constituídos* pelo mental. O problema é que essa visão impediria que concepções sobre a psicologia e mesmo sobre ética (por exemplo, as éticas hedonistas cujos fundamentos são psicológicos) fossem realistas, pois estas (e muitas outras disciplinas) dependem metafísica ou conceitualmente do mental para existir (visto que seus assuntos ou objetos básicos são de natureza mental)<sup>5</sup>. A solução é pensar a noção de independência de forma diferente, a saber: defendendo a tese de que existem fatos de certo tipo que são *independentes da evidência que temos para eles*<sup>6</sup>.

Com base nessa estratégia, Brink chega à seguinte definição de realismo metafísico: “há fatos ou verdades do tipo x, e esses fatos e verdades são independentes da evidência que temos

---

<sup>5</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 14-15.

<sup>6</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 15.

para eles”<sup>7</sup>. Segundo a classificação de Brink, os oponentes mais comuns do realismo metafísico são o niilismo metafísico e o construtivismo metafísico<sup>8</sup>. O primeiro diz que fatos de certo tipo não existem (ou mesmo fatos em geral); ao passo que o segundo afirma a existência de um dado conjunto de fatos, mas alega que tal existência depende da evidência que temos para eles<sup>9</sup>.

Com base nessa concepção de realismo metafísico, o realismo moral poderá ser paralelamente entendido da seguinte forma: “há fatos ou verdades morais do tipo  $x$ , e esses fatos e verdades morais são independentes da evidência que temos para eles<sup>10</sup>.” Os principais oponentes do realismo moral são o niilismo moral e o construtivismo moral. O primeiro diz que fatos morais não existem, ao passo que o segundo afirma a existência desses fatos, mas alega que tal existência depende da evidência que temos para eles<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 16. O autor adverte que essa definição é neutra quanto ao que é considerado como elemento ontológico fundamental, de maneira que “fato” poderia ser mudado por “evento” ou “objeto” sem comprometer o sentido da definição.

<sup>8</sup> Brink também menciona teorias idealistas segundo as quais o mundo é constituído por fatos sobre a mente humana ou divina como oponentes do realismo. Mas ele considera esses casos ambíguos, pois é possível interpretar, por exemplo, o idealismo de Berkeley (segundo o qual o mundo é constituído pelo mental) como um tipo de realismo imaterialista (Cf. MACKIE, John Lesley. *The Miracle of Theism*, p. 64-80).

<sup>9</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 16. Shafer-Landau discorda da caracterização que Brink faz de construtivismo moral, pois, ao dizer que a verdade moral é constituída pela melhor evidência, ela implica uma identificação entre verdade e justificação que muitos construtivistas não aceitam. Shafer-Landau prefere operar com a ideia de “função construtiva” (a partir da qual se constrói a realidade moral), a qual abarca os autores que Brink cita como exemplos de construtivistas. SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*, p. 14, n. 01.

<sup>10</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 17.

<sup>11</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 19. Em verdade, Brink diz que o niilismo ou não-cognitivismo é a forma mais tradicional de oposição ao realismo moral, logo depois vindo o construtivismo moral. As teorias morais “niilistas”, por não crerem na existência de fatos morais, defendem o “não-cognitivismo”, o qual vê os juízos morais como expressões de sentimentos, comandos, preferências, etc., e não como crenças que podem ser verdadeiras ou falsas. Já as teorias construtivistas são “cognitivistas”, vendo os juízos morais como crenças passíveis de verdade ou falsidade. O realismo moral, por seu turno, também é “cognitivista”, concordando com o construtivismo moral quanto a esse aspecto epistemológico. Metafisicamente, porém, cada uma dessas visões tem a sua posição: o niilismo moral afirma que não existem fatos morais; o construtivismo moral afirma que tais fatos existem, mas são produtos de alguma função construtiva

A fim de trazer à tona algumas dificuldades que cercam tanto o debate entre realistas e anti-realistas quanto o próprio reduto realista, podemos agora fazer algumas considerações sobre esse paralelo entre realismo metafísico e realismo moral, e sobre as particularidades da definição de realismo moral proposta por Brink. Foi dito no início desta seção que não há consenso sobre a caracterização de realismo moral. Agora é possível acrescentar que o mesmo se segue para a caracterização de realismo metafísico. O realista metafísico William Alston, por exemplo, reconhece que há dificuldades, e mesmo ambiguidades, nas caracterizações de realismo e anti-realismo metafísicos<sup>12</sup>. Entre outras coisas, ele chama a atenção para três dificuldades presentes na compreensão do debate contemporâneo entre realistas e anti-realistas, a saber: (i) a distinção entre realismo “global” e “departamental”; (ii) o fato de haver mais de um sentido no qual a disputa realismo/anti-realismo pode ser tomada; e (iii) a necessidade de distinguir as disputas semânticas sobre a verdade das disputas metafísicas sobre a existência. Consideremos brevemente essas questões sobre o realismo metafísico – pois tal consideração revelará dificuldades análogas ao realismo moral.

Segundo Alston, a expressão “realismo metafísico global” denota uma visão irrestritamente geral sobre o que conta para algo existir objetivamente. Ou seja, trata-se de uma visão irrestritamente geral sobre o status e natureza das coisas que

---

de nossas crenças ou racionalidade; e o realismo moral, por fim, defende que os fatos morais existem independentemente de nós. Ambos, niilismo e construtivismo moral, podem ser chamados de “anti-realismo”. Mas apenas os niilistas são “não-cognitivistas”. As teorias niilistas mais conhecidas são: expressivismo moral e ficcionismo moral; e as teorias morais construtivistas mais conhecidas são: subjetivismo moral, relativismo moral, contratualismo moral, teorias do observador ideal e teorias construtivistas kantianas. Há, porém, um caso peculiar, a saber, as “teorias do erro”, que afirmam que os juízos morais expressam crenças passíveis de verdade e falsidade, mas que alegam que essas crenças são todas falsas, dado não haver fatos morais objetivos para comprová-las. Brink diz que essas teorias são por um lado cognitivistas, mas por outro não-cognitivistas Cf. BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 18, n. 06.

<sup>12</sup> ALSTON, William Payne. “Introduction”. In: ALSTON, William Payne (Ed.) *Realism and Antirealism*.

existem objetivamente (ou pelo menos de uma grande porção delas). Consideremos dois exemplos de cada lado da disputa. O próprio Alston defende um tipo de realismo metafísico global segundo o qual pelo menos muitas coisas existem de forma *objetiva*, isto é, existem *independentemente* de nossas crenças e esquemas conceituais<sup>13</sup>. Já Hillary Putnam é um anti-realista metafísico global que sustenta que todas as coisas existentes existem apenas relativamente a um dado esquema conceitual (e não de forma independente desses esquemas)<sup>14</sup>. Muitas outras teses poderiam ser mencionadas (cada qual entendendo o aspecto “realista” e “anti-realista” à sua maneira). Entrementes, também é possível ser realista ou anti-realista sobre apenas um ou outro aspecto da realidade, por exemplo: proposições, objetos físicos perceptíveis, objetos abstratos, objetos da matemática pura, valores morais, entidades teóricas da física (como quarks, elétrons, etc.), entre muitos outros. Assim, em contraste com os realismos e anti-realismos metafísicos globais, existem as versões “departamentais” dos mesmos, as quais versam sobre aspectos específicos da realidade. Consequentemente, é possível ser realista em uma área e anti-realista em outra, por exemplo: ser realista sobre objetos físicos perceptíveis, mas anti-realista sobre valores morais<sup>15</sup>. (Deste modo, fica claro que o realismo moral tem de ser entendido como um tipo de realismo departamental).

