

JOÃO HOBUSS  
JULIANO DO CARMO  
(ORGANIZADORES)

SOBRE  
NORMATIVIDADE  
E RACIONALIDADE  
PRÁTICA

DISSERTATIO  
FILOSOFIA

# **SOBRE NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA**

Série Dissertatio Filosofia

# **SOBRE NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA**

João Hobbus  
Juliano do Carmo  
(Organizadores)

**DISSERTATIO**  
**FILOSOFIA**

Pelotas, 2017

## Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia é um repositório digital do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (NEPFil) da Universidade Federal de Pelotas. O NEPFil tem por objetivo precípua a publicação de estudos filosóficos que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas diversas áreas de investigação. Conheça nosso acervo.

### **Santo Agostinho: Os Fundamentos Ontológicos do Agir**

Matheus Jeske Vahl

### **Strawson & Kant: Ensaio Comemorativo aos 50 anos de *The Bounds of Sense***

Itamar Luis Gelain; Jaimir Conte (Organizadores)

### **A Filosofia Política na Idade Média**

Sérgio Ricardo Strefling

### **Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade**

Breno Hax

### **A Companion to Naturalism**

Juliano do Carmo (Organizador)

### **Ciência Empírica e Justificação**

Rejane Xavier

### **A Centralidade da Política Democrática: Ensaio Sobre Habermas**

Leno Danner

### **L'Éthique du Tractatus: Non-Sens, Stoïcisme et le Sens de la Vie**

Janyne Sattler

**Acesse o acervo completo em:**

[www.nepfil.ufpel.edu.br](http://www.nepfil.ufpel.edu.br)

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2017**

Universidade Federal de Pelotas  
Departamento de Filosofia  
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia

**NEPFil online**

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores desta obra estão identificados com a Política Editorial do NEPFil online.

**Primeira publicação em 2017 por NEPFil online.**

Dados Internacionais de Catalogação

---

N123      Sobre Normatividade e Racionalidade Prática  
[Recurso eletrônico] Organização: João Hobuss, Juliano do Carmo –  
Pelotas: NEPFIL Online, 2017.  
194p. - (Série Dissertatio de Filosofia).  
Modo de acesso: Internet  
<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>  
ISBN: 978-85-67332-47-5

1. Normatividade. 2. Filosofia. 3. Racionalidade Prática. I. Hobuss, João. II. Carmo, Juliano do.

COD 162

---

**Editores da Série Dissertatio de Filosofia:**

Prof. Dr. João Hobuss | Prof. Dr. Juliano do Carmo

**Confecção de Capa:** Prof. Dr. Juliano do Carmo

**Diagramação e Design Editorial:** Prof. Dr. Lucas Duarte Silva

Para maiores informações sobre o NEPFil online, por favor visite nosso site:

[www.nepfil.ufpel.edu.br](http://www.nepfil.ufpel.edu.br)

## **Apresentação**

Em 2015, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moral e Política organizou o IV Congresso Internacional de Filosofia e Política, dando continuidade ao evento que começou no ano de 2009. Desde então, o Congresso contou com a presença de renomados pesquisadores do país e do exterior (Argentina, Chile, Uruguai, Estados Unidos, Holanda, França, Bélgica, Alemanha), que apresentaram o resultado de suas investigações em mesas redondas, minicursos e conferências que resultaram na publicação de três obras: Virtudes, Direitos e Democracia, Ação, Justificação e Legitimidade, e Sobre Responsabilidade.

Na última edição, o tema geral do evento foi Normatividade e Racionalidade Prática, cujos textos são agora reunidos em um livro, o quarto que resulta do Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política. Do ponto de vista da normatividade, perpassou-se em grande medida as representações morais que possuímos, ou colocamos em prática, visando elucidar como as diferentes tradições filosóficas lidaram com esse tema. No que se refere à racionalidade prática, o interesse recaiu sobre as conexões desta com as concepções normativas, especialmente em sua capacidade de oferecer um nível adequado de justificação para aquilo que consideramos o que é correto a ser feito.

Durante uma semana, variadas abordagens foram discutidas, abrangendo distintos períodos da História da Filosofia, desde Boécio e a questão da felicidade, passando por Tomás de Mercado e Francisco de Vitória, vinculados à Escolástica Barroca, sobretudo no que concerne à escravidão e o direito de comunicação e o direito de sociedade, Kant e a lei moral, Rawls e a questão da justiça como equidade, o anti-realismo e a rejeição da existência de valores morais de Mackie, e o problema do reconhecimento, autonomia e auto-realização em Honneth, bem como o papel das

normas gráficas dentro da ontologia social, o que pressupõe um amplo painel acerca da normatividade e racionalidade prática.

Nesse sentido, a discussão ocorrida de 09 a 12 de novembro de 2015 pretendeu oferecer à comunidade acadêmica um debate qualificado, consistente e vertical, o que tem sido a tônica do Congresso desde seus primórdios, e que certamente pautará as próximas edições do evento.

João Hobuss  
Juliano do Carmo  
(Organizadores)

## **Nota sobre os autores**

**ALFREDO CULLETON** é professor Titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e pesquisador CNPq PQ-2. Possui Pós-Doutorado no Medieval Institute - University of Notre Dame - USA (2010) e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2003). Presidente da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval. Vice-presidente da Société Internationale Pour l'etude de La Philosophie Médiévale (SIEPM). Atua na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Medieval, Escolástica Colonial e Direito pre-moderno, principalmente nos temas: direitos humanos, filosofia da economia, fundamenta o e  tica.

**DENILSON LUIS WERLE**   professor de  tica e filosofia política no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pesquisador do núcleo "Direito e Democracia" no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e pesquisador do Núcleo de  tica e Filosofia Política da UFSC (NEFIPO). Possui Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004) e Pós-Doutorado em Filosofia pelo CEBRAP (2007). Atualmente está desenvolvendo pesquisas sobre pluralismo, tolerância e democracia na filosofia política contemporânea (J. Rawls) e na teoria crítica (J. Habermas, A. Honneth e R. Forst).

**GIUSEPPE LORINI**   professor Associado de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito na Universidade de Cagliari, Itália. Possui Doutorado em Filosofia

Analítica e Teoria Geral do Direito pela Universidade de Milão (1997) e Pós-Doutorado na Universidade de Pádua (1999-2001). Atualmente dedica-se a pesquisa de temas como: Filosofia da normatividade; Ontologia Social; Lógica Deontica e Antropologia Legal.

**HEINER KLEMMÉ** é professor na *Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg*, Alemanha. Possui Doutorado em Filosofia pela Philipps-Universität Marburg (1995). Professor visitante em diversas Instituições de Ensino Superior (Brasil, China e Canadá). Atualmente dedica-se a pesquisa de temas relacionados a Filosofia Moderna e o Iluminismo, Immanuel Kant, David Hume, filosofia prática (ética e filosofia do direito).

**JUVENAL SAVIAN FILHO** é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Possui Doutorado em Filosofia pela USP (2005) e Pós-Doutorado pela Universidade de Paris-Sorbonne IV, França (2013). Atualmente dedica-se a pesquisa de temas como: o pensamento medieval (Boécio); a fenomenologia de Edith Stein e a teologia cristã contemporânea.

**ROBERTO HOFMEISTER PICH** é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia da Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Possui Doutorado em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha (2001) e Pós-Doutorados em instituições na Alemanha – em Eberhard Karls Universität Tübingen (2005) Albertus-Magnus-Institut (2007) e na Universität Bonn (2011)– e nos Estados Unidos – na Universidade de Notre Dame (2010). É bolsista de Produtividade do CNPq, Nível 2 e dedica-se a temas como:

Filosofia na Idade Média, Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Religião.

**ROBINSON DOS SANTOS** é professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Possui Doutorado em Filosofia pela Universität Kassel, Alemanha (2007) e Pós-Doutorado na Universidade de Siegen, Alemanha (2013). Atualmente dedica-se a temas como: a Filosofia Moral de Kant e David Hume e Problemas de Filosofia Moral Contemporaneos.

**WALTER VALDEVINO OLIVEIRA SILVA** é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso (PPGF-UFMT). Possui Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2009) e Pós-Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010-2011). Atualmente dedica-se a temas como: ética, democracia, liberalismo político, individualismo, teorias da justiça, liberdade de expressão, democracia deliberativa, filosofia do Direito e consequências da corrupção para a democracia.

# Sumário

Apresentação	07
Nota Sobre Autores	09
1. Tomás de Mercado Sobre a Escravidão <b>Alfredo Culleton</b>	12
2. Reconhecimento, Autonomia e Auto-Realização na Teoria da Justiça de Axel Honneth <b>Denilson Luis Werle</b>	26
3. Sobre Normas Gráficas <b>Giuseppe Lorini</b>	49
4. Necessidade Moral e Obrigação: O Conceito Kantiano de Lei Moral em seu Contexto <b>Heiner Klemme</b>	62
5. Felicidade, Finalidade e Indefinição do Bem na Ética da Felicidade de Boécio <b>Juvenal Saviani Filho</b>	82
6. Francisco de Vitoria sobre o “Direito de Comunicação” e o “Direito de Sociedade” <b>Roberto Hofmeister Pich</b>	101
7. “Não Há Valores Morais”: Aproximações Sobre o Anti-Realismo Moral de Mackie <b>Robinson dos Santos</b>	141
8. A Leitura Histórica da Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls <b>Walter Valdevino Oliveira Silva</b>	156
Referências Bibliográficas	176

## TOMÁS DE MERCADO SOBRE A ESCRAVIDÃO

ALFREDO CULLETON

Faremos neste artigo uma reconstrução do pensamento do teólogo dominicano Tomás de Mercado relativo à escravidão negra<sup>1</sup>. Ainda que não seja um tema que ele trate muito extensamente, as suas considerações e argumentos, sobretudo desde o ponto de vista econômico-moral (ou de uma moral da economia), plasmados na sua *Suma de Tratos e Contratos* (1571), são de grande interesse e originalidade filosóficos assim como o é toda uma geração de intelectuais contemporâneos em ambos lados do atlântico<sup>2</sup>.

Este teólogo dominicano é famoso por combinar sua formação intelectual com uma experiência direta do comércio com as Américas em ambos os lados do Atlântico. Pouco se sabe sobre sua vida em Sevilha, onde nasceu em 1523, exceto que, em uma idade muito precoce, ele foi para o México, onde se juntou a Ordem dos Pregadores em 1551. Estudou Artes e Teologia na recentemente fundada *Universidad de Nueva España*, onde mais tarde tornou-se

<sup>1</sup> Agradecemos o auxílio de Jennifer Hincapie Sanchez (Revista de Filosofia) e de Susana Holz (Unisinos) pelo auxílio na reunião do material bibliográfico.

<sup>2</sup> Roberto Hofmeister Pich. Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568-1625) Life, Work, and Logic. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 2012, v. 54, p. 65-107.

professor de Prima Theologiae. Em 1558, foi ordenado sacerdote e desde então ensina no Convento de Santo Domingo. Em 1562 foi enviado para a Espanha para completar seus estudos em Salamanca, onde se fez mestrado em Teologia. Mais tarde, viveu por um tempo em Sevilha, e morreu no mar durante sua viagem de volta para o México em 1575.

O grande tema do Livro II da *Suma de Tratos e Contratos* (1571) de Tomás de Mercado<sup>3</sup>, sob o título de *Del trato de los Negros de Cabo Verde*, é o comercio, seus benefícios e limites. É neste contexto que Mercado estuda a escravidão, não o faz no âmbito da antropologia ou da teologia mas no da economia política, e como é sabido, os escolásticos abordam as questões econômicas desde uma perspectiva moral, fazendo um exame minucioso daquelas situações de conflito que poderiam provocar comportamentos ou contratos que infringissem os princípios da Justiça. Para isto tomam Aristóteles, sobretudo na *Ética a Nicômaco* e a *Política*, e Tomás de Aquino na I-II da *Suma*

<sup>3</sup> There were several editions of the *Suma de tratos y contratos* already in the 16<sup>th</sup> century, and a first translation even into Italian in 1591. The pioneering translation into English of a fragment of his work by M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544–1605*, Oxford University Press, Oxford 2009, is particularly interesting. Now we have two accessible publications of his works, one incomplete: Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, edición y estudio introductorio de Restituto Sierra Bravo, Editora Nacional, Madrid 1975, and another, complete, in two volumes, Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, edición y estudio preliminar de Nicolás Sanchez-Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 2. Vols., 1977. More recent reference works that can be consulted are L. Perdices, *Diccionario del pensamiento económico en España (1500–2000)*, Editorial Síntesis, Madrid 2004; E. Fuertes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2000, F. Gomez Camacho, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo de la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998.

Teológica, como referencias primeiras.

Há, nesta geração de escolásticos uma preocupação não só com temas como preço justo, juro, cambio e monopólio, mas também, e com a mesma intensidade, a compra, venda e o transporte de escravos. Esta geração de teólogos da Escola de Salamanca escreve sobre temas de economia em função das incertezas relativas às novas práticas comerciais que o descobrimento da América acarretou<sup>4</sup>. Foram os escândalos cometidos no comercio, a usura, sinomia, e abusos econômicos de todo tipo cometidos que moveram estes doutores a tratar do tema. Não eram tratados de economia acadêmicos mas morais para comerciantes e orientadores espirituais.

Ao analisar de maneira minuciosa a complexidade destas atividades comerciais acabaram por fazer contribuições significativas às teorias do valor, do preço e monetárias mas não estavam preocupadas pelas questões econômicas em si, mas sobretudo, na salvação espiritual do ser humano, e, mais especificamente, em determinar se as suas ações em todas as áreas da sua vida social quotidiana, eram governadas pelo princípio da justiça. Este principio era condição necessária não só à salvação individual mas à realização do projeto político da cristandade.

Se o projeto todo devia ser governado por princípios de justiça, as relações econômicas não seriam uma exceção, por isso o tema do preço justo e da equidade, assim como a conservação dos princípios morais nos contratos de compra e venda, e empréstimos, eram cuidadosamente estudados. Neste contexto é que o tema do comercio de negros africanos é tratado.

<sup>4</sup> Alfredo Culleton. *Second-Scholastic Philosophy of Economics. The Modern Schoolman*, 2012. v. 89, p.9-24.

É este o motivo pelo qual não se discute a abolição ou não da escravidão, como foi discutido por Francisco de Vitoria ou Las Casas com respeito aos nativos americanos, mas o que está em questão é a legitimidade da compra-venda, e o trato humanitário dos escravos<sup>5</sup>. A maioria destes escolásticos estuda e denuncia o tratamento aplicado aos negros no seu transporte até as colônias, o modo de captura e a vida que levam mais do que questionar a própria instituição da escravidão que era justificada, como se verá, com um referencial aristotélico e do *ius gentium* romano. Desta maneira fica difícil concordar com a leitura anti-escravista que tenta atribuir a Mercado Mauricio Beuchot no seu artigo *Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud negra*<sup>6</sup>. Também cai em esta tentação apologética outro dominicano, Lazaro Sastre Varas<sup>7</sup>.

Vejamos o tratamento dado por Tomás de Mercado na sua *Suma*. O autor se dedica especificamente ao tema no livro II, capítulo XXI, intitulada *Del trato de los negros de Cabo Verde*<sup>8</sup>. Nele, o autor parte de três supostos: a) que o rei de Portugal tem autoridade, e age de boa fé sobre as costas do chamado Cabo Verde, b) a legitimidade teórica da escravidão e, c) os abusos e injustiças que efetivamente acontecem. Para tratar o tema da escravidão o autor vai colocar alguma luz sobre

<sup>5</sup> Thomas Hugh, *The Slave Trade: the History of the Atlantic Slave Trade, 1440 - 1870*. Picador, London 1997, p.126.

<sup>6</sup> Mauricio Beuchot Puente, "Tomás de mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros". In: *Revista de Filosofía* 75, 1992, p.:342-350. Especialmente na página 349.

<sup>7</sup> Lazaro Sastre Varas. "Teoria esclavista de Tomás de Mercado". In *Actas Del II Congreso Internacional, Los Dominicos y El Nuevo Mundo*. Editorial San Estevan, Salamanca, 1990, p.287-300.

<sup>8</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Hernando Diaz, Sevilla 1571, p.107-116.

o direito relativo à escravidão para depois tratar dos fatos e a sua moralidade.

Começa assumindo a legítima jurisdição “que o Rei de Portugal tem naquelas partes sobre nativos africanos e as leis ou pragmáticas que estabelece e promulga sobre a contratação e venda deles<sup>9</sup>”. Isto é, se o Rei de Portugal tem império e senhorio, o que hoje entenderíamos como soberania, então, dirá Mercado, se deve assumir que atua em “razão e justiça<sup>10</sup>”. Questionar isto seria “entrar num labirinto<sup>11</sup>” porque se veria obrigado a enfrentar à legitimidade de todo um regime de autoridade real, o que não é o seu propósito no tratado. Prefere mais bem se centrar na discussão sobre a justiça e não sobre o cativo.

Com este propósito Mercado será breve no tratamento que dá ao *direito*, para imediatamente se dedicar mais longamente aos fatos, isto é, a como efetivamente se dá esse comercio de negros. Quanto ao *direito* dirá que “prender e ou vender negros é lícito e de *iure gentium*<sup>12</sup>”, fundado na autoridade dos teólogos, assim como é de direito de *gentes* a divisão e distribuição das coisas. Retomando a tradição jurídica a respeito dirá que “há bastantes razões e causas pelas quais se pode ser cativado e vendido<sup>13</sup>”, e elenca as três razões mais clássicas: pela guerra, quando os vencedores escravizam os perdedores, pelos delitos públicos, quando alguém comete determinados crimes que prevêem como pena a perda da liberdade, e quando os pais, em extrema necessidade, exercem a sua “faculdade

<sup>9</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 107.

<sup>10</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 107.

<sup>11</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 107.

<sup>12</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 108.

<sup>13</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 108.

natura<sup>14</sup> de vender os seus filhos para garantir a própria sobrevivência.

O autor faz uma ressalva importante ao dizer que entre os cristãos estas práticas não se realizam, mas é costume muito geral, inclusive uma *prática sem exceção* dirá ele, nas demais nações e *gentes*, tomar como escravo o cativo e vendê-lo. Ele se deterá a comparar não só as práticas dos cristãos relativas aos não cristãos, mas níveis de civilidade de acordo com os graus de politização, comparando as populações de Guinéa com as dos nativos americanos tanto do México como do Perú<sup>15</sup>. Defenderá ele que nestes últimos as populações reconhecem, além dos seus líderes locais, uma autoridade política superior em Michoacán, os do México, e em Cusco, os do Perú. Para ele os africanos são politicamente organizados de maneira diferente ao resto, sendo estes ordenados em pequenos senhorios e reinos onde cada povo tem o seu senhor e rei, e “onde não se reconhece um príncipe supremo a quem todos obedeçam e respeitem”. A esta fragilidade política o autor atribui as constantes guerras e lutas por cativos, a arbitrariedade das leis e a futilidade dos motivos pelos quais os pais vendem os filhos.

Nesta argumentação desenvolvida pelo Mercado encontramos uma valorização da política aos moldes aristotélicos onde se identifica a escravidão com a falta de autoridade e leis, e não com uma aptidão natural ou um tipo de barbárie em relação aos não cristãos. A escravidão seria justificada teoricamente e praticada de acordo com o grau de civilidade ou desenvolvimento político dos diferentes povos, de

<sup>14</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 109.

<sup>15</sup> Liliana Obregón. Críticas tempranas a la esclavización de los africanos. In Claudia Mosquera, et alii, (Ed), *Afrodescendientes en las Américas*. (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2002) p.432ss.

tal maneira que os cristãos já não praticariam a escravidão por nenhum dos três motivos previstos, substituindo a escravidão em caso de guerra por prisão e resgate, os delitos por penas e a necessidade dos pais pelo mandamento da caridade.

Está claro para Mercado que quem escraviza não é o português ou espanhol mas o nativo, e seria justificado se for nos casos elencados: prisioneiros de guerra, delitos graves e necessidade de supervivência dos pais. Se forem estes os casos, são os únicos que justificam o comércio de escravos negros, mas o autor levanta suspeita sobre se efetivamente são estes os casos, e relata evidências contrárias, o que suspenderia a legitimidade de tal comércio. Dirá ele:

Isto suposto, seja conclusão geral que todos os que vem por um de estes três títulos podem-se vender e mercar e levar a qualquer lugar, porque qualquer de eles é bastante para privar ao homem da sua liberdade, se é verdadeiro. Mas é o mal que a estes três lícitos e suficientes se misturam infinitos fingimentos ou injustiças, que vêm enganados, violentados, forçados e furtados<sup>16</sup>.

Este é o momento de inflexão do argumento do Mercado. Declara ele saber que são efetivamente poucos os africanos detidos e vendidos com causa justa.

A título de guerra se misturam ser muitas ou quase todas injustas (...) como os portugueses e castelhanos dão tanto por um negro sem que tenha havido guerra, andam a caça uns dos outros como se fossem

<sup>16</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Hernando Diaz, Sevilla 1571, p.107. *Esto supuesto, sea conclusión general que todos los que vienen por uno de estos tres títulos se pueden vender y mercar y llevar a cualesquier partes, porque cualquiera de ellos es bastante para privar al hombre de su libertad, si es verdadero. Mas es el mal que a estos tres lícitos y suficientes se mezclan infinitos fingidos o injustos, que vienen engañados, violentados, forçados y hurtados.*

## Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

veados (...) desta maneira vem infinitos cativos contra toda justiça<sup>17</sup>.

Destaca Mercado que a injustiça também a cometem os próprios *etíopes*<sup>18</sup> que vendem os próprios por causa da sua bestialidade e cobiça. Relativo ao título de castigar delitos chama a atenção para as arbitrariedades, falsos testemunhos, emboscadas, onde se prendem famílias inteiras para serem escravizadas e vendidas sem nenhuma garantia de justiça. O mesmo se diz da prerrogativa dos pais em extrema necessidade onde se banaliza e se vendem os filhos na praça por qualquer motivo fútil. De tal maneira que Mercado coloca a ênfase do argumento do seu capítulo aos desvios cometidos pelos que em teoria teriam a prerrogativa de vender escravos, levantando suspeita sobre a sua justiça.

Os doutores escolásticos irão exigir o respeito à justiça comutativa como imperativo da moralidade, mas também, e sobretudo, como exigência da racionalidade, isto é, o nível inteligível da análise<sup>19</sup>. De acordo com Mercado, aquilo que foi acordado em benefício de todos – vida em comum e cooperação para a satisfação mútua das necessidades – não deve beneficiar ou prejudicar a uns mais que a outros. O pressuposto moral no esquema escolástico exige um sustento da razão<sup>20</sup>.

Da parte dos compradores, no caso os espanhóis, também

<sup>17</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.110.

<sup>18</sup> Denominação usual entre os escolásticos para africanos.

<sup>19</sup> Cf. Alfredo Culleton, "The Origin and Autonomy of Money in Martín de Azpilcueta in the Comentario resolutorio de câmbios (1556)". In: *Mediaevalia* (Porto), v. 31, 2012, p.53-68.

<sup>20</sup> Para mais sobre as bases morais da Segunda Escolástica ver: John Noonan. *The scholastic analysis of usury*. Harvard University Press, Cambridge 1957.

evidencia abusos entre os que denuncia o engano cometido pelos europeus ao atrair os negros aos barcos com quinquilharias, e partindo rapidamente configurando o que chamaríamos contemporaneamente seqüestro. Denuncia igualmente a crueldade no tratamento relativos aos cuidados com a vestimenta, a comida e a bebida, exibindo um domínio de dados concretos e detalhes do transporte características de quem está muito familiarizado com o mercado. O autor se esforça por demonstrar que estas irregularidades e usos tergiversados das legítimas justificativas de escravidão se vêm em crescente aumento pelo constante valorização do negro nos mercados e que a maioria dos negros comercializados tem como origem o *engano ou o titânico cativo*<sup>21</sup>. Aqui fica evidente que Mercado não tem como referencia teorias antiescravistas mas uma teoria da justiça de origem aristotélico-tomista e um trato humanitário dentro da tradição cristã. Compara o tratamento dado pelos comerciantes cristãos aos negros como muito mais cruel que o ministrado pelos turcos aos cristãos, o que era muito criticado na época, sobretudo si se considera que os negros eram batizados, ainda que de uma maneira que o Mercado vai criticar pela falta de preparação para o sacramento e falta de consentimento destes adultos, mas que estritamente eram cristãos e recebiam um tratamento indigno de tal condição<sup>22</sup>.

Se desde o ponto de vista da moral cristã é condenável tão cruel trato dado aos negros africanos na sua captura e traslado, é obrigação para um doutor da escola de Salamanca explicar isto desde outra base qual seja, a do direito natural. Para Mercado, se bem é verdade que na perspectiva do *direito de gentes* a escravidão é uma

<sup>21</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.110.

<sup>22</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.110.

prática legítima, esse mesmo direito restringiria o modo como se pratica e para isso necessita argumentar exaustivamente. A força e violência com que é realizado o trato é razão suficiente para não participar de tal injustiça independentemente do esforço que tenha significado ao comerciante a compra e transporte dos escravos. Esta restrição se justifica por um princípio evidente para Mercado, de que a má fama relativa à origem dos produtos por alguém comercializados é razão suficiente para a não aquisição do produto. A razão disto é que caso o produto tenha sido comprovadamente *mal havido*, obtido de maneira ilegítima, o atual dono está obrigado a restituir o mesmo ao seu dono original, sem direito a reparação.

Este vai ser, desde o ponto de vista do direito, o argumento central de todo o capítulo XXI. O comercio de escravos negros não reúne os dois requisitos mínimos para a sua legitimidade quais sejam, a legítima procedência e o tratamento dado. Como qualquer produto exige que tenha sido legitimamente adquirido e bem tratado, e isto não só na perspectiva humanitária ou cristã, mas do direito de gentes que pretende universalidade. Mercado faz a ressalva de que se isto vale para qualquer produto, tanto mais vale quando se trata *da liberdade que não tem valor nem preço*<sup>23</sup>.

Ainda qualquer outra roupa, com não ser capaz de injuria sendo irracional, com só crer provavelmente ser mal havida ou alheia, não pode ninguém comerciá-la a não ser para somente volve-la ao seu dono; por isso condenamos os vendedores de roupa quando comercializam o que provavelmente acreditam ser furtado e aos plateiros se comercializam os que acreditam verosimilmente ser de

<sup>23</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.112.

ladrões. Quanto menos convirá mercar negros de quem se tem por certo que a maioria deles são mal havidos e pior trazidos<sup>24</sup>.

Ainda que não faça referencias às leis dos césaes romanos como o faz no capítulo XI ao tratar da compra e venda, aos canonistas nas Instituições de Justiniano nem as fontes da tradição teológico-moral de São Paulo ou Aquino, como o faz em diversas passagens da sua *Suma de Tratos e Contratos*<sup>25</sup>, parece estar tratando de algo evidente para o seu público leitor, os mercadores de Sevilha: não é certo comerciar mercadorias de origem duvidosa sob pena de perder tudo. A regra geral dirá ele “é que para que seja uma venda e compra lícita é necessário que eu esteja seguro de que seja próprio do mercador aquilo que vende e o tem com justo título; ao menos requer que não tenha fama do contrario<sup>26</sup>”, proibindo a sua aquisição se este é o caso. A dúvida em este caso não favorece a transação, mas a proíbe.

A pena para quem cometer este tipo de negocio, em qualquer gênero de mercadoria, não é só uma pena de caráter moral, mas material: tem a obrigação de restituir o bem comprado. No caso do comercio de negros, dirá Mercado, o caso é muito mais grave pela

<sup>24</sup> *“Aun cualquier otra ropa, con no ser capaz de injuria siendo irracional, con solo creer probablemente ser mal habida o ajena, no puede nadie mercarla sino para solo volverla a su dueño; por lo cual condenamos a los ropavejeros cuando mercan lo que probablemente creen ser hurtado y a los plateros si mercan de los que creen verosimilmente ser ladrones. Cuánto menos convendrá mercar negros de quien se tiene por cierto que o los más o muchos de ellos son mal habidos y peor traídos”*. Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Hernando Diaz, Sevilla 1571, p.112.

<sup>25</sup> Cf. Capítulo I.

<sup>26</sup> *“(...) es que para ser una venta y compra lícita es menester que esté seguro yo sea suyo del mercader lo que vende y lo tiene con justo título; a lo menos requiérese no haya fama de lo contrario...”* Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Hernando Diaz, Sevilla 1571, p. 113.

dificuldade de restituição, de tal maneira que comete uma injustiça ainda maior quem os tira das suas terras que aquele que injustamente os captura. Isto pela impossibilidade de reaver a sua liberdade estando tão distantes das suas terras, enquanto que “na sua terra, ainda que estivessem injustamente cativos, em fim teriam esperança de se libertar<sup>27</sup>”. Mercado tem uma sensibilidade muito especial para ver as conseqüências práticas de eventuais especulações que pudessem induzir ao erro.

Mercado sustenta que ainda que algumas leis civis possam ser ambíguas ou equivocadas, relativamente à lei natural, neste caso não o são, e diz: “antes mandam (as leis civis) que, uma vez constatada a violência ou engano que se lhes tenha feito, se lhes restitua perfeitamente a liberdade”, entendendo aqui *perfeitamente* como completa ou integralmente o que resulta extremamente difícil neste caso. Dá o exemplo de um negro no México que, tendo feito queixa formal à Audiência Real, de ter sido embarcado contra a sua vontade foi libertado e os vendedores tiveram que devolver o dinheiro recebido da sua venda. A punição é para o comerciante e não para o dono mesmo que os dois tenham sido compradores.

Com este exemplo o autor quer, com argumentos estritamente econômicos, desestimular os comerciantes a praticar a compra e venda de negros, e destaca que a única maneira de evitar eventuais prejuízos econômicos nesta atividade é diretamente evitá-la, apontando conseqüências práticas em um amplo espectro: a) para os comerciantes espanhóis, aos quais o seu livro esta destinado, a possibilidade de exercer um comercio mais seguro e sustentável em termos econômicos; b) moderaria a cobiça dos fornecedores

<sup>27</sup> Tomas de Mercado. *Suma de ratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p. 114

portugueses que dependiam dos comerciantes espanhóis; e c) alertaria as autoridades sobre os métodos que estavam sendo utilizados, as quais supunham ignorar os abusos e violência cometidos em Cabo Verde.

Mercado levanta uma possibilidade hipotética qual seja a de que o mercador fizesse uma minuciosa e escrupulosa investigação sobre a origem e condição de cada um dos escravos que estariam postos a venda, antes de fazer negocio. Ele mesmo responde a esta possibilidade apelando a Aristóteles, sem fazer referência exata, e à própria razão, dizendo que “o bom conselheiro não aconselha somente o melhor, se não é factível, mas o que pode ser de fácil execução, especialmente em estes negócios de mercadores<sup>28</sup>”, de tal maneira que orientar para esta possibilidade se tornará imprudente porque é muito difícil de cumprir, e no melhor dos casos tornará inviável o negocio. Fica evidente, mais uma vez, a aplicação da chamada razão prática por parte de Mercado, que não só considera o que é bom, mas a natureza de quem o vai fazer.

Numa passagem um pouco confusa no final do capítulo XXI, Mercado destaca ainda um aspecto relativo ao Direito e a Teologia nesse novo mundo redondo e globalizado dizendo: “Vocês acham que temos aqui outro direito e outra teologia?<sup>29</sup>”, querendo com isto destacar que há um só direito e uma só teologia, sejam estas ciências proclamadas em Sevilha, Salamanca, Coimbra, as Américas ou a África. Não é uma a proclamada pelos doutores e outra a experienciada pelos comerciantes distantes dos centros intelectuais ou de poder. É evidente o conflito existente entre a boa fé dos reis, sejam

<sup>28</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.114.

<sup>29</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.114.

os Católicos ou o Rei de Portugal, e o que efetivamente estava acontecendo em termos legais e morais nos territórios conquistados, em nome deles. Há, desde o ponto de vista institucional, uma política amparada num projeto de cristandade, baseada na fé cristã, na razão grega e na tradição do direito romano, que obriga a certa coerência nas práticas que seriam escandalosas e detestáveis para esses mesmos dirigentes. Mercado atribui à ambição desmedida e à falta de escrúpulos dos conquistadores “encomenderos” e comerciantes que levava a estes casos de violência.

Ainda que os soberanos não fiquem sabendo das atrocidades cometidas, ainda existem duas advertências do Mercado para orientar o agir dos comerciantes: em primeiro lugar a certeza de um Deus que ele chama de ‘Divina Majestade, que tudo sabe e vê<sup>30</sup>’, a quem se dará conta de todas as ações humanas, e em segundo lugar, outra certeza, que não tem a sua fonte nem na teologia nem no direito, mas é uma convicção pessoal que ele expressa assim: “...ainda nesta vida aquilo que foi mal ganho, isso e o seu dono, se perdem<sup>31</sup>”, e reforça isto com a experiência que entende ser de todos, de que aqueles que tentaram prosperar mercando com negros, a sua prosperidade lhes durou pouco, atribuindo a isto o quanto desagradou a Deus e quão rapidamente o castiga. Como teólogo sabe que isto não faz sentido, mas como pastor e orientador de comerciantes sabe que este tipo de apelo intimida.

Encerra o capítulo apelando para um princípio de autoridade significativo para a época, que era “ter conversado, disputado e conferido com bons letrados em Salamanca, México e aqui (Sevilha)”,

<sup>30</sup> Tomas de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. H. Diaz, Sevilla 1571, p.114.

<sup>31</sup> “*También sé que aún en esta vida lo mal ganado, ello y su dueño, se pierde*”. Tomás de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Hernando Diaz, Sevilla 1571, p.114.

dizendo com isto que não é fruto da sua parcialidade nem da revelação, mas resultado da erudição dos mais destacados doutores dominicanos, e termina abruptamente com a frase: “No demais cada um consulte seu confessor”, corolário este onde identificamos esse respeito pela consciência individual e a sua liberdade, que cada ser humano tem e sobre o qual não há regra e só pode ser tratado caso a caso. Estes são os novos tempos que estão sendo inaugurados, os da liberdade de consciência.

## RECONHECIMENTO, AUTONOMIA E AUTO-REALIZAÇÃO NA TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH<sup>32</sup>

DENILSON LUIS WERLE

No amplo escopo das discussões contemporâneas sobre normatividade e razão prática, a obra de Axel Honneth, espalhada em inúmeros artigos e organizada em alguns livros mais sistemáticos, como por exemplo *Crítica do poder* (1985), *Luta por reconhecimento* (1992) e *O direito da liberdade* (2011), se destaca como uma das tentativas mais promissoras e instigantes, a julgar pelos vários livros e periódicos dedicados a reconstruir seu percurso e discutir os campos temáticos.<sup>33</sup> No que se refere à relação entre normatividade e razão prática no horizonte metodológico de uma teoria crítica da sociedade, meu propósito neste texto não é, evidentemente, apresentar todas as implicações e desdobramentos envolvidos no modelo de teoria crítica de Honneth, segundo o qual os parâmetros normativos de uma crítica,

<sup>32</sup> Uma versão dos principais argumentos do presente texto, com algumas modificações, será publicada na revista *Síntese* v. 43, n. 137, 2016.

<sup>33</sup> Sobre o conjunto da obra de Honneth e seus diversos interesses teóricos e práticos, vale a pena conferir, entre outros, os livros Brink, Owen (2007), Deranty (2009), Petherbridge (2011), Melo (2013), Zurn (2015), Sobottka (2015). Para uma discussão mais específica, ver os números especiais das revistas *Philosophy and Social Criticism* 2014, Vol. 40(8) e *Critical Horizons*, vol. 16, n. 2, maio de 2015

capaz de diagnosticar as patologias sociais (e os desenvolvimentos deficitários ou errados) e apontar os interesses emancipatórios, precisam emergir da dinâmica imanente de seu próprio objeto. Meu objetivo é mais modesto: examinar como essa intuição central em todas as reflexões de Axel Honneth se atualiza no projeto de fundamentar uma normatividade para uma *teoria crítica da justiça* a partir da reconstrução das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco institucionalizadas na *eticidade* das sociedades modernas e contemporâneas. Pretendo fazer isso examinando brevemente (I) como a questão da justiça se coloca do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade, para em seguida, (II) discutir a relação entre reconhecimento, eticidade e autonomia em Honneth. Ao final (III) pretendo apontar para um possível déficit na abordagem de Honneth: a gramática da justiça não pode ser simplesmente antecipada em discussões teóricas sobre os valores já sempre presentes nas práticas e instituições existentes. A imagem que deveria orientar uma teoria crítica da justiça teria de se manter aberta à possibilidade de uma crítica radical que aponte para além da racionalidade dos valores e normas vigentes. A *imagem da justiça* <sup>34</sup> teria de ser ela mesma reconstruída da perspectiva das reivindicações concretas feitas pelas pessoas nos diferentes tipos de conflitos nos quais são articulados sobretudo os sentimentos negativos de injustiça, isto é, a recusa de se submeter a relações sociais e política de dominação arbitrária e violenta, tais como a humilhação, exploração, submissão etc. Para isso, é necessário investigar a imagem da justiça a partir de um conceito de razão prática incorporado em diferentes contextos de justiça. Pretendo

<sup>34</sup> Utilizo essa expressão no sentido que lhe é dado por Forst (2011) ao interpretar Wittgenstein.

indicar, mais como um programa de pesquisa a ser desenvolvido do que algo já acabado, que a gramática da justiça não pode ser reduzida a uma reconstrução normativa dos contextos práticos de atualização de um valor supostamente central para modernidade, como a liberdade pessoal no caso de *Direito da Liberdade* de Honneth, mas sim precisa ser reconstruída a partir das justificações que os próprios participantes utilizam ao exercerem seu direito fundamental de dizerem “não” à arbitrariedade das relações de poder e dominação. Entendo que uma teoria crítica da justiça pode ser mais bem encaminhada se seguirmos as sugestões de Rainer Forst (2011) e tomarmos como ponto de partida os espaços de razões e as narrativas de justificação institucionalizados em termos jurídicos e mediados histórica e sociológica nos desdobramentos dos conflitos nas esferas públicas das sociedades modernas.

