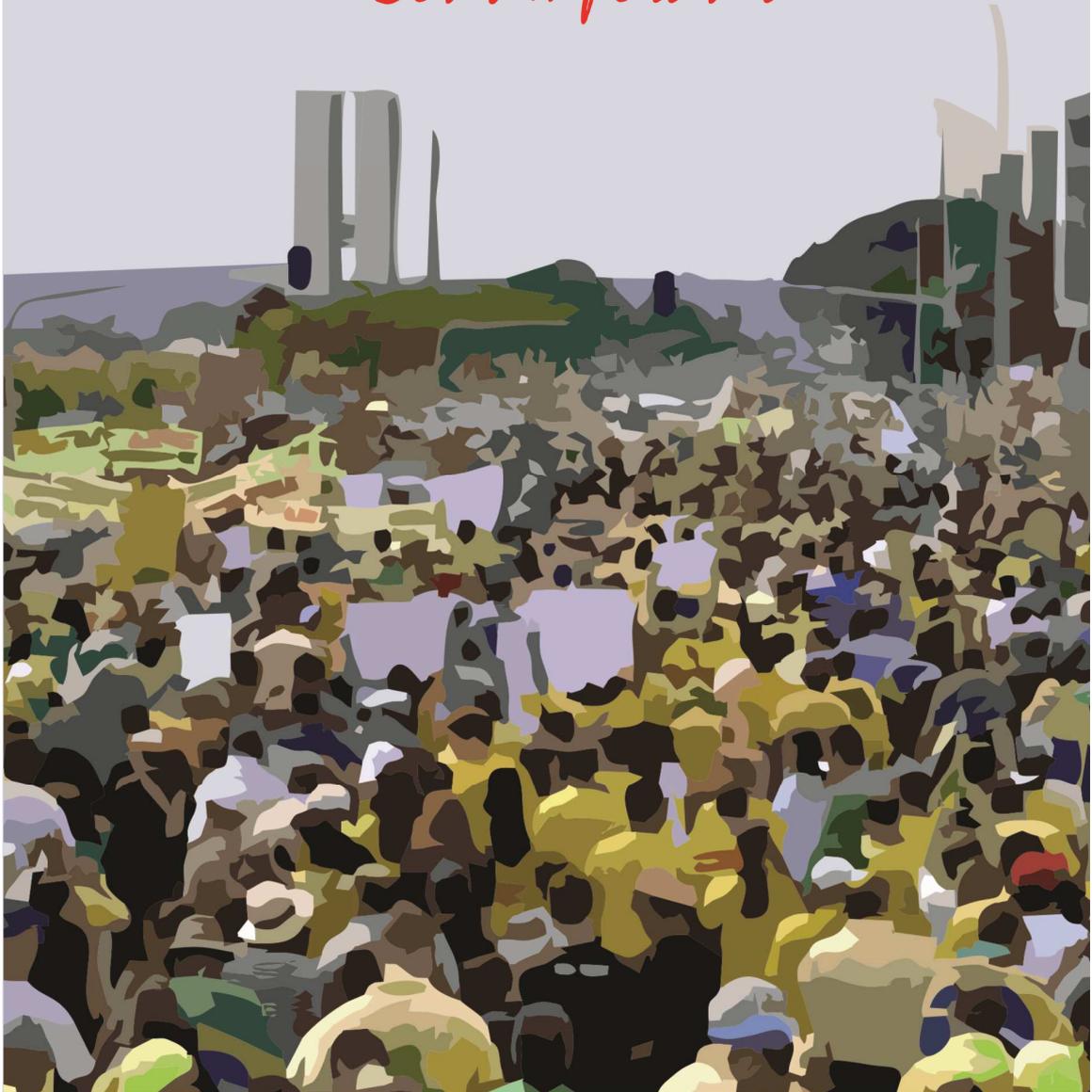


Keberson Bresolin
Evandro Barbosa
(Orgs.)



*Temas de
Filosofia Política
Contemporânea*



Temas de Filosofia Política Contemporânea

Keberson Bresolin
Evandro Barbosa
(Org.)



Educs/CNPq

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

Nelson Fábio Sbabo

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e
Desenvolvimento Tecnológico:*

Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Nilda Stecanela

Pró-Reitor Acadêmico:

Marcelo Rossato

Diretor Administrativo:

Cesar Augusto Bernardi

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Temas de Filosofia Política Contemporânea

(Org.)