---

<sup>13</sup> ALSTON, William Payne. What Metaphysical Realism Is Not. In: ALSTON, William Payne (Ed.) Realism and Antirealism, p. 97-98. É importante mencionar que, para Alston, nem tudo existe de forma independente: há muitas coisas que dependem da nossa intervenção cognitiva e conceitual para existir. Mas sua tese realista afirma que pelo menos alguns aspectos fundamentais do mundo existem de forma independente, em especial os seguintes: (1) objetos macroscópicos familiares (organismos, artefatos, formas topográficas); (2) coisas e porções de coisas familiares (água, terra, açúcar, etc.); e (3) entidades não observáveis reconhecidas pelas melhores ciências (elétrons, núcleos, quanta de energia, etc.). ALSTON, William Payne. What Metaphysical Realism Is Not. In: ALSTON, William Payne (Ed.) Realism and Antirealism, p. 98-99.

<sup>14</sup> PUTNAM, Hilary. Reason, Truth, and History, p. 52.

<sup>15</sup> ALSTON, William Payne. What Metaphysical Realism Is Not. In: ALSTON, William Payne (Ed.) Realism and Antirealism, p. 02.

Alston também alerta para o fato de haver mais de um sentido no qual a disputa realismo/anti-realismo pode ser tomada. Como foi mencionado acima, as versões globais e departamentais de realismo metafísico são concepções sobre a *natureza* das coisas que existem (seja algum tipo específico de coisa ou muitos tipos de coisas, ou ainda todos os tipos de coisa). Isto é, são concepções sobre o modo como as coisas existem. Mas há também discussões sobre se certas coisas *existem ou não*, e – para complicar mais as coisas – essas discussões são igualmente rotuladas como disputas entre realistas e anti-realistas. Por exemplo: teístas e ateístas são respectivamente vistos como realistas e anti-realistas sobre Deus; céticos ou niilistas sobre entidades teóricas da física (como elétrons, quarks, matéria escura, etc.) são anti-realistas sobre esse assunto, ao passo que realistas científicos não o são. Esse outro sentido do debate entre realistas e anti-realistas pode gerar muitas confusões, daí a importância de fazer alusão a essa possibilidade<sup>16</sup>.

A última advertência de Alston que é importante ser destacada aqui diz respeito à possibilidade de distinguir entre teorias da verdade (semânticas) e teorias da existência (metafísicas). O próprio Alston é conhecido pela sua peculiar teoria realista da verdade (também chamada de “realismo alético”), pois ele alega que essa teoria não pressupõe *nenhum* tipo de visão metafísica específica (inclusive o realismo metafísico). O realismo alético afirma que uma proposição, juízo, sentença, etc. é verdadeira se o que ela afirma ser o caso *realmente* é o caso, por exemplo: a proposição “os gatos são mamíferos” é verdadeira se e somente se os gatos realmente são mamíferos<sup>17</sup>. Mas Alston alega que o realismo alético não precisa incluir nenhuma pressuposição

---

<sup>16</sup> Em “Realism and Truth” (1984), Michael Devitt defende que o realismo metafísico possui fundamentalmente duas dimensões, a saber: a dimensão da existência e a dimensão da independência Cf. DEVITT, Michael. Realism and Truth, p. 60. Essa forma de definir realismo metafísico parece útil para evitar o tipo de ambiguidade destacada acima, a saber, o fato de o debate entre realistas e anti-realistas ser ora um debate sobre natureza e modo de existência e ora sobre existência ou não existência.

<sup>17</sup> ALSTON, William Payne. A Realist Conception of Truth, p. 22-26.

metafísica específica sobre a natureza das coisas (por exemplo, dos gatos), isto é, sobre o que significa algo realmente existir ou ser o caso<sup>18</sup>. Portanto, ele é compatível até mesmo com uma concepção metafísica anti-realista. Por exemplo: uma teoria anti-realista poderia explicar a *existência* de gatos como relativa a um esquema conceitual, ao mesmo tempo em que endossasse o realismo alético para explicar a questão da natureza da *verdade*.

Ao que se pode imaginar, essa neutralidade metafísica intentada pelo realismo alético não é incontroversa<sup>19</sup>. De todo modo, o importante aqui é notar a possibilidade de distinguir entre teorias da verdade e teorias da existência. Essa distinção, por sua vez, não é simples de se fazer; e, excetuadas algumas exceções, na maioria das vezes não está presente (ao menos de forma explícita) nos escritos sobre o realismo (seja moral ou metafísico). Talvez seja esse o caso de Brink (retornando agora ao nosso autor inicial), o qual, apesar de fazer considerações sobre a verdade, não explica as relações de dependência entre questões metafísicas, epistemológicas e semânticas no realismo moral<sup>20</sup>. Ele reconhece que essas questões estão interconectadas<sup>21</sup>, mas não fornece uma explicação mais detalhada disso. Vejamos rapidamente esses pontos.

---

<sup>18</sup> ALSTON, William Payne. A Realist Conception of Truth, p. 22-26.

<sup>19</sup> Ver, por exemplo: WOUDEBERG, René Von. On The Metaphysical Implications of Alethic Realism. In: ALSTON, William Payne. Realism and Antirealism.

<sup>20</sup> Terence Cuneo, na obra “The Normative Web: An Argument for Moral Realism” (2007), afirma que o realismo moral de tipo “paradigmático” possui três teses: uma sobre a natureza do discurso moral, outra sobre a natureza da verdade moral e outra sobre a natureza dos fatos morais. Cuneo diz que esta última é uma tese ontológica, e que, para o realismo moral “paradigmático”, ela é mais fundamental do que as outras duas teses. Cf. CUNEO, Terence. The Normative Web: An Argument for Moral Realism, p. 20-01. Deste modo, nota-se que Cuneo fornece esclarecimentos que não encontramos em Brink. Todo modo, escolhi tomar os argumentos de Brink como exemplo em virtude de sua notável influência no debate.

<sup>21</sup> Por exemplo: BRINK, David Owen. Moral Realism and the Foundations of Ethics, p. 100.

Quanto à metafísica, vimos que Brink defende a visão realista de que existem fatos morais independentes<sup>22</sup>. Quanto à epistemologia, ele afirma que a possibilidade de haver conhecimento desses fatos morais ancora-se no “cognitivismo moral”, uma tese sobre o conteúdo e a forma dos juízos morais que diz que estes expressam crenças passíveis de verdade ou falsidade<sup>23</sup>. Essa é a tese epistemológica padrão entre os realistas morais (seria difícil, pois, imaginar um realista não-cognitivista), sendo aceita também por certas concepções anti-realistas, tais como: relativismo, subjetivismo, contratualismo, entre outras<sup>24</sup>. Quanto à verdade, por fim, Brink diz que ela é uma propriedade das crenças que deve ser distinguida da propriedade da justificação (já que uma crença justificada pode vir a mostrar-se falsa; o que mostra que a propriedade da justificação é distinta da propriedade da verdade)<sup>25</sup>. Brink, contudo, não é muito claro quanto a esse ponto. Ele parece defender uma concepção de verdade que é metafísica (e não epistêmica, como a maioria das teorias da verdade atualmente em voga<sup>26</sup>) e realista (pois ele aparentemente

---

<sup>22</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 21. Essa visão é neutra quanto à categoria ontológica mais primitiva, razão pela qual o conceito de “fato” poderia ser entendido como “eventos”, “conjuntos de objetos”, etc. Outro ponto importante de mencionar é sobre a visão específica que Brink tem dos fatos morais. Para ele, tais fatos são constituídos por fatos naturais (tais como aqueles das ciências naturais e sociais). Cf. BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 09. Isso deve ser notado porque muitos realistas morais defendem uma interpretação não-naturalista dos fatos e propriedades morais, segundo a qual estas não são redutíveis ou equiparáveis aos fatos e propriedades naturais (elas são, pois, sui generis). A obra “*Principia Ethica*” (1903) de Moore é sempre lembrada como paradigma do não-naturalismo moral; mas há realistas contemporâneos influentes, por exemplo, Russ Shafer-Landau e David Enoch, que defendem tal posição.

<sup>23</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 18, n. 06.