### **A QUESTÃO DA JUSTIÇA**

Quais as exigências fundamentais da justiça nas sociedades contemporâneas, como elas são justificadas e o que a justiça exige das práticas e instituições da democracia social? Muitas das obras mais produtivas nas discussões contemporâneas sobre a fundamentação e realização da justiça giram em torno desta questão. Embora tenham o mérito de colocar a justiça social no centro do debate, grande parte das abordagens mais influentes entende a gramática da justiça orientada pelo paradigma da alocação e da distribuição, defendendo que a questão central da justiça é saber quais os princípios normativos que podem orientar a distribuição dos bens

(recursos, níveis de bem-estar, capacidades etc.) que cabem aos indivíduos em termos de justiça – quem tem direito a receber o que e em que proporção. Nas respostas a essa questão procura-se, em geral, saber se os indivíduos e grupos possuem “o suficiente” dos bens considerados vitais para uma vida boa ou humanamente digna.

É claro que a dimensão distributiva abarca dimensões importantes da questão da justiça, e elas não podem ser negligenciadas, mas encaminhá-la somente em termos de distribuição e redistribuição tem como resultado o esquecimento de uma dimensão que me parece mais prioritária. A imagem primeira da justiça é aquela que emerge de nosso senso natural de (in)justiça. É um imagem negativa, como bem colocado pelo conceito de justiça de John Rawls: “Assim, parece natural considerar o conceito de justiça como algo distinto das diversas concepções de justiça [...] Quem defende concepções distintas de justiça pode, então, concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si” (Rawls, 2008, p. 6). As diferentes concepções de justiça (deontológicas, teleológicas ou consequencialistas) compartilham esse cerne comum de se contraporem a todas as formas de arbitrariedade moral e defenderem algum tipo de interpretação desse cerne comum, o que ainda deixa em aberto, é claro, a disputa sobre como devemos entender o que é uma “distinção arbitrária” e um “equilíbrio apropriado”.

Ao investigar a relação entre reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Honneth é mostrar que questão da justiça pode ser

apresentada de modo mais frutífero, tanto do ponto de vista de seus fundamentos normativos quanto de sua realização, quando assumimos com ponto de partida da investigação as gramáticas da justiça implícitas nos conflitos sociais e políticos na sociedade. Uma das importantes contribuições de Honneth consiste precisamente nisso, em apresentar a questão da justiça a partir de um conceito relacional, orientado sobretudo por um diagnóstico crítico das relações de dominação social e política arbitrárias, tendo como objeto primário os diferentes contextos e práticas de socialização das pessoas e grupos. Ou seja, a justiça deveria estar orientada às *estruturas e relações intersubjetivas*, e não aos *estados subjetivos ou supostamente objetivos* de provisão de bens e necessidades (Forst, 2011).

Apresentar a questão da justiça dessa maneira não só parece mais adequada aos propósitos de uma teoria crítica que procura obter seus critérios normativos de crítica de modo imanente à forma de vida social e política. Ela é também uma forma melhor de examinar a possibilidade socialmente efetiva de uma teoria crítica da justiça, isto é, o problema da realização da justiça. Esse problema é mais bem equacionado quando conseguimos evitar dois tipos de insuficiências: por um lado, a impotência do normativismo abstrato que, ao esquecer o enraizamento e as mediações sociais dos princípios normativos, cria uma distância entre ideia e realidade que dificulta a possibilidade de realizar efetivamente a justiça. Por outro, é preciso evitar que os padrões da justiça se transformem em uma mera confirmação das estruturas vigentes (este me parece ser o risco de quando interpretamos a questão da justiça segundo o paradigma alocativo/distributivo).

A teoria crítica da justiça de Axel Honneth (que já começa a ser

esboçada n capítulo final de *Luta por Reconhecimento*, mas sobretudo adquire seus contornos mais acabados em *Sofrimento de Indeterminação* e *O direito da liberdade*) me parece particularmente interessante por tentar precisamente superar a distância que existe entre os princípios normativos da justiça e a análise da sociedade, principalmente das patologias sociais decorrentes das violações das relações de reconhecimento recíproco, que formam as estruturas intersubjetivas necessários à formação e o exercício da autonomia pessoal.

## RECONHECIMENTO, AUTONOMIA E JUSTIÇA

É visível a influência que o debate contemporâneo da filosofia política exerceu sobre o desenvolvimento da teoria do reconhecimento e da justiça de Axel Honneth. No capítulo final *Luta por Reconhecimento*, Honneth (2003a) já procurou tomar posição diante das duas correntes centrais desse debate: liberais e comunitaristas. Sem entrar nas nuances dos vários planos conceituais deste debate<sup>35</sup>, os “liberais”, pertencentes podem ser definidos como aqueles que “esquecem do contexto”, já os “comunitaristas” como aqueles “obsessivos pelo contexto” (Forst, 2010, p. 15). O que Honneth pretende é superar essa dicotomia, oferecendo uma teoria capaz de fundamentar suas orientações normativas universais a partir de uma sensibilidade maior aos contextos concretos de socialização e de

<sup>35</sup> *Contextos da Justiça*, de Rainer Forst (2010) continua a ser a análise mais completa e referencia básica para entender o que está em jogo na disputa entre liberais e comunitaristas.

formação da identidade dos indivíduos, fazendo jus ao pluralismo de planos de vida individuais e de formas de vida culturais. A peculiaridade de sua solução “hegeliana”, desenvolvida no final de *Luta por reconhecimento*, consiste assim em justificar metodologicamente o referencial normativo de sua teoria em uma concepção formal de eticidade como o conjunto de relações de reconhecimento pós-tradicionais que funcionam como os pressupostos intersubjetivos que precisam ser preenchidos para que os sujeitos assegurem condições para sua liberdade autônoma e autorrealização pessoal. Com isso, Honneth acredita que

a abordagem da teoria do reconhecimento [...] encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana (HONNETH, 2003a, p.271).

Em relação aos comunitaristas, a despeito do elemento comum com os comunitaristas, a ênfase nas relações intersubjetivas formadoras da identidade acaba tendo um sentido diferente em Honneth: o que lhe importa não é o papel constitutivo da comunidade, mas antes, aproximando-se assim do liberalismo político, o da constituição do próprio indivíduo e o exercício da sua autonomia pessoal. O conceito decisivo não é o de comunidade e suas determinações normativas, mas sim o da liberdade pessoal autônoma e da autorrealização individual.

Em relação aos liberais, Honneth critica a ênfase exclusiva em princípios puramente normativos e na descrição da sociedade justa ideal, os quais seriam estabelecidos abstratamente,

independentemente de sua relação com as práticas e instituições dadas, para só em uma etapa posterior serem aplicados à realidade social. Com isso, a filosofia política normativa de cunho liberal correria o risco de ignorar as experiências primordiais de injustiça que caracterizam parte central de toda teoria preocupada com a justiça. É preciso pensar o contexto de origem das demandas por justiça, ou seja, considerar aquelas questões relacionadas ao “outro da justiça” e às *patologias sociais* (Honneth, 2000). Embora Honneth defenda junto com o liberalismo político a ideia de uma consideração igual das pessoas e o reconhecimento do direito de autonomia dos indivíduos, ele procura atrelar às preocupações da filosofia política o interesse da teoria crítica pelas “condições sociais indispensáveis ao exercício da autonomia individual” (HONNETH, 2003a, p.179).

Portanto, as críticas de Honneth não se voltam nem exclusivamente aos comunitaristas e nem aos fundamentos morais demasiadamente formais e abstratos da tradição kantiana e liberal. Honneth incorpora dimensões de ambas as tradições para colocar no cerne de uma teoria da justiça a produção de um diagnóstico de época e a crítica dos efeitos colaterais patológicos de uma interpretação unilateral da liberdade como autonomia pessoal. As tarefas normativas de uma teoria da justiça concebida criticamente teriam de começar a serem definidas, em primeiro lugar, de modo negativo, a partir do diagnóstico das patologias sociais da liberdade individual, para, em seguida, determinar em termos positivos quais as condições sociais, políticas e institucionais necessárias para a formação bem-sucedida da identidade pessoal e o exercício da autonomia como autorrealização pessoal.

Portanto, essa junção entre teoria do reconhecimento e filosofia

política aponta para um tipo de *liberalismo hegeliano* cuja normatividade implica uma reflexão sobre as condições éticas e sociais necessárias para a realização da liberdade e autonomia individuais. Nas palavras de Honneth, “a teoria do reconhecimento resulta em uma expansão ‘hegeliana’ do liberalismo, a qual consiste em adicionar as condições sociais da autonomia ao catálogo de direitos que assegura a autonomia”. (HONNETH, 2011a, p. 414).

Honneth acredita que o conceito de “eticidade” pós tradicional, apoiada no modelo hegeliano da luta por reconhecimento, pode ser usado como o conceito central para fundamentar uma teoria crítica da justiça. Com ele, Honneth diferenciou três dimensões do reconhecimento interpessoal que, tomadas em conjunto, são entendidas como condições de auto-realização ou de autonomia em um sentido qualitativo: as formas intersubjetivas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade produzem respectivamente as formas da autoconfiança, do autorespeito e da autoestima que, em conjunto, são indispensáveis para uma vida boa sob as condições das sociedades modernas. Elas formam as condições normativas universais para uma vida bem-sucedida que serve como padrão de justificação da justiça.

Esse conceito formal de eticidade ou de vida boa é apresentado por Honneth em *Luta por reconhecimento* por meio de uma reconstrução da dinâmica social (lógica moral ou gramática moral) desencadeada pela formação do reconhecimento e das diversas formas de desrespeito que dão ensejo a diferentes lutas por reconhecimento. Na esteira do jovem Hegel, Honneth define o conceito de eticidade como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade

de pressupostos normativos” (Honneth 2003a, p.271-272). Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de integrar em um mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal em uma comunidade de valores. Tal concepção é definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo, é uma estrutura racional que já se encontra inserida nos contextos concretos.<sup>36</sup>

Se um sujeito só pode assegurar as dimensões de autorrelação prática bem-sucedida caso realmente participe em práticas sociais que garantam "objetivamente" formas correspondentes de reconhecimento, em *Sofrimento de Indeterminação* e *O direito da liberdade* Honneth procura identificar as condições de injustiça com formas de patologias

<sup>36</sup> “Os diversos padrões de reconhecimento representam as condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem sucedida (...) As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões de comportamento universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais” (Honneth, 2007, p. 273-274). Aqui, há uma série de problemas no modo como Honneth concebe a relação entre racionalidade e realidade efetiva na concepção formal de eticidade. Pois, como já é sabido, Honneth pretende mostrar o cerne racional (e portanto também normativo, na sua visão) das práticas e instituições da modernidade sem recorrer a nenhuma concepção de razão de tipo metafísico ou lógico-ontológico, como seria o caso da ideia de espírito absoluto de Hegel. Mas de modo algum fica evidente como Honneth consegue essa façanha. Sobre isso, cf. Pippin (2014), Schaub (2015), McNeill (2015).

da liberdade individual: determinados contextos institucionais não permitem que os sujeitos sejam racionalmente capazes de interpretar e avaliar adequadamente o ancoramento ético de suas práticas sociais. É isto que Honneth procura denunciar com o diagnóstico crítico do “sofrimento de indeterminação”: ele decorre de uma “patologia social” que resulta da realização deformada ou insuficiente da liberdade em âmbitos institucionais da sociedade moderna (HONNETH, 2007).<sup>37</sup>

Um conceito mais completo de justiça social, portanto, precisaria estar ancorado nessas diferentes formas sociais e as respectivas autorrelações que os indivíduos estabelecem consigo: a justiça ou o bem de uma sociedade mede-se por sua capacidade em proporcionar as condições de reconhecimento recíproco sob as quais pode se dar a formação bem sucedida da identidade pessoal e a autorrealização individual. Isso exige uma forma de sociedade na qual o *telos* da formação da identidade possa ser buscado nas esferas relevantes do amor, da igualdade de direitos e da estima social. Consequentemente, uma teoria da justiça tem de abarcar “três princípios equivalentes”: “para poder usar efetivamente sua autonomia individual, cabe igualmente aos sujeitos individuais serem reconhecidos em sua

<sup>37</sup> Em *O direito da liberdade* Honneth faz a distinção entre patologias da liberdade, que decorrem de uma realização deformada da liberdade (principalmente como liberdade moral e jurídica) quando as pessoas tomam a liberdade na forma excessivamente individualista em que o outro e a própria sociedade aparecem antes como obstáculos do que como condição de realização da liberdade, e o desenvolvimento deficitário ou errôneo (*Fehlentwicklung*) da liberdade social, quando as pessoas não exploram plenamente, por razões diversas (alienação, reificação ou ideologia), os potenciais emancipatórios inscritos nos papéis sociais complementares vigentes nas práticas e instituições presente nas esferas das relações pessoais (familiares, de amor e de amizade), nas relações de mercado (produção e consumo) e na esfera pública democrática de comunicação e participação política das sociedades modernas.

necessidade, em sua igualdade de direitos ou em suas contribuições sociais, segundo o tipo de relação social”. Assim, em virtude do tipo de esfera social, deve vigorar o princípio da necessidade, o princípio da igualdade ou o princípio do merecimento. Os fundamentos desses princípios residem nas formas historicamente desenvolvidas da família, do direito e da ordem econômica; contudo, podem ser testadas criticamente em virtude de seu “excesso de validade” que se tornou visível nessas formas nas sociedades modernas. A orientação fundamental manifestada pelas lutas sociais por reconhecimento nessas esferas segue o ponto de vista superior da “individualização e do aumento da inclusão” (HONNETH, 2003b).

O que é fundamental para Honneth é que o recurso a doutrina da eticidade hegeliana permitiria vincular a teoria da justiça com uma análise crítica da sociedade. Não se trata mais de deduzir abstratamente princípios normativos de justiça que regulariam as relações sociais, mas sim lançar mão de uma “reconstrução normativa” em que as práticas morais plenas de conteúdo compõem a estrutura efetiva de sociedades modernas. Diferentemente de uma teoria ideal da justiça, em *O direito da liberdade*, Honneth entende que o procedimento hegeliano poderia ser interpretado como uma tentativa de fazer uma teoria da sociedade em que as circunstâncias sociais da modernidade liberam justamente aquelas esferas de ação consideradas condições imprescindíveis para a realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade. Essas esferas de ação – compostas pelo “nós” das relações pessoais (relações de amizade, relações íntimas e a família), pela “nós” das relações de consumo e produção do mercado e o “nós” da vida democrática – possuem um padrão determinado de interação que deve poder garantir

aos sujeitos aquilo que o direito abstrato (a liberdade em sentido jurídico) e a moralidade (liberdade reflexiva) não puderam satisfazer, a saber, a realização plena de sua liberdade individual como liberdade social. Para tornar esse padrão de interação inteligível, Hegel explicitou aquelas práticas intersubjetivas que possibilitam aos sujeitos se realizarem mutuamente. A esfera da eticidade abrange, portanto, uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto também o reconhecimento recíproco, e a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que possamos entendê-los como formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a autorealização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro (HONNETH, 2007, 2011b). Na *Filosofia do direito* de Hegel encontramos justamente as relações de reconhecimento que se realizam em esferas de interação social eticamente determinadas e satisfazem a exigência crítico-normativa de autorealização pretendida pela teoria moderna da justiça.

Adotando a intuição hegeliana da estrutura intersubjetiva e social da liberdade individual autônoma e os pressupostos da sociologia funcionalista de Parson e Durkheim, o *Direito da Liberdade* de Honneth parte do pressuposto de que a reprodução simbólica e material da sociedade só é possível a partir de certos ideais e valores que ao serem institucionalizados em estruturas intersubjetivas estabilizam determinadas expectativas de comportamento, geram obrigações recíprocas e definem papéis a serem exercidos de forma complementar e permitem estabelecer os fins da cooperação social. Estes ideais e valores estabelecem certos princípios normativos universais e reflexivos que orientam as reivindicações que fizemos uns

em relação aos outros.

O principal valor da modernidade, na visão de Honneth, é a liberdade como autonomia pessoal, que depende das estruturas sociais de reconhecimento intersubjetivo para se realizar. Junto com a filosofia política liberal, Honneth defende a tese de que esse valor e as condições de sua realização deveriam ser a preocupação central de uma teoria crítica da justiça: ela deveria se orientar pelas estruturas, práticas e condições necessárias à realização social da liberdade como autonomia individual, procurando assegurar aos indivíduos condições materiais e simbólicas para que evitem as patologias e superem os desenvolvimentos deficitários.

A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça resultam algumas condições mínimas que a esfera da eticidade tem de satisfazer. Primeiramente, deve colocar à disposição todas as possibilidades de acesso à autorealização. Em segundo lugar, a esfera da eticidade precisa ser caracterizada por meio de práticas de interação intersubjetiva, pois as possibilidades de realização individual devem ser medidas pelas formas de socialização. A terceira condição consiste na ordenação gradual que compõe tal esfera segundo formas determinadas de reconhecimento recíproco, que no caso se passam no âmbito da família, da sociedade civil e do Estado. Por fim, os padrões de ação em cada esfera de reconhecimento devem ser capazes de se autoproduzirem, ou seja, contêm em si processos de formação e aprendizado capazes de gerar motivações e disposições para que a autorrealização individual se efetive nas práticas intersubjetivas correspondentes.

Mas além disso, Honneth entende que a teoria da justiça hegeliana poderia fornecer algo mais: um conjunto de “bens básicos”

indispensáveis ao exercício da liberdade pessoal, mas que não fossem resultado de uma fundamentação normativa apoiada em um “construtivismo kantiano”, como pretendeu Rawls. Para este, os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam no desenvolvimento de suas capacidades morais (o senso de justiça e a concepção do bem), uma vez considerados membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos. Rawls considera o conteúdo destes dois princípios um caso especial de uma concepção mais geral da justiça, que é expressa numa lista de *bens sociais básicos*: todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos (Rawls, 2000). Esta lista de bens básicos, dentre os quais Rawls considera as bases sociais do autorrespeito como o bem básico mais importante, formam a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais e de membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos.

Na leitura de Honneth, Rawls deduziria primeiramente princípios substantivos de justiça e uma lista de bens básicos bem fundamentados para, em seguida, se perguntar pelas condições sociais de sua implementação. Na tentativa de “reatualização” da filosofia do direito de Hegel, as três esferas éticas de interação

intersubjetiva são constituídas normativamente como “bens básicos”, pois são constitutivas para a realização da liberdade individual. Ao invés do “construtivismo” de cunho kantiano, Honneth acredita que o procedimento hegeliano tem de ser interpretado a partir do conceito de “reconstrução normativa”. Neste caso,

as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes revelam-se aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade (HONNETH, 2007, p. 117).

Isso implica, como venho afirmando, entender de outra forma a questão da justiça. Uma das tarefas centrais da justiça social é proteger os indivíduos de uma série de vulnerabilidades que ameaçam sua liberdade autônoma e autorrealização pessoal. A justiça deve assegurar que os indivíduos adquiram um conjunto de capacidades materiais e simbólicas para conduzir a própria vida e se autorrealizarem. Ou seja, a sociedade justa deve lidar com as vulnerabilidades dos indivíduos em relação ao desenvolvimento e manutenção de sua autonomia nas relações de reconhecimento recíproco. Essa é uma preocupação comum de praticamente todas as teorias da justiça. A exigência específica de Honneth é que uma teoria crítica da justiça deveria ser capaz de identificar socialmente as várias vulnerabilidades a que estão sujeitos os indivíduos, levando em consideração que a vida autônoma das pessoas pode ser debilitada ou ameaçada por meio de uma série de danos materiais e simbólicos às relações sociais que dão sustentação à autonomia (ANDERSON e HONNETH, 2011). Portanto, uma teoria crítica da justiça deveria estar

orientada para os recursos materiais e as circunstâncias institucionais necessárias para o exercício da autonomia pessoal, tais como a necessidade de educação, de alimentação adequada e de abrigo, as oportunidades reais de participação da vida social. Mas, além disso, deveria permitir que o indivíduo desenvolvesse um *sensu interno de autonomia*, expresso nas relações positivas consigo mesmo (a autoconfiança, autorrespeito e autoestima) somente alcançáveis em relações de reconhecimento não distorcidas ou danificadas. Nesse sentido, uma sociedade justa preocupada com a autonomia, como são as sociedades democráticas constitucionais, deveria proteger a infraestrutura do reconhecimento recíproco, as relações de reconhecimento mais ou menos institucionalizadas que proporcionam o autorrespeito, a autoconfiança e a autoestima. Justamente por demandar esse tipo de valorização ética da autorrelação prática do indivíduo, “a realização da autonomia não exige apenas a não interferência ou mesmo direitos civis, políticos e sociais. Para que possam ser autônomos (...) os indivíduos têm de ser reconhecidos por seus parceiros de interação em três diferentes esferas, regidas pelos princípios do amor, do respeito e da estima. Seria (...) apenas por meio da obtenção do reconhecimento nessas três esferas que os sujeitos seriam capazes de desenvolver sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, indispensáveis para que conduzam a vida que determinaram como digna de valor” (BRESSIANI, 2011, p.73). É exatamente isso que, segundo Honneth, não seria contemplado por abordagens deontológicas da justiça, como a do liberalismo político de Rawls e o procedimentalismo de Habermas. Uma concepção de justiça baseada predominantemente em princípios abstratos e em direitos individuais não consegue lidar com as condições que proporcionam e

sustentam a aquisição e a manutenção da autoestima e da autoconfiança. O médium dos direitos fundamentais é insuficiente para lidar com as vulnerabilidades dos seres humanos em geral, que decorrem de sua imersão em diferentes contextos de socialização.

Em relação à abordagem procedimentalista de Rawls, teria de haver uma reformulação de seu escopo de justificação. Primeiro, ao discutir a questão da justiça, precisamos saber mais sobre os seres humanos, o que pode ser alcançado por meio de um conceito *psicologicamente* mais denso de pessoa moral. Segundo Honneth, existem algumas necessidades humanas básicas mais ou menos universais, e, por isso, deveríamos incluir considerações empíricas sobre as vulnerabilidades das pessoas nas deliberações no interior da posição original. Segundo, devemos ir além das questões distributivas e do auto-respeito: o foco principal da aplicação da justiça torna-se a estrutura e a qualidade das relações sociais de reconhecimento. A teoria da justiça deveria ser uma teoria normativa da estrutura básica de reconhecimento de uma sociedade. Afinal, a eticidade é o *locus* da vida humana e a base de uma teoria da justiça. Como somos criaturas socialmente situadas, estamos profundamente vulneráveis ao modo como somos percebidos e caracterizados pelos outros. O que uma teoria crítica da justiça deve assegurar é que cada um receba o devido reconhecimento da sua identidade pessoal: essa é uma necessidade humana vital e uma pré-condição para agir efetivamente de forma autônoma (ANDERSON e HONNETH, 2011)<sup>38</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

<sup>38</sup> Para uma resenha das principais críticas de Honneth e possíveis réplicas a partir da teoria da justiça de Rawls, cf. Bankovsky (2011), Werle (2014).

A imagem da justiça que se forma nos textos de Honneth (imagem que aqui apenas esbocei em seus traços mais gerais) revela uma abordagem complexa e ambivalente. Por um lado, apresenta traços claros de uma imagem da justiça orientada para as relações sociais e as estruturas que definem a socialização dos indivíduos. É isso que precisamente define a teoria do reconhecimento de Honneth: interpretar as relações sociais e políticas – por exemplo, do direito e da economia, mas também aquelas da família etc. – como relações dinâmicas produzidas intersubjetivamente. Elas resultam das lutas históricas por reconhecimento social e expressam o próprio reconhecimento recíproco (sem que este processo possa ser visto como algo concluído de uma vez por todas). Por conseguinte, este deveria ser o conteúdo central da justiça: considerar o *status* dos indivíduos ou grupos no interior de uma “ordem de reconhecimento” – e não os “bens” a serem distribuídos aos indivíduos a partir de alguma instância central<sup>39</sup>.

Outro ponto importante na imagem da justiça de Honneth é a importância dos conflitos sociais como impulsos fundamentais que desencadeiam a dinâmica sócio-psicológica das lutas contra a injustiça. Com isso, Honneth quer justamente evitar decisões teóricas reducionistas que prejudicam o teor das reivindicações por justiça e acabam sendo incapazes de perceber e criticar as formas arraigadas de ordens de justificação que naturalizam determinadas reivindicações que são socialmente produzidas.

No entanto, e esse parece-me ser o problema, Honneth não acredita que seja suficiente para uma teoria crítica da justiça levar em

<sup>39</sup> Sobre isso, cf. a crítica ao paradigma da distribuição em Honneth (2010a).

conta essa dinâmica de questionamento das ordens de reconhecimento dadas, e nem que ela possa ser realizada adequadamente através da crítica segundo os pontos de vista da reciprocidade e da universalidade da justificação, como é o caso em Rawls, Habermas e mais recentemente Forst. Segundo a concepção de Honneth, com uma teoria do reconhecimento também podemos ter acesso a um *telos* da vida boa, a saber, a formação bem sucedida da identidade, que, do ponto de vista teórico, não apenas é anterior às abordagens procedimentalistas, como também não pode ser adequadamente expresso nos discursos de justificação, nos quais os indivíduos têm de transformar suas experiências de desrespeito em reivindicações capazes de serem legitimadas reciprocamente. Com um *telos* da vida boa podemos ter acesso a determinadas experiências de sofrimento e de injustiça que permanecem, ampla e publicamente “não tematizadas” (Honneth, 2003b), sobretudo por que as pessoas estão submetidas a relações de poder e dominação tão violentas que acabam internalizado identidades do eu que as impossibilitam de ser sujeitos autônomos da justiça.

Não obstante, sobre esse último ponto, como sugere Forst (2011) parece que é muito mais um problema de heurística crítica do que de um problema conceitual de uma teoria da justiça, pois também Honneth sustenta que uma crítica social adequada aplica-se unicamente às “relações de reconhecimento injustificadas” e que nem toda reivindicação por reconhecimento se torna uma exigência no sentido da justiça, mas somente aquelas capazes de serem fundamentadas reciprocamente e que – como no exemplo do reconhecimento cultural – conseguem passar pelo “olho da agulha do princípio da igualdade”.

Todavia, a ênfase na realização da autonomia definida qualitativamente ou da autorealização individual nas respectivas relações sociais como a “finalidade” da justiça tem implicações que situam a teoria do reconhecimento no âmbito do paradigma distributivo em um tipo de versão suficientarista, como aquela defendida por Krebs (2000, 2002), Nussbaum (2010). Pois se o que importa na sociedade justa – ou na sociedade “boa” como um todo – é realizar esse objetivo, então esse *telos* da vida boa, precisamente em vista da tese de que ele é anterior e não está disponível à justificação democrática, poderia se transformar em um bem ético sobre o qual os sujeitos têm um direito e que deve ser realizado independentemente das formas de produção justificadas autonomamente. Quando as respectivas formas das relações sociais são identificáveis, o “bem da formação da identidade pessoal” é transformado, em um sentido liberal perfeccionista, no *telos* da produção e da conservação da autonomia individual. Quando se entende o desenvolvimento da “autonomia plena” como o resultado final do bem, para o qual a garantia e a proteção de determinadas relações sociais são os meios necessários – como na abordagem das *capabilities* de Martha Nussbaum – os indivíduos aparecem primeiramente como beneficiários carentes desses meios, mesmo quando se trata, na verdade, de sua autonomia pessoal.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Sobre isso, cf. Anderson e Honneth (2011). “A autonomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir sua própria concepção de vida digna – é facilitada pelas relações consigo mesmo (auto-respeito, auto-confiança e auto-estima) que estão elas próprias vinculadas a redes de reconhecimento social. Mas a auto-confiança, o auto-respeito e auto-estima permanecem sendo realizações mais ou menos frágeis, e sua vulnerabilidade a vários tipos de ofensas, violações e degradações fazem com que seja uma questão central da justiça proteger os contextos sociais em que aquelas relações surgem.”

Essa última imagem da justiça está em tensão com aquilo que é o traço mais interessante da teoria do reconhecimento: entender as relações de socialização e as condições sociais e políticas como produzidas autônoma e reciprocamente – em processos que incluem tanto as dinâmicas de reconhecimento quanto as de justificação, nas quais as relações sociais e políticas produzidas são legitimadas discursivamente e principalmente questionadas polemicamente a partir das experiências de injustiça. Para evitar que a gramática da justiça seja antecipada de modo teórico pelo olhar supostamente mais agudo do observador da vida social, que estabelece de antemão fins e meios para as ações e relações humanas, não resta outro caminho para a perspectiva de uma teoria crítica da justiça a não ser o de dar primazia do critério da justificação recíproca e universal a partir do qual pessoas e grupos oferecem razões para suas reivindicações por justiça e sedimentam suas narrativas de justificação em práticas e instituições. Só desta maneira se evita o lado “conservador” da reconstrução normativa dos valores e normas constitutivos das sociedades modernas e se abre também a perspectiva de uma crítica radical da própria normatividade da vida ética.<sup>41</sup>

Para reconstruir esse critério da justificação recíproca e universal, há dois procedimentos entrelaçados. Por um lado, o de uma teoria recursiva da razão prática (Forst, 2007, 2011), entendida como uma prática pública de oferecer e receber razões entre pessoas livres e iguais. Essa razão prática, porém, não se encontra em uma pureza

<sup>41</sup> Uma perspectiva explorada pelo próprio Honneth em seu texto “Autorrealização organizada. Paradoxos da individualização”, de 2002 (publicado em Honneth 2010a). Sobre as potencialidades críticas do conceito de contradição paradoxal, cf. Pinzani (2013). Sobre o caráter limitador da reconstrução normativa como método da teoria crítica, cf. Schaub (2015).

transcendental: ela é mediada pelas práticas e contextos de justificação. Nesse sentido, por outro lado, é necessário reconstruir o critério de justificação mediante a análise dos discursos sobre justiça política e social desenvolvidos pelos próprios concernidos nos conflitos sociais e políticos. Por conseguinte, o conceito de esfera pública (formal e informal) torna-se central para entender as possíveis gramáticas da justiça. No exame da possibilidade socialmente efetiva de uma teoria crítica da justiça, que procura os critérios da crítica imanentes à forma de vida social, estas gramáticas não podem ser simplesmente antecipadas nas discussões teóricas: também precisam ser reconstruídas da perspectiva das reivindicações concretas feitas pelas pessoas nos conflitos. Para isso, é necessário investigar da perspectiva histórica e sociológica os desdobramentos dos conflitos nas esferas públicas das sociedades modernas e sua respectiva institucionalização jurídica. Este caminho, aqui apenas sugerido de forma muito breve, parece-me ser o mais promissora para uma teoria crítica da justiça nas sociedades modernas.

## SOBRE NORMAS GRÁFICAS<sup>42</sup>

GIUSEPPE LORINI

*Sem a arte teríamos a necessidade  
de muitas explicações.*  
(Grafite anônimo nos muros de Pavia)

### NORMAS TÉTICAS VS. NORMAS ATÉTICAS

Segundo John Searle, “as disciplinas filosóficas não são eternas”. Uma prova a favor desta tese é exemplificada pela própria Filosofia da Norma. Apenas no século XX é que as normas se tornaram um objeto autônomo e específico de investigação filosófica, pois foi quando filósofos, lógicos, juristas e sociólogos, passaram a se interessar pela natureza das normas, confrontando-se com a questão (que remete de certo modo ao título de um conhecido livro de Raymond Carver de 1981: *What we talk about when we talk about love*): De que falamos quando falamos de normas? Trata-se de uma das perguntas mais fundamentais da filosofia da norma, a questão do estatuto

<sup>42</sup> Tradução do texto original em Italiano realizada pelo Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEl).

ontológico das normas: que tipo de entidade é uma norma<sup>43</sup>?

Alguns filósofos conceberam as normas como entidades linguísticas, investigando-as a partir de formulações linguísticas tais como os enunciados (*sentences*, *Säize*), por exemplo. Neste sentido, a definição de norma fornecida por Norberto Bobbio (no livro *Teoria da Norma Jurídica*) é fundamental:

Uma norma é uma proposição. Um código, uma constituição é um conjunto de proposições. [...] Por 'proposição' entendemos um conjunto de palavras que possuem um significado no seu todo<sup>44</sup>.

Uma caracterização análoga das normas como “normas verbais” foi proposta no livro *Rules. A Systematic Study* de Joan Safran Ganz, o qual pergunta: “*To what does the word ‘rule’ refer?*”. E mais adiante responde: “*Rules can be utterances as well as inscriptions, and ‘rule’ refers to both utterances and inscriptions*”<sup>45</sup>.

Estes filósofos pensavam sobre normas que, de acordo com o léxico de Czeslaw Znamierowsky, poderíamos chamar “normas téticas”, isto é, aquelas normas que são produto de uma *thésis*, de um ato constitucional, de um ato monotético (por exemplo, um comando ou um ato legislativo), como as normas da Constituição italiana<sup>46</sup>.

Mas, ao lado das normas téticas, temos também as “normas atéticas” (normas não-téticas), para usar uma expressão de Amedeo

<sup>43</sup> A questão do estatuto ontológico das normas é dedicada a primeira seção (intitulada *Ontologia da norma*) da antologia “Filosofias da Norma” (Lorini: Passerini Glazel, 2012).

<sup>44</sup> Bobbio, 1958, p. 75. (Trad. Portuguesa: Bobbio, 2010, p.64)

<sup>45</sup> Ganz 1970, p. 13.

<sup>46</sup> Sobre o conceito de norma tética, cf. Znamierowski, 2013.

Giovanni Conte<sup>47</sup>. São normas atéticas aquelas que não nascem de um ato monotético, de um ato constitucional, de um ato de normatização. São normas atéticas as normas dos ordenamentos normativos espontâneos, as normas consuetudinárias. São normas atéticas, por exemplo, as regras sobre a colheita dos cogumelos e das trufas que, por centenas, ou talvez milhares de anos, têm regulado a colheita dos cogumelos nos bosques lombardos e piemonteses<sup>48</sup>. São normas atéticas as normas do ordenamento jurídico barbaricino, codificadas pelo jurista e filósofo sardo Antonio Pigliaru no livro *La vendeta barbaricina come ordinamento giuridico*<sup>49</sup>.

Estas normas claramente não nascem de um ato linguístico monotético e a sua existência precede a sua formulação linguística, pois existiam antes de serem formuladas linguisticamente. São aquelas normas que, originalmente sem enunciados linguísticos, viriam a encontrar mais tarde, como sustenta Theodor Geiger, uma expressão linguística em um provérbio ou em uma codificação.

#### **UM SUBCONJUNTO DAS NORMAS TÉTICAS: AS NORMAS TÉTICAS NÃO-VERBAIS**

Nem todas as normas téticas, contudo, são necessariamente normas verbais e nem todas as normas não-verbais são, necessariamente, normas atéticas. Um interessante subconjunto das normas téticas é constituído por “normas téticas não-verbais”, normas

<sup>47</sup> Cf. Conte 1990.

<sup>48</sup> Cf. Sacco 1970.

<sup>49</sup> Pigliaru 1959.

que são definidas por um ato de codificação (ou constitucional), mas que, não obstante isso, nascem de uma formulação linguística e não têm uma configuração verbal<sup>50</sup>.