Keberson Bresolin

Graduado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2005). Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006/I – 2007/II). Doutorado sandwich na PUCRS e na *Eberhard Karls Universität Tübingen*. Pós-doutorado na *Eberhard Karls Universität Tübingen* com o Prof. Otfried Höffe. A área de atuação é Filosofia, com ênfase em Filosofia Política e do Direito, especialmente no filósofo I. Kant.

Evandro Barbosa

Graduado em Filosofia pela Universidade Regional Integrada do Rio Grande do Sul (URI) Campus Erechim. Mestrado (2006) e doutorado (2010) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Desenvolveu estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) com bolsa Capes/Fapergs, na área de metaética; foi *Visiting Professor* (short-term) na *Yale University*, sob orientação do professor Stephen Darwall (bolsa Capes), e *Visiting Scholar* (short-term) na *University of California – Campus Davis*, sob orientação do professor David Copp.
Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

T278 Temas de filosofia política contemporânea [recurso eletrônico] /
organizadores Keberson Bresolin, Evandro Barbosa. – Caxias do Sul,
RS: Educs, 2017.

Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-860-3

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ciência política – Filosofia – Séc. XXI. I. Bresolin, Keberson. II.
Barbosa, Evandro.

CDU 2.ed.: 321.01"20"

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ciência política – Filosofia – Séc. XXI

321.01"20"

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Prefácio	6
Obrigações deontológicas no contratualismo moral de Thomas Scanlon	8
Evandro Barbosa	
A fundamentação do estado mínimo de Robert Nozick	31
Keberson Bresolin	
O direito como <i>medium social</i>: uma visão desde Habermas	59
Keberson Bresolin	
A democracia participativa na resolução dos problemas socioambientais advindos do hiperconsumo	71
Cleide Calgaro Agostinho Oli Koppe Pereira Giovani Orso Borile	
Direitos humanos e semântica contextualista	92
Denis Coitinho	
Pode a filosofia política de John Rawls sustentar um modelo de políticas públicas afirmativas?	109
Thaís Cristina Alves Costa	
Avaliando a crítica de Nozick à <i>uma teoria de justiça</i>	121
Julia Sichieri Moura	
Liberdade e felicidade em Eric Weil	138
Paulo César Nodari Luciano Dalmolin	
A atualidade do pensamento político de Hannah Arendt	151
Sônia Maria Schio	
Ideologia e biopolítica: possíveis aproximações e deslocamentos	171
Kelin Valeirão Belkis Souza Bandeira	

Prefácio

As relações humanas são, antes de tudo, peças-chave da convivência em sociedade. Como ciência desta interação, a Política tem como mote, desde seu início como estudo, o homem e seu convívio em comunidade. Desta forma, o homem, como “animal político”, não só faz parte desta política, como mediadora da interação social, mas também reverbera a ciência política, em um plano quase tecnológico. Neste sentido, é comum afirmar que, quando tratamos de questões político-sociais, não há como ficar alheio, pois elas modificam a realidade, as relações e os comportamentos. É vão, portanto, o esforço de muitos em deixar a “política de lado”.

No âmbito da *praxis*, os pensadores modernos trouxeram muitas novidades, tanto que nós ainda tentamos encontrar melhores respostas. De fato, a secularização da política, o Estado, o pluralismo religioso, etc. agem como marco do desenvolvimento da Democracia. Apesar de terem sido, ao longo dos anos, investigadas, testadas, pensadas e – porque não – melhoradas em certos pontos, as pesquisas políticas, principalmente, no que se refere à democracia, não se esgotam. Isso se deve, naturalmente, ao constante movimento nas relações humanas e ao entendimento sobre as instituições, o qual exige, sobretudo, do pensador político, novas respostas às teorias e ações governamentais. Com o complexo mundo da *praxis* humana, entretanto, é difícil prever interações sociais e suas repercussões; por isso, é recorrente, no âmbito político, a solução *a posteriori*.