<sup>24</sup> Cf. SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*, p. 14, 17-18. O que muda para estes “cognitivistas anti-realistas”, é que para eles a objetividade não diz respeito a uma realidade independente, mas é construída a partir de alguma idealização racional. Por isso, é importante notar que a expressão “anti-realista” não necessariamente significa “não-cognitivista”. Se entendermos “anti-realistas” como os críticos do realismo, então também haverá cognitivistas que são anti-realistas.

<sup>25</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 31-32.

<sup>26</sup> Em resumo, as teorias epistêmicas da verdade identificam esta com algum aspecto epistemológico, por exemplo: conhecimento, justificação, verificação, aceitabilidade, entre outros.

identifica a verdade com a realidade independente defendida pelo realismo)<sup>27</sup>.

Em suma, como foi dito acima, a análise da questão da verdade e dos limites das demais perspectivas que compõem as investigações sobre a moralidade (isto é, perspectiva epistemologia, perspectiva semântica, etc.) é bastante complexa. O realismo alético de Alston é um bom exemplo disso, pois mostra que a relação entre metafísica e semântica pode ser mais complexa do que aparenta à primeira vista. Brink, por seu turno, parece ir pela via “intuitiva”, por assim dizer, ao pensar a verdade como metafísica e também realista em sentido forte (o que, como vimos, Alston alega não ser necessário). É perceptível, pois, que a relação entre metafísica e semântica mereça maiores explicações – as quais este texto, dado seu escopo limitado, não tem condições oferecer<sup>28</sup>. O mesmo se segue para o papel distintivo da epistemologia no realismo dada a aparente “primariedade” metafísica do mesmo. Essas e outras questões mostram o grau de complexidade envolvido nas discussões entre realistas e anti-realistas.

Enfim, feitas essas considerações sobre as dificuldades em torno da definição e compreensão do realismo moral, acredito que os objetivos gerais desta corrente metaética estejam agora relativamente claros. Devo sublinhar que as dificuldades encontradas aqui não são de exclusividade de Brink (o qual foi tomado como exemplo), mas se estendem à maioria dos casos. Dito isso, cabe apenas mais uma observação sobre um aspecto importante da posição de Brink (e de muitos outros realistas morais), e então passaremos à próxima seção do texto.

---

<sup>27</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 127, 140-01, 143.

<sup>28</sup> No artigo “Aberrations of the realism debate” (1991), Michael Devitt, retomando as teses fundamentais defendidas em sua principal obra sobre realismo (*Realism and Truth*), aponta para uma série de “aberrações” presentes no debate em torno do realismo. Entre essas aberrações, a principal (pela sua influência e abrangência) é a confusão entre semântica e metafísica, isto é, o fato de o realismo ser majoritariamente tratado como uma concepção semântica. Devitt, aliás, é um ferrenho crítico da proeminência semântica que, segundo ele, se instaurou na filosofia ocidental a partir da “virada linguística” (operada principalmente por Ludwig Wittgenstein).

Brink alega que o realismo moral não necessita abarcar uma tese sobre o conteúdo específico dos valores ou princípios morais. Como ele diz, o realismo moral é “neutro entre o que é às vezes chamado de subjetivismo e objetivismo sobre o valor”<sup>29</sup>. Para Brink, o realismo moral é uma tese *sobre* a ética (sendo, portanto, uma tese *metaética*), e não uma tese defendida desde o *interior* da mesma (isto é, uma tese de *ética normativa*)<sup>30</sup>. Ele reconhece que o objetivismo de valores possui relações interessantes com o realismo moral (em verdade, ele mesmo defende um tipo de utilitarismo objetivo<sup>31</sup>). Ademais, ele reconhece que a metaética não pode ser totalmente independente da ética normativa<sup>32</sup>. Mas, ele insiste que o realismo moral, em virtude de seu escopo meramente metaético, é neutro sobre quais valores são objetivos<sup>33</sup>. Assim, para Brink, o realismo moral está somente preocupado com a análise dos fatos e proposições morais, deixando de lado a questão do conteúdo normativo específico da moralidade – por exemplo: se é algo como o imperativo categórico de Kant ou como o princípio da utilidade dos utilitaristas, etc.

Essa neutralidade quanto ao conteúdo normativo encontra versões semelhantes em outros autores realistas. Russ Shafer-Landau, por exemplo, afirma que o realismo moral, por ser uma visão sobre o status ontológico das afirmações morais, não possui uma resposta geral para a pergunta sobre quais princípios morais são corretos<sup>34</sup>. A exigência imediata do realismo moral é apenas que esse conteúdo normativo possua uma natureza objetiva, isto é, seja ancorado em uma metafísica robusta sobre fatos e verdades<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 21.

<sup>30</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 21.

<sup>31</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 211-12.

<sup>32</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 04-05.

<sup>33</sup> BRINK, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, p. 21.

<sup>34</sup> SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*, p. 51, 55.

<sup>35</sup> SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*, p. 44, 49, 191.

Uma vez que o realismo moral não possui nenhum compromisso inicial com algum conjunto de princípios morais, então ele seria compatível com diversos tipos de éticas normativas, por exemplo, kantianas, utilitaristas, jusnaturalistas, etc. Ou seja, para Shafer-Landau, as considerações realistas não implicam nenhum conteúdo moral específico.

Todo modo, ainda que o conteúdo moral propriamente dito permaneça sem justificação até aqui, é inegável que a investigação analítica ajuda a compreender grande parte do fenômeno moral. No caso do realismo moral, como vimos, a tese é que os fatos morais explicam a objetividade dos juízos morais que fazemos. Entre outras coisas, a investigação moral analítica intenta dar conta das propriedades morais implícitas nos fatos e juízos morais. Para ver isso, considere, por exemplo, o ato de torturar bebês por diversão. As pessoas em geral julgam que esse ato é horrendo e moralmente errado. Podemos dizer que esse *juízo* comum refere-se a uma *propriedade* presente na referida ação, a saber, a propriedade de ser moralmente errada (*wrongness*). Ora, a investigação moral analítica, por sua vez, busca compreender cada um desses (e de outros) elementos: juízos, fatos, propriedades, etc. O resultado disso certamente envolve grande rigor e austeridade teórica. Assim, apesar da majoritária neutralidade normativa e moral da metaética, o ganho explanatório é o que parece ser a recompensa do filosófico analítico metaético. No caso específico do realismo moral, o alegado ganho em questão é a explanação da objetividade como realidade independente ou como verdade, ou ainda como múltiplos elementos (de objetividade).

## 2. SOBRE OS VALORES EPISTÊMICOS E A ÉTICA

John Mackie, em sua seminal obra, “*Ethics: Inventing Right and Wrong*” (1977), sintetiza as suspeitas subjetivistas comuns em dois argumentos, a saber: o argumento da relatividade (*argument from relativity*) e o argumento da estranheza (*argument from querness*). O primeiro afirma que o amplo desacordo moral que marca a experiência humana é uma evidência de que os valores morais não possuem objetividade. O segundo diz que se os valores morais fossem objetivos, então eles seriam tipos de coisas muito estranhas, diferentes de tudo o mais no universo, e assim precisaríamos ter uma faculdade especial de intuição para apreendê-los<sup>36</sup>. Essas críticas são conhecidas da tradição filosófica ocidental. Mas Mackie teve o mérito de articulá-las de uma forma baste direta e perspicaz – razão pela qual se tornou uma referência obrigatória para o debate sobre objetividade moral.

Não obstante a importância do primeiro argumento de Mackie, o aspecto ontológico do segundo argumento merece destaque. Isso porque, tal aspecto contrasta a existência de valores objetivos com a existência de objetos materiais ou de propriedades e relações utilizadas para descrever eventos físicos e naturais, reduzindo assim a existência dos valores a nada – ou melhor, a meros sentimentos ou preferências subjetivas. Poderíamos dizer que, de acordo com a lógica desse argumento, se há alguma objetividade relacionada aos valores morais, então esta se resume aos processos fisiológicos que os atos de desejar, julgar, decidir, etc. desencadeiam, e aos eventos que são constituídos pela nossa ação no mundo como animais racionais e sociais. O que existe objetivamente, portanto, são apenas os fenômenos estudados pelas ciências naturais, e não os valores que orientam a nossa ação e pensamento no mundo. Não há nada como uma “prescritividade objetiva” no mundo – isso seria, pois, muito estranho frente à

---

<sup>36</sup> MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 01-41.

melhor ontologia que temos para explicar o mundo (a qual, segundo supõe o argumento de Mackie, deve ser naturalista, isto é, deve manter-se restrita aos métodos e resultados das ciências naturais). Ocorre que, apesar da notável plausibilidade inicial desse argumento, ele parece não ser totalmente preciso, pois não analisa os próprios pressupostos que o possibilitam racionalmente.