Deparei-me com um curioso caso de norma tética não-verbal há alguns anos no aeroporto Mario Mameli de Elmas. Encontrei uma fileira de cadeiras que impedia o ingresso a uma área específica de um bar, na qual solitariamente me acomodei para consumir uma rápida refeição, antes do embarque. A fileira de cadeiras não impedia completamente a passagem, pois era possível facilmente atravessá-la (uma vez que o vão entre as cadeiras era de cerca de um metro). Me perguntei: por que esta série de cadeiras? Trata-se de uma mera sequência de cadeiras sem nenhum significado? Claramente não! A fileira de cadeiras tinha um significado normativo bastante preciso: “Não entre!”. Quando surgiu a norma que proíbe a entrada nesta área do bar? Quando tais cadeiras foram colocadas em fileira com o objetivo de obstaculizar o ingresso na sala? Quando o acesso seria liberado? Quando aquelas cadeiras seriam removidas? Não havia necessidade de nenhuma palavra.

O fenômeno das normas téticas não-verbais chamou a atenção de três filósofos que refletiram sobre a manifestação e sobre a natureza das normas téticas que não brotam de um ato linguístico e que não consistem em uma configuração linguística. Estes três estudiosos são Felix E. Oppenheim, Hans Kelsen e Karl Olivecrona. Curiosamente, os três se debruçaram em torno da investigação de dois sinais de PARE, dois fenômenos aparentemente banais que caracterizam o cotidiano dos motoristas de automóveis: o sinal vermelho do semáforo

<sup>50</sup> Para uma investigação sobre a natureza das normas téticas não-verbais, cf. Lorini 2011.

e o gesto de PARE de um agente de trânsito.

Felix E. Oppenheim reflete sobre o fenômeno das normas téticas não-verbais no ensaio *Outlines of a Logical Analysis of Law*<sup>51</sup>. No referido ensaio, Oppenheim observa que “*normas legais, decisões e comandos, são geralmente expressos por palavras de uma linguagem natural, como o inglês*”<sup>52</sup>. Segundo Oppenheim, contudo, existem também regras que são expressas mediante “*sinais não-linguísticos*” (*non-linguistic signs*), por exemplo: (i) o apito de um policial (*the whistle of a policeman*); (ii) as luzes do semáforo (*stoplights*), (iii) um gesto (*gesture*) de um vigia.

Uma observação análoga aparece em Hans Kelsen, no livro *Eine phänomenologische Rechtslehre*<sup>53</sup>. Kelsen afirma que uma norma não precisa ser formulada linguisticamente. Ele afirma isso explicitamente em relação ao gesto de PARE de um vigia. Kelsen afirma que uma norma jurídica pode ser constituída por um simples gesto:

Que a norma jurídica não tenha necessidade de ser formulada linguisticamente, se mostra [...] no fato de que o ato, cujo sentido [*Sinn*] é uma norma jurídica [...], pode ser também expresso em um gesto [*Geste*]: com um determinado movimento [*Bewegung*] do braço, um agente ordena PARE e com um outro movimento PROSSIGA.<sup>54</sup>

Segundo Kelsen, “o sentido destes gestos é uma norma jurídica obrigatória (*verbindliche Rechtsnorm*)”<sup>55</sup>. O mesmo acontece, segundo

<sup>51</sup> Oppenheim 1994.

<sup>52</sup> Oppenheim 1994, p. 142; (Oppenheim 1994, pp. 59-60).

<sup>53</sup> Kelsen 1965.

<sup>54</sup> Kelsen 1965, p. 355.

<sup>55</sup> Kelsen 1990, p. 29.

Kelsen, para as luzes do semáforo. A natureza normativa das luzes do semáforo atraiu a atenção também de Karl Olivecrona, que examina o fenômeno das normas téticas não-verbais no quadro da sua teoria dos “imperativos independentes” (em inglês: *independent imperatives*, em sueco: *fristående imperativer*). No livro *A estrutura do ordenamento jurídico*, Olivecrona define os “imperativos independentes” como imperativos que “prescindem da relação pessoal típica do comando<sup>56</sup>”. Olivecrona nega que os imperativos independentes sejam necessariamente normas verbais (como as normas da moral e as normas da lei). Segundo Olivecrona, na verdade, são sinais não-verbais que têm a função de imperativos independentes. Um caso exemplar de sinal normativo não-verbal são as luzes do semáforo que regulam o trânsito.

Parece correto incluir [entre os imperativos independentes] também muitos sinais mudos, como por exemplo, os semáforos que regulam o trânsito; na verdade se pode dizer que também uma cerca em torno de um jardim ou um cadeado em uma porta têm a função de um imperativo independente: frequentemente, nem uma, nem outro, constituem um importante obstáculo físico para os intrusos, mas ambos são sinais de deter-se e afastar-se. Observando as coisas dessa forma, encontram-se quase a cada passo, imperativos independentes de todo gênero.<sup>57</sup>

Um fenômeno de certa forma semelhante a cerca e ao cadeado é aquele dos redutores de velocidade nas estradas, isto é, aqueles solavancos artificiais das estradas, identificados, em francês, com uma clara metáfora que evidencia a função normativa, “*gendarmes*

<sup>56</sup> Olivecrona 1972, p. 168.

<sup>57</sup> Cf. Olivecrona 1972, p.168-169.

*couchés*”, e em inglês “*sleeping policemen*”, soldado ou policial adormecido<sup>58</sup>. No caso dos redutores de velocidade rodoviários, a função causal, oriunda da sua natureza material, se sobrepõe à função normativa de reduzir a marcha dos veículos para evitar que os condutores excedam os limites de velocidade. Segundo Bruno Latour, a mesma “*force de conviction*” presente nos redutores de velocidade está em outros objetos, entre os quais, os semáforos, as rotatórias (as rótulas viárias), as calçadas e as ruas.

### **UM SUBCONJUNTO DAS NORMAS TÉTICAS NÃO-VERBAIS: AS NORMAS GRÁFICAS**

No parágrafo anterior, apresentei alguns exemplos de normas téticas não-verbais. A fim de prosseguir na investigação das normas téticas não-verbais, gostaria de partir agora de uma pergunta diferente: pode um desenho ter uma função normativa? Em outros termos, poderíamos nos perguntar: ao lado dos desenhos descritivos, existem também desenhos normativos, desenhos deonticos?

Uma resposta positiva a esta pergunta é sugerida a partir de uma observação de Ludwig Wittgenstein apresentada nas *Investigações Filosóficas*. Ao refletir sobre os hipotéticos usos comunicativos de um quadro que representa um pugilista em posição de combate, Wittgenstein distingue o uso normativo do uso meramente descritivo. Wittgenstein escreve:

<sup>58</sup> Cf. Latour 1993, pp. 7-11, e Aranguren 2012, p. 241. Agradeço a Christian Delacroix por ter chamado minha atenção sobre este interessante fenômeno normativo e por me ter indicado as obras de Bruno Latour e Martin Aranguren.

## Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Imaginemos um quadro que represente um pugilista em uma determinada posição de combate. Este quadro pode ser usado para dizer a qualquer um como se deve posicionar [*how he should stand*], como ele não deve se posicionar [*how he should not hold himself*]; ou que posição um determinado homem manteve naquele lugar assim e assim etc.<sup>59</sup>

Segundo Wittgenstein, portanto, um quadro que represente um pugilista em uma determinada posição de combate pode expressar um dever, pois pode dizer a alguém qual a posição ele deve assumir durante um combate de pugilato. Este é um primeiro exemplo de desenho deôntico.

Um segundo exemplo de desenho deôntico foi abordado por urbanistas, particularmente, em relação à investigação em torno da natureza dos planos urbanísticos. Como evidencia Stefano Moroni, no livro *Urbanistica e regolazione*<sup>60</sup>, interrogando-se sobre a natureza de um plano urbanístico, “um plano urbanístico é um conjunto de proposições (analíticas e) normativas, desenhadas e escritas, por meio das quais, são reconhecidos ou constituídos os direitos e são expressas as regras de produção e consumo do ambiente físico”.

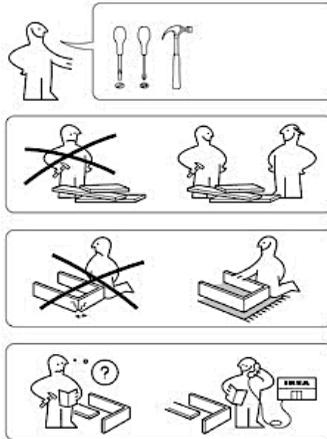
Nesta definição de plano urbanístico, aparece a contraposição entre dois tipos de proposições normativas que compõem um plano urbanístico: as proposições normativas “escritas” e as proposições normativas “desenhadas”. É particularmente interessante para a minha pesquisa a ideia de que existam proposições normativas que não sejam expressas por enunciados, mas sim por desenhos<sup>61</sup>. A hipótese

<sup>59</sup> Wittgenstein, 1953 (Wittgenstein 1967, p. 21). Uma curiosa referência à utilização de imagens fotográficas no interior do texto de normas jurídicas está em Radin, 1930.

<sup>60</sup> Moroni 1999, p. 15.

<sup>61</sup> Da definição de plano urbanístico de Stefano Moroni transparece a contraposição entre norma como “forma linguística” e norma como “forma gráfica”.

de que existam proposições normativas desenhadas surgiu em 2001, a partir da urbanista Patrizia Gabellini que, no livro *Tecniche urbanistiche*, introduziu a expressão “normas figuradas”<sup>62</sup>. Um terceiro exemplo de gráfico deôntico é o seguinte:



Claramente, o desenho expressa instruções gráficas (normas técnicas) para a construção de um móvel de uma famosa empresa sueca. Um quarto exemplo de desenho deôntico é o seguinte:



Novamente, é obvio que se trata de uma proibição: “Não fume”.

<sup>62</sup> Gabellini 2001, p. 429.

## Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Proponho chamar estas normas téticas não-verbais que brotam, não de uma formulação ou representação linguística, mas de uma representação gráfica ou de um desenho, de “normas gráficas”. A propósito deste termo, um curioso documento é a definição de “norma gráfica” que aparece no artigo 57 (do título: *Norma disegmata – definição*) da Relação geral de projeto de uma Variante do Plano Diretor Z.F.U. de Erice, proposta pelo arquiteto Francesco Tranchida:

Por “norma gráfica” se entende um conjunto de critérios e prescrições, acompanhadas de um ou mais esquemas gráficos, que sintetizam os escopos das intervenções individuais de transformação previstas pelo cronograma de execução, o princípio e a regra estabelecida a observar, a quantidade de solo público e privado a destinar aos diversos usos.

### **UM SUBCONJUNTO DAS NORMAS GRÁFICAS: AS NORMAS GRÁFICAS INCORPORADAS**

Na seção anterior eu examinei alguns exemplos de normas gráficas. Outros exemplos de normas gráficas são as placas sinalizadoras de trânsito: por exemplo, o sinal triangular que prescreve que seja dada a preferência em um cruzamento, o sinal redondo com uma seta branca no fundo azul (a mesma placa no Brasil tem o fundo vermelho) que prescreve que se siga a direção indicada pela seta, o sinal de proibido estacionar, o sinal de proibido parar e estacionar.

É justamente da imagem de um sinal de proibido parar e estacionar, que fotografei há alguns anos em uma rua de Cagliari, próximo ao Departamento de Direito, que eu gostaria de partir para investigar um subconjunto das normas gráficas.



O que há de estranho neste sinal de proibido parar e estacionar? Claramente se trata de uma placa de trânsito que acidentalmente, ou não, foi arrancada de seu lugar habitual, um fenômeno que oferece uma interessante oportunidade para uma reflexão sobre a ontologia das normas gráficas. Este fenômeno já havia chamado a atenção de Karl Olivecrona, o qual na obra *Lagens imperativ* [*L'imperativo dela lege*] escreve: “o sinal de trânsito [*vägskylit*] não possui um caráter imperativo [*imperativ karaktär*] quando se encontra empilhado com outros na oficina do pintor ou quando está enterrado em algum buraco na estrada, mas quando está fixado em seu legítimo lugar nós compreendemos que ele está ali para regular o trânsito”<sup>63</sup>. Olivecrona destaca um fato que parece óbvio: um sinal de trânsito, assim como um semáforo, cumpre a função própria normativa apenas quando está “colocado no seu devido lugar”.

Além disso, como evidenciou o filósofo do direito polonês

<sup>63</sup> Olivecrona 1942, p. 24.

Franciszek Studnicki na obra *Traffic Signs*<sup>64</sup>, o sinal de trânsito arrancado nos faz refletir também sobre a natureza dêitica dos sinais de trânsito. Escreve Studnicki:

A peculiar propriedade do sistema de sinais de trânsito consiste no fato que cada um dos seus sinais: (i) veicula uma informação [*information*] que se refere a uma certa seção da estrada e, ao mesmo tempo, (ii) indica [*indicates*], em virtude de sua localização geográfica [*geographical position*], a seção da estrada a qual aquela informação se refere, poderia chamá-la de deiticidade [*deicticity*] do sistema de sinais rodoviários.<sup>65</sup>

Como evidencia Studnicki, os sinais de trânsito “são expressões com significados únicos e totalmente definidos quando levamos em conta as suas localizações geográficas [*geographical positions*]”<sup>66</sup>. Em outros termos, o significado normativo expresso por um sinal de trânsito é complexo apenas em relação ao que Karl Bühler chama a *origo* do sinal, ou seja, o lugar de fixação da placa no solo. Os sinais de trânsito normativos são sinais dêíticos que necessitam de uma *origo* espaço-temporal. Esta *origo* espaço-temporal é determinada pela fixação da placa no terreno. Uma placa de trânsito derrubada é um sinal sem *origo*, sem coordenadas espaço-temporais.

É essencial para o significado dos sinais de trânsito, portanto, também aquilo que Bühler, no livro *Sprachtheorie*<sup>67</sup>, chamou de “campo material” de um sinal. Nesta obra, Bühler indaga o fenômeno dos nomes que significam na medida em que estão “materialmente

<sup>64</sup> Studnicki 1970.

<sup>65</sup> Ivi, p. 155.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Bühler 1983.

relacionados” [*dingfest angeheftet*] ao que é denominado através deles”<sup>68</sup>. O campo material é o elemento físico ao qual os nomes estão relacionados. Por exemplo, “imprime-se sobre a mercadoria o nome da marca; em uma placa de trânsito está escrito o nome da localidade; os “objetos” são “assinados” com o nome próprio do proprietário ou do fabricante”<sup>69</sup>. Estes nomes “solicitam ao leitor a observância de uma prescrição dêitica para que possa atingir aquilo que é nominado”. Por exemplo, no caso do nome da marca que aparece sobre um suéter, o campo material deste nome é o próprio suéter. Se não estivesse materialmente relacionado ao suéter, o nome perderia sua função semântica.

Também no caso dos sinais de trânsito normativos, o desenho gráfico e o campo material estão intimamente relacionados por uma haste de metal que serve como apoio material para o desenho gráfico deôntico e que é fixada em um terreno. O campo material de um sinal de trânsito normativo é a seção da estrada a qual ele se refere. Neste sentido, poderíamos afirmar que os sinais de trânsito normativos são (retomando o léxico de Edmund Husserl em *Erfahrung und Urteil*<sup>70</sup>) normas “incorporadas” (*verköpert*). Para concluir, é importante notar que ainda que tais normas se incorporem a um substrato material, pois pressupõem um suporte físico, elas não se reduzem a ele.

<sup>68</sup> Bühler 1983, p. 210.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Husserl 1948.

**NECESSIDADE MORAL E OBRIGAÇÃO:  
O CONCEITO KANTIANO DE LEI  
MORAL EM SEU CONTEXTO<sup>71</sup>**

HEINER KLEMME

O fato de que nós nos mostremos sempre mais e mais discordantes sobre o significado dos conceitos centrais da filosofia prática de Kant talvez não resida tanto em nossa leitura seletiva de seus escritos. Em última instância, será possível disputar oportunamente sobre o significado de uma palavra, uma proposição, um livro, tanto quanto letra e espírito se conectam para a elevação do significado no texto e no diálogo. Eu penso em outra coisa. Eu penso no contexto, frequentemente apenas insinuado, tácito, não raro deixado conscientemente desconhecido, no qual uma terminologia filosófica é apresentada. No uso de palavras e conceitos, nos quais o usuário, em sua publicação, quer colocar novos acentos, e que outrora podia pressupor como conhecido, mas que hoje está amplamente esquecido. Sob o compreender de um texto filosófico não deve apenas ser entendido poder traduzi-lo em uma língua estrangeira ou poder

<sup>71</sup> Tradução de Robinson dos Santos. Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha). Professor do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

apresentar seus enunciados centrais com as próprias palavras. Pertence à compreensão dos conceitos filosóficos também a capacidade de indicar razões, motivos e causas que possam ter levado uma filósofa ou um filósofo a romper com uma terminologia estabelecida, reconsiderá-la e sugerir uma nova. Quem não conhece a terminologia estabelecida, também não é capaz de conhecer as razões que conduziram à sua revisão. Conhecimento contextual é um aspecto essencial de nossas práticas de interpretação e protege do mal-estar intelectual.

Em todo o caso, no intuito de querer entender melhor, deste modo, a Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant e, com isso, sua concepção de racionalidade prática e normatividade, dirijome abaixo aos conceitos para a necessidade moral e obrigação. Eles estão no centro sistemático de sua doutrina do imperativo categórico.

Para uma primeira orientação sobre estes conceitos podem auxiliar considerações sobre as experiências de leitura dos leitores de sua época. A partir da perspectiva destes leitores, os apontamentos de Kant sobre método e posição do problema da *Fundamentação* podem ser compreendidos com toda a razão como uma impertinência. “Se não se pensa”, assim escreve Kant de um modo gracioso, “que é da mais extrema necessidade elaborar uma filosofia moral pura, que seja depurada de tudo o que possa ser empírico e pertencente a Antropologia” (AA 4: 389). Oh, não, caro Kant, deste modo escutamos em espírito os assim endereçados em Halle, Göttingen ou Jena escreverem horrorizados: ‘Isso nós certamente não pensamos’. O grupo dos horrorizados divide-se em *duas* situações.

De um lado nós temos de nos representar leitores que duvidam da existência do problema, para cuja solução a filosofia moral pura se

declara como responsável. Este problema resulta de uma afirmação conceitual de Kant, a saber sua afirmação “que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, ela tem de trazer consigo necessidade absoluta”(AA 4: 389). Que a filosofia moral pura deva ser responsável pela a explicação da possibilidade de uma lei moral, que traga consigo “necessidade absoluta”, assenta em um pressuposto que Kant menciona com as palavras “todo mundo tem de admitir”, mas não fundamenta. A irritação destes leitores é compreensível. A contra gosto eles serão considerados testemunhas principais de uma interpretação muito específica da moral, que eles mesmos rejeitam de modo decidido. Por que ‘necessidade absoluta’? Por que ‘lei’? Por acaso observação e experiência não provam de modo suficiente, que a moralidade assenta em regras, que são tão vacilantes quanto a própria natureza humana. Que as ideias abstratas da razão, valem na verdade na teoria mas, na prática, nenhum efeito desenvolvem? Que nenhuma “necessidade absoluta” pode existir, porque toda necessidade moral é *condicionada*, *condicionada* através da experiência ou através da vontade de um legislador superior?

Do *outro* lado nós encontramos leitores que em primeira instância não tem nenhum problema com compreensão de Kant acerca da moral e da teoria da moral. A moral, de fato, gira em torno do conceito de necessidade e sua teoria tem de esclarecer como aquilo que é real, isto é, nossos conceitos de virtude e vício, pode ser possível. O ponto de partida de suas considerações é a capacidade do ser humano de agir segundo regras, chamadas de máximas. Como se trata de regras de uma vontade livre, elas são regras morais. Dito de outro modo: leis, para uma vontade livre, são máximas válidas ou regras, que trazem à tona a necessidade de agir segundo

determinados motivos [*Beweggründen*]. A ligação existente entre a vontade e suas leis é denominada também de obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*] ou obrigação [*Verpflichtung*] (obligatio). Nossa vontade determina a si mesma através de leis, que obrigam esta vontade. Ainda que estes leitores do segundo grupo compartilhem da afirmação de Kant sobre o caráter necessário das leis morais, eles rejeitam de modo firme sua “filosofia moral pura”. De acordo com sua perspectiva esta está condenada ao fracasso, porque assenta, por sua vez, sobre um pressuposto errado. E este pressuposto, Kant o expressa com as seguintes palavras, que a “razão da obrigação” deve ser procurada de modo “*a priori* unicamente em conceitos da razão pura” (AA 4: 389). Para *todo* o leitor contemporâneo (e contemporâneo quer dizer aqui, os do passado e os do presente) este é um pensamento inaudito: se a “razão da obrigação” não pode ser encontrada em uma lei natural ou na vontade de um superior, como poderia ela ser encontrada no “conceito da razão pura” (AA, 4: 389)? Que conceito? Em qual razão? Sobre ‘razão pura’, pode ser constatado, os contemporâneos de Kant não ouviram nada até agora. Kant sabe disso naturalmente e mostra-o: “Não se pense, porém, que o que é exigido aqui já se encontre na Propedêutica do célebre Wolff à sua Filosofia moral, a saber, a que intitulou *Filosofia prática universal* e que aqui, pois, não se tenha precisamente de enveredar por um campo inteiramente novo.” Com estas palavras do Prefácio da *Fundamentação* Kant tirou o gato preto do saco. A questão fundamental da filosofia moral, aquela acerca da validade de uma lei vinculante incondicional em nosso querer só é possível de ser respondida por um filósofo que caminhe corajosamente deixando para trás os campos cultivados pela *philosophia practica universalis* de

Christian Wolff. E Kant também não deixa dúvidas sobre para onde deve conduzir a viagem: a uma terra, na qual a “ideia e os princípios de uma vontade *pura* possível” (AA 4: 390) aguardam por seu claro conhecimento. Uma vontade pura é possível quanto a lei moral tem sua *origem* a priori unicamente na razão. A ênfase está sobre *origem* e *unicamente*, pois a ideia que vontade possa ser movida a agir por razões, não seria algo sobre o que os wolffianos poderiam se indignar. Em última instância, eles afirmam uma identidade entre conhecer e querer. Mas *excluir* sistematicamente a possibilidade de aprender com Kant seu conceito de “vontade em geral” (AA 4: 390) e a resposta à questão fundamental da filosofia moral e sobre a questão do fundamento da validade da lei moral, isso já é algo extremo.

Todavia fica ainda mais terrível para eles. E sua *Lógica* Wolff havia afirmado que é tarefa da filosofia tornar claros nossos conceitos por meio de seu “desmembramento”<sup>72</sup> [*Zergliederung*]. Isso vale também para o conceito de virtude. Estes Wolff determina como a “habilidade” do ser humano de “direcionar suas ações segundo as leis da natureza” (*Logik*, §16). Virtude como habilidade de agir segundo leis da natureza? Na segunda seção da *Fundamentação* os wolffianos percebem-se apresentados como diletantes na aplicação do próprio método. Kant escreve triunfante que o princípio da moral não é algo como uma lei natural ou qualquer outra lei dada externamente, mas unicamente a *autonomia*: “Todavia, que o mencionado princípio seja o único princípio da moral, <é algo que> se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos da moralidade. Pois, desse modo, descobre-se que seu princípio tem de ser o imperativo categórico, este,

<sup>72</sup> *Logik* § 18, “analysis notionum, Zergliederung der Begriff, Registro.

porém, comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia”(AA 4: 440). Enquanto os filósofos fora de Königsberg tateiam no escuro, Kant alcança uma análise completa da lei moral. *Ex Regiomonte lux*. Inclusive da obrigação, que Kant define como a “dependência de uma vontade [que] não [é] simplesmente boa do princípio da autonomia (a necessidade moral)” (AA 4: 439). Os wolffianos não falham unicamente como mestres da análise (analistas) da moralidade. Eles também não entenderam que a passagem do esclarecimento conceitual para a “explicação dos objetos” (*Logik*, § 54) não pode ser realizada pela experiência. Se a lei moral “é simplesmente necessária como um princípio a priori”, não é possível que isso seja decidido pela antropologia ou pelo conhecimento do mundo, mas é necessário, como afirma Kant, um “um uso sintético possível da razão prática pura” (AA: 444). Se esse uso falhar, falha a moralidade.

Nós poderíamos deixar a crítica de Kant à *filosofia prática universal* de Wolff de lado, se ela fosse apenas de interesse histórico. Ainda que Kant procure trazer exatamente isso à tona no prefácio da *Fundamentação*, é claro que isso se comporta, como já ficou claro, do modo bem diferente. Por *um lado* é evidente para qualquer leitor que conhece Wolff, que na *Fundamentação* pronuncia-se um filósofo que fala a própria linguagem de Wolff. Se quisermos entender Kant, então é de grande valia nós nos familiarizarmos um pouco com o vocabulário de Wolff. Por *outro lado* Kant levanta a pretensão de ter resolvido um problema filosófico que ele procura trazer ao conceito no confronto com Wolff. No que consiste a originalidade da sugestão de solução de Kant? Sobre quais pressupostos repousa ela? À qual concepção de racionalidade prática somos remetidos se não compartilharmos estes

pressupostos? Na medida em que formulamos questões como estas, parece ser inevitável, também a partir de uma motivação filosófica, um tratamento mais detalhado da *filosofia pratica universal*.

Wolff publica em 1703 uma versão muito breve e em 1738/39 uma versão volumosa da *Filosofia practica universalis*. Uma versão em alemão aparece no âmbito da assim chama ética alemã de 1720. Com a filosofia prática universal Wolff entra em cena, como ele mesmo vê, como *descobridor* de uma nova disciplina que ele define “como ciência prática afetiva do direcionamento das ações livres por meio de regras gerais” (*Discursus* §70). Nela deverão ser determinados segundo o “método científico” os conceitos fundamentais do nosso querer igualmente para a ética, política e economia *em relação com* e *mediante* o recurso à metafísica. A estes pertencem vontade livre. Lei, obrigação, imputação, consciência moral. Com a versão latina tardia da *filosofia prática universal* Wolff obteve o mérito de ter apresentado a mais completa e abrangente teoria da ação da história da filosofia, que do ponto de vista quantitativo consta com mais de mil e quatrocentas páginas. Mas historicamente impactante, tanto quanto posso ver, foi sobretudo a *ética alemã* – e aqui particularmente as colocações do primeiro capítulo “Das regras gerais das ações humanas e das leis da natureza”. Nele Wolff diz o que pensa também sobre a necessidade moral e a obrigação da lei.

Na perspectiva de melhorar nossa compreensão da *Fundamentação* de Kant, a obra de Wolff certamente não é a única alternativa. A obra *Initia philosophiae practice* (1760) de Alexander Gottlieb Baumgarten seria uma opção próxima. Este escrito é tomado como base por Kant em suas preleções sobre ética e comentado por ele. Ou talvez também a *Filosofia prática geral* de Georg Friedrich

Meier de 1764. Nela se encontram formulações que lembram o Kant dos anos 60 e 70 do século XVIII<sup>73</sup>. (Atraente também seria uma comparação com o brevíssimo texto de Johann Paul Sutor, que fora publicado em 1774, sob o título homônimo *Filosofia prática geral* e que foi completamente ignorado na literatura até hoje. Claro que aqui isso iria levar longe demais.)

Porque Wolff então? Mesmo que Kant nunca tenha estudado minuciosamente a filosofia prática universal, ela representa a melhor escolha para nossa temática. E isso por três razões: *primeiro* Wolff é o mais interessante teórico da razão. Como tal, ele está muito mais próximo a Kant do que Baumgarten e seu discípulo Meier. Por mais que Kant, como Baumgarten, também possa colocar o caráter imperativo da lei no centro<sup>74</sup> das questões, não se pode ignorar que Kant em primeira linha é um filósofo da razão pura. E Kant adentra na *Fundamentação* como Wolff na *Ética Alemã* com o conceito de vontade e justamente não como Baumgarten no *Initia* com o conceito de “*obligatio*”. *Segundo*, identidades e diferenças entre Kant e a filosofia prática universal podem ser melhor apresentadas em um texto que, como a *Ética Alemã* de Wolff, foi formulada na linguagem da *Fundamentação*, sem argumentar de modo semelhante ao longo fôlego de Meier. E *terceiro*, a concepção de razão de Wolff<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Mesmo Pufendorf pode ser uma opção para um ou para o outro que, já em 1660 em sua obra da juventude *Dois livros sobre os elementos da jurisprudência universal*, se manifesta sobre a relação entre obrigação, lei e autoridade.

<sup>74</sup> SCHWAIGER, *O perfil intelectual de Baumgarten*, p. 40. Bacin.

<sup>75</sup> Eu irei primeiramente apresentar algumas posições centrais de Wolff e em seguida mover-me para um contraste com a posição de Kant. As minhas considerações não pretende nem completude, nem eu gostaria de afirmar que a doutrina do imperativo

justamente por sua proximidade a Kant é apropriada para buscar parentescos entre eles e nosso presente. (Como eu me já me pronunciei<sup>76</sup> aqui brevemente sobre este ponto, gostaria por razões de tempo de deixar de lado aqui outras considerações.)

Voltemo-nos então para Wolff. Em sua *Ética Alemã* ele se confronta, como já foi destacado, com o conceito de vontade. Wolff quer compreender a “necessidade” (DE § 521), a qual está submetida a vontade livre. Aqui dois diferentes significados de ‘necessário’ devem ser distinguidos. De um lado nós encontramos ações, cuja necessidade não se deixa esclarecer por sua relação com a vontade livre. De outro lado há uma necessidade das “ações livres” (DE § 1), nas quais esta relação está presente (cf. também Meier). Está na minha vontade, assim escreve Wolff, “se eu quero sentar agora ou ficar de pé; mas não se eu faço a digestão da refeição saboreada ou não” (DE § 1). As “ações livres” são moralmente necessárias, na medida em que a vontade livre segue o conhecimento do bem e do mal. A relação na qual a vontade livre está para com as razões (ou motivos) que a movem, Wolff chama de obrigação (“obligatio”). A ação que é efeito desta relação, o dever (“officio”).

De onde surgem as razões que põem a vontade em movimento. Se estudarmos a essência e a natureza do ser humano como das

categorico de Kant pode ser derivada da filosofia de Wolff. Evidentemente eu também não defendo a interpretação que o contexto da argumentação da *Fundamentação* de Kant será marcado unicamente por meio da *troika* dos escritos de Halle de Wolff, Baumgarten e Meier.

<sup>76</sup> Ver Heiner Klemme, “Liberdade, Direito e Autopreservação. Sobre o significado filosófico do conceito de obrigação de Kant”, in: *Normatividade da vida - normatividade da razão?*, organizado por Markus Rothhaar e Martin Hähnel. Berlin; Boston, 2015, p. 95-116.

coisas em geral, nos conhecemos, o que é bom e o que é ruim para nós. Se eu conheço uma ação que melhora meu estado interno ou externo, então este conhecimento atua como um “motivo da vontade” (DE § 6; cf. DM § 496). Como a faculdade humana de desejar segue com a necessidade do conhecimento do bem, um homem pode obrigar outro através do fato de que ele dá algo a conhecer ao outro. Se eu afirmo, por exemplo, para minha vizinha que suas dores de artrose podem ser atenuadas – digamos – através de uma estadia em Lourdes, então eu a obrigo a fazer uma viagem a Lourdes – a menos que ela não acredite em meu juízo. Então ela fica onde está.

Wolff conclui, a partir da compreensão de que nosso conhecimento das coisas é um conhecimento do bom e do ruim, que a natureza mesma nos “obriga”, “a fazer o bem por si e por si deixar o mal” (DE § 9). Como a natureza está sob o princípio de razão suficiente, a regra que segundo a qual ela nos obriga representa uma lei<sup>77</sup>. Se conheço a lei da natureza, sei como um ser humano racional deveria agir. Se este contradiz a lei em suas ações, então ele age contra a razão. Ele contradiz uma obrigação moral existente para ele. Esta contradição pode ser superada por meio do aprimoramento do conhecimento.

Com estes apontamentos os principais aspectos da concepção de Wolff acerca da obrigação estariam identificados se ele não fosse discutir com “*lei humana*” e “*lei divina*” (DE § 17), ao lado de “*lei da*

<sup>77</sup> “A lei da natureza decidiu tudo e é em si completa, a despeito de que isso não tenha sido conhecido” (DE § 27). “*Obligatio naturalis & Lex naturae dependent ab ipsa hominis rerumque essentia atque natura*”. (§142; cf. § 129: “*Obligatio naturalis est, quae in ipsa hominis rerumque essentia atque natura rationem sufficientem habet*”), assim consta no primeiro volume da *Philosophia Practica Universalis* de 1739.

*natureza*”, outras duas fontes da obrigação. Uma lei expressa obrigação, leis diferentes expressam tipos diferentes de obrigação. Wolff entende a pergunta pela origem de uma lei como a pergunta pelo local desde onde a obrigação é instituída. “Portanto a diferença das leis surge principalmente da obrigação segundo o local do qual ela provem”(DE § 18). Natureza, Deus e líder político são as três fontes da obrigação natural, divina e política. Em que relação estão, uma para com a outra, estas três fontes da obrigação? (Limitemo-nos à relação da obrigação natural para com a divina). Voltemo-nos primeiramente ao conceito de razão, isto é, àquela faculdade cujo uso institui (como Wolff o denomina) um “*conhecimento vivo*” (*Logik*, § 15). Sua interpretação teórico-racional compõe-se a partir de duas teses: *Primeiro*, a razão é a “mestra da lei da natureza”. E *segundo*, um “ser humano racional de nenhuma outra lei precisa, mas por meio de sua razão ele é para ele mesmo uma lei” (DE § 24; cf. § 38).

Nossa razão não é apenas capaz de conhecer a lei da natureza que nos obriga. Para ser racional é também completamente suficiente o conhecimento da lei da natureza. Ela é princípio motivante necessário e suficiente. Ser para si mesmo uma lei não significa, portanto, que a razão é capaz de conhecer a lei de modo auto-referente. Isso significa, antes, que a razão pode conhecer a lei que atua de forma independente na natureza e, deste modo, pode fazer dela um princípio da vontade livre<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> A concepção de Wolff lembra seu conceito de consciência. Assim como a consciência pressupõe a existência de coisas, das quais eu posso estar consciente, consciência é consciência de algo que existe independente de mim, a minha razão pressupõe a existência de critérios naturais do bem e mal, que eu posso conhecer por

Com seu conceito de razão Wolff se distancia de duas posições teológicas estreitamente conectadas entre si: *primeiro*, um ser humano racional não necessita para Wolff da adição ao conhecimento da lei natural, nem do conhecimento da lei divina, nem da lei humana. O ser racional executa a ação boa não talvez porque esta pode ser a vontade de Deus. O ser racional executa a boa ação porque ela é boa. Um ser “racional produz o bem, por que ele é bom e deixa de lado o mal porque ele é maléfico: em qualquer dos casos ele é semelhante a Deus, que não tem um superior que possa obrigá-lo a fazer o bem e a evitar o mal” (DE §38). Esta é a tese decisiva: se o ser humano age racionalmente, então ele age como um Deus. Ele é a lei para si mesmo. Apenas os irracionais perguntam por motivos adicionais.

*Segundo*. O que Deus pode exigir de nós? A quais ações ele pode nos obrigar? Com base em sua natureza racional Deus pode “dar ao homem nenhuma outra lei que a lei da natureza (...); de modo algum, porém, uma lei que caminhe na direção contrária à lei natural” (DE §29). Estas são notícias ruins para o voluntarismo teológico. A vontade livre não se submete à lei natural porque talvez Deus assim o tenha decidido por alguma razão desconhecida para nós. Muito pelo contrário. Pertence à essência e natureza de Deus, ter de colocar por meio de sua vontade o possível na realidade (DE §29). E possível é apenas o que é natural. Wolff – bem leibniziano – defende um essencialismo racional. Tampouco quanto Deus pergunta porque ele, por meio de sua vontade livre, deve permitir o possível tornar-se real, pergunta-se o ser humano racional porque ele deveria fazer o que ele

meio de minha razão. Eu posso ser racional, portanto, apenas porque eu sou considerado pela própria natureza mesma. A lei da natureza me obriga na medida em que me dá a conhecer razões do que é bom e do que é ruim.

reconhece como bom. Se ele coloca essa pergunta, está perguntando demais. A ele falta a sensibilidade interna de nossas ações.

Georg Friedrich Meier irá assumir, na esteira de seu mestre Baumgarten, em 1764, uma importante modificação na posição de Wolff (cf. Meier, §§53, 98, 119). Por um lado Meier preconiza (como Wolff), na verdade, a vontade divina “que todas as ações morais devem ser internamente boas, porque ele, segundo sua onisciência conheceu desde o interior da natureza destas ações que elas são boas” (Meier §53). A vontade de Deus não é uma “vontade absoluta ou incondicional” (Meier § 53). Por outro lado, Meier caracteriza a vontade livre de Deus, como nosso superior supremo” como “a primeira fonte de toda obrigação natural” (Meier, §98). Wolff nunca teria se expressado na *Ética Alemã* de tal forma. Wolff queria justamente evitar a impressão de que Deus fosse, com relação à nossa obrigação natural nosso “superior”.