Nesse sentido, a fim de buscar respostas aos problemas gerados por estas infundáveis interações sociais, este livro oferece perspectivas sobre alguma das principais Teorias Político-Contemporâneas. As discussões estabelecidas aqui são frutos de longo (e árduo!) trabalho de professores e pesquisadores do Projeto de Filosofia Política da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), fomentado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Para enriquecer nosso livro, convidamos professores renomados para contribuírem com suas pesquisas, em forma de artigo.

Como toda matéria científica, é importante asseverar que não há a pretensão neste livro de oferecer respostas definitivas aos problemas sociopolítico-atuais, o objetivo proposto é, antes de tudo, auscultar temas e problemas contemporâneos à luz das teorias de grandes autores e, assim, oferecer alternativas, entendimentos e críticas aos principais temas da política dos dias atuais.

Keberson Bresolin
Evandro Barbosa

Obrigações deontológicas no contratualismo moral de Thomas Scanlon

Evandro Barbosa*

Considerações iniciais

Contemporaneamente, o contrato se constitui uma estratégia de justificação que possui, entre os seus atrativos, considerações de igualdade e liberdade para as partes que o constituem, além do pressuposto da imparcialidade. Entretanto, uma crítica atribuída ao contratualismo é que ele sofre de uma espécie de abstinência motivacional, *i. e.*, do ponto de vista da psicologia moral, a adesão do agente ao princípio moral resultante permanece em aberto. Nesse sentido, o problema do mundo normativo contratualista não está apenas na formulação da lei, mas na obrigação dela derivada e na definição das razões que movem os agentes. O objetivo deste trabalho é compreender como os conceitos *motivação* e *dever* são utilizados na teoria neocontratualista de Thomas Scanlon,¹ para determinar o que são obrigações morais. Nossa hipótese é de que motivação e dever moral, em teorias contratualistas, não orbitam simplesmente a questão sobre se o contrato (*agreement*) possui ou não peso normativo, mas da compreensão de que: Existe um conjunto de razões que condicionam as ações do agente, em termos de obrigação? Se assim for, tomadas em conjunto, motivação e obrigação serão equacionadas, a partir de uma dupla função de dever moral (*moral ought*). Simultaneamente, *(i)* dever será tomo no sentido de obrigação, ou seja, dever é um requerimento deôntico para a normatividade moral; *(ii)* dever se constituirá em um tipo de motivação, na medida em que o agente moral o assume, a partir das razões para a ação (*reasons for action*) que ele possui.

Temos, então, uma questão de normatividade *(i)*, cuja resposta passa pelo entendimento sobre quais princípios morais podem ser demonstrados

* Professor Evandro Barbosa. Contato: evandrobarbosa2001@yahoo.com.br / webpage: www.ufpel.edu.br/ebarbosa/

¹ A discussão seguirá sua obra mais famosa *What we owe to each other* (1998), com referências ao artigo *Contractualism and Utilitarianism* (1982) e a seu livro mais recente *Being realist about reasons* (2014).

como corretos ou incorretos, a partir do procedimento contratualista. E temos, também, uma questão de conteúdo (*ii*), desde que nos perguntemos quais razões normativas existem para o cumprimento das exigências morais. Em geral, estas duas questões formam dois objetivos distintos para as teorias contratualistas e tradicionais, porém iremos apresentá-las como um problema necessariamente indistinto. A partir de método de rejeição razoável (*reasonable rejection, RR*) de Scanlon, esperamos apresentar um espaço de justificação capaz de oferecer a base normativa necessária para distinguir certo (*right*) e errado (*wrong*), ao mesmo tempo em que há uma caracterização suficiente de seu conteúdo, em termos de razões para a ação. (SCANLON, 2000, p. 189-191).

I – A questão normativa

1.1 Retomada do contratualismo para o problema da justificação

O contratualismo de Scanlon define o que são obrigações morais deontológicas, a partir de seu modelo de justificação via rejeição razoável. Isso se deve, em grande parte, ao tipo de tradição contratualista à qual Scanlon está associado. Em seus primeiros esboços com Grotius e Pufendorf, passando pela tríade Hobbes, Locke e Rousseau, a teoria do contrato social esteve preocupada em legitimar o Estado como algo racionalmente necessário para os indivíduos, com base na pressuposição de um estado de natureza (histórico ou hipotético), uma condição de aceitação do pacto (*pacta sunt servanda*) e a consequente definição de um Estado de Direito. Nesse sentido, sua discussão era, antes de tudo, uma discussão de filosofia política, e a dimensão moral surgia como um efeito secundário dessa preocupação. Contemporaneamente, esta tradição foi revigorada, a partir de uma recentralização da discussão para o problema da justificação moral. Stephen Darwall² identifica que a tradição neocontratualista, embora mantenha como central a discussão sobre o *agreement*, está cindida em duas vertentes:

² Antes dele, Will Kymlicka já havia feito a distinção em seu artigo “The social contract tradition” (1993) entre a vertente contemporânea “hobesiana”, que se pauta na ideia de vantagem mútua, e a vertente “kantiana”, que dá primazia à noção de imparcialidade. Brian Barry, em seu texto *Theories of justice* (1989), segue a mesma linha para distinguir as teorias da justiça de Rawls – na qual incluo Scanlon – e de Gauthier, como modelos de justiça, como imparcialidade e justiça, como vantagem mútua, respectivamente.

Contractualism has a similar *structure*. It too understands principles of right conduct as the object of a rational agreement. But whereas **contractarianism** takes moral principles to result from rationally self-interested bargaining, **contractualism** sees the relevant agreement as governed by a moral ideal of equal respect, one that would be inconsistent, indeed, with bargaining over fundamental terms of association in the way contractarianism proposes. (DARWALL, 2003, p. 4).

O termo *contractarianism* é utilizado por Darwall para identificar as teorias do contrato, associadas ao modelo hobbesiano de indivíduos egoístas e racionais que deliberam suas escolhas, com base em seus interesses e desejos. Do ponto de vista moral, o *contractarianism* afirma que “[...] therefore, an action is right or wrong is determined by rules of cooperation of this broadest sort”. (DARWALL, 2003, p. 3). Esta versão contratualista é encontrada atualmente no contratualismo de David Gauthier,³ o qual incorpora, à teoria normativa hobbesiana, três condições fundamentais extraídas da economia: (i) a condição subjetivista de bem-estar individual; (ii) uma concepção maximizadora de razão; (iii) uma concepção de indiferença mútua entre os indivíduos. (VITA, 2007, p. 78). Nestas condições, o tipo de *contractarianism* defendido por Gauthier, que Martha Nussbaum afirma erroneamente estar calcado em uma forma puramente egoísta para a ação (NUSSBAUM, 2013, p. 66), envolve uma discussão sobre qual concepção de racionalidade os agentes atuam e definem suas restrições morais, o que pode ser verificado no excerto de sua obra, com o sugestivo título *Morals by agreement*.

Nossa suposição é a de que, em certas situações envolvendo interação com outros, um indivíduo escolhe racionalmente somente na medida em que restringe o empenho por seu próprio interesse ou benefício, de forma que o conforme a princípios que exprimem a imparcialidade característica da moralidade. Para escolher racionalmente, é preciso escolher moralmente. Essa é a suposição forte. A moralidade, argumentaremos, pode ser gerada como uma restrição racional a partir das premissas não-morais da escolha racional. (GAUTHIER, 1990, p. 4).

Por sua vez, a vertente do *contractualism* deriva da concepção kantiana de contrato, segundo a qual os indivíduos são agentes morais que possuem interesse em justificar publicamente normas de conduta. John Rawls e

³ Confira Gauthier (1986, 1990, 1991).

Thomas Scanlon são devedores desta última vertente, embora distingam por suas preferências de discussão pelo campo político ou moral, respectivamente. O que há de comum no *contractualism* de Rawls e Scanlon é que ambos apresentam condições deontológicas em suas teorias, o que revela outro traço relevante em suas teorias: ambas partem de uma pressuposição deontológica. Em um sentido *lato*, poderíamos dizer que “[o] deontologista sustenta que valores e padrões morais não podem ser determinados por qualquer nível de análise sobre o que deveria promover os melhores resultados ou estados avaliados de um ponto de vista de neutralidade do agente”. (DARWALL, 2003, p. 1). Nesse sentido, a deontologia é um tipo de enquadramento utilizado para especificar teorias da moralidade, que centram sua discussão sobre o dever, o que implica afirmar que nossas escolhas morais não podem ser determinadas por seus efeitos, como defendem teorias do tipo consequencialista. O fato é que ambos os autores indicam para a necessidade de enfraquecer a dimensão metafísica em relação à proposta original de Kant, seja nos termos de uma teoria da justiça em Rawls, seja pela dimensão de uma teoria da moralidade em Scanlon.⁴ Contra essa separação estanque, ambos os autores se preocuparam em arrefecer o caráter deontológico em suas teorias, no intuito de torná-las mais exequíveis, ou seja, ambos apresentam uma definição deflacionada de deontologia. Dessa forma, o endosso de que um critério de correção deve estar associado a uma concepção de justiça, e não de bom para a deliberação moral, não exclui por completo a preocupação consequencialista para as ações.⁵