Como observa Terence Cuneo, Mackie é negligente ao tratar do problema da objetividade dos valores. Mackie estende sua tese até os valores estéticos (os quais sofreriam das mesmas debilidades ontológicas e epistemológicas dos valores morais), mas negligencia a possibilidade de o domínio moral ter similaridades com outros domínios avaliativos ou normativos além do estético – por exemplo, o domínio epistêmico, no qual encontramos uma série de “valores epistêmicos”, por exemplo, “algo ser justificado”, “ser razoável”, etc., cuja objetividade dificilmente é questionada<sup>37</sup>. Cuneo alega que o domínio moral e o epistêmico não são apenas teoricamente semelhantes, mas possuem relações de apoio mútuo<sup>38</sup>. Por conseguinte, a crítica sobre um deveria também implicar a crítica sobre o outro. Se isso é assim, então o próprio Mackie teria de considerar sua teoria “estranha” e infundada, pois, como qualquer outra teoria racional, ela parece repousar em uma série de elementos normativos ou avaliativos (valores epistêmicos) os quais se supõe (pelo menos implicitamente) serem objetivos. Mackie, contudo, não realiza essa análise, ignorando o notável caso dos valores epistêmicos.

Na verdade, esse argumento comparativo entre valores morais e epistêmicos ganhou visibilidade a partir das teses de Hilary Putnam sobre a objetividade moral. Putnam defendeu que o discurso sobre fatos e verdades depende de toda uma gama de valores (ou pressupostos avaliativos e normativos), entre os quais estariam não apenas os já mencionados valores epistêmicos, mas

---

<sup>37</sup> CUNEO, Terence. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, p. 02.

<sup>38</sup> CUNEO, Terence. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, p. 07.

também valores da ética e de outras áreas. Em virtude disso, mesmo o discurso das ciências naturais estaria comprometido com uma série de pressupostos normativos ou avaliativos. Fato e valor estariam, pois, sempre interconectados, e isso seria uma evidência de que o discurso da ética é objetivo em um sentido fundamental. Esse argumento, contudo, está apoiando no anti-realismo metafísico de Putnam, segundo o qual não faz sentido perguntar o que o mundo é fora dos esquemas conceituais que as pessoas e sociedades têm<sup>39</sup>. Não há nenhuma realidade que seja independente desses esquemas conceituais. Por conseguinte, a concepção de objetividade moral defendida com base nesse *framework* não será realista. Em verdade, sua crítica à dicotomia fato e valor procede através de uma crítica à própria noção de fato, a qual Putnam diz ser constituída por elementos avaliativos (valores). Esses elementos são todos dados pela racionalidade (conforme aplicada à investigação, à ação, etc., gerando uma série de valores correlatos, por exemplo, valores epistêmicos, valores éticos, valores estéticos, etc.). Assim, Putnam defende a objetividade ética afirmando que o discurso factual depende do avaliativo, e que ambos, factual e avaliativo, estão (em sentido fundamental) no mesmo nível de objetividade. Não há nenhuma realidade independente, mas apenas a inteligência humana operando construções e idealizações em cada âmbito da experiência humana (trazendo assim inteligibilidade e objetividade para os mesmos).

Há, por outro lado, uma maneira “realista” de abordar o argumento comparativo dos valores epistêmicos, a saber: através da defesa de um “realismo epistêmico” segundo o qual os valores epistêmicos dizem respeito a propriedades e fatos que existem independentemente de nossas preferências subjetivas. É isso que fazem Nathan M. Nobis, em “*Truth in Ethics and Epistemology: A Defense of Normative Realism*” (2004), e Terece Cuneo, em “*The*

---

<sup>39</sup> PUTNAM, Hilary. Reason, Truth and History, p. 49-50.

*Normative Web: An Argument for Moral Realism*” (2007) – com a diferença de que, enquanto Nobis mantém a ideia de “realidade independente” para o realismo moral, Cuneo não a endossa, alegando que a dimensão ontológica do realismo moral só precisa preservar as “platitudes” que compõem a visão que o senso comum tem sobre os fatos morais<sup>40</sup>. Naturalmente, defender a objetividade moral em sentido realista comparando-a e relacionando-a com a objetividade epistêmica também em sentido realista implica trazer os mesmos problemas do realismo para o âmbito epistêmico. Assim, alguém poderia argumentar que essa estratégia não coopera em nada com o realismo moral, mas só torna sua defesa mais difícil e desnecessariamente extensa. Todavia, a aposta daqueles que são realistas tanto na moral quanto na epistemologia está na ampla aceitabilidade e importância do realismo epistêmico. Com efeito, eles tentam mostrar que a rejeição dessa perspectiva pode comprometer fatalmente a confiabilidade e correção das nossas crenças sobre o mundo; e que, havendo uma nítida semelhança e relação entre os valores epistêmicos e os morais, então o realismo moral deveria ser igualmente preservado<sup>41</sup>.

Uma vez que o argumento de Putnam sobre os valores epistêmicos é anterior às recentes defesas do realismo epistêmico, o presente texto abordará apenas o argumento de Putnam. É fato que uma investigação mais satisfatória deveria analisar as duas estratégias objetivistas sobre valores epistêmicos – a realista e não-realista. Mas tal tarefa, dada sua extensão, demandaria todo o texto para si. E, como há uma notável necessidade de discutir o realismo moral a fim de introduzir o realismo moral e suas principais dificuldades, este texto não poderia ter sido dedicado exclusivamente aos dois tipos de argumentos objetivistas sobre

---

<sup>40</sup> CUNEO, Terence. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, p. 45-09.

<sup>41</sup> CUNEO, Terence. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, cap. 2. NOBIS, Nathan. *Truth in Ethics and Epistemology: A Defense of Normative Realism*. Tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia do The College Arts and Sciences: University of Rochester, 2004, cap. 1.

valores epistêmicos. Em virtude disso, o texto procederá considerando o argumento que introduziu a questão dos valores epistêmicos na discussão da objetividade moral, a saber, o argumento de Hilary Putnam.

Segundo Putnam, a tese de que os valores morais são subjetivos baseia-se na dicotomia entre fatos e valores. O autor intenta mostrar como essa dicotomia levou à exclusão dos valores da esfera objetiva e factual. Ela se tornou influente a partir de David Hume (especialmente por meio de sua tese de que um “deve” não pode ser derivado de um “é”), chegando até os positivistas lógicos do começo do séc. XX<sup>42</sup>. Segundo Putnam, o erro fundamental tanto de Hume quanto dos positivistas lógicos foi que eles negligenciaram o fenômeno do “entrelaçamento” (*entanglement*) entre fatos e valores em nossas descrições e teorias sobre o mundo<sup>43</sup>. Isso porque, para autor, na base de todas as nossas teorias sobre o mundo existe uma vasta gama de valores. Essa tese envolve uma série de argumentos, entre os quais se destaca o paralelo entre “valores epistêmicos” e valores morais.

Também chamados por Putnam de “valores cognitivos”, os valores epistêmicos têm um papel fundamental como guias normativos na seleção de hipóteses e na escolha entre teorias científicas. Alguns exemplos desses valores são: coerência, plausibilidade, razoabilidade, simplicidade e a “beleza da teoria”<sup>44</sup>; bem como: justificação, verdade e referência<sup>45</sup>. Putnam reconhece que esses valores são distintos dos valores morais, mas tenta mostrar que estes últimos possuem o mesmo papel que os primeiros na constituição de descrições do mundo – tendo assim uma objetividade semelhante.