A função da lei divina é segundo a interpretação de Wolff uma função muito específica. Ainda que Deus nenhuma outra lei possa conferir ao homem que aquela natural, ele conectou “espontaneamente” certos motivos com as ações dos homens (cf. DM §980; DE §30). “Nós experienciamos”, conforme Wolff, “que frequentemente de boas ações decorrem situações felizes, mas de más ações situações infelizes (...): mas Deus estabeleceu por meio de seu desígnio que isso deve ser assim (...)” (DE §30). Dito de outro modo: Deus decidiu de modo livre cuidar para que a virtude esteja conectada com a felicidade e o vício com a infelicidade. Felicidade e infelicidade atuam como motivos *adicionais* para aqueles que não querem realizar o bem por si mesmo.

De acordo com os conceitos wolffianos, no entanto, a

moralidade interna de nossas ações é prejudicada se elas são realizadas por quereremos a felicidade. Como Wolff parte da ideia de que o conhecimento da lei natural enquanto tal pode motivar para boas ações, seu eudaimonismo parece antes supérfluo para sua teoria geral da ação.

Esta impressão, em todo o caso, é fortalecida por meio do prefácio à segunda edição da *Ética Alemã*, no qual Wolff escreve que a virtude “pode existir (...) meramente com a obrigação natural; mas toda [obrigação] restante não atua senão como um trato externo” (Prefácio Segundo). Mesmo quando Wolff parece falar neste contexto da obrigação da lei *humana*, é passível de se constatar que ele não exclui explicitamente a lei divina de seu julgamento. Em outra passagem ele argumenta que: “seres homanos racionais e capazes de compreender não necessitam de nenhuma outra obrigação do que a natural” (Prefácio Segundo). Aquele a quem apenas a obrigação natural obriga permanece livre, os demais têm de ser coagidos<sup>79</sup>. Ainda que, para Wolf, nós devêssemos nos decidir, também por razões de nossa felicidade, no conflito entre sentidos, imaginação e afetos de um lado e razão do outro lado (cf. DE §184, 185), em favor desta última, a preocupação com a nossa própria felicidade justamente não parece estar no centro da compreensão de virtude de Wolff. No centro de seu conceito sobre a moralidade interna está, muito mais, a ideia de que nós, por meio de nossa razão, somos senhores de nós mesmos. A

<sup>79</sup> “Nesta obrigação o homem permanece plenamente livre em suas ações e ele nunca é mais livre do que quando age segundo a mesma: pelo contrário, em todas as outras obrigações restantes encontra-se uma espécie de coerção, a qual é necessária para aqueles que não são capazes de perceber a constituição característica de suas ações” (Prefácio).

recompensa da razão é a liberdade, autocracia. Quem “tem suas ações livres em seu poder, [este é] senhor de si mesmo” (DE §185; §187). Razão, liberdade, ser senhor de si mesmo. Estas palavras convidam a formular algumas considerações sobre Kant para finalizar.

Nós vimos que Wolff diferencia entre três tipos diferentes de leis: natural, divina e humana. No entanto, na visão de Kant estes três conceitos de lei são totalmente inapropriados para explicar o conceito de necessidade moral da lei de uma vontade livre. A necessidade moral explica-se unicamente por meio de um quarto conceito de lei moral, ignorado por todos os filósofos até então. Sua fonte é a razão pura. Ela dá a lei. Por meio de que se distinguem ambos conceitos de lei? A lei moral é – como o é a lei natural em Wolff – a lei de uma vontade livre. Mas para Kant Wolff ignorou em sua análise de nossos conceitos da moralidade que a própria razão é a fonte de uma lei. Esta lei se distingue segundo sua espécie da lei natural, porque ela não assenta sobre a experiência. Seu conhecimento não está sujeito a nenhum processo vacilante da apropriação da racionalidade substantiva mediada pela pesquisa natural. Alcançar o domínio de si mesmo significa para Wolff tornar-se sempre mais racional, sempre mais livre por meio de um processo, em princípio, não concluído de esclarecimento sobre o conteúdo racional de nosso querer. Em Kant o domínio sobre si significa, pelo contrário, algo diferente. Alcançar o domínio de si mesmo deve ser compreendido como um processo de autopreservação, como processo em que o outro da razão que eu também sempre sou, na estrutura da minha sensibilidade, está por princípio e de modo indissolúvel em perigo de ser incapacitado e impedido. Como ser racional puro, para Kant, eu tenho desde sempre o conhecimento da lei da necessidade prática, justamente porque

essa lei é puramente formal. Esta tese, todavia, só pode ser justificada por Kant ante o pano de fundo de uma interpretação robusta do idealismo transcendental. Como ser racional puro o ser humano existe no mundo inteligível – e nesta medida é capaz de um conhecimento imediato da lei como Deus. Mas ao contrário de Deus, o ser humano é realmente também uma parte da natureza. Ele existe ao mesmo tempo no mundo do entendimento e no mundo dos sentidos.

No conceito da dupla cidadania do ser humano ficam claras as transposições tectônicas na relação entre razão e vontade, que Kant assume diante da posição de Wolff. A vontade humana não segue necessariamente o conhecimento da razão. Como ela, de certo modo, está entre os mundos, não pode na verdade se considerar livre do poder normativo que parte da lei moral. Esta forma da liberdade – denominada por Christian August Crusius de “liberdade perfeita” – Wolff evitou tanto quanto o diabo foge da água benta. Por uma razão muito simples. Esta vontade é uma vontade contingente porque é uma vontade que não está sob o princípio de razão suficiente. Para a compreensão de Wolff a vontade livre de Kant é uma coisa absurda. Mas Kant obriga-a, para seguir de um lado ao essencialismo de Wolff e poder radicalizá-lo na forma do princípio da autonomia sem, por outro lado, ter de deixar não explicado como vício e “não-virtude” são possíveis. Dito de outro modo: a ideia de que a razão pura mesma é a fonte da lei moral exige uma concepção de vontade humana que deixe espaço para o vício. Autonomia exige paradoxalmente uma vontade contingente em seu uso, que possa atuar em sua contingência segundo o princípio da razão, mas que não tem de fazê-lo. A “filosofia moral pura” anunciada na abertura da *Fundamentação* pode realizar a ideia da necessidade absoluta da lei moral apenas sob o preço de uma

vontade determinável por si mesma para o bem ou para o mal. O ser humano não é Deus. Deus é ,segundo sua essência, autônomo. Mas nos seres humanos a autonomia representa um princípio da moralidade, isto é, o homem deve determinar de certo modo sua vontade a partir de sua própria decisão, se ele quiser se tornar o que já é desde sempre segundo os conceitos de sua razão: um ser autônomo.

Com a nova definição de Kant da relação entre razão e vontade anda junto uma nova determinação da obrigação. Se em Wolff a obrigação caracteriza a relação na qual uma vontade está para seus motivos, em Kant este conceito será reservado para a relação, na qual a vontade humana contingente está para a legislação da razão prática pura. A partir de uma *doutrina da motivação* geral resulta uma teoria normativa da vontade humana que tem como pressuposto o dualismo entre liberdade e natureza, de conceitos empíricos e puros.

Voltemos mais uma vez brevemente a Wolff. No escrito em latim da *filosofia prática universal* este salienta que nós devemos chamar a necessidade moral (*necessitas moralis*) de obrigação *passiva* (*obligatio passiva*). A obrigação passiva, assim prossegue Wolff, assenta sobre uma obrigação *ativa*, que parte de nossos motivos (*motivi*) (Cf. PPU §116-118). Sem motivos, nenhuma obrigação moral. Como Kant se posiciona ante esta distinção entre obrigação ativa e passiva? De fato, ele recusa (como Wolff na *Ética Alemã*) introduzir explicitamente uma distinção entre obrigação passiva e ativa. Especialmente, ele não se serve desta distinção para o esclarecimento do conceito de obrigação moral. Que a lei moral seja necessária, isso se esclarece desde sua natureza racional. Necessário é tudo o que é racional. Um ser racional puro age necessariamente de acordo com a

lei moral porque esta é expressão de sua essência. Como para um ser racional puro não pode haver nenhuma *obligatio passiva*, não há também qualquer *obligatio activa*. Obrigação pressupõe uma vontade livre, que não necessariamente segue a lei moral. Exatamente isso é o que Kant traz à tona com o conceito de obrigação: a razão mesma nos dá a lei (*obligatio activa*). Dar a lei para nós significa obrigar-nos a seguir esta lei no uso de nossa vontade livre. Kant chama este ato de influência da razão pura sobre nosso ânimo de necessitação. Enquanto razão pura obrigamo-nos a nós mesmos. Na consciência do imperativo categórico *obligatio activa* e *obligatio passiva* coincidem. A *obligatio passiva* é compreendida por Kant como dependência de um princípio, que a razão pura confere a nós. Eu já citei isso antes: “A dependência de uma vontade não absolutamente boa do princípio da autonomia (a necessitação moral) é obrigação” (AA 4: 439). Todavia, em oposição a Baumgarten e Meier necessitação não significa o efeito sem alternativa de uma ação. Kant interpreta a necessitação muito mais como um sentimento de respeito. Respeito é um “sentimento *autoproduzido* por meio de um conceito da razão” (AA 4: 401, nota). A necessitação que vem à tona no sentimento de respeito não representa algo como um complemento à doutrina da motivação wolffiana. De fato, ela é completamente incompatível com esta. Ela representa a tentativa de Kant de tornar compreensível o que segundo conceitos wolffianos tem de ficar incompreensível, a saber, como eu posso me sentir ligado ao princípio da moralidade, sem ter de segui-lo no uso de minha vontade. Esta diferença em relação a Wolff fica evidente através do conceito de dever de Kant. Para um dever deste tipo não há espaço em Wolff. De resto, o conceito de necessitação de Kant também não é idêntico com o conceito de obrigação de

Baumgarten, embora este não tenha problema em compreender “necessitação moral” (*necessitatio moralis*) e “coerção moral” (*coactio moralis*) como duas formas da obrigação (Cf. Baumgarten, *Metaphysica* § 324). Mas em Kant não há coerção moral da vontade pura, esta só existe no direito.

A doutrina do imperativo categórico histórica e teoricamente considerada pode ser entendida como uma tentativa de mediação na disputa que marca a época entre conceito wolffiano de razão e a interpretação pietista da liberdade. A razão confere ao ser humano uma lei, que *deve* servir como princípio de sua vontade, mas não necessariamente. O homem é racional, mas a razão tem seus limites, que de um ponto de vista prático ficam evidentes por meio do conceito de vontade livre.

Kant parte da ideia de que o ser humano pensa a si mesmo como prático. O ser humano arroga-se uma vontade, “a qual”, como diz Kant na terceira Seção da *Fundamentação* “não deixa pôr em sua conta nada que não pertença aos seus apetites e inclinações” (AA 4: 458). E Kant procura mostrar que o ser humano só pode considerar-se como ser prático se não “lhe for denegada a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte enquanto causa racional e ativa pela razão, isto é, livremente eficiente” (AA 4: 458). Os motivos em Wolff não agem. O ser humano age. É com esta interpretação de liberdade e razão que Kant eleva o conceito de obrigação do plano de uma teoria da motivação ao plano de uma teoria da normatividade prática. Motivos são transformados em razões. De uma vontade que sempre segue o conhecimento, teremos uma capacidade que pode segundo a representação de leis, a lei moral e a lei natural, determinar-se a si mesma a agir. Parece ficar claro que a

concepção de obrigação de Kant só pode ser defendida com os meios de uma (como eu a denominei) concepção robusta do idealismo transcendental. Mas como para isso poucos amigos do filósofo de Königsberg parecem estar preparados, como os opositores de Kant temiam desde tempos imemoriais, o número de wolffianos pode ser hoje muito maior do que se espera. Wolffianos em pele de criticismo.

## FELICIDADE, FINALIDADE E INDEFINIÇÃO DO BEM NA ÉTICA DA FELICIDADE DE BOÉCIO

JUVENAL SAVIAN FILHO

Boécio, filósofo romano condenado à morte pelo imperador ostrogodo Teodorico, ficou conhecido, entre outras razões, pela ética eudaimonista ou ética da felicidade elaborada em sua obra mais conhecida, a *Consolação da filosofia* (CP).

Nessa obra, elaborada por Boécio na prisão ou residência forçada a ele imposta por Teodorico, o filósofo é consolado pela personagem Filosofia, que lhe aparece como uma elegante senhora cujas roupas, no entanto, possuíam partes rasgadas (símbolo dos ataques à cultura greco-latina no tempo de Boécio, os séculos V e VI). A dama Filosofia surge no lugar em que Boécio esperava pela sentença capital e oferece-lhe os remédios do autoconhecimento e da compreensão do sentido que rege o cosmo, evitando que o filósofo afundasse no sofrimento causado pela desilusão com a Fortuna, deusa caprichosa que faz todos subirem e descerem na roda da vida assim como envia à Terra os ciclos das estações, a fertilidade e a estiagem, as alegrias e as dores.

Compreendendo que uma das fontes de seu sofrimento era a expectativa ilusória de que a Fortuna, deusa inconstante por natureza, se comportasse de maneira constante e justa, Boécio entra em um

caminho que lhe proporcionará pacificação por meio da rememoração de temas filosóficos e literários clássicos, a ponto de a redação da *Consolação da filosofia* lhe valer o título de preservador maior da cultura antiga, chegando a ser chamado, no século XX, de “último romano e primeiro escolástico”<sup>80</sup>, expressão que, entre os estudiosos, transformou-se aos poucos em outra menos inadequada: “último dos antigos e primeiro dos medievais”. Com efeito, Boécio foi, se não o último, um dos últimos a efetivar um projeto de registrar o patrimônio filosófico e literário greco-latino, bem como a receber e aplicar esse patrimônio na interpretação de temas que eram atuais em sua época, tal como posteriormente farão também os medievais.

Nesse espírito, a *Consolação da filosofia* é um livro permeado de elementos platônicos e neoplatônicos, aristotélicos, estoicos, epicuristas, além de referências a poetas e prosadores como Horácio, Virgílio, Sêneca, entre outros. Mesmo sendo cristão e introduzindo em seu texto elementos de uma “metafísica da criação” (segundo a expressão de Etienne Gilson<sup>81</sup>), Boécio não se serve de um texto bíblico sequer em sua *Consolação*, preferindo fazer que a dama Filosofia pronuncie apenas afirmações vindas de filósofos e literatos. Com essa estratégia, o pensador romano elabora um ecletismo de tipo bastante particular, pois não costura uma mera colcha de retalhos conceituais e argumentativos, mas dá novos tratamentos a conceitos

<sup>80</sup> Cf. GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1909, p. 148 (título da terceira parte).

<sup>81</sup> Cf., por exemplo, GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 53-113. Cf. também AERTSEN, J. *Nature and creatures: Thomas Aquinas's way of thought*. Leiden: Brill, 1988, pp. 202-210.

e argumentos em função das solicitações que a cultura de seu tempo lhe fazia.

Esse mesmo espírito é o que parece permitir colher a originalidade da reflexão ética de Boécio. Procurarei aqui, então, explorar um aspecto preciso de sua ética da felicidade: o modo como ela afirma um finalismo na Natureza e nas ações humanas, o finalismo do Bem, sem, no entanto, definir diretamente o Bem.

### **A FELICIDADE, O BEM E DEUS**

A decepção de Boécio diante dos reveses da Fortuna leva a dama Filosofia a abrir-lhe os olhos para ver fundamentalmente dois aspectos de sua experiência: (i) era um equívoco esperar que a Fortuna não fosse instável, pois a vida é movimento e alteração contínua; (ii) há bens cujo acúmulo não pode proporcionar uma vida feliz, pois não satisfazem completamente o ser humano, mas deixam sempre aberto o desejo, e cuja perda também não afeta a vida feliz, pois a experiência da satisfação mostra-se possível mesmo a quem não tem tudo o que deseja, como era o caso do próprio Boécio prisioneiro e destituído de posses, amigos ou familiares.

Assim, a instabilidade da vida e a relatividade dos bens fazem Boécio perguntar-se pelo que é a felicidade. Partindo do desejo universal de encontrar algo que satisfaça de maneira constante e não possa ser perdido (um bem estável) e da impossibilidade de que os bens que atendem aos desejos humanos ofereçam essa satisfação estável (eles são apenas relativos a um bem estável, pois apontam para ele como possibilidade), Boécio descreve a felicidade segundo

três notas formais: (i) ela é o que se visa como horizonte final, para além de todos os bens relativos, pois se associa a um estado de satisfação em que cessa o desejo de novos bens (finalidade); (ii) ela requer completude de bens, no sentido de que deve reunir os bens desejáveis, uma vez que a total ausência de bens relativos também não permitiria satisfação (completude); (iii) por fim, sendo última e completa, a felicidade não pode carecer de nada (perfeição). Em outras palavras, as notas formais da *finalidade*, da *completude* e da *perfeição* delinham a felicidade como *fim último*, porque não há nada além dela nem nada de diferente dela que seja desejável; trata-se de um *bem completo*, porque reúne em si todos os bens; e é um *bem perfeito*, porque não carece de nada<sup>82</sup>.

Dada essa caracterização formal da felicidade, Boécio passa a dizer aquilo que a felicidade não é: riquezas (*diuitiae* – III, 2, 5; *opes* – III, 2, 40); cargos ou honras (*honores* – III, 2, 5); poder (*potentia* – III, 2, 6); fama ou glória (*claritas* – III, 2, 6; *gloria* – III, 2, 40); prazer meramente físico (*uoluptas* – III, 2, 7); qualidades corporais (*bona corporis* – III, 2, 8); nobreza e popularidade (*nobilitas fauorque popularis* – III, 2, 9); esposa, filhos e amigos (*uxor, liberi, amici* – III, 2, 9); bens do corpo (*corporis bona* – III, 2, 10).

Boécio não nega o valor desses bens, ou seja, dessas realidades desejáveis, pois, no seu dizer, é impossível não valorizar a busca de uma vida dotada de bens suficientes (cf. III, 2, 14), assim como não se pode deixar de considerar digno de respeito e veneração quem se mostra excelente (III, 2, 15) ou de reconhecer como potente aquele que é mais forte para realizar o que quer que seja (III, 2, 16),

<sup>82</sup> Cf. CP III, 2, 2-4.

ou ainda de legitimar a fama de quem é mais virtuoso (III, 2, 17). O que Boécio enfatiza, porém, é que, embora esses bens atendam parcialmente à condição de finalidade como fins que satisfazem aspectos da busca de satisfação, eles não atendem, de maneira alguma, às condições de completude e perfeição. Por isso mesmo, também não atendem à condição de finalidade última, pois não oferecem a experiência de satisfação que não aponta para mais nenhum bem para além do bem possuído. Dito de outra maneira, os bens relativos não oferecem a verdadeira felicidade, mas apenas experiências parciais de satisfação. Ora, justamente porque são limitados à satisfação momentânea, eles apontam para a existência de um bem cuja posse ofereça satisfação final, completa e perfeita (são, propriamente falando, relativos).

Os variados bens são relativos a esse bem que Boécio passa a chamar de Bem Supremo (*summum bonum*) ou simplesmente de *Bem*. Como a felicidade é a posse do Bem, Boécio denomina a própria felicidade, por antonomásia, de Bem ou Bem Supremo. Citando Epicuro, para quem a posse do Sumo Bem implica prazer ou gozo, Boécio considera compreensível que os seres humanos se confundam ao associar-se a felicidade com os bens relativos, pois todos os bens proporcionam alegria ao espírito<sup>83</sup>. Mas a maior semelhança, neste ponto do pensamento boeciano, é com a ética aristotélica, pois o Estagirita parece defender que a eudaimonia requer um quociente de certos bens da alma e do corpo abaixo do qual seria praticamente impossível ser feliz<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Cf. o fragmento 348 de Epicuro, in: AGOSTINHO, *De ciuitate dei* XIX, 2. Cf., ainda, CÍCERO, *De finibus* I, 29.

<sup>84</sup> Cf. *Ética nicomaqueia* I, 8, 1099a32-b3.

Segundo Boécio, no entanto, mais importante do que denunciar os bens relativos como falsos é perceber que eles se encontram todos em uma relação hierárquica, pois apontam para um bem superior a eles, o único capaz de satisfazer plenamente, o verdadeiro bem, bem em si, Bem Supremo ou simplesmente o Bem. Os bens relativos são imagens (*formae*) do bem verdadeiro; e, a bem do rigor terminológico, a satisfação momentânea que eles oferecem deveria ser chamada de *felicidade*, ao passo que a satisfação duradoura, porque final, completa e perfeita, deveria ser chamada de *beatitude*. O próprio Boécio intercambia os dois termos em alguns momentos<sup>85</sup>, como que dando a entender que só há um movimento na busca da satisfação plena e não uma pluralidade dentro da qual a busca da beatitude seria mais um tipo. Em vez disso, a busca do Bem Supremo é a mesma que faz os humanos terem prazer com os bens relativos. Onde podemos

<sup>85</sup> Na época clássica, *felicitas* era o termo da língua corrente para designar aquilo que nos cabe pela sorte. Na língua erudita (literária e filosófica), os autores passaram a preferir os neologismos criados por Cícero (*beatitas*, *beatitudo*, *beata uita*) para designar a verdadeira felicidade, aquela concebida de maneira crítica ou consciente das possibilidades de intervenção na construção da própria vida feliz, sem permanecer em uma dependência da sorte. Dessa perspectiva, somente juntos os termos *felicitas* e *beatitudo* exprimem a riqueza do termo grego *eudaimonia*, que reunia em si os dois aspectos enfatizados pelos termos latinos (a interferência da sorte e a intervenção pessoal). É verdade que o uso filosófico de *eudaimonia* especializou-se progressivamente para o sentido primordial que considera o ser humano responsável pela sua própria vida. Para a intervenção da sorte como causa de felicidade reservou-se o termo *eutychia*. Dessa última perspectiva, o vocabulário que chega até Boécio estabelecia entre *felicitas* e *beatitudo* a mesma diferença existente entre *eutychia* e *eudaimonia*. Se Boécio intercambia os termos *felicitas* e *beatitudo*, isso se deve certamente ao fato de que a língua latina nunca separou com absoluto rigor os dois termos. Mesmo a obra de Agostinho de Hipona, que manifesta um cuidado igual ou superior ao de Boécio quanto ao emprego desses termos, contém passagens em que eles são intercambiados.

continuar falando da felicidade em geral.

É justamente a unidade do mesmo movimento do desejo dos bens relativos em vista do Bem Supremo que permite a Boécio associar a Felicidade ao Bem Supremo. A Felicidade aparece, assim, como atividade de posse e como estado ou experiência de satisfação. Ela se confunde com o Bem porque permanece no horizonte da realização humana como o termo para o qual tendem todas as ações. Nesse aspecto, pode-se notar novamente uma semelhança com Aristóteles, para quem o fim de todas as ações humanas é o Bem, mas também com Platão, que no *Lísias* (219c-d) afirmava que uma coisa é amada sempre em vista de outra coisa que realmente é desejada. No *Filebo* (60b-c), Platão falava já de bens intermediários na busca de um bem em vista do qual todos os outros são buscados.

Da perspectiva desse duplo influxo platônico-aristotélico, compreende-se melhor o modo como Boécio elabora a ideia de hierarquia dos bens (ou de uma escala de valores, como talvez poderíamos dizer hoje em dia): o ser humano só entra na busca verdadeira da felicidade se souber dar a cada bem o valor que lhe é devido (os bens relativos são falsos se forem tomados como ídolos) e se tiver sempre em seu horizonte o ideal do Bem Supremo. Essa atividade implica o uso do pensamento (*ratio*) e vontade (*voluntas*), habilidades que, em conjunto, permitem ao ser humano analisar, avaliar e escolher (algo que poderíamos chamar hoje de conjunção entre *razão e liberdade*), possuindo o Bem Supremo. É assim que a felicidade se mostra atividade de posse e experiência de satisfação, identificando-se com o Bem Supremo que se deixa possuir e que causa a satisfação final, completa e perfeita.

Mas a felicidade não é uma atividade de posse ao modo como

se possuem os bens relativos, pois, enquanto esses podem ser alcançados ou produzidos pelos próprios humanos, o Bem Supremo é algo que se apresenta por si mesmo no horizonte de realização deles. Aliás, o Bem Supremo é visado mesmo pelo movimento que dá dinamismo ao cosmo, pois até os seres irracionais e os seres inanimados tendem sempre para o que é melhor<sup>86</sup>.

Dito isso, Boécio só pode dar mais um passo em sua caracterização da felicidade e do Bem Supremo: associá-los com um ser divino, pois só pode ser divina uma realidade que se apresenta na imanência do cosmo e das ações humanas, guardando ao mesmo tempo a transcendência ao movimento que põe tudo em constante mudança<sup>87</sup>. Esse, aliás, é o único momento em que Boécio faz uma descrição essencial e não apenas formal do Bem Supremo e da felicidade, quer dizer, é o único momento em que ele não apenas enumera as exigências formais para se falar de felicidade e Bem, mas oferece uma identidade para ambos ou diz o que é a essência de ambos: ambos são Deus. Na verdade, o procedimento boeciano é o de mostrar que a felicidade, o Bem Supremo e Deus não são realidades diferentes, mas possuem identidade essencial. Do contrário, seria preciso pensar que Deus recebeu a bondade do exterior e que esse “exterior” terminaria por ser a finalidade última da busca da felicidade, pondo Deus em grau hierárquico inferior a outro bem.

## **A INDEFINIÇÃO DO BEM**

<sup>86</sup> Cf. CP III, 11.

<sup>87</sup> Cf. CP III, 10.

Mas aqui se manifesta o aspecto mais instigante na reflexão de Boécio sobre a felicidade: mesmo ao dar uma identidade essencial para a felicidade e o Bem, dizendo que eles são Deus, Boécio não fornece uma definição propriamente dita, quer dizer, não exprime por uma proposição clara a natureza íntima da felicidade, do Bem e de Deus. Ele ainda opera no nível de uma descrição formal, dizendo que a felicidade e o Bem *devem* integrar a natureza divina, pois a suposição de dois ou mais bens supremos tornaria irracional o discurso tanto sobre Deus como sobre a felicidade e o Bem.

O Bem, nesse contexto, ganha proeminência sobre os termos *felicidade* e *Deus*, pois, ao falar de Deus como a felicidade (realidade divina cuja posse proporciona a satisfação final, completa e perfeita), Boécio enfatiza o seu caráter de fim último. Aliás, curiosamente, mesmo as notas formais de completude e perfeição, sem deixar de perder importância, são ofuscadas pelo brilho da finalidade, pois falar de fim último é uma operação que já pressupõe e torna óbvias essas duas exigências.

Poder-se-ia objetar que, no entanto, falar de Deus é, sim, oferecer um rosto ou uma essência para a felicidade e o Bem, o que poria tanto a felicidade como o Bem sob a proeminência de Deus. Mas não parece ser esse o procedimento de Boécio, pois ele não se compromete com nenhuma definição da essência divina. Ele apenas menciona que Deus é o criador de todas as coisas, mas mesmo essa concepção não diminui a proeminência formal da finalidade ou do Bem, pois, nesse aspecto, Boécio une as ideias aristotélicas de causa formal e eficiente à de causa final, dizendo que todas as criaturas desejam reencontrar seu princípio, sobretudo o ser humano, que vive esse

desejo de maneira qualificada. O movimento de saída da origem divina é o mesmo que faz as criaturas retornarem a ele, focalizando-o como fim ou Bem. O influxo neoplatônico, neste ponto, é evidente; e Boécio o confirma ao dizer que o que qualifica o retorno dos seres humanos para sua fonte divina é a participação nessa fonte por meio do seu conhecimento. Um aspecto, porém, o distingue do neoplatonismo, pois, para Boécio, é possível pensar que essa fonte concebe, por assim dizer, conscientemente cada uma das criaturas e permite que elas estabeleçam uma relação afetiva com ela. Esse é praticamente o único ponto explícito em que se manifesta um influxo cristão sobre Boécio (a ponto de alguns comentadores falarem de seu criptocristianismo), pois a fonte divina, que é ao mesmo tempo finalidade, pode ser concebida como absolutamente livre e interessada no destino individual de cada ser humano. Aos seres humanos cabe corresponder por meio da *prece*, que também é uma forma qualificada de participação, pois vai além da mera atividade intelectual (razão e liberdade), para ampliar-se em uma relação afetiva, acionando a um só tempo razão, liberdade e paixões.

No entanto, Boécio também não analisa, muito menos define, as modalidades da participação no ser divino nem da prática da *prece*. Apresentá-las ou defini-las implicaria apresentar ou definir o objeto ao qual elas se referem, quer dizer, o ser divino. Boécio apenas fala da participação e da *prece* como meios de visar a finalidade última que reside em Deus. Seu interesse, nos termos em que é escrita a *Consolação da filosofia*, parece ser apenas o de garantir que, sem identificar a finalidade última que rege o cosmo e atrai as ações humanas, não se dá uma apresentação adequada da realidade. Em outras palavras, seu objetivo era enfatizar o finalismo da Natureza e da prática humana, lançando as bases de sua ética da felicidade ao

apontar para a finalidade que a tudo move. No limite, a ética da felicidade de Boécio não contém um discurso direto sobre o Bem, a felicidade e Deus, mas uma ontologia do ser humano ou das possibilidades que se manifestam em cada pessoa: razão, vontade e paixão. Como bem formula John Magee para um contexto diferente do que interessa aqui, em um mundo em que prevalece a tirania, só são verdadeiramente livres os atos de nossa alma (inteligência e prece); é somente por eles que se pode medir nossa liberdade e nossa bem-aventurança<sup>88</sup>.

Esses atos confirmam a proeminência do Bem ou do finalismo da ética boeciana. Ocorre, porém, que nem mesmo o Bem ou a finalidade suprema são definidos por Boécio. Dizer que o Bem é aquilo que tudo e todos desejam é semelhante a dizer que “ser racional é usar a razão”; quer dizer, é uma tautologia. Boécio serve-se, no entanto, desse procedimento porque seu interesse parece ser o de apenas apontar para o Bem como horizonte inescapável da realização humana. Tanto a felicidade como o Bem Supremo – que são um só conceito – representam uma espécie de concha vazia<sup>89</sup> ou – por que não? – de forma vazia, como dizem os fenomenólogos, à qual as diferentes filosofias preenchem com conteúdos diversos ou por caminhos diversos (*diuersus callis*), tal como diz a dama Filosofia em CP III, 2. A Boécio interessava apontar para um polo que atrai as ações humanas,

<sup>88</sup> Cf. MAGEE, J. “Boethius’ Anapestic Dimeter (Acatalectic), with regard to the structure and argument of the *Consolatio*”, in GALONNIER, A. & VASILIU, A. (eds.). *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Paris & Louvain la Neuve: Institut Supérieur de Philosophie & Peeters, 2003, pp. 147-169.

<sup>89</sup> A expressão *concha vazia* (*coquille vide*) é de Sophie van der Meer: VAN DER MEEREN, S. *Lectures de Boèce – La Consolation de la Philosophie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 88.

somente o caracterizando tanto quanto era possível, sem propor necessariamente uma interpretação desse polo nem escolher um único caminho de realização.

Em resumo, a ética da felicidade de Boécio centra-se, por um lado, na experiência de que os diversos bens sempre apontam para além de si mesmos, como que exigindo sua própria superação, e, por outro, na experiência de que, pelo cuidado de si (*sui cura*)<sup>90</sup>, ou seja, pelo exercício da razão e da vontade e pela atenção às paixões, é possível obter uma satisfação plena quando a pessoa se fixa num Bem cuja irradiação atravessa todas as realidades e permanece sempre como meta de tudo o que existe.

Também nesse aspecto Boécio é devedor de tradições clássicas<sup>91</sup>, sobretudo de Aristóteles e do estoicismo. A finalidade, para Boécio, corresponde à causa final de Aristóteles, polo em vista do qual algo ocorre<sup>92</sup>. A noção grega de *télos*, que Cícero traduz por *finis* (fim), já fazia parte do vocabulário corrente nos tempos de Boécio, mas sua elaboração iniciou, ao que tudo indica, nas reflexões sobre o agir humano visto como movimento que tende para um termo. Isso se observa em Aristóteles, por exemplo, que distinguia entre a ação técnica (arte), cuja finalidade reside fora dela mesma (as obras), e a ação prática, cujo resultado não é exterior à própria ação, pois seu fim é *agir bem*. Mas já em Aristóteles aparece a ideia de finalidade da Natureza (*phýsis*), que consistirá em uma aplicação à Natureza, por analogia, da ideia de finalidade nas ações tipicamente humanas, quer

<sup>90</sup> Cf. BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima*. Ed. de Samuel Brandt. Leipzig: G. Freytag, 1906, p. 9.

<sup>91</sup> Cf. VAN DER MEEREN, *op. cit.*, pp. 77ss.

<sup>92</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 194b.

dizer, a prática<sup>93</sup>. Aristóteles, no entanto, tratava de maneira claramente distinta a finalidade no campo da Física e a finalidade no campo da Ética e da Política. Boécio, em vez disso, une as duas finalidades e trata de ambas ao mesmo tempo, falando de uma finalidade na Natureza que inclui a finalidade da prática.

Nesse aspecto, a correlação com o estoicismo é imediata, pois, na unidade do sistema em que Lógica, Física e Ética implicam-se mutuamente, a Natureza mostra-se como cosmo ou todo organizado, de modo que a finalidade ou a teleologia que nela se manifesta inclui também a finalidade dos seres humanos. Não há dúvida sobre o caráter estoico do pensamento de Boécio, embora ele também tenha imprimido a tal caráter uma orientação diferente quando descreve o ser humano como dotado da possibilidade de transcender, no campo da prática, as leis que regem o cosmo. Dessa perspectiva, se a Ética coincide em parte com a Física, porque o movimento do desejo se dá em todos os seres (mesmo, de certa maneira, na tendência dos seres inanimados para o melhor), a Ética, no entanto, é mais extensa do que a Física e inclui desenvolvimentos que a Física possibilita, mas não determina. Ao dizer isso, não pretendo supor que o estoicismo não contenha nenhuma afirmação da liberdade (haja vista ao menos a liberdade do sábio defendida explicitamente por Crisipo, por exemplo), mas que a abordagem boeciana, mesmo unindo a finalidade do cosmo com a finalidade propriamente humana, também as distingue e amplia o alcance da segunda.

### COMPARAÇÕES A TÍTULO DE CONCLUSÃO

<sup>93</sup> Cf., por exemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072a; *Física* 192b; 194a.

Embora longe de nós no tempo, Boécio continua próximo quanto à sua reflexão ética, pois permanece como um testemunho da possibilidade de, na reflexão ética (e política), operar com uma ideia de finalidade que pode ser obtida da experiência segundo a qual, em todas as ações humanas, visa-se sempre o melhor, ainda que o melhor não possa ser definido com clareza.

É óbvio que, se enveredarmos pelos caminhos que pretendem definir o que é o melhor para os seres humanos ou o que é o Bem, cairemos em problemas que dificilmente obterão respostas universalmente aceitáveis. No entanto, independentemente dos rostos que as várias propostas ético-políticas deem para o Bem, parece possível e mesmo fecunda a tentativa de investigar o sentido do movimento que leva sempre a buscar satisfação final, completa e perfeita. Nas palavras de Boécio, trata-se de enfatizar a finalidade que sempre se manifesta como um polo inescapável para as ações humanas.

A fim de falar uma língua mais próxima de nós e com todo o cuidado para não cair em anacronismos, não parece despropositado evocar, aqui, o caso de um pensador contemporâneo cuja reflexão sobre o Bem também desembocou em uma forma de concebê-lo como concha ou forma vazia: trata-se de George Edward Moore (1873-1958), que, em seu debate com os naturalistas, considerava um erro definir o Bem como aquilo que causa satisfação, tomando-se por base os estados naturais, em particular o prazer.

No seu livro *Principia ethica*, de 1903, Moore dá as bases para recusar o erro naturalista que convertia a experiência de que “O prazer integra o Bem” na afirmação “O Bem é o prazer”. No dizer de Moore, o

Bem, mesmo sendo indefinível, é aquilo que qualifica tudo o que se considera bom. Com efeito, quando se define um termo, mostram-se as suas partes ou as ideias que o compõem. No entanto, há conteúdos de pensamento (expressos por termos) que não têm partes, pois são tão básicos que acabam sendo usados como partes para definir outros termos. É o que impede, por exemplo, de definir o amarelo; afinal, não é possível analisar o amarelo ou dividi-lo em partes. Mesmo que um físico explique o que acontece quando se vê o amarelo, falando das vibrações da luz, é preciso admitir que nós não percebemos as vibrações da luz implicadas no que se chama de amarelo; percebemos somente o “amarelo”. Aliás, é o amarelo, junto com as outras cores, que permite falar das vibrações da luz. Em resumo, o que se chama de amarelo não pode ser confundido com as vibrações da luz; ele é algo distinto da simples somatória delas. O erro de dizer que o amarelo é simplesmente o conjunto das vibrações da luz é um erro análogo ao de pensar que o Bem é o conjunto das coisas boas; por conseguinte, assim como o amarelo serve para identificar as vibrações, assim também o Bem serve para identificar as coisas boas. Mas o Bem não é exatamente idêntico ao conjunto das coisas boas; é diferente delas. Como ele serve para identificar as coisas boas e como ele mesmo não tem partes, não é possível defini-lo; apenas se aponta para ele como realidade que atravessa e supera todas as coisas particulares que ele qualifica como boas<sup>94</sup>.