---

<sup>42</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 09.

<sup>43</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 30, 34.

<sup>44</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 31.

<sup>45</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 31.

Na obra *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity* (2007), Hallvard Lillehammer fornece uma sistematização de argumentos tais como este que foi descrito acima. Trata-se dos argumentos “companheiros em culpa” (*companions in guilt*), cujo propósito é bastante simples e intuitivo, a saber: comparar dois conjuntos de afirmações distintas e mostrar que ambas são semelhantes em uma característica que é considerada filosoficamente problemática, mas que normalmente é enfatizada em apenas um dos conjuntos<sup>46</sup>. A intenção, claro, é mostrar que, se ambos os conjuntos de afirmações realmente possuem tal semelhança em um aspecto considerado problemático, e se apenas um deles é normalmente considerado problemático por causa desse aspecto, então esse quadro precisa ser revisto – e assim pode ser que venhamos a reconsiderar o aspecto problemático em questão.

Putnam, por exemplo, compara os valores que são pressupostos na ciência e na epistemologia com os valores morais, fornecendo um típico argumento *companions in guilt* (o qual, aliás, está entre os argumentos analisados por Lillehammer em seu livro). Esse argumento implica que deveríamos investigar os pressupostos normativos com a mesma acuidade em ambos os casos (epistêmico e moral). Se for possível reconsiderar a característica supostamente problemática e fornecer uma compreensão mais adequada da mesma, então, como diz Lillehammer: “Do aparente companheirismo em culpa deveríamos na verdade inferir companheirismo em inocência<sup>47</sup>.”

Uma das principais estratégias de Putnam para mostrar que o caso dos valores epistêmicos pode absolver os valores morais da acusação de subjetividade, é o ataque à ideia de “objetividade como objetos”, isto é, à ideia de que a objetividade demanda objetos tangíveis ou verificáveis. Segundo argumenta, o erro

---

<sup>46</sup> LILLEHAMMER, Hallvard. *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity*, p. 04.

<sup>47</sup> LILLEHAMMER, Hallvard. *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity*, p. 04.

fundamental aqui é associar objetividade unicamente à descrição<sup>48</sup>. Há, pois, uma série de afirmações (conectadas a termos como: “correto”, “verdadeiro”, “justificado”, “etc.”) que não são descrições, mas que estão sob o controle da razão, sendo governadas por padrões apropriados a seus contextos e a suas funções específicas<sup>49</sup>. A linguagem nos habilita a descrever o mundo; mas ela também tem funções não-descritivas (o que podemos vislumbrar, novamente, através de termos como “correto”, “justificado”, etc.). Para além do pequeno vocabulário permitido pelos positivistas lógicos para descrever fatos, a linguagem revela um profundo entrelaçamento entre fatos e valores (éticos, estéticos e outros). Um exemplo clássico disso é o termo “cruel”, o qual possui um uso ético (“fulano foi cruel”), mas também tem um uso descritivo (por exemplo, quando um historiador fala que a crueldade de um dado regime político ocasionou revoltas)<sup>50</sup>. Na literatura metaética, esse tipo de termo é chamado de “conceito ético espesso”. Putnam argumenta que uma das evidências de que há um entrelaçamento entre fato e valor é a existência de tais conceitos, aos quais o componente normativo é intrínseco.

Todavia, Putnam não fornece nenhuma definição mais precisa da objetividade moral. Ele afirma que a solução para esse problema deve ser buscada (“como ensinou Dewey”) de forma cooperativa, democrática e falibilista<sup>51</sup>. Contudo, ele não explica como esses critérios estabelecem a objetividade moral. O principal problema em seu objetivismo ético é que ele garante apenas uma objetividade relativa a cada esquema conceitual – no caso da ética, a cada concepção ou tradição ética. Assim, esta última está claramente aberta a um relativismo moral e cultural. A razão sempre opera como fonte de normatividade em meio a esse

---

<sup>48</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 33.

<sup>49</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 33.

<sup>50</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 34-35.

<sup>51</sup> PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, p. 45.

relativismo, recorrendo a todo escopo de valores (razoabilidade, coerência, cooperação, etc.) para orientar as ações, decisões e investigações das pessoas. Contudo, esse critério de construção racional pode se mostrar demasiado restrito quando estamos tratando de questões morais controversas.

Todo modo, apesar dessas limitações, a crítica à dicotomia fato/valor constitui um ganho argumentativo considerável para objetivistas e realistas, mostrando que a objetividade não precisa ser pensada apenas em termos materialistas ou cientificistas. Sua atenção aos valores epistêmicos é de especial valia para a objetividade moral, pois mostra que tais valores realmente fornecem um argumento “*companions in guilt*” para a ética: já que são pressupostos normativos essenciais para a objetividade de afirmações sobre o mundo, não tendo eles mesmos (tal como os valores morais) uma natureza empírica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que o realismo moral oferece uma via consistente para pensar o conceito de objetividade, pois insiste que a objetividade não é o resultado de consensos ou construções humanas, mas é dada por uma realidade cuja existência não depende de nossas crenças ou preferências subjetivas. Essa tese, é claro, coloca a conhecida dificuldade de explicar e justificar esse domínio objetivo da moralidade. Esse domínio, como vimos, não é constituído por objetos empíricos – e essa é, pois, a principal fonte de dificuldades. Mas há uma série de pressupostos normativos em várias áreas de investigação racional que também não podem ser demonstrados empiricamente. Um exemplo significativo disso está nos valores epistêmicos pressupostos nas ciências naturais e na epistemologia. Talvez esse fato nos ajude a compreender melhor o tipo de objetividade que podemos esperar da ética.

## REFERÊNCIAS

- ALSTON, William Payne. "Introduction". In: ALSTON, William Payne (Ed.) *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- . What Metaphysical Realism Is Not In: ALSTON, William Payne. *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- . *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- BRINK, David Owen. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- CUNEO, Terence. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*. New York: Oxford University Press, 2007.
- DEVITT, Michael. *Realism and Truth*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- . "Aberrations of the realism debate". In: *Philosophical Studies*. v. 61, n. 1/2, p. 43-63, 1991.
- DUMMETT, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1978.
- ENOCH, David. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KIRKHAM, Richard. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge MA: MIT Press, 1992.
- KRAMER, Matthew. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Oxford: Wiley-BlackWell, 2009.
- LILLEHAMMER, Hallvard. *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2007.
- NOBIS, Nathan. *Truth in Ethics and Epistemology: A Defense of Normative Realism*. Tese de doutorado defendida no Department of Philosophy do The College Arts and Sciences: University of Rochester, 2004.

MACKIE, John Lesley. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.

----- . *The Miracle of Theism*. New York: Oxford University Press, 1982.

MILER, Alexander. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

----- . *Reason, Truth and History*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1981.

SHAFFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WOUDEBERG, René Von. *On The Metaphysical Implications of Alethic Realism*. In: ALSTON, William Payne. *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

# KANT E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO: FORMALISMO, JUSTIÇA E LIBERDADE

---

*Sabrina Ruggeri<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

1. O VALOR MORAL DAS AÇÕES: ARBÍTRIO E VONTADE
  2. LEIS ÉTICAS E LEIS JURÍDICAS: A MORAL COMO O FUNDO COMUM ENTRE ÉTICA E DIREITO
  3. CASOS ANÔMALOS: OS DIREITOS DE EQUIDADE E DE NECESSIDADE
- UMA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA FUNDAMENTADA EM PRINCÍPIOS MORAIS:  
CONSIDERAÇÕES FINAIS  
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como horizonte hermenêutico o problema das consequências injustas de um formalismo jurídico, e pretende trazê-lo à frente junto da defesa de uma concepção moral do Direito em que este estaria fundamentado em leis *a priori* da razão, isto é, em leis morais (segundo um conceito amplo de moralidade, tornado sinônimo de legislação prática em Kant), a partir de uma leitura da *Metafísica dos costumes*. O objetivo é o de explicitar o projeto kantiano de uma fundamentação moral do Direito, anunciado explicitamente na “Introdução à Doutrina do Direito”, evidenciando o vínculo essencial de um conceito moral do Direito com o justo. Nesse sentido, devemos reportar-nos ao problema da injustiça nos casos de direito equívoco, ou então nos casos de direito “anômalo”, na expressão de Norberto Bobbio, com o fim de explicitar a *insuficiência* do direito positivo em garantir as condições de efetivação da justiça, bem como a *incongruência* entre a solução formalista fornecida por Kant no “Apêndice à Introdução à Doutrina do Direito” e o conceito propriamente moral do Direito enunciado anteriormente.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestra em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Bacharela em Jornalismo (UFRGS). Graduanda em Filosofia (UFRGS). Bolsista Capes. E-mail: [sabrinarufrei@gmail.com](mailto:sabrinarufrei@gmail.com)

Estas incongruências, a nosso ver, podem ser descritas e mesmo sintetizadas junto da imagem de um *reclamo* empreendido por Kant diante da problemática de uma fundamentação moral do Direito: o projeto kantiano de uma *metafísica* do direito é erigido a partir de uma base moral que deve servir de sustentação ao direito positivo (principalmente pela distinção entre leis éticas e leis jurídicas, como veremos a seguir) e, no entanto, Kant prefere justamente não apelar a estes mesmos princípios morais quando as exigências concretas de uma decisão judicial extrapolam o conteúdo positivo da lei. Pela própria argumentação kantiana, ao menos no que toca ao texto da “Introdução à Doutrina do Direito”, isto significa ater-se à lei positiva em seu caráter meramente empírico, o qual não é capaz de fornecer o devido *critério* de justiça que deveria importar ao direito enquanto âmbito de aplicação de regras justas. Em outras palavras, a incongruência reside na enunciação de um *critério de justiça*, o qual assenta em princípios morais recolhidos junto ao direito natural e segundo leis da razão, o qual todavia não é chamado a palco quando o direito positivo mostra-se como insuficiente na tarefa de realizar a justiça.

## **1. O VALOR MORAL DAS AÇÕES: ARBITRÍO E VONTADE**

Ao argumentar no sentido de identificar e explicitar um princípio supremo à moralidade, isto é, um princípio *a priori* oriundo exclusivamente da razão, um dos principais objetivos que Kant mantém no horizonte de sua filosofia moral é o de garantir o *valor moral* da ação. De nada adiantaria sustentar que a razão humana é capaz de determinar a vontade de modo absoluto, se a experiência no plano prático e concreto das vivências cotidianas denuncia justamente uma enorme dificuldade em lidar com nosso caráter de *ser-afetado* pela realidade exterior. É esse caráter sensível que muitas vezes influencia a escolha pela máxima contrária à razão, estabelecendo assim as bases para o problema de uma fundamentação do agir ético. Nesse sentido, a centralidade do

projeto kantiano é direcionada à tarefa de assegurar que a escolha pela determinação racional da vontade tenha o seu valor garantido, ou então, em outros termos, que a razão pura possa ser prática, isto é, possa determinar de modo imediato a vontade. Neste caminho, emerge a noção central de arbítrio: diferentemente do desejo, o qual se constitui no ato de pôr como fim uma certa representação de um objeto determinado, o arbítrio diz respeito à própria faculdade humana de agenciar os meios necessários para atingir aquilo que é estabelecido como fim e de fazê-lo de um modo consciente. “Arbítrio é a consciência da capacidade de alcançar o objeto desejado<sup>2</sup>.” A questão transmuta-se, assim, no problema de fundamentar como é possível que o arbítrio assim definido possa ser diretamente afetado – pois é precisamente aqui que repousa para Kant a marca do valor moral das ações enquanto resistência do sujeito à coerção exercida pelas suas próprias inclinações –, mas não determinado empiricamente.

A explicitação da dimensão empírica da vida humana recebe assim um espaço central no projeto de validação moral das ações: os estímulos sensíveis são capazes de *afetar* o arbítrio, certamente, mas não de *determiná-lo*, e isto se dá porque ao arbítrio fica salvaguardada a *independência* de determinação, de modo que esta pode se efetivar sem o apelo a qualquer estrutura de mediação, isto é, pela via de uma razão pura que determina imediatamente o arbítrio. Neste caso, e somente neste caso, o arbítrio será livre, pois o fundamento de sua determinação repousa na vontade<sup>3</sup> enquanto razão pura (aquela que segue unicamente princípios estabelecidos *a priori*). Esse caráter de independência do arbítrio em relação aos estímulos sensíveis é registrado por Kant

---

<sup>2</sup> WEBER, Thadeu. “Direito e justiça em Kant”. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 5, n. 1, jan./jun, 2013, p. 39.

<sup>3</sup> “A vontade é, pois, a faculdade apetitiva considerada menos com relação à ação (como o arbítrio) do que com relação ao princípio que determina o arbítrio à ação; não é precedida de nenhum princípio de determinação; pelo contrário, visto que pode determinar o arbítrio, é a própria razão prática”. KANT, Emmanuel. *Doutrina do direito*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993, p. 21-22.

como o seu aspecto propriamente *negativo* (remetendo-se assim ao próprio conceito negativo de liberdade<sup>4</sup>), já que corresponde à capacidade do arbítrio de justamente *não* ser determinado de um modo meramente empírico. Sendo assim, Kant empreende a fundamentação do valor moral das ações a partir da distinção entre as noções de desejo, arbítrio e vontade, e ainda segundo a explicitação do empenho do sujeito diante da coercibilidade dos estímulos sofridos e da resistência que o seu caráter é capaz de exercer ao assumir a verdade de sua independência em relação a estes estímulos, decidindo-se, assim, pela via de uma determinação imediata e fundamentada numa razão pura que se torna ela mesma prática<sup>5</sup>. Por fim, a noção de arbítrio é também central para a explicitação do conceito kantiano de Direito: o direito trata basicamente de arbítrios<sup>6</sup>. Em primeiro lugar, está em jogo a “relação exterior e prática de uma pessoa com outra enquanto suas ações como fatos possam ter uma influência (mediata ou imediata) sobre outras ações<sup>7</sup>”; em segundo lugar, não é do desejo que trata o direito, pois este remete à simples necessidade do outro, mas da relação externa que se dá entre o arbítrio de agentes cuja capacidade de alcançar o objeto desejado como fim é consciente para ambos.

---

<sup>4</sup> “A liberdade do arbítrio é esta independência de todo impulso sensível enquanto relacionado à sua determinação. Tal é a noção negativa da liberdade”. KANT, *Doutrina do direito*, p. 22.

<sup>5</sup> A posição de Kant pode ser mais bem depreendida junto desta passagem: “Quanto maior for o obstáculo físico (que provém da sensibilidade) e menor a resistência moral (que provém do dever) tanto mais meritória será a boa ação. Por exemplo, se com grande prejuízo meu livro meu inimigo capital de um perigo iminente”. KANT, *Doutrina do direito*, p. 43.

<sup>6</sup> “O direito somente é possível quando há dois arbítrios, ou seja, quando há duas capacidades autônomas que tem a possibilidade de deliberar e alcançar os seus desejos, a partir de uma relação recíproca”. SALVADORI, Mateus. “Direito de equidade e direito de necessidade em Kant”. In: *Griot*, v. 11, n. 1, jun., 2015, p. 68.

<sup>7</sup> KANT, *Doutrina do direito*, p. 45.