O contexto de Moore é, sem dúvida, muito distinto do de Boécio, assim como eram diferentes seus interesses e métodos. No entanto, ambos os pensadores encontram-se pela formulação de um modelo muito semelhante em que o Bem não é definido, porém afirmado com

<sup>94</sup> Cf. MOORE, G. E. *Principia ethica* I, 10. Cambridge: C. U. Press., 1959, p. 9-10.

base na experiência das coisas boas, cuja satisfação Boécio também considerava como índice da possibilidade de uma satisfação final, completa e perfeita.

Outra comparação que talvez seja útil para lançar luz sobre a compreensão do trabalho de Boécio, sem pretender com isso nenhuma relação direta entre os dois pensadores, pode ser feita com a reflexão ética de Iris Murdoch (1919-1999), principalmente porque Iris enfrentou um problema de extrema atualidade ainda hoje: o fato de que termos como *Bem*, *perfeição*, *finalidade* etc. são muitas vezes considerados privados, impossíveis de discussão pública ou científica, terminando por ser tratados como desinteressantes para a reflexão ético-política. Por sua formação analítica, que ela aliou a interesses fenomenológicos, psicanalíticos e existencialistas, Iris Murdoch aceitava que um discurso compreensível é aquele que pode ser entendido por todos os que aprendem as regras de seu funcionamento. No entanto, ela não via como racional a insistência em considerar como incompreensível tudo o que se passa na dimensão privada. A esse respeito, uma de suas tentativas foi a de defender que termos como *Bem*, *perfeição* e *finalidade* podem ser compreendidos objetivamente ainda que sejam enraizados em experiências privadas.

No texto *A soberania do Bem*, publicado no Brasil em um livro de mesmo nome (coletânea de três ensaios)<sup>95</sup>, Iris imagina uma história cotidiana para refletir com base nela. Trata-se da história de uma mãe, chamada de M, cujo filho se casa com N (nora de M). A mãe M não consegue ter simpatia por N; acha que N é grosseira, não tem

<sup>95</sup> Cf. MURDOCH, I. *A soberania do Bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

bons modos, vive fazendo barulho e veste-se mal; enfim, seu modo de ser é muito cansativo. No entanto, M é uma mulher muito “correta” e se comporta maravilhosamente bem com N, nunca deixando transparecer aquilo que realmente pensa sobre ela. M vive, então, uma luta interior: sabe que não gosta de N, mas faz tudo para tratá-la bem. Com o passar do tempo e como M é uma mulher inteligente e bem intencionada, ela começa a fazer sua autocrítica, ou seja, começa a perguntar-se se não exagera e se talvez não esteja completamente equivocada. Ela *presta atenção* no que vive e analisa as coisas, tentando compreender N tal como N é. Aos poucos, M percebe como estava enganada, pois descobre que N não era grosseira, mas simples; não era alguém sem bons modos, mas espontânea; não vivia fazendo barulho, mas era alegre. Então, a visão que M tinha de N muda; mas seu comportamento com N não muda, porque, desde o início, ela era gentil e amável com sua nora.

Iris quer desenhar um caso em que aprovamos a atitude de M e entendemos que ela tenha mudado de opinião sem precisar mudar seu comportamento. Na vida real, é verdade que é difícil saber qual a verdadeira motivação de M, pois, em última instância, só ela pode saber isso. Mas, tomando como hipótese que ela seja uma mulher inteligente e bem intencionada (“correta”), não há nada que impeça declarar que ela agiu por justiça e por amor (amor por seu filho e amor geral que leva a tratar bem as pessoas). Em outras palavras, agiu movida pela finalidade do Bem.

Iris sabe que não se trata de defender a pertinência de monólogos interiores para falar de intenção. No seu modo de ver, se alguém diz “Eu decidi”, mas não passa ao ato, é porque, no fundo, não decidiu. Assim, para avaliar o que se passa na mente de alguém, é

mais fácil começar pelo que esse alguém exterioriza. Porém, no exemplo de M, a ação não muda (ela continua tratando bem sua nora); o que muda com o passar do tempo é sua maneira de ver a nora. Segundo Iris Murdoch, qualquer pessoa comum entende o caso de M e N e sabe que é real a experiência da luta interna com os próprios pensamentos, quer dizer, sabe que, em maior ou menor grau, o polo do Bem sempre nos faz lutar com nós mesmos, ainda que nossas decisões não sejam boas. Não seria razoável, portanto, ignorar, em termos éticos e mesmo psicológico-científicos, o fato de que nossas vivências internas (privadas) interferem no campo público e podem ser avaliadas de algum modo. Em outros termos, não é razoável extirpar o horizonte da finalidade do Bem como fator que qualifica nossas intenções e ações.

Iris Murdoch explica-se insistindo que a luta interna de M pode resultar de amor. M só se esforçou porque amava o próprio filho e porque se sentia impulsionada a tentar ver N tal como N realmente é. Apesar de sua convicção de que a Moral ou a Ética merecem ser formuladas com normas objetivas, Iris não via sentido em pretender isolar do campo considerado objetivo aquelas experiências que antecedem a toda formulação, tal como a busca do Bem.

Iris não afirma que todo ser humano tem um conhecimento infalível daquilo que se passa em seus estados mentais. Mas faz questão de garantir que não se podem negar situações nas quais os estados mentais são compreendidos independentemente do que se observa no campo público. M não mudou sua atitude com N, mas esteve continuamente ativa em seu pensamento “interior”, fez progressos evidentes. Sua atividade “interior” também não se separou de suas atitudes externas; pelo contrário, formou com elas um tecido

único. Dito de outra maneira, M *prestou atenção* em N e *tentou ser justa* com N. “Isso é moral”, diz Iris, pois cada ser humano pode, se quiser, prestar atenção em sua experiência privada, interna, e sempre melhorar a qualidade de sua ação. É nesse ponto que Iris Murdoch recupera a importância do amor e de uma filosofia do amor assumidamente de colorações platônicas, sem concentrar-se apenas em especulações, perdendo a vida cotidiana na qual lateja o desejo do Bem. É nesse ponto também que seu modelo compreensivo parece semelhante ao de Boécio, que não por acaso descrevia a possibilidade humana de automodelação por meio da atenção. Nos termos de Boécio, automodelar-se pela atenção equivaleria ao acionamento da razão e da vontade e do jogo com as paixões. Dessa perspectiva, ainda que não definível, parece inteiramente justificável a ideia de perfeição ou de finalidade perfeita e completa. Numa palavra, a ideia de Bem. Ainda do ponto de vista de uma comparação com o trabalho de Iris Murdoch, também não parece casual a declaração de Boécio: em vez de uma causalidade fria que determina a Natureza, o Bem é um amor que rege o cosmo<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> Cf. CP II, 8.

## FRANCISCO DE VITORIA SOBRE O “DIREITO DE COMUNICAÇÃO” E O “DIREITO DE SOCIEDADE”

ROBERTO HOFMEISTER PICH

### INTRODUÇÃO

Não há dúvida de que a ideia geral de uma ética da lei natural, seja se comparada às suas formas clássico-antigas ou às suas elaborações medievais, sofre transformações significativas na Escolástica Barroca<sup>97</sup>. Como motivação para tanto, Ludger Honnefelder observou que, se no século 13 a tensão entre as alegações do Evangelho e as da ética aristotélica havia gerado uma reflexão sobre a mediação possível entre o *ethos* cristão e o “bem” conhecido – ou os “bens” conhecidos – pela força da razão natural, nos séculos 16-17, por sua vez, o enfoque de tensão se achava na relação com os povos e os costumes de um mundo recentemente “descoberto”, em que a pergunta central era se e como, anteriormente aos mandamentos revelados pelo Deus

<sup>97</sup> Sobre esse conceito, cf. PICH and CULLETON. SIEPM Project “Second Scholasticism”: *Scholastica colonialis*, pp. 25-27; PICH. An Index of ‘Second Scholastic’ Authors, pp. IX-XVII.

cristão, havia uma obrigatoriedade moral dada, em última análise, na natureza e válida de forma universal. O mesmo autor reconheceu que, para a resposta a essa pergunta nova, por parte do domínio teológico-filosófico católico em especial, a invocação à autoridade de Tomás de Aquino acabou por ocupar um papel central, mas insistiu que os elementos principais da concepção scotista do direito natural estavam presentes nas elaborações dos escolásticos barrocos e modernos, sobretudo ibéricos, e, devido a certas transformações que ganharam, também determinavam as novas interpretações<sup>98</sup>. Honnefelder afirmaria ainda que “o fundador da escola hispânica de direito natural da Escolástica Tardia”, ou seja, o dominicano Francisco de Vitoria (1483–1546), acentuou, de um lado, que a obrigatoriedade das leis precisa remeter a um decreto da autoridade respectiva, dando valor, porém, por outro lado, à afirmação de que a lei natural tem base na natureza intrínseca da coisa, que é dada previamente ao decreto da vontade divina<sup>99</sup>.

O jusnaturalismo tomista de Vitoria é verificável em seus posicionamentos sobre a origem do poder político. Se em *De potestate civili* (1528), Vitoria afirmara que o “poder público” (*potestas publica*) é constituído pelo direito natural, cujo autor é Deus – no sentido de “lei eterna”

<sup>98</sup> HONNEFELDER. *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, p.23-24; cf. também HONNEFELDER, *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, p.197-213; HONNEFELDER. *Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism*, p.8-9.

<sup>99</sup> HONNEFELDER. *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, p.24.

na qual a lei da reta razão, a natural, toma parte –, isso não trai a convicção (manifestamente tomasiana<sup>100</sup>) de que a disposição ou constituição humana, divinamente ordenada, leva a sua natureza à vida em sociedade<sup>101</sup>. As sociedades são, pois, naturais, e com elas surge o poder político, cujo objetivo é a gestão do bem comum<sup>102</sup>. Desse último depende – e para esse último existe – o poder de legislar, bem como as demais formas de poder e os seus sujeitos encarregados. Para a regência política ou a autoridade de gerir o bem comum nas formas do poder político, Vitoria, sem originalidade, vê na monarquia individual, fundada originalmente na vontade das pessoas, o regime de governo mais apropriado: o mais natural e o mais apto a realizar a prerrogativa de um poder executivo, a saber, o poder de agir em favor da comunidade<sup>103</sup>. De toda maneira, é mais propriamente devido à notável – e quase forçosa – expansão do escopo de aplicação de teses da ética da lei natural, a saber, devido aos seus posicionamentos paradigmáticos sobre o direito de conquista e a teoria da guerra justa, que o jurista,

<sup>100</sup> Sobre a vida em comunidade e sociedade como domínio de realização das ações livres excelentes e das virtudes e, pois, obtenção de uma “beatitudo imperfecta”, cf., por exemplo, SIGMUND. *Law and Politics*, p.217-219; FINNIS. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*, p.104-117. Sobre a formação escolástica – e tomista – de Vitoria, cf., por exemplo, BELTRÁN DE HEREDIA. *La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria*, p.52-62.

<sup>101</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De la potestad civil (De potestate civili)*, pp. 158-159. Cf. GUY. *Historia de la filosofía española*, p.97-98; FAZIO. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, p.44-49.

<sup>102</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De la potestad civil (De potestate civili)*, nn. 3-7, p.154-161. Cf. URDANOZ. *Sobre la potestad civil – Introducción*, p.114-125; TELLKAMP, *Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power*, p.235-238.

<sup>103</sup> Cf. também FRANCISCO DE VITORIA. *De la potestad civil (De potestate civili)*, nn. 8-13, p.161-168.

filósofo e teólogo Francisco de Vitoria conecta a si e à sua instituição de atuação docente<sup>104</sup> o nome de “Escola de Salamanca”<sup>105</sup>. Em especial devido aos seus debates sobre “títulos” – isto é, “alegações” ou “bases jurídicas” – ilegítimos e “títulos” legítimos sobre um “direito de conquista” por parte dos espanhóis, Francisco de Vitoria formulou, com boa dose de originalidade, princípios que ajudariam, já desde então, a normatizar as relações internacionais entre os povos e as nações, ou seja, princípios filosófico-jurídicos que tomassem em consideração as relações entre indivíduos e povos na ótica da “república do mundo todo” (*res publica totius orbis*)<sup>106</sup>, motivo pelo qual se associou a ele – não sem razão objetiva – o título de “pai do direito internacional”<sup>107</sup>.

Francisco de Vitoria foi autor de dois tratados sobre o assunto da conquista da América, a saber, *De indis recenter inventis relectio*

<sup>104</sup> Todas as exposições sobre Tomás de Aquino, as *Sentenças* e as demais preleções jurídico-teológicas de Francisco de Vitoria tiveram origem no período de docência em Salamanca (no Convento de San Esteban e na Universidade de Salamanca), de 1526 a 1540. Cf. URDANOZ. *Introducción biográfica*, p.74-84.

<sup>105</sup> Acerca das características teóricas e mesmo da repercussão dessa escola na reflexão sobre a ética e a política da conquista e vidas social nas “colônias”, cf., por exemplo, PEREÑA. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, 1984; RUIZ. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*, p.73-120.

<sup>106</sup> Sobre o concepção de Vitoria do “totus orbis”, cf., por exemplo, FAZIO. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, pp. 63-98; FAZIO y MERCADO CEPEDA. *Las dimensiones política y jurídica del totus orbis en Francisco de Vitoria*, p.205-215.

<sup>107</sup> Cf. sobre isso, por exemplo, THUMFART, *Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias „relectio de indis recenter inventis“ von 1539*, 2009; DAL RI JÚNIOR. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*, p.66ss., chama Francisco de Vitoria e Hugo Grotius de “fundadores” e “principais pensadores do direito internacional moderno”. Cf. também TRUYOL SERRA. *Introduction*, p.17-18; GASCÓN Y MARÍN, *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional*, p.101-123.

*prior* ou *De indis* (1538/1539) e *De indis recenter inventis relectio posterior* ou *De iure belli* (1539)<sup>108</sup>. Os dois textos respondem, com enfoques diferentes – ou seja, o direito de conquista na base de alegações de ausência de “dominium” por parte dos “bárbaros” e o direito de conquista na base da guerra justa<sup>109</sup> –, à seguinte pergunta: na base de quais alegações jurídicas os povos “bárbaros” recém “descobertos” estariam sujeitos ao governo político da Espanha? Os dois empreendimentos foram entendidos por Francisco de Vitoria, e ele, aqui, segue uma regra da filosofia prática de Aristóteles, como resultado de deliberação do “sábio”, isto é, uma resposta a um problema prático sobre o bom ou o mau, o justo ou o injusto, relativo às ações. Para a perfeição do ato moral, é preciso ter certeza, na consciência, de sua bondade ou licitude, mesmo que essa certeza seja obtida para além das próprias opiniões, a saber, somente a partir do parecer ou da determinação das razões prováveis e da autoridade do “sábio” – e, sem dúvida, o tema da conquista entraria no âmbito do contingente e do duvidoso<sup>110</sup>. De fato, na figura do “sábio” Vitoria vê, aqui, as autoridades teológicas e pastorais da Igreja, como os prelados, os pregadores e os confessores, que devem ser peritos na lei humana e na lei divina. A esses, nas coisas duvidosas, cabe propriamente uma determinação em favor da boa consciência alheia<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.493-494.

<sup>109</sup> De fato, Francisco de Vitoria e seus seguidores deram atenção preferencial ao problema dos “títulos de conquista” e do “direito de guerra”, deixando quase totalmente de lado o tema concreto da normatização da vida nas colônias hispânicas; HÖFFNER. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, p.458-507.

<sup>110</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.644-645.

<sup>111</sup> *Id. ibid.*, p.646-647.

Em específico, no primeiro tratado, *De indís*, Vitoria fazia o leitor perceber que qualquer resposta à pergunta de fundo, seguindo os temas da ilegitimidade ou legitimidade de títulos de conquista e presença estável no novo continente, partia do debate em torno do “domínio” ou “senhorio” dos indígenas com respeito a si mesmos, às suas propriedades, aos seus territórios, à sua administração política, anteriormente à chegada dos espanhóis<sup>112</sup>. Incidia, aqui, uma reflexão de fundo sobre o estatuto de sujeitos de direitos, por parte dos indígenas, que, pressupondo o “domínio de si”, pressupunha ainda uma opinião sobre seu estatuto natural ou, mais simplesmente, “humano”<sup>113</sup>. Apenas três poderiam ser os motivos possíveis pelos quais alguém classificasse os indígenas como aquém do estatuto de sujeitos de direitos naturais: (i) a sua condição de pecadores<sup>114</sup>; (ii) a sua condição de não cristãos ou de “infidelidade”<sup>115</sup>, (iii) a sua condição de “tolos” (*insensati*) ou “simpplórios” (*amentes*), a saber, de entes aquém da plena forma da razão

<sup>112</sup> Sobre a “Primeira Parte” do tratado *De indís*, isto é, a questão prévia sobre “se os bárbaros eram verdadeiros senhores, antes da chegada dos espanhóis, tanto privada quanto publicamente; isto é, se eram verdadeiros senhores de coisas e posses privadas, e se havia entre eles verdadeiros príncipes e senhores dos demais” – FRANCISCO DE VITORIA. *De indís recenter inventis relectio prior*, nn. 4-24, p.650-666 (citação tirada de n. 4, p.650), cf., por exemplo, PICH. *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546)*, p.376-401.

<sup>113</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indís recenter inventis relectio prior*, nn. 20-24, p.660-666.

<sup>114</sup> Id. *ibid.*, nn. 5-6, p.651-655.

<sup>115</sup> Id. *ibid.*, nn. 7-19, p.655-660; PICH. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria, p.151-158;

ou *lógos*, portanto passíveis de escravidão por natureza<sup>116</sup>. Sem detalhar, aqui, as recusas dos motivos (i) e (ii), cabe dizer que Vitoria, sobre (iii), defendeu de modo consistente e detalhado a ideia de que todo ser humano é uma criatura racional, para o fim do conhecimento e da deliberação para ações livres, e, nessa condição, possui uma dignidade própria como imagem de Deus<sup>117</sup>; a natureza humana, nesse aspecto, não aparece, no mundo, fragmentada, limitada ou incapacitada naquilo que lhe é mais próprio<sup>118</sup>. A condição humana dos indígenas, de fato chamados por Francisco de Vitoria de “bárbaros”, pode ser inferior em termos de “desenvolvimento”, mas não é uma condição de natureza, apenas de educação ou estágio de civilização<sup>119</sup>. De si, os indígenas são seres humanos com plenos direitos privados e públicos – e já isso tornava inválida todas as formas de alegação de um direito de conquista. Não se deveria ganhar a convicção, nesse caso, que as razões de defesa do “senhorio” dos indígenas, por Vitoria, eram apenas teóri-

<sup>116</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 7-19, pp. 655-660. Cf. também BRUGNERA. *A escravidão em Aristóteles*, 1998; TOSI. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna, pp. 761-775; PICH. *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546)*, p.376-401.

<sup>117</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 20-23, pp. 660-664; PICH, *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546)*, p.389-391.

<sup>118</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 23, p.664: “[...]. Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio et frustra est potentia quae non reducitur ad actum. [...]”.

<sup>119</sup> Id. *ibid.*, n. 23, p.664-665; PICH, *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546)* pp. 390-391.

cas e *a priori*; na base ampla de relatos de seus confrades dominicanos, Vitoria estava completamente convencido, empiricamente, que havia uma ordem racional nos atos e nas relações entre os indígenas – igualmente nas instituições sociais e políticas, na existência de leis, pactos, magistrados, governantes, formas de comércio e formas de produção e indústria, todas essas exigindo algum uso da razão<sup>120</sup>.

De fato, no intuito de apresentar alegações jurídicas “legítimas”<sup>121</sup> – deixando de lado, neste estudo, a exposição daquelas explicitamente classificadas por Francisco de Vitoria como “ilegítimas”<sup>122</sup> – de conquista, soberania ou mais simplesmente presença estável no “Novo Mundo”, seria preciso desdobrar, por primeiro, uma assunção do direito dos povos – e, nesse caso, para Vitoria, do direito “natural” dos povos. A assunção, a saber, é justamente sobre a existência de um universal “direito de comunicação” (*ius communicationis*)<sup>123</sup>, que é tanto natural quanto concebido segundo uma perspectiva de relações globais – “internacionais” –, seja entre indivíduos de diferentes nações, entre indivíduos de diferentes nações e diferentes nações ou ainda entre nações e nações. É na esteira da fundamentação desse direito que o direito de trânsito, de ir e vir, de comércio, de interagir racionalmente, de usufruir de recursos e de ter acesso a lugares em comum necessários para a sobrevivência do ser humano como ente civil – tais como

<sup>120</sup> Ibid., p.385-392.

<sup>121</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-18, p.704-726. Cf. abaixo sob 3.

<sup>122</sup> Ter-se-ia, aqui, a segunda grande parte da *Relectio prior*, em que, ao tratar dos “Títulos ilegítimos alegados para a conquista da América”, Vitoria desdobra e desabona sete alegações jurídicas de domínio e conquista por parte dos espanhóis. Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-16, p. 666-703.

<sup>123</sup> Cf. a nota 32, abaixo.

os oceanos, os litorais, os portos, as águas, o ar, etc. – serão explicitados<sup>124</sup>. E, por oposição, a negação, a recusa de reconhecimento e a afronta a tais direitos poderiam, tendo uma nação como sujeito direto ou indireto da injúria correspondente, sustentar uma alegação jurídica legítima a uma forma bem definida de conflito: a guerra justa de conquista<sup>125</sup>.

Assim, pois, na “Terceira Parte” do tratado *De indis recenter inventis relectio prior*, acerca dos “Títulos legítimos pelos quais os bárbaros terão podido cair no poder dos espanhóis”, Francisco de Vitoria apresenta oito títulos que justificariam a presença permanente dos espanhóis na América e, mais concretamente, a conquista mesma de um povo sobre outro<sup>126</sup>. O primeiro desses títulos apresenta justamente a forma de uma alegação jurídica de “sociedade e comunicação natural”, e a parte primeira da sua prova é o direito à “hospitalidade” ou a ser hóspede em um lugar ou em uma terra estranha<sup>127</sup>. Na base da alegação jurídica de “sociedade e comunicação natural”, Francisco de Vitoria acabará por estabelecer e fundamentar direitos *humanos* internacionais, direitos *públicos* internacionais, bem como as relações entre os

<sup>124</sup> Cf. abaixo sob 2 e 3.

<sup>125</sup> Cf. PAGDEN. Vitoria, Francisco de (c. 1486-1546), pp. 644-645. Sobre o tema da guerra justa, cf. também TOSI. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: século XVI, p.277-320; TOSI. La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d’America (1492-1573), p.57-96. Cf. abaixo sob 3.

<sup>126</sup> Cf. novamente FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-18, p.704-726.

<sup>127</sup> Id. *ibid.*, n. 1, p.705: “Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis quibus barbari venire potuerunt in ditionem hispanorum. PRIMUS TITULUS potest vocari *naturalis societatis et communicationis*”. Cf. abaixo sob 2.

povos, as relações dos seres humanos enquanto provenientes de povos e em sociedade com o restante do mundo<sup>128</sup>.

## DIREITO NATURAL DAS GENTES

Para tanto, Vitoria oferece bases jurídicas que se caracterizam como normas do *ius gentium*. Afinal, o seu primeiro título, o “da sociedade e da comunicação natural”, que Urdanoz chamou de direito natural de “sociabilidade e comunicação humana”<sup>129</sup>, Vitoria, em *De indis recenter inventis relectio prior*, entendeu como “direito das gentes”, o qual, ali ao menos, e no seu enunciado, foi visto como “um direito natural, ou derivado do direito natural”, uma vez que, nas *Institutiones de iure naturali gentium*, reza que “o que a razão natural constitui, entre todas as gentes, [isso] é chamado de direito das gentes”<sup>130</sup>.

Explicitamente, Vitoria alega uma “sociabilidade natural”, que tem sede na natureza do ser humano e que não se esgota no domínio da família ou simplesmente com a formação e a organização de sociedades políticas delimitadas; antes, essa sociabilidade se estende à humanidade como um todo. Os seres humanos, assim, estão propensos à realização, à união social, à civilidade e solidariedade racional *com os outros seres humanos do orbe inteiro*, ou, em outras palavras, *com todos os membros do gênero humano*. Esses são, em última aná-

<sup>128</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p. 549-550.

<sup>129</sup> Id. *ibid.*, p. 550, 599-600.

<sup>130</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706. Cf. abaixo a nota 58.

lise, um conjunto de desdobramentos a partir de enunciados ético-jurídicos no âmbito do direito das gentes. Nesse caso, como compreender esse último?

É oportuno, nesse momento, retomar, *a modo de paradigma*, as teses interpretativas do comentador e glossador das obras de Vitoria, Teofilo Urdanoz – amplamente partilhadas por intérpretes subsequentes e contemporâneos –, não apenas porque acompanham a edição moderna, espanhola, das *relectiones* de Francisco de Vitoria<sup>131</sup>, mas, acima de tudo, porque, ao afirmar que Vitoria esboça os princípios do direito internacional, sob a pressuposição de que existe uma “comunidade jurídica de caráter mundial”, assevera também que essa proposta é regida por um direito das gentes entendido tanto como (i) parte do direito natural quanto como (ii) direito internacional<sup>132</sup>. Segundo Urdanoz, Vitoria é, pois, tanto “clássico” quanto “tomista”<sup>133</sup> em sua visão sobre o direito natural e em sua divisão do direito em “natural” e “positivo” (ou “civil”, na terminologia do direito romano). Além disso, Vitoria

<sup>131</sup> Cf. abaixo, nas “Referências bibliográficas”, as entradas de “Francisco de Vitoria”.

<sup>132</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera reelección, p.550, p.569-570. Sobre a sociedade ou comunidade internacional, a sua fundamentação, a sua estrutura e sua legislação, cf. id. *ibid.*, p.578-588. Cf. também TRUYOL SERRA. Doctrina vitoriana del orden internacional, p.123-138.

<sup>133</sup> Sem entrar em detalhes, cabe lembrar que, cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera reelección, p.552-553, “em seu aspecto subjetivo e formal”, o “direito natural é o que a razão natural dita e impõe, o conjunto das regras universais referentes à convivência humana, conhecidas e formuladas como juízos quase inatos e evidentes”, revelando o adequado ou o bom e justo à natureza humana, independentemente da vontade”. Sobre as evidências do “tomismo” na aceção de direito natural de Francisco de Vitoria, cf. id. *ibid.*, p.552-555; URDANOZ. Vitoria y el concepto de Derecho natural, pp. 229-288. Sobre a lei natural na ética de Tomás de Aquino, cf., recentemente, PICH. Tomás de Aquino: ética e virtude, p.109-156; HONNEFELDER. Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas’ Legacy in the Second Scholasticism, p.1-7.

crê efetivamente em uma única e mesma ordem jurídico-natural do ser humano, notando a distinção entre a “lei natural” que atua sobre a consciência e a justificação dos atos morais e o “direito natural” que normatiza as condutas exteriores, na forma de justiça legal e de reconhecimento dos direitos dos outros indivíduos e das comunidades jurídicas. Mais em específico, o direito natural é parte da lei natural que se realiza na justiça, estando ordenado a um fim social, ou seja, a paz e a segurança públicas, sendo assim meio fundamental para reger a vida social<sup>134</sup>.

Segundo Urdanoz, o direito das gentes de Francisco de Vitoria se acha inserido no jusnaturalismo clássico, e assim ele serve para dar fundamentação às “doutrinas internacionalistas”. Dessa maneira, Vitoria associa-se a juristas romanos tais como Cícero e Gaio<sup>135</sup>, que puseram o direito das gentes sob o natural, recusando a divisão tripartite do direito, feita por Ulpiano, a saber, em “natural”, “das gentes” e “civil”, fixada posteriormente pelas *Institutiones* de Justiniano e perpetuada por Isidoro de Sevilha<sup>136</sup> e Graciano, em seu *Decretum*<sup>137</sup>. Por sua vez, Tomás de Aquino<sup>138</sup> tratou o direito das gentes como natural; afinal, esse direito tem as propriedades do direito natural, mesmo que distinto,

<sup>134</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.555-556.

<sup>135</sup> Sobre isso, cf. também a exposição de MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, p.5-8.

<sup>136</sup> Novamente, recomendo a exposição de MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, p.8-11.

<sup>137</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.556-558. Sobre o *Decretum*, cf. PICH, Decreto de Graciano, p.182-189.

<sup>138</sup> Aqui, faz-se apenas referência à exposição de URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p. 558-561.

a saber, na qualidade de direito natural *propriamente humano*, daquele direito natural primário de toda natureza viva e, portanto, comum também aos animais. Porém, os dois momentos se acham sob a mesma noção essencial de direito natural, isto é, de que nesse estão todos os preceitos de retidão – objetos da *sindérese* – que a razão prática dita como constituídos pela natureza racional, e não por instituição da vontade humana, segundo uma “determinação ou aplicação prudencial”<sup>139</sup>. Com isso, de todo modo, é correto dizer que o *ius gentium* é não só essencialmente direito *natural*, mas engloba aquilo que é mais estritamente humano. Dos seus preceitos, a “razão prática” possui as condições de chegar a conclusões “necessárias e universais”, em especial àquelas respectivas “às inclinações propriamente humanas ou racionais”<sup>140</sup>.

É salutar notar que Teofilo Urdanoz se mostra consciente de uma possível crítica à sua interpretação da visão de Vitoria sobre o *ius gentium* em seu tratado *De indis*. Afinal, Francisco de Vitoria, em seus *Comentários à Secunda Secundae de Santo Tomás*<sup>141</sup>, ofereceu uma

<sup>139</sup> Id. *ibid.*, p.558.

<sup>140</sup> Id. *ibid.*, p.559.

<sup>141</sup> CF. FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, q. 57, a. 3, n. 2 (tomus 3). URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 565-566, afirma que autores como Soto, Medina, Báñez, Aragón, Valencia, Molina, Salón, etc., interpretaram Vitoria a partir de seus *Comentários* – em seguida, tal “desvio” interpretativo se verificaria em Francisco Suárez; sobre a teoria suareziana do direito das gentes, cf. OLASO JUNYENT. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J. (1584-1617)*, 1961. Entre canonistas como Covarrubias, Vázquez de Menchaca, Serafín Freitas e F. de Mendoza, predominaria a concepção jusnaturalista tardia de Vitoria sobre o *ius gentium*. Cf. também Antonio TRUYOL SERRA. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco*

leitura “ulpianista” do direito das gentes, situando-o no âmbito do direito positivo. Em *De indis recenter inventis relectio prior*, contudo, o direito das gentes ao qual Vitoria faz apelo não é um que é de si estabelecido e legitimado por algum consentimento comum, tácito ou mesmo explícito, dos seres humanos e / ou dos vários povos e nações – um convênio “privado” ou “público” –, que faria ou tenderia a fazer, ao final, dos povos e das nações a “autoridade própria” do *ius gentium*<sup>142</sup>. Assim, tanto no *De indis* quanto no *De iure belli*, a interpretação oferecida por Vitoria em seu *Comentário* a Tomás de Aquino foi corrigida<sup>143</sup>. Afinal, reitera-se, o título de “sociedade e comunicação natural” é efetivamente apresentado como um princípio de direito das gentes que ou bem é ou é derivado do direito natural. E isso significa que as demais normas desse direito, sendo derivadas, têm também o valor de direito natural<sup>144</sup>. É arguível, pois, que os demais sete títulos da Terceira Parte de *De indis*<sup>145</sup>, bem como os os princípios estabelecidos por Vitoria para defender cada conclusão – em especial a primeira<sup>146</sup> –, derivam-

*Vitoria*, pp. 54-55. Com outra direção interpretativa, ótimos estudos recentes que deram acento à teoria do direito das gentes presente nos *Comentários* de Vitoria a Tomás de Aquino são, por exemplo, CRUZ CRUZ. La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria, p.15-34; MONTES D’OCA, Fernando Rodrigues. O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546), p.29-50; OLIVEIRA E SILVA, Paula. The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* Ilallae q. 57 a. 3: Contradiction or Paradigm Shift?, p.167-175.

<sup>142</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.561-563.

<sup>143</sup> Id. *ibid.*, p.563-564.

<sup>144</sup> Cf. a exposição abaixo, sob 2.

<sup>145</sup> Cf. a exposição abaixo, sob 3.

<sup>146</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 2, p.705-708.

se do “axioma” sobre a “sociedade e comunicação natural” (cf. abaixo!). Se, por um lado, princípios jusnaturalistas são as novas normas do direito das gentes que Vitoria propõe, partindo do princípio de sociedade e comunicação natural, por outro, cabe dizer que, reconhecendo que a sua doutrina internacionalista em suas duas *Relectiones* identifica, no nível de princípios de razão prática, o direito das gentes com o natural, isso ainda não significa que, dentro do primeiro, não se admita uma ampla parte de “direito internacional positivo”<sup>147</sup>, isto é, um *ius gentium* “positivado” ou, mais exatamente, cujos enunciados são obtidos a modo de “determinação” (*determinatio*), validados segundo autoridade política seja de pessoas ou de instituições<sup>148</sup>.

Uma distinção feita por Urdanoz ainda se mostra pertinente, a saber, entre o “direito internacional privado”, em que os indivíduos são os sujeitos nas relações internacionais, e o “direito internacional público”, em que os povos são os sujeitos nas relações internacionais. Vitoria esboçou as definições desses últimos, que se achavam já implicitamente contidas no *ius gentium* da tradição à qual se liga. Mas, a ênfase, sem dúvida, da sua exposição internacionalista do *ius gentium*

<sup>147</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.585-588. Cf. também PEREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, p. 121. Uma possibilidade de leitura “positivista”, condicional-histórica ou mesmo de condição epistêmica, interir ao tratado *De indis* (cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 4, p. 710) é enfatizada por WINKEL. *The Peace Treaties of Westphalia as an Instance of the Reception of Roman Law*, p.227-229. Mas, por certo, uma coisa é a *fundamentação de princípios de direito das gentes no direito natural*, outra é a *forma concreta e histórica do direito das gentes ou direito público internacional*, baseado no consentimento comum entre autoridades reconhecidas e concomitantemente aplicado. Cf. a observação de fundamentação teórica in: REZEK, *Direito Internacional Público. Curso Elementar*, p.27-28.

<sup>148</sup> Sobre esse tema, cf., por exemplo, FINNIS. *Direito natural em Tomás de Aquino. Sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, p.94-99.

está na esfera do direito internacional público, uma vez que o tom distintivo do mesmo já se via em uma simples modificação de palavras – simples, porém revolucionária e explicitamente reconhecida e comentada pela pesquisa sobre Francisco de Vitoria – que o mestre dominicano introduziu na fórmula de direito romano para o direito das gentes: ele é aquele “quod naturalis ratio inter *gentes* [ênfase minha] constituit”<sup>149</sup>. Com essa reformulação, o embasamento do direito internacional ficaria ainda mais explicitado – afinal, tal direito das gentes sugere uma “ordem jurídica objetiva”, que diz respeito ao orbe inteiro, do qual são membros “imediatos” todos os povos ou todas as sociedades políticas, e não primeiramente as pessoas individuais. Assim, Teófilo Urdanoz julga correto asseverar que Vitoria declara *por primeiro* “a existência e a validade do direito internacional como a lei própria que virá a reger a convivência dos Estados na comunidade universal”<sup>150</sup>.

### **SOBRE “A SOCIEDADE E A COMUNICAÇÃO NATURAL”**

Neste ponto, convém atentar para o texto de Francisco de Vitoria, no intuito de detalhar a sua estrutura e, em especial, a forma de seus argumentos ou ao menos das explicações na base das quais a alegação jurídica central da Terceira Parte do *De indis* e as conclusões que efetivamente se derivam dela ficam explicitadas. Não é o objetivo do presente estudo ser exaustivo com respeito à análise de todas as

<sup>149</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706. Cf abaixo, nota 58.

<sup>150</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.569. Cf. também, entre a vasta literatura, PEREÑA. El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria, pp. 603-628.

*fontes* a partir das quais as intuições de Francisco de Vitoria são formadas e as suas conclusões têm sustentação.

Sendo o primeiro título aquele “da sociedade e da comunicação natural”, Vitoria, ao que tudo indica, entende que os espanhóis, como todos os povos, o possuem: a eles se atribui, como a todos os povos, tal direito. A partir daí, pode-se chegar a uma *primeira conclusão* sobre um direito dos espanhóis – um direito derivado, portanto, na ordem das razões: “os espanhóis têm direito de peregrinar àquelas províncias e ali permanecer, sem, contudo, dano qualquer aos bárbaros, e não podem ser proibidos por eles”<sup>151</sup>. O argumento, pois, teria a seguinte forma – pressupondo-se que a sua premissa se segue como conclusão de uma premissa como “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”: “Os espanhóis – como todos os povos – têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Todos os povos que têm direito à sociedade e à comunicação natural têm direito de peregrinar a províncias estrangeiras e ali permanecer, contanto que não causem dano aos outros, não podendo ser proibidos dessa ação pelos habitantes”; “Os espanhóis têm direito de peregrinar a províncias estrangeiras e ali permanecer, contanto que não causem dano aos outros, não podendo ser proibidos dessa ação pelos habitantes”. Essa primeira conclusão será “provada”, de fato, por meio de quatorze argumentos. O que ocorre, contudo, é que a dita conclusão é provada ou sustentada de múltiplas maneiras, nesses argumentos; em alguns casos, tais argumentos introduzem princípios que são derivados do direito de sociedade e comunicação natural, em outros eles se estruturam segundo

<sup>151</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.705: “2. Et circa hoc sit PRIMA CONCLUSIO: *Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum nec possunt ab illis prohiberi*”.

princípios de outra ordem. Urdanoz afirma que os diversos direitos dos povos – e dos indivíduos como pessoas humanas e membros dos povos – alinhados nas sete conclusões a partir do “primeiro título” ou da primeira alegação jurídica, bem como os outros setes títulos legítimos de conquista, são derivados do princípio de sociedade e comunicação natural. Nesse sentido, o “direito de estraneidade”, trazido no primeiro argumento e em outros, está contido no princípio geral. Em seu todo, os vários títulos seriam formas do direito de comunicação, para Vitoria<sup>152</sup>.

Na *primeira prova* da conclusão, faz-se a afirmação central – e já referida acima – de que, para Vitoria, o direito das gentes é direito natural ou se deriva do direito natural. É importante notar que Vitoria parece afirmar que a primeira conclusão se prova *a partir do* direito das gentes, entendido como parte do direito natural. Eis a sua afirmação: “Prova-se [a conclusão] *primeiramente* a partir do direito das gentes, que ou é direito natural ou deriva-se do direito natural. *Institutiones - De iure naturali gentium*: “O que a razão natural constitui entre todas as gentes, [isso] é chamado de direito das gentes”<sup>153</sup>. É útil notar que Vitoria retira essa citação das *Institutiones Iustiniani*, sendo a definição como tal, reconhecidamente, uma variação da definição de Gaio<sup>154</sup>. Mas, o mais importante é perceber qual é o papel dessa afirmação para

<sup>152</sup> URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.599.

<sup>153</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706: “Probatum primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali. *Institut. de iure naturali gentium*: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium”.

<sup>154</sup> Cf. MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, p.21-22. Sobre o direito – natural e positivo – dos povos em Vitoria, cf. também também NYS. *Les juriconsultes espagnols et la science du droit dans gens*, p.518-524, 614-616.

a estrutura argumentativa, a saber, aquele que sustenta a primeira conclusão – e esse papel é, em certa medida, uma questão de interpretação. Afinal, pode-se arguir que dois são os nexos a serem feitos: com essa afirmação inicial, Vitoria parece estar dizendo que, uma vez que todas as suas “provas” são de direito natural das gentes e uma vez que se assume que todas elas são consequências – ou reelaborações – do conteúdo do primeiro título ou de algum outro princípio de direito natural, (i) tanto o primeiro título como “axioma” de direito natural das gentes (ii) quanto os enunciados principais das provas, que se “derivam” daquele axioma e precisam ser claramente formulados, são princípios de direito natural das gentes e, nesse estatuto, provam como premissas a primeira conclusão. Em boa medida, o desafio de explanação do texto de Vitoria consiste em aplicar de forma produtiva e consistente essas duas acepções, sem as quais a sua proposta argumentativa fica obscurecida. De fato, imediatamente após o enunciado sobre o sentido de direito das gentes que aplica em sua estrutura argumentativa, Vitoria afirma que “em todas as nações é tido como desumano receber mal, sem uma causa especial, os hóspedes e peregrinos. Ao contrário, porém, é humano [*humanum*] e de educação [*officiosum*] tratar bem todos os hóspedes; e isso não seria [assim], se os peregrinos agissem mal, causando dano às nações estrangeiras”<sup>155</sup>. Note-se que as expressões “hóspedes” e “peregrinos” não são explicadas em seu significado; elas têm em comum a ideia de seres humanos em terra estrangeira e alheia, conotando, respectivamente, as ideias de pessoas que

<sup>155</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706: “[...]. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere. E contrario autem humanum et officiosum habere bene erga hospites; quod non esset si peregrini male facerent, accedentes ad alienas nationes”.

visitam e por certas razões ficam no estrangeiro por algum tempo – os “hóspedes” – e pessoas que estão “em trânsito” por terra estrangeira – os “peregrinos”<sup>156</sup>. Em certo aspecto, é claro, ambas podem confluir. Em comum, novamente, acha-se a noção de que todos os seres humanos têm um direito ao vínculo social e contato com outros seres humanos em cada uma dessas categorias, podendo-se especificar os motivos desses contatos e as necessidades subjacentes às alegações de tais direitos para os envolvidos.

Para a proposta de revisão estrutural da argumentação de Francisco de Vitoria, cabe realizar o esforço de perceber de que maneira essa primeira prova pode ser inserida na interpretação de nexos – premissas e consequências – de direito natural das gentes acima sugerida. Afinal, a primeira conclusão é relativa a um direito de visitar e / ou de ir e vir, isto é, a um direito de ir ao encontro das pessoas ou das nações, em perspectiva global. Na primeira prova, evidencia-se que essa conclusão é devida a um princípio de sociedade e comunicação natural e a um princípio de hospitalidade e peregrinação, estando esse último princípio na forma de um enunciado de direito natural das gentes. O argumento parece ser o seguinte: “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito de ser recebido como hóspede e de peregrinar por terra estrangeira”; “Todos os povos têm direito de serem

<sup>156</sup> Em especial, não é totalmente claro se Vitoria pensa em “hospes” como “visitante”, portanto, segundo uma presença temporalmente “breve” em terra alheia, ou estritamente como “hóspede”, com presença temporalmente mais extensa ou estável no estrangeiro, em havendo necessidade e / ou não havendo dano. No direito moderno, particularmente em Immanuel Kant, os dois direitos, de hospitalidade como “visita” e como “hospedagem”, são explicitamente distinguidos; cf. a nota de BIEN. *Hospitalität*, p.1212-1213.

recebidos como hóspedes e de peregrinar por terra estrangeira”. Se isso é correto, seria fácil raciocinar de que maneira se poderia concluir que “os espanhóis têm o direito de peregrinar àquelas províncias e ali permanecer”<sup>157</sup>.

Na segunda prova, em princípio, deve-se ser capaz de formular um princípio semelhante de hospitalidade e peregrinação – não necessariamente um novo princípio – que se derive do axioma do direito à sociedade e à comunicação natural. De fato, algumas das quatorze provas são, com efeito, confirmações dessa mesma ideia de um princípio de hospitalidade e peregrinação. Assim, pois, Vitoria afirma que “desde o princípio do mundo (quando todas as coisas eram comuns) era lícito a qualquer um dirigir-se e peregrinar para qualquer região que quisesse”. Vitoria afirma que, em sentido estrito, isso não foi abolido devido à “divisão das coisas [isto é, das terras]”. A divisão de territórios não é, em si, criticada por Vitoria; antes, ele sugere que a “intenção das gentes”, com essa divisão, jamais foi “impedir a mútua comunicação dos homens”. Com um acento bíblico, Vitoria afirma que o impedimento de comunicação ou de hospedagem e trânsito em terras alheias foi “certamente” algo desumano nos “tempos de Noé”<sup>158</sup>. Ainda que as expressões “hóspedes” e “peregrinos” não apareçam no segundo argumento, é difícil visualizar qualquer ideia claramente diferente daquela expressa no princípio de direito obtido no primeiro argumento.

<sup>157</sup> Cf. a nota 56, acima.

<sup>158</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706: “Secundo, a principio orbis (cum omnia essent communia) licebat unicuique in quamcumque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Nunquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum invicem communicationem et certe temporibus Noe fuisset inhumanum”.

Afinal, a ênfase de novo recai sobre o direito de viajar, transitar, ir para qualquer terra ou lugar, ou seja, o direito de ser reconhecido como hóspede ou peregrino, em sentido lato, feita a ressalva de essa atitude relacional não ser acompanhada por malefícios a qualquer habitante. Assim, pois, assumo que, nas provas primeira e segunda, Francisco de Vitoria gera um mesmo princípio “derivado” de direito natural das gentes, na perspectiva da existência de uma comunidade jurídica internacional, a partir do qual a primeira conclusão pode ser tirada.

Contudo, o *terceiro argumento* é o primeiro que lança dificuldades à leitura de que, nos quatorze argumentos<sup>159</sup>, simplesmente a partir do axioma ou primeiro título principal, outros princípios de direito natural das gentes são derivados, motivo pelo qual aqueles servem de prova à primeira conclusão. Na verdade, pode-se pensar que, no terceiro argumento, sugere-se um princípio de lei natural mais geral que efetivamente sustenta o princípio de “sociedade e comunicação natural”. Afinal, lê-se que “*Em terceiro lugar, são lícitas todas as coisas que não são proibidas ou, de outra forma, não incorrem em injúria ou em detrimento dos outros*”<sup>160</sup>. Em sua glossa, Teofilo Urdanoz reconheceu que, aqui, Vitoria faz apelo a outro axioma ou princípio superior – um princípio geral e “supremo” de direito ou justiça natural –, que dá fundamento à obrigação de respeitar a livre sociedade e comunicação, a saber, “*neminem laedere*”. Assim, portanto, os argumentos de Vitoria contêm também justificação para o princípio primeiro – e os demais –

<sup>159</sup> Não necessariamente em cada um ou todos os quatorze argumentos, mas em seu conjunto.

<sup>160</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “*Tertio, omnia licent quae non sunt prohibita aut alias sunt in iniuriam aut detrimenta aliorum. Sed (ut supponimus) talis peregrinatio hispanorum est sine iniuria aut damno barbarorum. Ergo est licita*”.

de direito natural das gentes, em perspectiva de relações globais<sup>161</sup>. Ora, é razoável pensar que, se “Todas as coisas que não são para a injúria ou o detrimento dos outros são lícitas”, “A alegação de sociedade e de comunicação natural não é para a injúria ou o detrimento dos outros”, “Logo, a alegação de sociedade e de comunicação natural é lícita”, pode-se dar forma a um argumento em que se conclua que “A peregrinação dos espanhóis”, isto é, uma instância da segunda premissa, “é lícita” também. O *quarto argumento*, com efeito, exemplifica o terceiro, apelando para o carácter universal de validade do princípio “Todas as coisas que não são para a injúria ou o detrimento dos outros são lícitas”. Desde que seja o caso que a ação (de visita e / ou peregrinação) por indivíduo ou povo qualquer seja efetivamente ligada ao termo médio correto – não haver injúria ou dano –, a licitude da visita ou da peregrinação vale mutuamente para “bárbaros” e “espanhóis” como valeria mutuamente *ceteris paribus* para “franceses” e “espanhóis”<sup>162</sup>. Salvo melhor juízo, o *décimo primeiro argumento* apela à mesma estrutura argumentativa em prol da conclusão de que é lícito que um povo visite outro e peregrine por seu território, contanto que não cometa dano ou prejuízo, sendo uma injúria a qualquer povo ter o direito, nessa forma, negado. O adendo de conteúdo, no mesmo argumento, parece ser somente o de exigir consistência ou de chamar à justiça de um igual tratamento das comunidades com os mesmos direitos: “Ademais, em *décimo primeiro lugar*, eles mesmos admitem a

<sup>161</sup> URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.559-600.

<sup>162</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706: “*Quarto*, non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae vel etiam habitatione, aut e contratio, si nullo modo cederet in damnum illorum nec facerent iniuriam. Ergo nec barbaris”.

todos os outros bárbaros, seja de que parte for. Logo, fariam injúria, em não admitindo os espanhóis”<sup>163</sup>.

Na *quinta prova* em favor da primeira conclusão, o esquema de derivação a partir do primeiro princípio do direito natural das gentes, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional, parece novamente funcionar. É afirmado que “O desterro [*exilium*] é uma pena [que está] por certo entre [as penas] capitais. Logo, não é lícito repelir os hóspedes, sem culpa [alguma]”<sup>164</sup>. Deixando de lado a colocação notável, de direito penal, de que o “desterro” ou o “exílio”, como o oposto de vinculação ou pertença a algum lugar ou território, constitui uma pena de mais elevado grau, deve-se focar no fato de que desterro ou exílio é utilizado já como o oposto de “hospedagem” ou “abrigo” e “morada em um lugar”, mesmo que temporariamente ou na perspectiva da visita ou da passagem. Assim, o sentido mesmo de “hospedagem” como “direito a vínculo e estada em um lugar”, pressuposto que esse não cause dano ao hospedeiro, torna-se alargado, ainda que estivesse implícito já na primeira prova. Por certo, esse direito pode ser perdido ou revogado, mas só sob culpa; do contrário, trata-se de injúria. O argumento seria, pois, o seguinte: dado que “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural” e “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito à hospedagem (em oposição ao desterro), na ausência de culpa”, então “Todos os povos têm direito à

<sup>163</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707: “Item undecimo, ipsi admittunt omnes alios barbaros undecumque. Ergo facerent iniuriam non admittentes hispanos”.

<sup>164</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706: “Item quinto. Exilium est poena etiam inter capitales. Ergo non licet relegare hospites sine culpa”.

hospedagem, na ausência de culpa”. As consequências para uma teoria jusnaturalista do “exílio”, do “asilo” e, ainda, do “vínculo à terra” são evidentes. Em sentido estrito, o *sexto argumento* expande a ideia do quinto e, pois, do primeiro argumento, uma vez que apenas explicita condições em que o direito à hospedagem pode ser revogado, a saber, em havendo culpa em função de uma condição de guerra – supostamente justa – contra os visitantes. Aqui, estando os visitantes estabelecidos em “cidade ou província”, podem ser considerados “inimigos” e expulsos, não valendo mais para eles o direito de hospedar-se e peregrinar. Em princípio ou *a priori*, os “bárbaros” não se acham em guerra justa com os espanhóis, em não havendo caso de injúria, razão por que a residência e a passagem ao estrangeiro podem ser outorgadas<sup>165</sup>.

Por semelhante modo, a *sétima prova* confirma a primeira conclusão por um princípio de *humanidade da hospitalidade* – alegando, então, a *desumanidade* de seu contrário –, que parece basicamente dizer que, do direito natural das gentes, segue-se o direito ao bom tratamento, abrigo e hospedagem em lugar alheio. Com efeito, o texto recita um trecho da *Aeneida*<sup>166</sup>, de Virgílio: “Que raça de homens é essa? Ou que nação tão bárbara permite esse costume? É-nos proibida a hospitalidade das [suas] areias”<sup>167</sup>. Por certo, a *nona prova* da

<sup>165</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.706-707: “Item sexto. Haec est una pars belli prohibere aliquos tanquam hostes a civitate vel provincia, vel expellere iam existentes. Cum ergo barbari non habeant iustum bellum contra hispanos, supposito quod sint innoxii, ergo non licet illis prohibere hispanos a patria sua”.

<sup>166</sup> VIRGILIUS, *Aeneid*, I, linhas 539-540, p.16.

<sup>167</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707: “Item septimo, facit illud poetae: Quod genus hominum, quaeve hunc tam barbara morem / Permittit patria, hospitio prohibemur arenae?”.

primeira conclusão poderia ser inserida na sequência, pois sustenta o mesmo ponto, apenas a partir de outra fonte, a saber, por uma primeira menção a um versículo do Novo Testamento (Mateus 25.43): “Fui hóspede e não tiveste camaradagem para comigo”<sup>168</sup>. A ênfase não está no uso da autoridade da Escritura como tal, mas na percepção de que mesmo a Escritura faz apelo a um direito natural (dos povos), tal a sua força racional e universal; a propósito, com um apoio em Virgílio (*Aeneida*) e em Cristo (Novo Testamento), Francisco de Vitoria quer mostrar a universalidade da aceitação – explícita! – de tais princípios, em particular o princípio de todos terem o direito de serem recebidos como hóspedes em um lugar ou uma terra alheia.

Por sua vez, o *oitavo argumento* se associa novamente ao tipo de argumentação encontrada no *terceiro argumento*. Afinal, ele enuncia um princípio mais geral de direito natural, do qual o próprio axioma do direito natural dos povos, em perspectiva global, é derivado. Na oitava prova, Vitoria menciona uma “amizade” (*amicitia*) natural entre os seres humanos, que, embora sustentada em Eclesiástico 13.19<sup>169</sup>, está próximo da ideia estoica de um vínculo ou parentesco humano universal<sup>170</sup>, de amizade, que parece poder ser parafraseado como

<sup>168</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707: “Item nono, facit illud Mt. 25,43: *Hospes eram et non collegistis me*. Unde cum ex iure naturali videatur esse recipere hospites, illud Christi iudicium statuatur cum omnibus”.

<sup>169</sup> A referência diz respeito à tradução latina da *Vulgata*; com efeito, apesar de a edição trazer “Eccl. 17.5”, a referência correta parece ser Eclo 13.19.

<sup>170</sup> Um pouco mais adiante no texto da *Relectio*, a saber, na prova da segunda conclusão, a partir do mesmo primeiro axioma, FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 709, com menção ao famoso lema de Ovídio (em réplica a Plauto), reitera essa ideia estoica de um vínculo e parentesco universal entre os seres humanos, portanto a pertença a uma sociedade universal, dada a comunidade da natureza humana: “(...) Et ut dicitur ff. *De iustitia et iure*, “velut vim inter homines omnes cognationem quamdam natura constituit”. Unde contra ius naturale

respeito pelos semelhantes, que tanto pode ter um sentido passivo (de não prejudicar) como um sentido ativo (de ajudar, em especial se necessário): “*Todo animal ama o semelhante a si*, Eclo 17.5. Logo, parece que a amizade entre os homens é de direito natural; e que é contra a natureza evitar o consórcio entre os homens que não causam dano”<sup>171</sup>. A fonte vétero-testamentária e, diga-se, a ideia judaico-es-tóica implícita ajudam a enunciar um princípio geral de direito natural, a partir do qual, negativamente, é errado impedir a sociedade e a comunicação natural e, positivamente, é correto adotá-la. O argumento poderia ser reconstruído da seguinte maneira: “Todos os seres humanos têm uma amizade ou respeito uns pelos outros”; “Entes que têm respeito uns pelos outros se dispõem naturalmente à sociedade e à comunicação natural”; “Todos os seres humanos se dispõem naturalmente à sociedade e à comunicação natural”. Com efeito, estou assumindo que a ideia de “consórcio” (*consortium*) está *diretamente* próxima das ideias de “sociedade e comunicação natural”. E, de fato, já foi suficientemente exposto, na prova primeira, que, desse último princípio, o axioma do direito natural das gentes, dentro de uma comuni-

est, ut homo hominem sine aliqua causa aversetur. “Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo””. Cf. também TRUYOL SERRA. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*, p.62-63; BERTOLACCI. Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria, pp. 126-128; ŠILAR. El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política?, pp. 295-296. Mais em específico, cf. CÍCERO. *Dos deveres*, III,v e III,xvii, p.136, 157.

<sup>171</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707: “Item octavo. Omne animal diligit sibi simile, Eccl. 17,5. Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de iure naturali; et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxorium”.

dade jurídica global, princípios de hospitalidade e peregrinação se seguem. Naturalmente, segue-se também a conclusão primeira da Terceira Parte do *De indis*.

Há uma semelhança de estrutura entre este último argumento, que parte de um princípio de amizade ou vínculo universal entre os seres humanos, e o *décimo quarto e último argumento* em favor da primeira conclusão, que afirma o princípio de amar o próximo como a si mesmo. Desse princípio, a ser tomado como ou axioma da “lei evangélica” ou como forma neotestamentária do princípio da razão prática – de lei natural – de que o bem deve ser feito (aos iguais), tanto o direito natural dos povos à sociedade e à comunicação natural pode ser deduzido quanto a conclusão da licitude da presença, hospedagem e peregrinação dos espanhóis aos territórios das nações do Novo Mundo:

Ademais, em *décimo quarto lugar*. Os espanhóis são próximos dos bárbaros, tal como fica evidente a partir do Evangelho de Lucas, 10, [parábola] do samaritano. Mas, eles estão obrigados a amar os [seus] próximos, segundo Mateus 22,39, como a si mesmos. Logo, não é lícito proibir-lhes da sua pátria, sem causa. Agostinho, em *De doctrina christiana*: “Quando é dito, amarás o teu próximo, é manifesto que todo homem é o próximo”<sup>172</sup>.

Mais uma vez, reitera-se o interesse de Vitoria de ilustrar, vindo de diversas fontes de princípios acerca do agir moral, o quão universalmente aceitável é a conclusão primeira.

<sup>172</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.708: “Item decimoquarto. Hispani sunt proximi barbarorum, ut patet ex Evangelio Lc. 10, de samaritano. Sed tenentur diligere proximos, Mt. 22,39 sicut se ipsos. Ergo non licet prohibere illos a patria sua sine causa. Augustinus *De doctrina christiana*: “Cum dicitur, diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse””.

O *décimo argumento* permite chegar à primeira conclusão, com efeito, mas parece ser preciso admitir uma especificação no conteúdo da primeira conclusão. Afinal, se a primeira conclusão é sobre ser hóspede e peregrino nas terras estrangeiras do Novo Mundo, e a premissa que sustenta essa conclusão é um princípio de hospitalidade e trânsito em sentido lato, o argumento *décimo* apresenta uma premissa relativa ao direito de visitar e transitar por – e mesmo fazer parada em – lugares por natureza “públicos”:

*Em décimo lugar*: “Por direito natural, as coisas comuns são de todos, tanto a água fluente quanto o mar, ademais os rios e os portos, e por direito das gentes é lícito que os navios de qualquer parte [ali] atraiquem”, *Institutiones – De rerum divisione*, e pela mesma razão parecem [ser coisas] públicas. Logo, ninguém poder proibir [o uso] delas. Segue-se a partir disso que os bárbaros fariam injúria aos espanhóis, se lhes fizessem proibição em suas regiões<sup>173</sup>.

Pode-se perceber o seguinte argumento: “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito de visita, estada e trânsito por lugares comuns”; “Todos os povos têm direito de visita, estada e trânsito por lugares comuns”. No entanto, é também admissível pensar que o princípio a partir do qual a conclusão é deduzida é outro, como, por exemplo, “Todos os seres humanos têm direito de uso daquilo que é comum a todos os seres humanos”; “Lugares de passagem e locais

<sup>173</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707: “*Decimo*. “Iure naturali communia sunt omnium, et aqua profluens et mare: item flumina et portus, atque naves iure gentium undecumque licet applicare”, *Instit. de rerum divisione*, et eadem ratione videtur publice. Ergo neminem licet ab illis prohibere. Ex quo sequitur quod barbari iniuriam facerent hispanis, si prohiberent illos a suis regionibus”.

de parada para visitantes e viajantes são coisas comuns a todos os seres humanos”; “Logo, todos os seres humanos têm direito de uso de lugares de passagem e locais de parada para visitantes e viajantes”. Nos dois casos, pode-se encontrar argumentos, para a primeira conclusão levemente modificada – porque seria, então, relativa à visita e peregrinação por lugares geográficos de passagem e locais de parada –, que têm base em princípios do direito natural das gentes. Outra vez, *pode-se* perverter a proposta de provar a conclusão primeira da Terceira Parte a partir de princípios, nos quatorze argumentos, que são, de algum modo, deduzidos a partir do axioma de direito natural das gentes, em perspectiva das relações das nações<sup>174</sup>.

O esquema de geração de princípios, nas quatorze provas, a partir do axioma da sociedade e da comunicação natural de novo não se confirma *no décimo segundo argumento*. Ali, na verdade, Vitoria trabalha com uma tese da consistência e hierárquica dependência entre “direito natural”, “direito divino” e “direito positivo” ou “humano”, no que tange a conferir conteúdo de retidão racional a princípios. Afinal, afirma-se que:

[...], se aos espanhóis não fosse lícito peregrinar juntos a eles [isto é, os bárbaros], isto seria ou por direito natural, ou divino, ou humano. Por [direito] natural e divino certamente é lícito. Se, porém, houvesse

<sup>174</sup> Embora muito contribua para a sistematização da teoria vitoriana do direito natural das gentes, há ainda, nesse sentido, alguma obscuridade no relato de URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.599-609, sobre quais são, precisamente, os princípios geradores de direito natural dos povos e quais são os princípios gerados, no exercício de reiteradamente provar, com base alegação de sociedade e comunicação natural, tanto a primeira conclusão por meio de quatorze “provas” quanto as demais seis conclusões com base, de novo, naquele primeiro título. Certo é que a primeira conclusão parece ser mais imediatamente provada por princípios de hospitalidade e peregrinação, e só remotamente pelo princípio de sociedade e comunicação natural.

lei humana que proibisse, sem causa alguma, [o que se origina] do direito natural e divino, isso seria desumano e tampouco seria racional, e por conseguinte não teria a força da lei<sup>175</sup>.

Vitória parece pressupor uma coincidência entre a lei divina e a lei natural, a saber, ambas são leis da reta razão – ainda que se deva admitir que comportem diferentes perspectivas de origem e de acesso epistêmico. Explicitamente, afirma que a primeira conclusão em disputa está de acordo com a razão, porque está de acordo com a lei divina e a lei natural. Pressupondo-se que uma lei humana ou positiva, na medida em que deve ser uma determinação, dependente de uma vontade humana e de uma autoridade, precisa ser derivativamente racional, para que tenha estatuto de lei, torna-se óbvio que não há nenhum tipo de “lei válida” que desaprove a conclusão de que os espanhóis, como qualquer outro povo, podem ser hóspedes, visitar e transitar por espaços de outros, desde que não lhes causem nenhuma forma de dano. Assim, pois, no décimo segundo passo, apenas se está afirmando a hierarquia e a conexão das dimensões do direito: se algo é explicitamente racional segundo o direito divino e o natural, a sua desaprovação não pode ser alegada por direito positivo *salva rationalitate*.

Finalmente, na ordem de argumentos que foi escolhida, e dentro da proposta de trabalho que se enfatizou, cabe dizer que a *décima terceira prova* outra vez não se encaixa na estratégia de encontrar, no intuito de atingir validamente a primeira conclusão, princípios derivados de direito natural dos povos. Afinal, consta que “*em décimo terceiro*

<sup>175</sup> FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.707-708: “Item *duodecimo*. Quia si hispanis non liceret peregrinari apud illos, vel hoc esset iure naturali, aut divino, aut humano. Naturali et divino certe licet. Si autem lex humana esset, quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumanum nec esset rationabilis, et per consequens non haberet vim legis”.

*lugar*, ou os espanhóis são súditos deles [isto é, dos bárbaros], ou não [são]. Se não são súditos, logo não podem proibir [suas ações]. Se eles são [seus] súditos, logo devem tratá-los bem”<sup>176</sup>. A primeira ideia do argumento sugeriria a proibição de visita e peregrinação em terra alheia, caso os espanhóis, individualmente e como comunidade jurídica, fossem súditos dos bárbaros, a partir de um princípio como: “Todos os que são súditos têm o seu escopo de ações restrito ou interdito pelos seus superiores”. A segunda ideia do argumento sugeriria a permissão de visita e peregrinação em terra alheia, uma vez que superiores devem tratar bem os seus subordinados. O que significa, nesse caso, “tratar bem” é uma questão de interpretação. A leitura mais simples talvez seja: “Todos os povos que, com autoridade legítima, são superiores aos seus povos subordinados devem tratá-los de acordo com o princípio de sociedade e comunicação natural”. Nesse caso, mesmo uma condição positiva de controle ou domínio de um povo sobre outro teria de ser uma forma político-social em conformidade e em respeito a leis de direito natural dos povos. Por mais complexa que essa forma argumentativa pudesse ser, é certo que não se trataria, nesse último caso, de uma primeira conclusão, isto é, do direito dos espanhóis de visitar, parar e transitar pelas terras dos bárbaros, obtida a partir de um princípio estritamente gerado ou deduzido na base do axioma do direito natural dos povos, na perspectiva das relações das diversas nações como comunidade jurídica.

Antes de anotar, brevemente, observações finais, que buscam sistematizar e resumir os passos do exercício de analisar a maneira

<sup>176</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.708: “*Decimotertio. Vel hispani sunt subditi illorum vel non. Si non sunt subditi, ergo non possunt prohibere. Si sunt subditi, ergo debent eos bene tractare*”.

como a conclusão primeira da Terceira Parte do *De indis* é atingida, isto é, a partir de um princípio primeiro e de princípios derivados de direito natural dos povos, sobretudo focados no princípio derivado de hospitalidade e peregrinação – mesmo que também na base de princípios de direito natural ainda mais fundamentais –, cabe uma breve nota sobre a relação de derivação entre o axioma da sociedade e comunicação natural e as demais seis conclusões em termos de *ius gentium*.

### ***IUS COMMUNICATIONIS* E DEMAIS CONCLUSÕES DE DIREITO NATURAL DAS GENTES**

O presente estudo tem como tópico o significado do direito de sociedade e comunicação natural, bem como a sua relação com os princípios de hospedagem e peregrinação – ambos enunciando direito naturais dos povos na perspectiva de relações entre nações. De fato, Vitoria parece entender que, do primeiro axioma de direito natural das gentes, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional, derivam-se ainda outras seis conclusões, que, ainda que geradas daquele primeiro axioma e amplamente informativas para a fundamentação de relações entre pessoas e povos, não podem ser exploradas, aqui, em detalhes. Assim, pois, a *segunda conclusão* apresenta o seguinte conteúdo:

É lícito aos espanhóis fazer negócios com eles [os bárbaros], sem dano, contudo, da [sua] pátria, como, por exemplo, importando para lá produtos de que eles têm carência, e extraíndo de lá ouro ou prata, ou outras coisas, das quais eles têm abundância; nem os príncipes deles podem impedir que os seus súditos façam comércio com os

espanhóis, nem ao contrário os príncipes dos espanhóis podem proibir ações de comércio com eles<sup>177</sup>.

Ainda que haja diversas provas para essa conclusão, que enuncia o direito de negociar ou fazer comércio, existente entre os povos, é perfeitamente notável que ele pode ser remotamente derivado do direito de sociedade e comunidade natural e diretamente derivado do direito de visitar, ser hospedado e peregrinar ou transitar ao estrangeiro<sup>178</sup>.

Com respeito à *terceira conclusão*<sup>179</sup>, que na prática enuncia um direito de usufruir de bens materiais que são comuns, cabe dizer que o seu conteúdo é bastante próximo do *décimo argumento* interpretado acima<sup>180</sup> e formulado em favor da primeira conclusão. A sua validade pode ser adquirida, creio, tanto a partir do princípio de direito natural (dos povos) de hospedagem e peregrinação, a partir do qual a licitude do comércio é estabelecida, quanto a partir de outro princípio de direito natural dos povos, como “Todos os seres humanos têm direito de uso daquilo que é comum a todos os seres humano”. Na *quarta conclusão* ou *proposição*, que enuncia o direito de domicílio e incorporação a uma

<sup>177</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.708: “SECUNDA PROPOSITIO: Licet hispanis negotiari apud illos sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia, quibus illi abundant; nec principes illorum possunt impedire subditos suos ne exercent commercia cum hispanis, nec e contrario principes hispanorum possunt commercia cum illis prohibere”.

<sup>178</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.708: “Probatur ex prima, Primo, quia etiam hoc videtur ius gentium, ut sine detrimento civium peregrini commercia exercent”.

<sup>179</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 709: “TERTIA PROPOSITIO: Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum”.

<sup>180</sup> Cf. acima sob 2.

sociedade ou de aquisição de cidadania (por nascimento ou outro motivo senelhantermente forte), é explícito que Vitoria entende tal domicílio e aquisição de cidadania – princípio de direito das gentes – como formas de direito de hospitalidade e presença estável em terra de outros: “Ademais, se de algum espanhol nascem ali [filhos] livres e querem ser cidadãos, não parece que possam proibi-los da cidade [ou: da sociedade] ou dos benefícios dos demais cidadãos”<sup>181</sup>. Vitoria, a propósito, reitera a validade do direito natural de hospedagem a partir de sua presença no Novo Testamento, por exemplo, em 1 Pe 4.9 (“Hospedai-vos mutuamente”)<sup>182</sup> e 1 Tm 3.2 (“Convém que o bispo [ou: episcopo] seja hospitaleiro”). Mais remotamente, pode-se de novo afirmar que o direito a domicílio e aquisição de cidadania pode ser derivado do direito natural de sociedade e comunicação. Diante dessa quarta conclusão ou proposição, é útil lembrar que o comentador Teofilo Urdanoz consegue notar, na exposição de Vitoria, a seguinte ordem de progressão de direitos dos povos igual e universalmente partilhados, a partir da sociedade e comunicação natural admitida – trata-se, em realidade de uma ordem progressiva de formas de hospitalidade e acolhimento de “estrangeiros”, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional: (i) “admissão dos estrangeiros”, (ii) “direito de trabalho [comércio] e de propriedade”, (iii) “direito de residência mais ou menos duradoura no país estrangeiro”, que é uma consequência do “dever de hospitalidade” e do “exercício de atividades mercantis” de diferentes tipos, (iv) “respeito aos direitos adquiridos dos estrangeiros”, (v) “direito de não

<sup>181</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.710: “QUARTA PROPOSITIO: *Imo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et velint esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium*”.

<sup>182</sup> Uma nota exegética sobre o tema da “hospitalidade” em 1 Pedro pode ser encontrada em SCHRAGE, *Ética do Novo Testamento*, p.281-282.

ser expulso [do estrangeiro] em tempos de paz e sem causa justa”, podendo-se adicionar imediatamente à lista<sup>183</sup>, assim creio, (vi) “direito de domicílio e nacionalidade” (podendo-se propor as subdivisões: (vi’) domicílio e nacionalidade por nascimento e (vi’’) domicílio e nacionalidade por razões semelhantemente fortes, como o domicílio e nacionalização dos pais de uma criança nascida em outra terra, em período de residência permitida), a finalmente (vii) “o direito geral de emigração e colonização”, valendo esse como uma “versão moderna” dos direitos anteriormente enunciados, que, no entanto, também estaria fundado no direito à sociedade e à comunicação natural<sup>184</sup>.

As *proposições quinta, sexta e sétima*, que de fato possuem notável significação histórica e teórica, uma vez que instanciam direitos de guerra, são geradas a partir do direito de sociedade natural e comunicação e também do direito de hospitalidade e peregrinação, mas de outra maneira, a saber, à medida que a negação ou a violação de tais direitos resulta em “injúria”<sup>185</sup>, onde essa última, pois, é um desrespeito ao direito natural dos povos, de perspectiva internacional, em sentido axiomático ou derivado. E, da injúria assim gerada, podem ser gerados, conforme o caso, princípios de direito de conflito que, em escala, têm de forma mais ou menos definida *a guerra justa de defesa*

<sup>183</sup> A listagem, em si, é feita de modo levemente diferente por Teofilo Urdanoz.

<sup>184</sup> URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.605-609.

<sup>185</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.712: “Probat. Quia causa belli iusti est ad propulsandam et vindicandam iniuriam, ut supra dictum est ex Sancto Thoma 2.2 q. 40. Sed barbari prohibentes a iure gentium hispanos, faciunt eis iniuriam. Ergo si necesse sit ad obtinendum ius suum bellum gerere, possunt hoc licite facere”.

(quinta conclusão)<sup>186</sup>, a *guerra justa offensiva* (ou de ocupação; sexta conclusão) e a *guerra justa contra inimigos* ou *de cativo e destituição de governos* (estritamente, uma completa “guerra de conquista”; sétima conclusão). Assim, pois, o direito de sociedade e de comunicação natural pode garantir um direito de criação de meios de defesa e precauções para garantia de segurança, buscando meios concretos de “rechaçar a força com a força”<sup>187</sup>, um direito de ocupar cidades dos bárbaros e submetê-las<sup>188</sup>, para restabelecer paz e segurança (motivos agostinianos)<sup>189</sup>, um direito, finalmente, de tratar os bárbaros como inimigos, despojando-os, reduzindo-os ao cativo e destituindo os seus líderes políticos, estabelecendo novos<sup>190</sup>. Em tese, é concebível

<sup>186</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.712: “Nec alia belli iura liceret exercere in illos, puta, vel parta victoria et securitate occidere illos, vel spoliare vel occupare civitates eorum, quia in illo casu sunt innocentes et merito timent, ut supponimus. Et ideo debent hispani se tueri, sed quantum fieri poterit cum minimo detrimento illorum, quia est bellum dumtaxat defensivum”.