## 2. LEIS ÉTICAS E LEIS JURÍDICAS: A MORAL COMO O FUNDO COMUM ENTRE ÉTICA E DIREITO

O conceito de moral estabelecido por Kant é um conceito amplo que preenche toda a extensão da filosofia prática enquanto orientada pelas leis da liberdade (em distinção às leis da natureza, âmbito próprio ao uso teórico da razão), de modo que o escopo da filosofia moral reside no estudo destas mesmas leis da liberdade enquanto leis morais, na medida em que evocam a autolegislação da razão e enunciam o que deve ser<sup>8</sup>. O conceito kantiano de moralidade que assume assim um caráter geral, tornando-se sinônimo de legislação prática, atua como a base comum entre o ético e o jurídico, como o *fundo originário* que fornece os princípios necessários à fundamentação do direito, enquanto assentado nas leis universais da razão. Esse conceito de moralidade, por fim, torna “...possível o desenvolvimento do direito separado da ética, mas não da filosofia moral, porque o direito e a ética passam a ser entendidos como as duas espécies da moral, o gênero que as abrange<sup>9</sup>.” Essa diferenciação entre duas espécies distintas pertencentes a um mesmo gênero, por sua vez, obedece ao critério do princípio de determinação do arbítrio.

Primeiramente, uma legislação ética em que o móbil da ação reside no dever, no respeito à lei, guardando assim um caráter essencialmente interno; junto desta, uma legislação jurídica que requer um móbil que não é ético, o qual é distinto do próprio dever e que admite móbeis empíricos enquanto determinados pela coerção externa da lei positiva. Uma das questões que surgem junto desta distinção reside em estabelecer a suficiência de cada espécie de legislação prática relativamente à sua motivação própria para a ação. Se nos ativermos ao exemplo kantiano acerca do

---

<sup>8</sup> WEBER, “Direito e justiça em Kant”, p. 39.

<sup>9</sup> BECKENKAMP, Joãozinho. “Sobre a moralidade do Direito em Kant”. In: *Ethic@*, v. 8, n. 1, jun., 2009, p. 69.

cumprimento de promessas, a relação de suficiência se inverte de acordo com o ponto de vista a cada vez adotado: no horizonte de uma legislação ética, a motivação baseada na ideia do dever é suficiente ao cumprimento de promessas, mesmo com o agravante da ausência de coerção externa. Em outras palavras, a motivação para o agir moral se mantém do ponto de vista da legislação ética conquanto esta se defina pelo respeito ao dever – mesmo que o indivíduo não se encontre coagido exteriormente a cumprir com sua palavra, ele o fará porque assim ordena a sua razão. Do ponto de vista da legislação jurídica, no entanto, o respeito ao dever não é suficiente para motivar o cumprimento dos contratos: não há garantia de que os indivíduos de uma mesma sociedade civil sigam diretamente à ideia do dever em todas as circunstâncias – isto é, permanece sempre em aberto a possibilidade de que mediações sensíveis interfiram na força própria à motivação ética, desautorizando-a.

Deste modo, é preciso a intervenção do Estado no sentido de *fazer cumprir* os contratos estabelecidos legalmente, pois somente a coerção externa garante o caráter suficiente da motivação aqui em questão. O que é ainda relevante é o modo com que Kant compreende essa intervenção coercitiva do Estado: trata-se de um recurso que a própria razão adota em sua capacidade de autolegislação na figura dos cidadãos que participam da elaboração das leis – mesmo que o móbil próprio à legislação jurídica não atenda diretamente à razão em sua ideia do dever (pois a motivação deixa de ser *interna*), a coercibilidade da lei positiva repousa num mesmo fundamento moral, comum tanto à ética quanto ao direito. Os critérios necessários à produção e à fundamentação do recurso coercitivo estatal são colhidos junto à razão em seu caráter essencialmente autônomo, o que quer dizer que mesmo o direito em sua exterioridade essencial participa do *princípio de autonomia*, pois a liberdade consiste em seguir as leis de que se é o próprio autor.

### 3. CASOS ANÔMALOS: OS DIREITOS DE EQUIDADE E DE NECESSIDADE

Os dois casos “anômalos” de direito<sup>10</sup>, para fazer uso da expressão de Bobbio<sup>11</sup>, cuja análise deve ilustrar de modo emblemático as dificuldades de uma fundamentação moral do direito e da elaboração de um critério de justiça para a legislação positiva, encontram-se no contexto de uma distinção estabelecida por Kant no “Apêndice à Introdução à Doutrina do Direito” entre o direito em sentido estrito e o direito em sentido lato. O direito em sentido estrito corresponde a uma doutrina pura do direito enquanto âmbito completamente apartado do ético, no escopo do qual são exigidos princípios puramente exteriores de determinação do arbítrio, como vimos acima. Um direito *puro* nesse sentido assume precisamente essa conotação: o jurídico é completamente distinto do ético e contrário a este enquanto espécies pertencentes a um mesmo gênero, que no entanto se contradizem mutuamente pela diferença relevante na sua motivação para o agir. O direito estrito manifesta aquilo que é para Kant indispensável ao Direito: a coerção do agir, apoiada no princípio da possibilidade de uma força exterior conciliável com a liberdade de todos segundo leis universais. A principal diferença em relação ao direito em sentido lato, deste modo, consiste no fato de que este último guarda uma conexão com o ético na medida em que essa mesma competência de exercer coerção não pode ser determinada pela lei, isto é, não há aí uma relação necessária entre direito e coerção. Os direitos de equidade e de necessidade são assim duas situações em que essa relação de necessidade se desfaz: a equidade enquanto direito sem

---

<sup>10</sup> No espaço disponível a este artigo, iremos tratar unicamente do direito de equidade (sem uma abordagem explícita ao direito de necessidade) enquanto situação pertencente ao âmbito do direito em sentido lato.

<sup>11</sup> BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 79.

coerção, e o estado de necessidade (ou então “estado de emergência”, como quer Hegel) enquanto coerção sem direito.

Em traços gerais, se no caso do direito em sentido estrito a externalidade da ação é suficiente para determinar sua conformidade com a lei, no direito em sentido lato, a ação em questão transcende o lícito e alcança a esfera das leis éticas, de modo que é necessária ao juízo da conformidade entre lei e ação uma aferição do móbil *interno* do sujeito agente. O direito em sentido lato, deste modo, já é atravessado por um conteúdo ético. É o que ocorre no caso da equidade: trata-se de uma questão de direito, Kant assim a reconhece, em que, no entanto, a sua exigência não encontra respaldo no âmbito jurídico, pois não há meios para coagir um outro ao seu cumprimento (a autorização para coagir não pode ser determinada por uma lei), podendo ser atendida somente na esfera de um dever puramente ético. Um dos exemplos de Kant é o caso do sócio de uma empresa que teve maiores investimentos e que na situação de um sinistro recebe o mesmo que os demais sócios; somente a forma do contrato conta para a decisão judicial, na medida em que “lhe faltam as condições que seriam necessárias ao juiz para decidir quanto se lhe deve e de que maneira se pode satisfazer sua petição<sup>12</sup>.” Existem dois direitos concorrendo neste caso: um direito segundo justiça, em que esta se dá como a adequação rígida a uma lei geral e abstrata, e um direito segundo a equidade, o qual deve poder se adequar à natureza do caso particular. Neste caso, a primeira solução seria justa mas não equânime, enquanto que a segunda seria equânime mas não justa<sup>13</sup>. A equidade contempla assim uma ação regida por leis éticas, isto é, pertencente ao âmbito interno, na medida em que a busca de sua realização se dá numa ação praticada *por dever* e alheia ao direito civil, que nada pode fazer em relação a esse mal. Kant reconhece a injustiça da não efetivação do direito à equidade

---

<sup>12</sup> KANT, *Doutrina do Direito*, p. 50.

<sup>13</sup> BOBBIO, *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 79-80.

(precisamente na enunciação de seu lema, “o direito mais estrito é a maior injustiça”), delegando ao “tribunal da consciência” o único âmbito possível em que a reivindicação equânime poderia ser atendida.

A recusa do direito propriamente dito em atender a reivindicação baseada no princípio da equidade assenta naquilo que Kant entende como a *indeterminação* das condições de efetivação desse direito; ora, aquilo que Kant entende por indeterminado enquanto não passível de delimitação *a priori*, Hegel deve conceituar como o âmbito próprio da determinação, pois é aí que as mediações das vontades livres dos sujeitos agentes se realizam e dotam de conteúdo a efetivação da liberdade, tornada assim possível. Neste caminho, a equidade consiste justamente na justiça relativa ao caso concreto, em que haveria a estipulação de um tribunal apto e autorizado a julgar caso por caso, com base nos critérios de equidade. No entanto, um tal tribunal da equidade não é aceito por Kant. Por fim, a resposta kantiana ao problema do direito de equidade trata-se de uma resposta meramente formal: o papel do juiz é apenas aplicar as leis, mesmo que estas não forneçam o critério para a realização do justo. A ambiguidade central consiste na afirmação prévia da independência entre ética e direito, e na posterior enunciação de um direito em sentido lato, isto é, um direito mais amplo que ultrapassaria o próprio direito e alcançaria assim um conteúdo propriamente ético. A aparente solução é a de negar o estatuto de direito à equidade, partindo da prerrogativa de que a ética não possui como característica a faculdade de obrigar: o problema consiste na falha da argumentação kantiana em que, primeiramente, o direito é enunciado como incluindo necessariamente a faculdade de obrigar; contudo, ao tratar dos direitos de equidade e de necessidade como propriamente questões de direito, Kant depara-se com o paradoxo de afirmá-los como direitos e ao mesmo tempo negar-lhes aquela relação essencial com a coerção. A equidade é assim um direito que, enquanto carente de coerção, *deixa de ser um direito*. Esta

formulação, portanto, não resolve o problema, atendo-se aos limites bastante rígidos de uma concepção formal e abstrata de justiça.

### **UMA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA FUNDAMENTADA EM PRINCÍPIOS MORAIS: CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Kant busca solucionar o problema da injustiça dos direitos de equidade e de necessidade recorrendo ao direito estrito, no entanto o critério fornecido por este mesmo direito formal passa a ser unicamente a lei, cuja abstração é responsável pelo *silenciamento* do tribunal diante de toda possibilidade de efetivação destes direitos – os quais restam assim ineficazes, ao mesmo tempo em que a justiça perde o estatuto de fundamento para o direito. Trata-se, ao fim, de encarar os limites de uma concepção formal e abstrata de justiça, quando o alcance da sua vigência se restringe ao arbítrio indeterminado e carente de conteúdo da lei positiva – sem a mediação da historicidade, não há como garantir a justiça em sentido amplo, ela necessita de determinações para se efetivar. Cabe neste momento retomar o conceito kantiano do Direito segundo a acepção precisa de que os princípios morais são imanentes a este e, deste modo, também o justo mantém com ele uma conexão de essência. Por fim, os princípios metafísicos do direito, cuja origem é a razão e suas leis naturais, cuidam de explicitar o vínculo estreito entre direito e justiça na exata medida em que a liberdade vem à frente como o direito natural fundamental a partir do fundo mais amplo de um conceito geral de moralidade<sup>14</sup>.

Como palavra final em defesa de Kant e acerca de uma possível objeção à saída formalista na *Doutrina do Direito* quanto à efetivação do direito de equidade, objeção construída de modo *imane*nte ao pensamento kantiano enquanto recurso ao

---

<sup>14</sup> BOBBIO, *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 75.

fundamento moral comum a toda a sua filosofia prática, resta uma breve consideração acerca do caráter do projeto geral de um formalismo ético em Kant. A filosofia moral de Kant se constrói a partir da exigência de validade universal dos critérios *a priori* que determinam as leis morais, isto é, trata-se de um projeto de filosofia prática orientado pela fundamentação de um *princípio de moralidade*, sendo assim uma ética formal. A ética kantiana, contudo, não deixa de estar voltada ao mundo empírico, isto é, o conteúdo material das máximas de ação está presente na argumentação kantiana, ainda que não seja relevante para a determinação de um princípio válido universalmente, que vá ao encontro de um critério seguro para avaliar a moralidade da ação. "O objetivo não é buscar uma lei que indique algum conteúdo específico, que diga o que deve ser feito, mas estabelecer um critério, mediante o qual se possam avaliar e julgar todos os conteúdos<sup>15</sup>." Este princípio de validade universal, portanto, poderia ser o mesmo princípio aventado pelo direito positivo no sentido de recorrer a um critério seguro para distinguir o justo do injusto quando da aplicação de regras jurídicas e, deste modo, permanecer fiel a uma concepção moral de justiça.

Deste modo, uma última consideração acerca da principal incongruência na argumentação kantiana nos permite observar que Kant lança as bases de seu projeto quanto a um conceito do Direito como a formulação de uma *metafísica* do direito – o que em sua filosofia remete diretamente aos princípios *a priori* da razão, leis naturais que fornecem o fundamento último do *ideal de justiça* em torno do qual todo o sistema do direito é erigido, a saber, a liberdade como o direito natural fundamental, e que fornecem assim o critério com base no qual é possível distinguir o justo do injusto –, e no entanto ignora esta mesma metafísica quando da definição da legislação positiva e de seu âmbito de aplicação. Se o

---

<sup>15</sup> WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 60.

conceito do Direito enquanto fundamentado moralmente em leis naturais mostra-se como intimamente conectado à justiça (conquanto o direito de liberdade constitua o próprio fundamento do direito), o direito estrito ou formal, dizendo respeito unicamente ao âmbito do que é lícito ou ilícito, é completamente desvinculado do justo. Ao mesmo tempo, o apelo a um *direito em sentido lato*, cuja amplitude seria capaz de tocar justamente nas questões éticas mais fundamentais, é contudo tornado *inócuo* no todo da argumentação kantiana.

O fato é que o projeto inicial da construção de uma *metafísica do direito* justificaria plenamente o recurso aos princípios *a priori* da razão a fim de se obter a resolução para conflitos como o da equidade, em que a exigência de uma decisão jurídica extrapola o mero âmbito abstrato da lei positiva – quando a aplicação de regras trazer consequências injustas, apela-se aos princípios destas, isto é, o caso do direito de equidade pede que se considerem as *leis morais* atuantes na fundamentação do direito positivo. Justamente os chamados *hard cases*, em que o fundamento moral do direito pode ao fim ser chamado a palco para orientar o juízo quanto à melhor maneira de garantir a efetivação do justo. Trata-se de um problema metodológico<sup>16</sup>, pois que Kant não é coerente com o seu próprio projeto de uma fundamentação moral do direito. Nesse sentido, classificar o direito de equidade como caso particular do direito em sentido lato nada mais é que admitir a *insuficiência* do direito estrito em solucionar casos em que as condições para uma decisão jurídica são perpassadas de concretude desde a sua raiz, além de deixar ver as falhas na justificação da tese acerca da independência entre ética e direito. Kant reconhece, por fim, a possibilidade de consequências injustas quando da aplicação da lei positiva, nesse caso específico, da não aplicação do princípio de equidade (justamente porque o direito em sentido estrito não guarda relação com o justo); mas

---

<sup>16</sup> WEBER, “Direito e justiça em Kant”, p. 46.

como um conceito de Direito fundamentado em leis morais (tendo-se em mente o sentido amplo que a moralidade assume em Kant, enquanto leis da liberdade e, por conseguinte, da razão) pode justamente *não* dizer respeito à justiça? É isso que pretendemos ter demonstrado, precisamente a sua impossibilidade: um conceito de Direito enquanto fundamentado em leis morais já sempre apresenta um vínculo indissolúvel com o justo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Guido Antônio de. “Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant”. In: *Kriterion*, n. 114, dez., 2006, p. 209-222.
- BECKENKAMP, Joãozinho. “Sobre a moralidade do Direito em Kant”. In: *Ethic@*, v. 8, n. 1, jun., 2009, p. 63-83.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- , *Doutrina do direito*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.
- , *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- SALVADORI, Mateus. “Direito de equidade e direito de necessidade em Kant”. In: *Griot*, v. 11, n. 1, jun., 2015, p. 67-88.
- WEBER, Thadeu. “Direito e justiça em Kant”. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 5, n. 1, jan./jun., 2013, p. 38-47.
- , *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.