<sup>187</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.711-712: “QUINTA PROPOSITIO: Si barbari velint prohibere hispanos in supra dictis a iure gentium, puta vel commercio vel aliis quae dicta sunt, [...]. Quod si reddita ratione barbari nolunt acquiescere, sed velint vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia, quia vim vi repellere licet; nec solum hoc, sed si aliter tuti esse non possunt, artes et munitiones aedificare. Et si acceperint iniuriam, illam auctoritate principis bello prosequi et alia belli iura agere”.

<sup>188</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.713: “SEXTA PROPOSITIO: Si, omnibus tentatis, hispani non possunt consequi securitatem cum barbaris nisi occupando civitates et subiiciendo illos, licite possunt hoc etiam facere”.

<sup>189</sup> Sobre esses “motivos agostinianos”, cf. PICH. Agostinho sobre justiça e paz, p.43-88.

<sup>190</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.713-714: “SEPTIMA CONCLUSIO: [...], iam tunc non tanquam cum innocentibus, sed tanquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare illos et in captivitatem redigere et dominos priores deponere et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum”.

que todos esses direito de guerra sejam enunciados a partir de um princípio como “Todos os povos cujo direito à sociedade e à comunicação natural é desrespeitado estão autorizados a responder à injúria com formas de conflito bélico [leia-se: guerra justa]”. Por óbvio, um “princípio de guerra justa” também poderia ser formulado nos termos próprios do direito de hospitalidade e peregrinação. Com efeito, é somente agora que Francisco de Vitoria consegue mostrar que, a partir daquele primeiro e fundamental título de direito natural dos povos, o direito à sociedade e à comunicação natural, os espanhóis puderam ou poderiam ter legitimamente ocupado e conquistado os territórios e os governos dos bárbaros<sup>191</sup> – poderiam, em uma palavra, alegar um “direito de conquista”<sup>192</sup>. Não cabe inquirir, aqui, sobre as explícitas e implícitas ou as boas e más “intenções” de Francisco de Vitoria com essa argumentação em si sólida, mas que também é parte de uma série de exposições aguardadas pelo lado do império. Outros sete títulos são desdobrados por Vitoria<sup>193</sup>, mas a sua discussão e sua sistemática dependência com respeito ao primeiro – ou obtenção a partir ainda de outros princípios – não será debatida no presente estudo.

<sup>191</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.714-715: “Iste ergo est PRIMUS TITULUS quo hispani potuerunt occupare provincias et principatum barbarorum, modo fiat sine dolo et fraude et non quaerant fictas causas belli. Si enim barbari permetterent hispanos pacifice negotiari apud illos, nullam possent hispani ex hac parte praetendere iustam causam occupandi bona illorum, non plus quam christianorum”.

<sup>192</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p.613ss.

<sup>193</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p.714-726.

**OBSERVAÇÕES FINAIS**

Em particular na Terceira Parte de sua *Relectio de indis recenter inventis*, Francisco de Vitoria realizou um esforço notável de fundamentar uma teoria de relações entre povos e entre indivíduos enquanto representantes de diferentes povos, em uma perspectiva de concretas relações entre nações e pressupondo uma comunidade jurídicas internacional. É convicção de Vitoria que se pode formular uma teoria do direito natural dos povos no intuito de normatizar tais relações. Nela, o axioma central é o da “sociedade e comunicação natural” ou, fazendo uso de uma expressão mais breve, o *ius communicationis*. Francisco de Vitoria consegue derivar, desse princípio, diversos outros, em especial o de ser hóspede e ser peregrino em terra estranha, isto é, o direito de ir e vir ao estrangeiro e de permanecer lá, como hóspede, em não havendo dano alheio. De todo modo, em seu exercício de fundamentar a conclusão, de direito dos povos, de que um povo como os espanhóis podem ser hóspedes e peregrinar pelos territórios dos “bárbaros”, Francisco de Vitoria lança mão de diferentes ordens de princípios, incluindo nas provas *níveis diversos de fundamentação*, cujo reconhecimento foi o principal objetivo deste estudo. Afinal, esse reconhecimento permite compreender e mesmo ratificar o sucesso do esforço de fundamentação. Afinal, nas provas da conclusão primeira, o próprio princípio primeiro do direito natural dos povos, em perspectiva internacional, está fundado em outros princípios de direito natural ainda mais elementares e básicos – como o “de não causar dano a ninguém” ou o da “existência de amizade ou vínculo entre todos os seres humanos”. As quatorze provas alegadas para a primeira conclu-

são possuem caráter múltiplo e deveriam ser agregadas em seguimento a uma familiaridade de conteúdo. Constatam-se alguns argumentos oferecidos para sustentar a mesma primeira conclusão, mas sem qualquer vínculo claro com o axioma do direito natural dos povos ou mesmo com os princípios mais elementares do direito natural. Há um consciente apuro, por Vitoria, em constatar a diversidade de fontes que podem sustentar a mesma normatização de ações, isto é, fazer valer a sua tese de que os princípios de comunicação natural e hospedagem-peregrinação têm um apelo universal. Vitoria é particularmente sensível ao potencial de fundamentação jurídica que a ideia de hospitalidade-peregrinação possui para situações mais concretas entre povos e indivíduos de diferentes povos, tais como desterro, asilo, abrigo, vínculo à terra e território, bem como acesso a lugares e a recursos de dimensão comum a todos os seres humanos. O quanto a negação e o desrespeito aos princípios de direito natural dos povos explicam injúrias de dimensão internacional, em particular as formas diversas da “guerra justa”, isso precisa ser explorado em futuras investigações.

## “NÃO HÁ VALORES MORAIS”: APROXIMAÇÕES SOBRE O ANTI-REALISMO MORAL DE MACKIE<sup>194</sup>

ROBINSON DOS SANTOS

### PONTO DE PARTIDA

No âmbito da metaética John Leslie Mackie (1917-1981) ficou conhecido por sua tese fundamental de que *não há valores objetivos*. Aliás, é com esta tese que ele inicia o primeiro capítulo de sua obra cujo título é, como sabemos, *Ética: inventando o certo e o errado*, cuja primeira edição foi publicada em 1977: “Não existem valores objetivos. Este é, simplesmente, o conteúdo da tese exposta neste capítulo” (MACKIE, 2000, p. 17).

Ele afirma, logo adiante, que sua posição pode ser vista também como um *ceticismo moral*<sup>195</sup>. Já a partir desta primeira linha do seu

<sup>194</sup> O presente texto foi tomado como base para apresentação na Semana Acadêmica dos Cursos de Graduação em Filosofia da UFPel em 2015 e no IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política, promovido pelo PPG Filosofia Ufpel, em novembro de 2015. O propósito geral consiste em uma apresentação dos traços fundamentais da posição de Mackie, seguida de uma apreciação crítica ainda provisória e que pretendemos aprofundar em futuras investigações, no intuito de introduzir o leitor não iniciado na questão.

<sup>195</sup> De acordo com Russ Shafer-Landau, a oposição ao realismo moral (que abriga o ceticismo moral e o nihilismo moral) tem sua raiz na visão de que “qualquer verdade

texto podemos nos perguntar: o que ele pretende com isso? Como ele justifica esta tese e quais suas implicações? E, de modo mais específico, a que posição – no âmbito da metaética – ele está atacando? No que segue procurarei oferecer subsídios para responder a estas questões.

Em nossa experiência cotidiana nos deparamos, a todo o momento, com situações e ações, cujos efeitos ou resultados avaliamos como bons ou prejudiciais, respectivamente como corretos ou incorretos, com base em critérios mais ou menos claros, que consideramos válidos para nós e que - assim acreditamos - seriam válidos para os que compartilham do mesmo ambiente sócio-cultural. De modo resumido: agimos, deliberamos e julgamos cotidianamente como se pudéssemos nos entender *objetivamente* sobre o que é certo e o que é errado em termos morais. E, nesta linha, aceitamos e, em alguns casos, assumimos no plano prático, ainda que não o admitamos do ponto de vista teórico, um comportamento que compactua – tacitamente ou inconscientemente – com a perspectiva realista.

Realistas morais procuram defender exatamente a perspectiva descrita acima. Para eles existem fatos morais, independentes daquilo que pensamos ou acreditamos e, à luz destes fatos, nossos juízos

moral que possa existir tem de ser acessível a nós e sustenta que os realistas não têm um explicação plausível de tal acessibilidade” (2003, p. 231). Por outro lado, o filósofo alemão Dieter Birnbacher argumenta, quanto a esta auto-definição por parte de Mackie, que este comete um equívoco e que ela é causa de confusão terminológica. Nas suas palavras, “esta é uma denominação infeliz, na medida em que na epistemologia comumente se fala de ceticismo somente quando é pressuposta a existência de fatos que se pode conhecer ou não se pode conhecer.” (2007, p. 355). Isso se deve ao fato de que a posição de Mackie é primeiramente ontológica e apenas secundariamente epistemológica. Mackie simplesmente nega a existência de fatos morais.

podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Dito de outro modo, para os realistas e para aqueles que consideram a moralidade em estreita conexão com o mundo da experiência, a moralidade é objetiva<sup>196</sup>. Precisamente aqui, é que entra a tese de Mackie, como antípoda do realismo. No campo da experiência cotidiana cometemos um erro crasso, de acordo com Mackie, se acreditamos que proferimos julgamentos morais objetivos.

O filósofo australiano, todavia, não pretende negar simplesmente ou desconsiderar o fato enquanto tal de que assumimos posicionamentos e que fazemos avaliações de cunho moral. Isso seria inviável, pois seria querer negar o que a própria experiência confirma. A experiência prova que fazemos isso. É um fato que julgamos, avaliamos e deliberamos o tempo todo. Logo, não é o fato em si que interessa a ele mas, para utilizar uma expressão kantiana, suas condições de possibilidade.

O que interessa a ele é justamente o estatuto, natureza destas manifestações morais e sua base de sustentação: com base em que, exatamente, acreditamos julgar moralmente de modo objetivo? Alguém poderia dizer: com base em certos valores, que consideramos objetivos e válidos para todos. E onde os encontramos? Será que não passam de uma simples invenção que surge de situações práticas que requerem um entendimento ao menos aproximado em torno do que é certo e do que é errado que está ligada fundamentalmente aos nossos

<sup>196</sup> É preciso notar aqui que nem sempre está claro entre os autores como deve ser entendida a objetividade. Por isso, é de suma importância perguntar se estamos tratando da objetividade tal como ela é entendida e aceita no âmbito das ciências empíricas ou se estamos falando de outro tipo de objetividade. Para aprofundar este tópico ver *Die Objektivität der Moral*, de Gerhard Ernst e *Objektivität und Moral* de Markus Rütter.

interesses, sentimentos e intenções (sejam eles individuais ou de grupo)? Precisamente a consideração de fundo ou a pressuposição de que o critério (o valor) está fora de nós, em um âmbito independente, é que Mackie quer analisar e demonstrar como uma pressuposição sistematicamente falsa. O que está em jogo para ele, portanto, é a *questão ontológica do valor*.

A recusa inicial da existência de valores morais objetivos foi caracterizada por ele mesmo como ceticismo. Mas ele logo faz a advertência que não se trata de um ceticismo de primeira ordem. Um cético de primeira ordem, como Mackie mesmo o define, poderia declarar como tolice toda a conversa sobre moral<sup>197</sup> e ou rejeitar a moral pura e simplesmente, descartando todos os juízos dos outros ou reduzindo todo o universo das questões morais à sua experiência moral concreta - da qual, aliás, ele pretende se desvencilhar e almeja independência. Ele entende que é possível alguém ser cético de segunda ordem, sem ser um cético nas questões de primeira ordem, isto é, sem rejeitar ou negar as convenções e ordenamentos aos quais estamos relacionados e vinculados cotidianamente em conjunto com outras pessoas. Além do mais, alguém poderia rejeitar a moral estabelecida e continuar acreditando que torturar pessoas ou animais por prazer é errado e que isso valha objetivamente.

Por isso, ele afirma que seu *subjetivismo* é de segunda ordem<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> Cf. MACKIE, p.18.

<sup>198</sup> Questões de segunda ordem podem ser de várias espécies, como o próprio Mackie faz questão de assinalar: podem dizer respeito ao significado e ao emprego de termos éticos, ou relacionados à análise de conceitos éticos, à lógica das proposições morais etc. Além disso, estas questões de segunda ordem podem também “ser ontológicas, relacionadas com a natureza e posição categorial da bondade, ou a justiça ou qualquer outro traço que caracterize proposições de primeira ordem”.

Como ele mesmo caracteriza, o subjetivismo de modo geral assenta na ideia de que, os juízos morais podem ser compreendidos como a manifestação dos estados internos ou sentimentos daquele que os expressa. Em outras palavras, conceber uma “ação como justa” quer dizer tanto quanto “eu aprovo esta ação”. Embora postular a tese de que não há valores objetivos, não obrigue necessariamente que se assuma o ponto de vista subjetivo, Mackie admite que em um sentido muito amplo seu ceticismo possa ser considerado também um subjetivismo.

Um meio de afirmar a tese de que não há valores objetivos é dizer que enunciados sobre valores não podem ser nem verdadeiros nem falsos. Mas esta formulação, também, abre espaço à interpretação incorreta. Pois há certos tipos de enunciados sobre valores que, indubitavelmente, podem ser verdadeiros ou falsos, mesmo se, no sentido que tenho em mente, não existam valores objetivos. [...] O subjetivista em relação a valores, então, não está negando que possa haver avaliações objetivas em relação a padrões. Estas são tão possíveis nas áreas da estética e da moral como o são em qualquer um dos mencionados campos (p.28-29).

Ainda que sua teoria possa ser mais conhecida como um ataque frontal ao realismo moral, isto é, possa se caracterizar como um *anti-realismo* e um *anti-objetivismo*, para Mackie trata-se, antes de qualquer coisa, de compreender como se dá a *justificação* de normas e leis: certos objetivos gerais do comportamento humano e o correspondente estabelecimento de normas são efetivamente formulados e, além disso, é levantada a pretensão de se ter apresentado uma justificação bem-sucedida e intersubjetivamente válida de normas básicas. Aí entram em jogo e ganham importância componentes subjetivos fundamentais: simpatia, altruísmo, interesses individuais e considerações de cunho

pragmático.

A teoria de Mackie se caracteriza, também, como uma teoria *cognitivista*, isto é, ela responde afirmativamente à pergunta de se os julgamentos morais expressam crenças, mas negativamente à pergunta de se, em última instância, algumas daquelas crenças são verdadeiras<sup>199</sup>. Valores, diz Mackie, não pertencem à “fábrica do mundo”. Por esta razão ele argumentará que se os valores não são objetivos, serão em um sentido muito amplo, subjetivos (p. 21). Isso significa para fundamentalmente também que não precisamos necessariamente de valores objetivos independentemente instanciados para a resolução racional de problemas. Embora reconheça o autor que a prática cotidiana esteja eivada de comportamentos e ações com base em códigos normativos, ele quer apontar para sua não-validade:

De forma plausível, pode-se dizer que, pelo menos, muitos juízos morais contêm um elemento categoricamente imperativo. No que diz respeito à ética, a minha tese de que não existem valores objetivos é a negação específica da validade objetiva de tais elementos categoricamente imperativos (p. 33).

Em sua forma, os juízos morais contêm, assim prossegue argumentando Mackie, habitualmente a suposição implícita de valores objetivos ou, como ele mesmo aponta, “uma petição de objetividade, a assunção de que existem valores objetivos, no sentido exato em que me propus a negar” (p. 38). Justamente esta representação ele tenta demonstrar como falsa.

Para o não-cognitivismo, do ponto de vista *semântico*, juízos

<sup>199</sup> Cf. MILLER, 2013, p.8.

morais não são verdadeiros nem falsos; e do ponto de vista *psicológico* não expressam crenças, mas estados internos ou sentimentos. No cotidiano podemos compartilhar a segunda perspectiva (emotivismo), isto é, na base de nossos juízos morais não estão necessariamente crenças, mas possivelmente reações de simpatia ou aversão, como já afirmava Hume em seu *Tratado da Natureza Humana*. No entanto, dificilmente compartilharemos a tese semântica, isto é, de que os juízos morais não são verdadeiros nem falsos, na medida em que classificamos que algumas ações são boas, outras reprováveis, que alguns juízos morais são verdadeiros e outros são falsos.

De acordo com o que denomina de “teoria do erro” Mackie pretende sustentar que esta perspectiva é falsa. No que segue adentraremos nos contornos de sua formulação.

## TEORIA DO ERRO

No que consiste a “teoria do erro”? Ora, na medida em que o alvo da crítica de Mackie é o realismo moral, sua investida será contra as crenças que estão assumidas na base das convicções morais. Dito de outro modo, a pressuposição de *valores objetivos* que estariam na base de nosso julgamento é fundamentalmente falsa, pois tais valores não existem.

A pretensão de objetividade, por mais arraigada que esteja em nossa linguagem e em nosso pensamento, não é capaz de validar a si mesma. Pelo contrário, ela pode e deve ser questionada. Mas a negação dos valores objetivos deverá ser levada adiante não como resultado de uma abordagem analítica, mas como uma ‘teoria do erro’, uma teoria que diz que, embora a maioria das pessoas, ao

formular juízos morais, implicitamente afirme, entre outras coisas, apontar a algo objetivamente prescritivo, essas afirmações são todas falsas. É isso que torna apropriado o nome 'ceticismo moral (p. 39).

É importante enfatizar, afim de evitar confusão, que Mackie não defende uma tese não-cognitivista, isto é, de que os juízos morais não são nem verdadeiros e nem falsos, como, de certo modo, evidenciamos no início deste trabalho. Pelo contrário, ele constata e admite, como dito anteriormente, que os juízos morais têm meramente uma pretensão de verdade (o que não é o caso para naturalistas e não-cognitivistas), pretensão esta que, na sua avaliação, demonstra um erro porque os juízos se referem a algo que não existe no mundo (valores objetivos). Por isso mesmo é que ele define o ceticismo como doutrina negativa e não positiva: “ele diz o que *não é* e não o *que é*”<sup>200</sup>. Diz que não existem as entidades ou relações de certa classe, nem valores ou exigências objetivas que muitas pessoas aceitaram como existentes”(p. 20, grifos meus).

Mackie admite, todavia, que não devemos aceitar de modo apressado e nos contentar com uma solução simplista este ponto de vista. Por essa razão, afim de oferecer suporte à “teoria do erro” ele apela para dois outros argumentos: o *argumento da relatividade* e o *argumento da singularidade*.

<sup>200</sup> Miller caracteriza a *teoria do erro* de Mackie a partir de duas premissas: uma conceitual e outra ontológica: “*Premissa conceitual/semântica/psicológica*: sentenças morais têm condições de verdade, cuja obtenção exigiria a existência de fatos objetiva e categoricamente prescritivos; juízos morais expressam crenças, cuja verdade exigiria a existência de fatos objetiva e categoricamente prescritivos. *Premissa Ontológica*: Não há fatos objetiva e categoricamente prescritivos” (MILLER, 2013, p.105). Outro estudo detalhado sobre vários aspectos da teoria do erro pode ser encontrado em *Moral error theory: history, critique, defence*, de Jonas Olson.

## **ARGUMENTO DA RELATIVIDADE E DA SINGULARIDADE (ESTRANHEZA)**

Por meio do *argumento da relatividade* Mackie pretende demonstrar que valores e sistemas de normas são relativos às sociedades e épocas, além do fato de, frequentemente no próprio interior das sociedades, sistemas de normas e valores não constituírem uma unidade consistente.

Precisamente na demonstração do desvio fático, no desacordo sobre convicções morais nas diferentes épocas e culturas é que repousa a dificuldade de se conceber considerações morais individuais ou isoladas como objetivamente verdadeiras. Mackie está ciente de que essa variação é empírica e descritiva ou como ele mesmo a define, trata-se de um fato antropológico que, a rigor, “não implica pontos de vista éticos de primeira nem de segunda ordem. No entanto, pode indiretamente apoiar o subjetivismo de segunda ordem” (p.40).

Deste modo, as normas podem não ser outra coisa que uma mera idealização do tipo de vida que refletem.

A discordância sobre códigos morais parece refletir a adesão e participação das pessoas em vários modos de vida. Essa conexão causal parece ocorrer principalmente desta maneira: as pessoas aprovam a monogamia porque participam de um modo de vida monogâmico, e, não, participam de um modo de vida monogâmico porque aprovam a monogamia (p.40).

Apesar disso, Mackie está ciente de que a relatividade dos valores pode ser também fruto de outro processo.

(...) há, todavia, uma conhecida réplica a esse argumento da relatividade, nomeadamente, dizer que os tópicos aos quais se

confere validade objetiva, em primeiro lugar, não são regras morais ou códigos específicos, mas princípios gerais muito básicos, reconhecidos, pelo menos implicitamente, até certo ponto, em toda sociedade. Tais princípios são os que provêm as fundações do que Sidgwick chamou de diferentes métodos de ética: o princípio da universalização, talvez; ou a regra segundo a qual uma pessoa deva adaptar-se a normas específicas do tipo de vida do qual se faz parte, de que se poderia beneficiar e dele depender; ou algum princípio utilitarista de fazer aquilo que tende, ou parece tender, a promover a felicidade geral. É fácil mostrar que tais princípios gerais, aliados a diferentes circunstâncias concretas, diferentes padrões sociais existentes ou diferentes preferências, irão gerar diferentes regras morais específicas. Há alguma plausibilidade na afirmação de que as regras específicas que são assim geradas irão variar de comunidade a comunidade ou de grupo para grupo, em estreita concordância com as reais variações nos códigos aceitos (p.41).

*O argumento da singularidade (ou da estranheza)* consta de duas partes: uma metafísica e outra epistemológica.

Se existissem valores objetivos deveria haver entidades ou qualidades ou relações de natureza muito estranha, inteiramente distintas de qualquer outra realidade do universo. Paralelamente se fôssemos conscientes delas deveria haver alguma faculdade da percepção moral ou da intuição que seria absolutamente díspar com relação à nossa maneira comum de conhecer as outras coisas (p.42).

Uma ética filosófica, que pretende sustentar valores objetivos, postula, de acordo com Mackie, “entidades e faculdades” que para nós, a partir de nossa relação costumeira com o mundo, não são conhecidas e por isso são *singulares* ou *estranhas*.

Essa singularidade não consiste simplesmente no fato de que enunciados éticos não sejam verificáveis. (...) A afirmação de que existem valores objetivos ou entidades intrinsecamente prescritivas

ou características de algum tipo pressupostas por juízos morais comuns é, como sustento, uma afirmação não sem significado, mas sim falsa (p.44).

A partir desta caracterização geral da tese central de Mackie, gostaria de passar para uma apreciação, ao menos inicial, em que apresento algumas críticas e objeções.

### **BREVE RETROSPECTIVA**

Ele mesmo oferece algumas considerações já na forma de um balanço provisório:

Se eu tive êxito em especificar com suficiente precisão os valores morais cuja objetividade estou negando, minha tese deverá, neste ponto, parecer trivialmente verdadeira. Com certeza, alguns dirão, valorar, preferir, escolher, recomendar, rejeitar, condenar e outros são atividades humanas, e não há necessidade de buscar valores que sejam anteriores e logicamente independentes de tais atividades. Pode ser que haja ampla concordância na valoração, e juízos de valor particulares não são geralmente arbitrários ou isolados: são tipicamente coerentes uns com os outros ou podem ser criticados; se não o forem, razões podem ser encontradas que o justifiquem, e assim por diante. Mas se tudo o que o subjetivista defende é que desejos, finalidades, propósitos e afins fazem parte de alguma maneira do sistema de razões, e que não existem fins ou propósitos objetivos, mas apenas meramente intersubjetivos, então pode-se admitir tal ideia sem muitos problemas (p.33).

A partir do que foi exposto e de modo brevíssimo, eu gostaria de resumir aqui alguns pontos principais da tese de Mackie:

A) Ele não pretende desprezar ou tomar como supérflua a moral; pelo contrário, procura apontar para as dificuldades com que se vê

comprometido um defensor da objetividade da moral (em particular os realistas morais) e ao mesmo tempo indicar que a moral é algo que os seres humanos inventam.

B) A crítica de Mackie é dirigida ao realismo moral e divide-se em duas etapas: por um lado ele vê os realistas morais comprometidos com a tese de que existem fatos morais e estes são entidades *sui generis* (estranhas) que implicam a conjecturação de um outro âmbito ou esfera onde estariam localizados. Por outro lado, coloca-se a pergunta sobre como tais entidades estranhas como valores poderiam ser acessíveis a nós. Aqui Mackie entende que teríamos que dispor de um sexto sentido que possibilitaria o conhecimento moral.

C) Quanto às acusações de Mackie, o realista naturalista (reducionista ou não reducionista), por exemplo, poderia alegar que não é necessário uma esfera *sui generis* para abrigar os valores, nem necessitamos de um sexto sentido para acessá-los. A fecundidade da crítica de Mackie, em particular, sobre a singularidade metafísica, depende muito mais da sua justificação e do poder de convencimento ou persuasão que ela possui e menos dos ataques que ela desfez. Assim, Mackie não define o que faz das propriedades morais entidades metafísicas estranhas e o que as diferencia das demais entidades, por exemplo. Outra questão que poderia ser colocada neste contexto, por exemplo, é: por que a partir desta circunstância – pressupondo que ela esteja correta – teríamos que inferir sua inexistência?

D) Mackie também não define de modo claro e preciso o componente chamado *objetividade prescritiva* que ele vê nas entidades estranhas – isto é, nos valores morais.

E) Shafer-Landau, um defensor do realismo não-naturalista observa que Mackie está correto ao afirmar que tais entidades não

existem, mas ele está errado em supor que os realistas estão comprometidos necessariamente com a existência das mesmas entidades.

F) Outro aspecto que não é considerado por Mackie é que se os valores são “inventados” ou criados a partir de interesses, desejos e fins postulados por indivíduos ou grupos sociais – e, mais, se é legítimo passar do plano fático para o plano normativo sem maiores dificuldades para ele – como, então, contornar um problema tal como a desigualdade? Embora se trate de uma questão de primeira ordem, ela precisa de um parâmetro. Pois bem, qual a instância ou critério pode balizar as relações ou mediar o conflito de interesses nas questões de primeira ordem? A questão normativa fica fragilizada em Mackie.

G) Neste caso, é possível, ao menos de modo preliminar, concordar com uma observação de um dos expoentes do realismo, que já citei em outro trabalho: Peter Schaber, observa na medida em que o realismo moral concorda com nossa crença pré-teórica (a experiência moral) nos fatos morais (torturar seres humanos e animais por diversão é moralmente condenável etc.) não é o realista que deve provar sua posição; pelo contrário, cabe ao anti-realista demonstrar que nossas crenças são definitiva e absolutamente falsas. Enquanto o anti-realista não o fizer, poderíamos manter a possibilidade – apoiados em nossa experiência moral – de que o realismo, grosso modo, é correto. É claro que isso traz à cena toda a problemática em saber de que tipo de realismo estaríamos falando (assunto que exige um tratamento à parte);

H) Outra questão que pode ser colocada neste contexto é: se para Mackie fatos morais não são fatos naturais - e, neste caso, ele

teria razão em dizer que fatos morais são entidades *sui generis* - pode-se colocar a pergunta em torno da relação entre estes fatos *sui generis* e os fatos naturais. E, mais ainda: se empregamos a palavra natural no sentido estrito das ciências naturais, então fatos psicológicos, econômicos e históricos também não são fatos naturais e, portanto, também compartilhariam da mesma natureza estranha apontada, mas não definida por Mackie. Por outro lado, se for aceito um conceito amplo (não restrito às ciências empíricas) de natural, tanto os fatos morais, quanto os psicológicos, econômicos e históricos poderiam ser considerados como naturais (SCHABER, 1997, p. 229).

I) Uma grande dificuldade apontada por outro estudioso do tema, David Owen Brink, reside na própria questão ontológica: se aceitarmos a tese ontológica *fisicalista* (existem apenas fatos e propriedades físicas) teríamos uma ontologia materialista. Ora, a partir dessa compreensão os fatos da biologia, química, psicologia e economia teriam de ser necessariamente naturais. Nessa ontologia fatos morais não teriam lugar, na medida em que os compreendermos como fatos não-físicos. Não necessariamente seria assim. Como já dito antes, existem formas do realismo que são naturalistas e, portanto, ele não é necessariamente incompatível com a ontologia materialista.

J) Por fim, para Mackie se existissem valores objetivos nos dizendo o que é moralmente bom, eles teriam que necessariamente também motivar o sujeito agente, isto é, eles teriam que ter um poder ou força prática sobre nós. No entanto, o realista também não precisa se comprometer com esta tese. Quem conhece o que é correto ou o moralmente bom, não necessariamente o deseja. A eficácia prática do conhecimento moral depende muito mais – como o próprio Mackie afirma – do desejo correspondente e do interesse do agente. Nessa

perspectiva, valores objetivos não necessariamente têm que ser concebidos com características prescritivas.

## A LEITURA HISTÓRICA DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

WALTER VALDEVINO OLIVEIRA SILVA

### INTRODUÇÃO

Meu objetivo será fazer alguns comentários sobre a perspectiva histórica e questões metodológicas da teoria política do filósofo americano John Rawls (1921-2002), autor do clássico *Uma Teoria da Justiça*<sup>201</sup> (1971), mostrando que a filosofia política não pode abrir mão da contextualização histórica, sob risco de má compreensão e anacronismo em relação a seus principais conceitos.

Rawls ocupa, nesse sentido, uma posição bastante ilustrativa dentro da filosofia política contemporânea: ao mesmo tempo em que adota um estilo de escrita e explicitação de conceitos herdados da tradição da filosofia analítica, parte de uma fundamentação essencialmente histórica na versão final de sua teoria da justiça como equidade.

Quando publicou *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, Rawls já havia publicado alguns importantes – embora de impacto limitado –

<sup>201</sup> Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Tradução para o português: Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

artigos sobre procedimentos em ética, sobre o conceito de justiça e sobre justiça distributiva.<sup>202</sup> Esses artigos, juntamente com textos posteriores à *Uma Teoria da Justiça*, foram reunidos pelo filósofo Samuel Freeman e publicados em 1999. Na quase totalidade desses textos, sobretudo os do período entre 1951 a 1985, Rawls faz poucas referências à história das ideias políticas ou mesmo à relação entre processos históricos e o desenvolvimento de conceitos da filosofia política.

Esse estilo de produção, específico, no seu caso, de quem estava elaborando uma teoria filosófica própria, entretanto, deu margem à interpretação de que Rawls estaria fazendo algo que poder-se-ia chamar de “filosofia política analítica”, ou seja, discutindo conceitos e analisando seus significados de modo a propor uma teoria política ideal, universalizável, mas sem maiores preocupações com aspectos históricos.

Essa minha sugestão de equívoco interpretativo ganha força, acredito, ao lermos o próprio Prefácio de sua obra clássica, *Uma Teoria da Justiça*. Nele, Rawls, insiste que a obra tem o seguinte objetivo:

Talvez eu possa explicar o meu objetivo principal neste livro da seguinte forma: em grande parte da filosofia moral moderna, a teoria sistemática predominante tem sido alguma forma de utilitarismo. Um dos motivos para isso é que o utilitarismo foi adotado por uma longa linhagem de brilhantes escritores, que construíram um corpo de pensamento verdadeiramente impressionante em seu alcance e refinamento. (...) Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que

<sup>202</sup> Rawls, John. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

## SOBRE NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA

a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais. Além disso, essa teoria parece oferecer uma explicação sistemática alternativa da justiça que é superior, ou pelo menos assim considero, ao utilitarismo dominante da tradição. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza. Na verdade, devo abdicar de qualquer pretensão de originalidade em relação às visões que apresento. As principais idéias são clássicas e bem conhecidas. Minha intenção foi organizá-las em uma estrutura geral através da utilização de certos recursos simplificadores, de modo que toda a sua força pudesse ser apreciada<sup>203</sup>.

Vemos, então, que, embora Rawls cite a filosofia moral moderna para criticar o predomínio que a tradição utilitarista exerceu sobre ela e proponha uma retomada da tradição contratualista inspirada em John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, não há maiores discussões históricas sobre as razões de suas escolhas. Seu objetivo parece se situar nos estritos limites de uma argumentação sobre melhores justificativas ou justificativas mais razoáveis: “acredito que um teste importante para uma teoria da justiça é verificar com que grau de eficiência ela pode introduzir ordem e sistema em nossos juízos ponderados relativos a uma ampla gama de questões.”<sup>204</sup>

### ***THOUGHT EXPERIMENT***

De modo sintético, o que propõe a teoria da justiça como equidade de Rawls? Como já mencionado, o objetivo é generalizar e

<sup>203</sup> Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.XXI-XXII.

<sup>204</sup> Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. XXIV.

elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria do contrato social. Para tanto, Rawls está interessado em elaborar um procedimento, nos moldes contratualistas, para a escolha de princípios justos que irão determinar o funcionamento do que ele chama de “estrutura básica da sociedade”, ou seja, o modo pelo qual a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais distribuem tanto direitos e deveres fundamentais quanto o produto da cooperação social.

No que consiste esse procedimento abstrato? Nos moldes da mais tradicional filosofia analítica, Rawls propõe um *thought experiment* (ou *Gedankenexperiment*) para elaborar as condições ideais nas quais os princípios básicos do contrato social serão definidos. Seu objetivo é criar um procedimento que elimine o peso que as opiniões e idiossincrasias pessoais reconhecidamente têm em qualquer processo decisório. Em outras palavras, Rawls está tomando por molde o procedimento de imparcialidade kantiano em relação à tomada de decisões morais, buscando eliminar a heteronomia. Tal procedimento é assim descrito:

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais. Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além

disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção de bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mas ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. (...). Na medida do possível, o único fato particular que as partes conhecem é que a sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que possa decorrer disso. Entretanto, considera-se como um dado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana.<sup>205</sup>

Dada essa posição original hipotética, na qual as partes contratantes encontram-se sobre esse véu de ignorância, Rawls argumentará que serão escolhidos, necessariamente, dois princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Em sua última formulação, após algumas alterações que não cabem ser discutidas aqui, esses princípios são 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

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

<sup>205</sup> Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p.146-148.

membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença).<sup>206</sup>

Uma observação sobre esses princípios é fundamental antes de passarmos à contextualização histórica da teoria rawlsiana, que é meu objetivo principal.

Embora com uma formulação complexa à primeira vista, os dois princípios de justiça formulados por Rawls são simplesmente uma forma de descrever princípios que já estão em prática, embora com pesos diferentes, na maior parte das democracias liberais ocidentais. Boa parte da recepção crítica da obra de Rawls, principalmente durante as décadas de 1970 e 1980 e até mesmo depois da publicação de *O liberalismo político*, em 1993, consistiu em interpretá-lo como filósofo que estava sugerindo novos princípios para as sociedades democráticas. Não se trata disso. O que Rawls está fazendo é apresentar uma fundamentação racional para ideais que já estão incorporados em nossos sistemas jurídicos democráticos e, assim, mostrar que a opção contratualista é mais razoável, como já mencionei, do que a teoria utilitarista ou do que algum tipo de perfeccionismo.

O primeiro princípio reafirma a prioridade das liberdades e direitos fundamentais: liberdade política (votar e se candidatar), liberdade de pensamento e de consciência (liberdade de imprensa), liberdade de associação, enfim, os chamados elementos constitucionais essenciais. Na *Constituição da República Federativa Do Brasil* de 1988, esses elementos estão listados no Art. 5º, na parte que trata dos Direitos e Garantias Fundamentais e Direitos e Deveres

<sup>206</sup> Rawls, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60.

Individuais e Coletivos.

Já o segundo princípio de justiça rawlsiano, dividido em duas partes, define, primeiro, que todos devem ter “condições de igualdade equitativa de oportunidades” para ocupar qualquer posição social que desejarem. Isso, evidentemente, implica que todos os cidadãos tenham acesso a um sistema educacional igualitário, ou seja, que não apresente distorções que excluam parcelas da população de um padrão mínimo de qualificação. Essa é a faceta mais evidente, mas também, obviamente, todo o resto de direitos sociais também precisa ser distribuído de forma igualitária. Se verificarmos, novamente, a *Constituição da República Federativa Do Brasil*, especificamente em relação ao direito social à educação, ela é bastante clara:

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. (...)

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. (...)

Art. 206. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; (...)

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. (...)

Art. 212. § 3º A distribuição dos recursos públicos assegurará prioridade ao atendimento das necessidades do ensino obrigatório, no que se refere a universalização, garantia de padrão de qualidade e equidade, nos termos do plano nacional de educação.

A segunda parte do segundo princípio de justiça rawlsiano, que mais gerou debates entre comentaristas, afirma que é um fato normal em

sociedades democráticas haver desigualdades sociais e econômicas porque é isso que garante o desenvolvimento econômico e a ampliação do resultado da cooperação social. Essas desigualdades, entretanto, só podem ser toleradas até um limite que permita maximizar as condições dos membros menos favorecidos da sociedade. Em outras palavras, é possível haver cidadãos mais ricos do que outros, desde que o acúmulo excessivo de riquezas de alguns não passe a prejudicar a situação dos mais pobres. Rawls, aqui, adota uma visão realista, prevendo que o excesso de concentração do resultado da cooperação social nas mãos de alguns poucos irá, inevitavelmente, causar distorções na distribuição não só de igualdade equitativa de oportunidades, mas também, quando radicalizada, na própria distribuição de direitos e deveres. Como sabemos muito bem, o concentração de renda nas mãos de poucos têm um peso decisivo nos processos eleitorais nos regimes democráticos e, conseqüentemente, no próprio estabelecimento de políticas distributivas.

A concentração de renda voltou a ser discutida mundialmente com o lançamento de *O capital no século XXI*, do economista francês Thomas Piketty.<sup>207</sup> Se pensarmos do ponto de vista filosófico, o que Piketty está dizendo foi exatamente a preocupação de Rawls ao elaborar sua teoria da justiça como equidade: o capitalismo tende a criar um círculo vicioso de desigualdade – comprovada por quinze anos de pesquisa sobre declarações de renda de mais de vinte países – já que, a longo prazo, a taxa de retorno sobre ativos é maior que o ritmo do crescimento econômico, o que pode levar ao colapso dos próprios

<sup>207</sup> Piketty, Thomas. *O capital no século XXI*. São Paulo: Intrínseca, 2014.

fundamentos dos regimes liberais democráticos.<sup>208</sup>

Na prática, portanto, retomando a ideia do *thought experiment* de um contrato social elevado a uma ordem mais alta de abstração, Rawls está querendo mostrar que as partes contratantes não escolheriam viver em uma sociedade que não estivesse de acordo com esses dois princípios de justiça. Elas não escolheriam viver em uma sociedade que não desse garantia mínima de vida digna aos menos favorecidos simplesmente porque, “suspenso” o véu de ignorância, essas pessoas poderiam estar na condição de menos favorecidas, não tendo acesso a nenhum sistema educacional ou de saúde, por exemplo.

Dito isso, fica mais claro que o objetivo de Rawls não é meramente criar um experimento filosófico, mas justificar racionalmente os princípios gerais que já estão, de alguma forma, implícitos em nossa concepção sobre o que seria um regime democrático.

Esse objetivo ficará ainda explícito ao analisarmos a contextualização histórica da teoria rawlsiana.

## AS ALTERAÇÕES NA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

<sup>208</sup> O vínculo com Rawls é feito pelo próprio Piketty: “... as desigualdades sociais só são aceitáveis se forem do interesse de todos e, especialmente, se forem do interesse dos grupos sociais menos privilegiados. É necessário então estender os direitos fundamentais e as vantagens materiais ao máximo de pessoas possível, sobretudo se for do interesse daqueles que têm menos direitos e que enfrentam oportunidades de vida mais restritas. O “princípio da diferença”, introduzido pelo filósofo americano John Rawls em seu livro *Uma teoria da justiça*, enuncia um objetivo bastante próximo.” (Piketty, Thomas. *O capital no século XXI*, 2014, p.467-8).

Quatorze anos após o lançamento de *Uma teoria da justiça*, Rawls publicou, em 1985, o artigo “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”,<sup>209</sup> no qual apresenta uma mudança significativa no modo de construção de sua teoria. A importância dessa mudança se dá porque suas razões não são propriamente filosóficas ou resultantes da percepção de alguma falha na estrutura da argumentação, mas sim provocadas por um fato histórico: o pluralidade de visões de mundo presentes nas sociedades democráticas.

Qual a diferença de contexto histórico entre o início dos anos 1970, quando Rawls publica *Uma teoria da justiça*, e a década de 1980 e início da década de 1990, quando ele realiza a mudança em sua teoria, culminando com a publicação de *O liberalismo político*, em 1993?

A década de 1960 foi marcada pelos grandes movimentos de lutas por direitos civis em um contexto de bipolaridade ideológica da Guerra Fria. Foi em 1963 que o líder negro norte-americano, Martin Luther King Jr. organizou a histórica manifestação com mais de 200 mil pessoas em Washington a favor dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos. Movimentos pelos direitos de homossexuais e movimentos feministas tomaram a cena política norte-americana e europeia, culminando no movimento de maio de 1968. Tratava-se, portanto, de uma época de pretensão de universalização de direitos. Rawls desenvolveu o núcleo das ideias fundamentais de *Uma Teoria da Justiça* nesse contexto histórico.

Esses movimentos de reivindicação por direitos deram origem a um longo processo de mudanças legais, sociais e comportamentais

<sup>209</sup> Rawls, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.199-241.

que ainda está em curso, muitas vezes de forma errática e difícil. Esse é o mérito prático desses movimentos. Mas há, também, do ponto de vista do pensamento político, uma mudança considerável: a democracia liberal passou a ser vista como o local no qual era possível levar a frente a reivindicação por direitos civis. O próprio sucesso da obra de Rawls foi uma prova da reabilitação teórica e prática da democracia liberal.

Em parte, essas mudanças, para o bem e para o mal, culminaram com o individualismo da década de 1980, em um mundo economicamente abalado pelas crises do petróleo de 1973 e 1979, com os Estados Unidos sob presidência Ronald Reagan (de 1981 a 1989) e com Margaret Thatcher como primeira-ministra do Reino Unido (de 1979 a 1990). Passou-se, então, de um contexto de luta por direitos para outro de consolidação do indivíduo como núcleo duro da fundamentação dos princípios democráticos.

É nesse momento, portanto, que Rawls realiza a alteração mais radical em sua teoria. Dito da forma mais simples possível, Rawls se deu conta de que não é plausível conceber os cidadãos como seguidores de princípios kantianos em processos políticos decisórios<sup>210</sup> e que, assim, a pretensão de universalidade presente em *Uma Teoria da Justiça* entrava em choque direto com os princípios liberais. Somente através da imposição estatal autoritária seria possível imaginar que uma sociedade se adequasse a algum tipo de consenso universal, o que contradiz os princípios liberais. O que Rawls fez foi levar a sério o que ele chama de *fato do pluralismo*, ou seja, o

<sup>210</sup> Análise a relação entre Rawls e Kant em Silva, Walter Valdevino Oliveira. "Rawls leitor de Kant. In *Revista Estudos Kantianos*. Marília, v.4, n.1, p.177-192, Jan./Jun., 2016.

fato histórico de que as democracias liberais contemporâneas passaram a ter como característica principal comportarem uma pluralidade de convicções e crenças individuais. Isso, para Rawls, impossibilita qualquer referência à noção de *verdade* e a concepções metafísicas tanto sobre questões relativas à justiça social quanto à escolha de formas de vida melhores ou piores do que outras ou à identidade pessoal. A proposta de Rawls, então, é a de que

(...) numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, não metafísica.<sup>211</sup>

Essa proposta, na prática política, significa que estão excluídos da argumentação pública sobre princípios políticos fundamentais argumentações religiosas e metafísicas e sobre identidade pessoal como, por exemplo, sobre o valor da vida, a caracterização de “pessoas de bem”, a definição de relações sexuais “normais” etc.

Já neste artigo de 1985, Rawls adianta as razões históricas de fundo para as alterações:

O ponto essencial é que, em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. As condições históricas e sociais desses Estados têm suas origens nas guerras de religião que se seguiram à Reforma [Protestante] e no desenvolvimento posterior do princípio de tolerância, assim como no progresso do governo constitucional e das

<sup>211</sup> Rawls, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.202.

instituições próprias das economias de mercado industriais em grande escala.<sup>212</sup>

Em *O Liberalismo Político*, de 1993, Rawls retoma sua argumentação histórica. Segundo ele, o período moderno, no qual surge a concepção de democracia liberal, é caracterizado por três fatos históricos: a Reforma Protestante, o desenvolvimento do Estado moderno e o desenvolvimento da ciência moderna. É esse primeiro, a Reforma Protestante do século XVI, que Rawls apontará como o marco histórico inicial do pluralismo. A Reforma fragmentou a unidade religiosa da Idade Média estabelecida pelo cristianismo e suas características: autoritarismo religioso da Igreja, exclusividade no salvacionismo e na doutrinação e expansionismo da atividade de conversão. Quando surgem religiões rivais dentro de uma mesma sociedade, com Martin Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), por exemplo, com as mesmas pretensões de autoridade e exclusividade doutrinal, como saber quem estava dizendo a verdade sobre a natureza do bem supremo ou sobre a fundamentação da obrigação moral na lei divina? Como seria possível pessoas com crenças diferentes sobre esses valores considerados fundamentais e inquestionáveis ao longo de tantos anos conviverem numa mesma sociedade?

A pergunta da teoria liberal, então, passa a ser:

(...) o problema do liberalismo político consiste em compreender como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis. Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam

<sup>212</sup> Rawls, John. *Justiça e democracia*, p.204.

conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional?<sup>213</sup>

O reconhecimento do fato histórico do pluralismo democrático, portanto, é o motivo central que levou à alteração da teoria da justiça como equidade de modo a se tornar mais compatível com os princípios da democracia liberal.

Por trás dessa inserção de um elemento histórico fundamental na teoria rawlsiana, há um longo percurso de diálogo e ensino da história da filosofia moral e política na Universidade da Harvard. Passo, então, à abordagem de um segundo equívoco bastante comum na leitura de obra de Rawls, que é o de considerar que sua teoria teria ignorado a história da filosofia política. Esse equívoco tem duas razões principais. Primeiramente, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls realiza uma abordagem da tradição utilitarista descartando-a como um todo, sem entrar em debate sobre detalhes específicos com seus principais teóricos.

A tradição do contrato social é oferecida como uma resposta mais adequada ao utilitarismo porque, segundo Rawls, em termos de justiça, ela seria mais eficaz na garantia de direitos de minorias, o que a teoria utilitarista, se levada ao extremo, não conseguiria garantir com seu cálculo de maximização do bem-estar ou da felicidade para o maior número possível de pessoas.

O segundo motivo de certo equívoco em leituras “descontextualizadas” de Rawls está na própria cronologia da publicação de suas obras. É somente em 2000, dois anos antes de sua morte, que são publicadas suas *Lectures on the History of Moral*

<sup>213</sup> Rawls, John. *Liberalismo Político*, Introdução, p.12.

*Philosophy*<sup>214</sup> e, somente em 2007, suas *Lectures on the History of Political Philosophy*.<sup>215</sup>

Como os títulos indicam, as duas obras reúnem, respectivamente, conferências de Rawls sobre a história da filosofia moral e sobre a história da filosofia política. Trata-se da compilação de seus cursos ministrados na Universidade de Harvard ao longo de sua carreira acadêmica na instituição, de 1962 a 1991, abordando as teorias morais de David Hume (1711-1776), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e as teorias políticas de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), John Stuart Mill (1806-1873), Karl Marx (1818-1883), Henry Sidgwick (1838-1900) e Joseph Butler (1692-1752).

Como se vê pela diversidade de autores, Rawls, ao longo da elaboração de sua própria teoria política, esteve em permanente diálogo com os clássicos do pensamento moral e político. O material, ainda pouco utilizado no Brasil, constitui uma das melhores compilações de textos introdutórios sobre os autores abordados.

## CONCLUSÃO

<sup>214</sup> Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000. Em português: Rawls, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>215</sup> Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. Em português: Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Não abordarei, evidentemente, a leitura que Rawls faz de cada um desses autores. Meu objetivo, para concluir, é enfatizar o modo pelo qual Rawls entende que deva ser feita filosofia política. Suas observações sobre qual seria a função da filosofia política e de que modo devemos abordar a história do pensamento político ajudam a mostrar, por exemplo, que a clássica oposição entre filosofia analítica e filosofia continental não faz o menor sentido quando se trata de pensar questões políticas em termos filosóficos.

A abordagem de Rawls, assim, é humilde. Para ele, a filosofia política, quando discute questões fundamentais para sociedades democráticas, evidentemente tem como alvo todos os cidadãos que vivem sob esse regime. A consequência disso, portanto, é que não é possível que o tema seja abordado por “especialistas” e nem de forma não acessível ao público em geral. Seguindo a ideia de respeito ao pluralismo democrático, também não é possível o recurso a verdades fundamentais e, conseqüentemente, à carga de autoridade que isso implicaria. A filosofia política teria como função apenas despertar a reflexão sobre nossas instituições políticas.

Para tanto, a ferramenta da filosofia política são os textos clássicos da área:

A expressão “filosofia política” só pode significar a tradição da filosofia política; e, em uma democracia, tal tradição é sempre obra conjunta dos autores e seus leitores. Esse trabalho é conjunto porque são os autores e leitores conjuntamente que produzem e apreciam as obras de filosofia política com o passar do tempo, cabendo sempre aos leitores decidir se devem incorporar as ideias desse grupo em instituições básicas da sociedade.<sup>216</sup>

<sup>216</sup> Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*, p.2.

A única autoridade presente nessa abordagem, portanto, é a “autoridade da razão humana”, e não a do especialista. Mas nem ela, entretanto é suficiente:

(...) a autoridade da razão humana é um tipo muito especial de autoridade. Isso porque o sucesso do apelo de um texto de filosofia política é resultado de um juízo coletivo, feito no decorrer do tempo, no âmbito da cultura geral de uma sociedade, à medida que os cidadãos individualmente, um por um, julgam esse tipo de texto como digno de estudo e reflexão. Nesse caso, não há autoridade no sentido de um órgão público, tribunal ou corpo legislativo autorizado a ter a palavra final ou mesmo emitir juízos com poder probatório. Não cabe a organismos oficiais nem a organismos sancionados por antigos costumes e práticas validar o trabalho da razão.<sup>217</sup>

Fica claro, assim, que Rawls entende que só é possível fazer filosofia política se ela estiver estritamente vinculada ao que ele chama de “política do cotidiano da democracia”. O trabalho da razão, em um sentido platônico, é insuficiente para realizar qualquer avanço na área. A filosofia política só tem sentido se, ao longo do tempo e na prática democrática, tornar-se parte da cultura geral de fundo da sociedade. É através dela que serão discutidas publicamente questões como o papel da pessoa e do cidadão, o peso da liberdade e da igualdade, o conceito de justiça e de distribuição etc. São os valores políticos fundamentais que estruturam as sociedades democráticas, seja através de textos legais como a Constituição, seja através de práticas incorporadas socialmente, que constituem o objetivo de abordagem da filosofia política.

Parte da tarefa da filosofia política em sociedades democráticas,

<sup>217</sup> Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 3.

portanto, será dialogar com textos e autores que, de alguma forma, ajudaram a moldar os valores dessas sociedades. A forma pela qual Rawls aborda esses autores e textos constitui, em si, para além de sua própria teoria, uma excelente contribuição para a interpretação das ideias políticas. No “Prefácio da organizadora” das *Conferências sobre a história da filosofia moral*, Barbara Herman reproduz um longo trecho no qual Rawls comenta em detalhes a maneira pela qual entende ser a tarefa interpretativa da filosofia política:

Ao dar aulas, digamos, sobre Locke, Rousseau, Kant, ou J. S. Mill, sempre procurei fazer especialmente duas coisas. Uma era propor os seus problemas como eles mesmos os viam, dada a sua compreensão de tais problemas em seu próprio tempo. Citei com frequência a observação de Collingwood de que “a história da teoria política não é a história de diferentes respostas a uma mesma questão, mas a história de um problema que se modifica com maior ou menor constância, cuja solução se modifica com ele. [...] A segunda coisa que eu procurava fazer era apresentar o pensamento de cada escritor naquela que eu considerava a sua forma mais forte. Levei a sério a observação de Mill em seu exame de [Alfred] Sidgwick: “Uma doutrina não é julgada até que seja julgada em sua melhor forma.” Eu não dizia, ao menos não intencionalmente, o que pensava que um escritor deveria ter dito, mas antes o que o escritor de fato disse, sustentado pelo que eu via como a interpretação mais razoável do texto. O texto deveria ser conhecido e respeitado, e sua doutrina apresentada em sua melhor forma. Deixar o texto de lado me parecia ofensivo, um tipo de fingimento. Se me afastasse dele – não há nisso nenhum mal – eu tinha de dizê-lo. Dar aula desta maneira, eu acreditava, tornava as opiniões de um escritor mais fortes e convincentes, e objetos mais dignos de estudo.

Sempre pressupus que os escritores que estudávamos eram muito mais espertos que eu. Se não fosse, por que eu desperdiçava meu tempo e o tempo dos alunos estudando-os? Se via um erro em seus argumentos, supunha que estes escritores também o teriam visto e

teriam por certo se ocupado dele. Mas onde? Eu procurava por sua saída, não pela minha. Por vezes sua saída era histórica: em sua época a questão não precisava ser levantada, ou não surgiria, e não poderia, pois, ser prolifricamente discutida. Ou havia uma parte do texto que eu negligenciara, ou não lera. Partia do princípio de que jamais havia erros manifestos, ao menos não erros que tivessem importância.

Ao fazer isso, seguia o que Kant diz na *Crítica da razão pura* em B866, a saber, que a filosofia é uma mera ideia de uma ciência possível e em parte alguma existe *in concreto*: “Não podemos apreender filosofia; pois onde está ela, quem a possui e como a podemos reconhecer? Podemos apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão, de acordo com seus princípios universais, em certos ensaios de filosofia realmente existentes, reservando sempre, contudo, o direitos da razão de investigar, confirmar ou rejeitar esses princípios em suas próprias fontes.” Assim, aprendemos filosofia moral e política – ou, em verdade, qualquer parte da filosofia – estudando os modelos, aquelas individualidades insignes que fizeram estimadas tentativas de filosofar; e, se temos sorte, encontramos um caminho para ir além deles. O resultado foi que eu relutava em levantar objeções aos modelos; pois isso é demasiado fácil e deixa escapar o que é essencial. Entretanto, era importante apontar as dificuldades que aqueles que posteriormente tomaram parte na mesma tradição procuraram superar, ou indicar visões que aqueles de outras tradições consideravam equivocadas...

(...) Ao lecionar, é essencial tentar transmitir aos alunos, através de nosso discurso e da nossa conduta, um tanto dessa noção e do porquê dela. O que só pode ser feito se considerarmos o pensamento do texto com seriedade, como digno de honra e respeito. Isso pode por vezes ser um tipo de reverência, ainda que nitidamente distinto da adulação ou de uma aceitação acrítica da autoridade do texto ou do autor. Toda filosofia verdadeira busca uma crítica justa e depende

da continuidade do juízo público reflexivo.<sup>218</sup>

Com esse método interpretativo, Rawls não só esclarece dúvidas sobre a contextualização histórica de sua própria teoria, sem a qual fica difícil concebê-la, mas também acaba por mostrar como é difícil pensar a reflexão política a partir da modernidade – e, conseqüentemente, a reflexão política contemporânea – sem ser sob dois aspectos indissociáveis: a abstração filosófica em relação a princípios, por um lado, e a necessidade incontornável de uma interpretação histórica de autores e obras políticas que moldaram e continuam a moldar nossas concepções acerca dos valores fundamentais das democracias liberais. É essa síntese de racionalidade filosófica abstrata e contextualização histórica que caracteriza, para o bem e para o mal, a forma mais interessante, atualmente, de pensar as sociedades democráticas contemporâneas.

<sup>218</sup> Rawls, John. *História da Filosofia Moral*, pp. XVII-XIX.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AERTSEN, J. *Nature and creatures: Thomas Aquinas's way of thought*. Leiden: Brill, 1988.

AGOSTINHO. *De ciuitate dei*. Ed. B. Dombart & A. Kalb. Brépols: Corpus Christianorum, 2003.

ANDERSON, J.; HONNETH, A. "Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça". Tradução de Nathalie Bressiani. In: *Cadernos de filosofia alemã*, XVII, 2011.

ARANGUREN, Martin. "Sociologie du tuning. Réciprocité de l'ajustement et automatisme des choix techniques dans l'explication du succès des innovations". In : *Réseaux*, V (2012), 175, p.231-263, 2012.

ARISTÓTELES. *Ethica nicomachea* I,13-III, 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. G. R. Echandría. Madri: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1968.

BANKOVSKY, M. "Social justice: defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections". In: *Philosophy and Social Criticism*, v. 37, n.1, p. 95-118.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. "La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria". In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546-1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, p.37-62.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTOLACCI, Ángela de. “Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria”. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, p.119-128.

BIEN, G. “Hospitalität”. In: RITTER, Joachim (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 3, 1974, p.1212-1216.

BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. 2. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2007.

BOBBIO, Nobberto. *Teoria della norma giuridica*. Torino: Giappichelli, 1958.

BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima*. Ed. de Samuel Brandt. Leipzig: G. Freytag, 1906.

BOÉCIO. *Opuscula theologica & De consolatione philosophiae*. Ed. Claudio Moreschini. Leipzig: K. G. Saur, 2000.

BRESSIANI, N. “Introdução a ‘Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça’ de Axel Honneth e Joel Anderson”. In: *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, n. 17, 2011, pp. 71-80.

BRINK, Bert van den; OWEN, David. (eds.) *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BRINK, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1989.

BRUGNERA, Nediilo Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie*. Jena: Fischer, (1934). Tradução em Italiano de Serena Cattaruzza Derossi. In: *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*. Roma: Armando, 1983.

## SOBRE NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA

CARVER, Raymond. *What We Talk about when We Talk about Love*. New York: Alfred A. Knopf, 1981. Tradução em Italiano de Riccardo Duranti. In: *Di cosa parliamo quando parliamo d'amore*. Roma: minimum fax, 2001.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum*. Ed. Th. Schiche. Leipzig: Teubner, 1915.

CONTE, Amedeo Giovanni. "Validità aethetica". In: Silvana Castignone (a cura di), *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. 2, Milano: Giuffrè, p.161-175, 1990.

COPP, David (Ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CRUZ CRUZ, Juan. "La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria". In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, p.13-40.

CULLETON, Alfredo. "The Origin and Autonomy of Money in Martín de Azpilcueta in the Comentario resolutorio de cambios (1556)". In: *Mediaevalia* (Porto), v. 31, 2012, p. 53-68.

DAL RI JÚNIOR, Arno. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

DERANTY, J- P. *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

ERNST, Gerhard. *Die Objektivität der Moral*. 2. Aufl. Paderborn: Mentis Verlag, 2009.

FAZIO, Mariano y MERCADO CEPEDA, Pedro. "Las dimensiones política y jurídica del *totus orbis* en Francisco de Vitoria". In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, p.205-225.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAZIO, Mariano. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*. Roma: Armando Editore, 1998.

FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998 (repr. 2004).

FINNIS, John. *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 Editor, 2007.

FORST, R. *Contextos da justiça*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 2007.

FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p.149-195.

FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad de la Iglesia (*De potestate Ecclesiae prior*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 242-327.

FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad del Papa y del Concilio (*De potestate Papae et Concilii relectio*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su

doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 430-490.

FRANCISCO DE VITORIA. De los indios recientemente descubiertos. (relección primera) (*De indis recenter inventis relectio prior*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 641-726.  
GABELLINI, Patrizia. *Tecniche urbanistiche*. Roma: Carocci, 2001.

GALONNIER, A. & VASILIU, A. (eds.). *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Paris & Louvain la Neuve: Institut Supérieur de Philosophie & Peeters, 2003.

GASCÓN Y MARÍN, José. “Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional”. In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, p.101-123.

GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1909.

GUY, Alain. *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

HALBIG, Christoph. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2007.

HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HONNEFELDER, Ludger. "Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism". In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, p.1-12.

HONNEFELDER, Ludger. Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster: Aschendorff, 1990, p.1-27.

HONNEFELDER, Ludger. Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In: MIETHKE, Jürgen und SCHREINER, Klaus (Hrsg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1994, p.197-213.

HONNETH, A. "Rejoinder". In: PETHERBRIDGE, D. (Org.). *Axel Honneth: Critical essays*. Boston: Brill, 2011a.

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

HONNETH, A. "Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus". In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2010a.

HONNETH, A. "Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser". In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003b.

HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011b.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública,

2007.

HUGH, Thomas. *The Slave Trade: the History oi the Atlantic Slave Trade, 1440 - 1870*. London: Picador, 1997.

HUSSERL, Edmund Husserl. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. A cura di Ludwig Landgrebe. Hamburg: Classen Verlag, 1948. Tradução em italiano de Filippo Costa, com nota introdutória de Enzo Paci, Milano: Silva, 1960.

JOYCE, Richard; KIRCHIN, Simon (Eds.). *A world without values*. Dordrecht: Springer, 2010.

KELSEN, Hans. “*Eine phänomenologische Rechtstheorie*”. In: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, XV p.353-409, 1965.

KELSEN, Hans. *Una teoria fenomenologica del diritto*. Tradução em italiano de Giuliana Stella, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KREBS, Angelika. *Arbeit und Liebe*. Frankfurt am Main, 2002.

KREBS, Angelika. Die neue Egalitarismuskritik im Oberblick. In: KREBS, Angelika (org.). *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, p.7-33, 2000.

KUTSCHERA, Franz von. *Grundlagen der Ethik*. 2. Aufl. Berlin; New York: De Gruyter Verlag, 1999.

LATOURETTE, Bruno. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: La Découverte, 1993.

LORINI, Giuseppe. “Norma nuda: un concetto ipotetico”. In: *Scritti in onore di Franco Modugno*, Napoli: Editoriale Scientifica, p.1969-1976, 2011.

LORINI, Giuseppe; GLAZEL, Lorenzo Passerini. *Filosofie della norma*, Giapichelli, Torino 2012.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. “A genealogia da noção de direito internacional”. In: *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, 1, p.1-35, 2010.

MACKIE, John Leslie. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books, 1977.

MACKIE, John Leslie. *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*. Trad. Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa, 2000.

MAGEE, J. “Boethius’ Anapestic Dimeter (Acatalectic), with regard to the structure and argument of the *Consolatio*”. In: GALONNIER, A. & VASILIU, A. (eds.). *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Paris & Louvain la Neuve: Institut Supérieur de Philosophie & Peeters, 2003, p.147-169.

McNEILL, D. “Social freedom and self-actualization: ‘normative reconstruction’ as a theory of justice”. In: *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p.153-169, 2015.

MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MERCADO, Tomas de. *Suma de tratos y contratos*. Sevilla: Hernando Diaz, 1571.

MILLER, Alexander. *Contemporary Metaethics. An Introduction*. 2. Ed. Cambridge: Polity Press, 2013.

MONTES D’OCA, Fernando Rodrigues. “O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546)”. In: *Medievalia – Textos e Estudos*, 21, p.29-50, 2012.

MOORE, G. E. *Principia ethica* I, 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

## SOBRE NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA

MORONI, Stefano. *Urbanistica e regolazione. La dimensione normativa della pianificazione territoriale*. Milano: Franco Angeli, 1999.

MURDOCH, I. *A soberania do Bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

NOOMAN, John. *The scholastic analysis of usury*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

NUSSBAUM, Martha C. *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin, 2010.

NYS, Ernest. "Les juriconsultes espagnols et la science du droit dans gens". In: *Revue de Droit International et de Législation Comparée*, 14, p.360-387, p.494-524, p.614-642, 1922.

OBREGÓN, Liliana. "Críticas tempranas a la esclavización de los africanos". In: Claudia Mosquera *et alii* (Ed). *Afrodescendientes en las Américas*. BOGOTÁ: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

OLASO JUNYENT, Luiz M. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J. (1584-1617)*. Merida (Venezuela): Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1961.

OLIVECRONA, Karl. "Lagens imperativ". (C. W. K. Glerup, Lund 1942). Tradução em italiano de Franco Cordero, "*L'imperativo della legge*". In: *Jus*, V, p.451-476, 1954.

OLIVECRONA, Karl. *La struttura dell'ordinamento giuridico*. Tradução em italiano de Enrico Pattaro. , Mialano: Etas-Kompass, 1972.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. "The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* IIallae q. 57 a. 3: Contradiction or Paradigm Shift?" In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp.157-185.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OLSON, Jonas. *Moral error theory*. History, critique, defence. Oxford: Oxford University Press, 2014.

OPPENHEIM, Felix Errera. "Lineamenti di analisi logica del diritto". Tradução em italiano de Mario Ricciardi. In: Uberto Scarpelli, Paolo Di Lucia (org.), // *linguaggio del diritto*. Milano: LED, 1994, p.59-85.

OPPENHEIM, Felix Errera. "Outline of a Logical Analysis of the Law". In: *Philosophy of Science*, XI, p.142-160, 1944.

OWEN, David. "Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory". In: *European Journal of Philosophy*, 10, p.216-230, 2002.

PAGDEN, Anthony. "Francisco de Vitoria (c. 1486-1546)". In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998, p.643-645.

PEREÑA, Luciano. "El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria". In: *Revista Española de Derecho Internacional*, 5, p.603-628, 1952.

PEREÑA, Luciano. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Madrid: CSIC, 1984.

PEREZ LUÑO, A. E. *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispanica, 1992.

PETHERBRIDGE, Danielle (org.). *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden, 2011.

PICH, Roberto Hofmeister and CULLETON, Alfredo Santiago. SIEPM Project "Second Scholasticism": *Scholastica colonialis*. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52, p.25-27, 2010.

PICH, Roberto Hofmeister. "Agostinho sobre justiça e paz". In: HOBUSS, João e BAVARESCO, Agemir (orgs.). *Filosofia, justiça e direito*. Pelotas: Educat, 2005, p.43-88.

PICH, Roberto Hofmeister. "An Index of 'Second Scholastic' Authors". In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right*

*and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. IX-XVII.

PICH, Roberto Hofmeister. “Decreto de Graciano”. In: BARRETTO, Vicente de Paula (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Editora Renovar, p.182-189.

PICH, Roberto Hofmeister. “*Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546)”. In: *Teocomunicação*, 42, p. 376-401, 2012.

PICH, Roberto Hofmeister. “Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria”. In: PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Mendoza: FIDEM – Brepols, 2012, p.135-162.

PICH, Roberto Hofmeister. “Tomás de Aquino: ética e virtude”. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p.109-156.

PIGLIARU, Antonio. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*. Milano: Giuffrè, 1959.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. São Paulo: Intrínseca, 2014.

PINZANI, A. “Os paradoxos da liberdade”. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, p.293-315, 2013.

PIPPIN, R. “Reconstructivism: On Honneth’s Hegelianism”. In: *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n.8, p.725–741, 2002.

PLATÃO. *Filebo*. Trad. Maurizio Migliori. Roma: Bompiani, 2000.

PLATÃO. *Meno & Charmides & Laches & Lysis & Meno*. Trad. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PUENTE, Mauricio Beuchot. “Tomas de mercado y la cuestión de la

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

esclavitud de los negros”. In: *Revista de Filosofía* 75, 1992, p.342-350.

RADIN, Max. “Statutory Interpretation”. In: *Harvard Law Review*, XLIII, 6, p.863-885, 1930.

RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões; Rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REZEK, Francisco. *Direito Internacional Público. Curso Elementar*. (revista e aumentada). São Paulo: Editora Saraiva, 2011.

RUIZ, R. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. São Paulo – Porto Alegre: Instituto Raimundo Lúlio – Edipucrs, 1990.

RÜTHER, Markus. *Objektivität und Moral: Ein problemgeschichtlich-systematischer Beitrag zur neueren Realismusdebatte in der Metaethik*. Münster: Mentis Verlag, 2013.

SACCO, Rodolfo. "Il sistema delle fonti e il diritto di proprietà". In: *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 24, p.435-466, 1970.

SANTOS, Robinson (Org.) „Dossiê Realismo e Anti-realismo na Moral”. In: *Revista Dissertatio*, n. 39, 2014.

SAYRE-McCORD, Geoffrey. *Essays on Moral Realism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

SCHABER, Peter. *Moralischer Realismus*. Freiburg; Munchen: Alber Verlag, 1997.

SCHAUB, J. "Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory". In: *Critical Horizons*, v. 16, n.3, may, p.107-130, 2015.

SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. Tradução de Hans A. Trein. São Leopoldo: IEPG – Editora Sinodal, 2004.

SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral realism: a defence*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SIGMUND, Paul E. "Law and Politics". In: KRETZMANN, Norman and STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (repr. 1997), p.217-229.

ŠILAR, Mario. "El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política?" In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, p.291-300.

SILVA, Walter Valdevino Oliveira. "Rawls leitor de Kant". In: *Revista Estudos Kantianos*. Marília, v. 4, n. 1, Jan./Jun., p. 177-192, 2016.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SMITH, Barry. "Diagrams, Documents, and the Meshing of Plans". In: András Benedek, Kristóf Nyíri (eds.), *Visual Learning*. Vol. 3: *How To Do Things With Pictures: Skill, Practice, Performance*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2013, p. 165-180.

SOBOTTKA, E. A. *Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica*. São Paulo: Annablume, 2015.

STUDNICKI, Franciszek. "Traffic Signs". In: *Semiotica*, v.2, n. 2, p.151-172, 1970.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. "Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power". In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, p.231-247.

THUMFART, Johannes. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias "relectio de indis recenter inventis" von 1539*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009.

TOSI, Giuseppe. "Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna". In: DE BONI, Luis A. e PICH, Roberto Hofmeister (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p.761-775.

TOSI, Giuseppe. "Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: século XVI". In: *Verba Juris* 05, p.277-320, 2006.

TOSI, Giuseppe. "La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d'America (1492-1573)". In: CASSI, Aldo Andrea e SCIUMÉ, Alberto (a cura di). *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contemporanea*. Catanzaro: Rubbettino, 2008, p.57-96.

TRUYOL SERRA, Antonio. "Doctrina vitoriana del orden internacional". In: *Ciencia tomista*, 72, p.123-138, 1947.

TRUYOL SERRA, Antonio. "Introduction". In: TRUYOL SERRA, Antonio. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by Antonio Truyol Serra. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1946, p.11-25.

TRUYOL SERRA, Antonio. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by Antonio Truyol Serra. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1946.

URDANOZ, Teofilo. "Vitoria y el concepto de Derecho natural". In: *Ciencia tomista*, 7, p.229-288, 1947.

URDANOZ, Teofilo. *De los indios recientemente descubiertos – Introducción a la primera relección*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 491-640.

URDANOZ, Teofilo. Introducción biográfica. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p.1-107.

URDANOZ, Teofilo. *Sobre la potestad civil – Introducción*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 108-148.

VAN DER MEEREN, S. *Lectures de Boèce – La Consolation de la Philosophie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

VARAS, Lázaro Sastre. "Teoría esclavista de Tomás de Mercado". In: *Actas Del II Congreso Internacional, Los Dominicos y El Nuevo Mundo*. Salamanca:

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Editorial San Estevan, 1990.

VIRGILIUS. *Aeneid*. With English Notes by Charles Anthon. London: Whittaker and Co., 1846.

WERLE, Denilson Luis. “A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito”. In: *Cadernos de Filosofia Alema: crítica e modernidade*, v. 19; n. 1, p.63-83.

WINKEL, Laurens. “The Peace Treaties of Westphalia as an Instance of the Reception of Roman Law”. In: LESAFFER, Randall (ed.). *Peace Treaties and International Law in European History. From the Middle Ages to World War One*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.222-237.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Coordenação de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe e Rush Rhees, texto alemão com tradução em inglês de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Ricerche filosofiche*. Tradução em italiano de Renzo Piovesan e Mario Trincherio. Coordenação de Mario Trincherio. Torino: Einaudi, 1967.

ZNAMIEROWSKI, Czesław. “Podstawowe pojęcia teorii prawa. I. Układ prawny i norma prawna” [Concetti fondamentali di teoria del diritto. I. Ordinamento giuridico e norma giuridica], (Fiszer i Majewski, Poznań 1924). Tradução em italiano de Giuseppe Lorini. In: *Filosofia del diritto*. Segunda edição ampliada com coordenação de Paolo Di Lucia. Milano: Cortina, p. 81-87, 2013.

ZURN, Christopher. *Axel Honneth: A critical theory of the social*. Cambridge, UK and Malden, MA: Polity Press, 2015.



The background of the entire page is a close-up, high-angle shot of teal-colored water. The water's surface is covered in a dense pattern of small, irregular ripples and waves, creating a textured, shimmering effect. The color is a deep, slightly muted teal, with variations in tone due to the play of light and shadow on the water's surface.

DISSERTATIO  
FILOSOFIA