Dito isso, Rawls e Scanlon seguem caminhos distintos. Rawls pretende articular os elementos contratualistas de Locke, Rousseau e Kant⁶ para uma

⁴ Podemos pensar, inclusive, em termos de uma teoria da razão prática em Christine Korsgaard. Confira *The sources of normativity* (1996).

⁵ Defendi, em outra oportunidade (BARBOSA, 2016), que Rawls possui um tipo de *deontologia com face humeana* como algo positivo para sua teoria, a despeito da tese original de Michael Sandel (1982), de que ao deflacionar a posição deontológica Rawls descaracteriza sua teoria e sua condição universalíssimas. Esse deflacionamento pode ser retratado, de forma mais ampla, a partir da distinção entre deontologia rigorista (purista) e deontologia não rigorista (que integra elementos contextualistas no seu âmago). (BRAGA, 2011, especialmente Capítulo 01). Parfit usa o argumento da convergência para afirmar que contratualismo e consequencialismo seguem o mesmo caminho para a justificação. (2011, v. 1, p. 312-315).

⁶ Curiosamente, Rawls não cita Hobbes como sua grande fonte teórica para a determinação de seu contratualismo, pois, embora reconheça que “[...] Hobbes’ *Leviathan* is the greatest single work of political thought in the English language” (2007, p. 23), Rawls não endossa o caráter pessimista e egoísta pressuposto pela psicologia moral hobbesiana. De qualquer forma, é digno de nota que, ao

concepção *política* dos princípios de justiça, enquanto Scanlon retoma Kant, a partir de uma perspectiva de contratualismo moral,⁷ tentando articular os elementos da fundamentação moral kantiana, com a ideia de um contrato enquanto procedimento de justificação via rejeição razoável. Como dito, é sob estas condições de proximidade que ambos se distanciam em seus propósitos. Pelo viés da filosofia política de uma relação “cidadão – Estado – cidadão”, Rawls define a escolha dos princípios de justiça que serão aplicados à estrutura básica da sociedade e reflete sobre a própria função do Estado, em termos de teoria da justiça. Pelo viés da filosofia moral, o contratualismo de Scanlon se centra na correta relação “sujeito – sujeito”, pautando-se na noção kantiana de que a moralidade está baseada em um acordo hipotético que contempla duas condições: (1) ele deve ser realizado, a partir de um ponto de vista comum (*common standpoint*); (2) deve ser regido por uma relação de reconhecimento mútuo (*relation of mutual recognition*) entre pessoas livres e iguais. (SOUTHWOOD, 2009, p. 926). Temos, assim, um pano de fundo: contrato deontologista para a questão normativa: “An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behavior which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.”⁸ (SCANLON, 1998, p. 272).

Tal rejeição deve ocorrer a partir de uma recusa razoável para o princípio em questão, ou seja, nós devemos elencar as melhores razões para se oporem ao princípio e uma das formas de fazer tal rejeição seria apelar para o resultado (consequências) que este princípio teria sobre nossa vida. Nesse sentido, os traços de uma deontologia mitigada da versão kantiana de

longo da disciplina *Modern political philosophy*, ministrada ao longo de 30 anos em Harvard, Rawls tenha inúmeras vezes oferecido *Lectures on Hobbes*, preocupado em estabelecer os contrapontos entre este e sua teoria de justiça. (RAWLS, 2007, *Lectures on Hobbes*).

⁷ Nicolas Southwood oferece uma definição mais ampla de contratualismo moral: “Moral contractualism is the idea that the rightness or wrongness of our conduct is somehow to be understood in terms of some kind of actual or hypothetical agreement.” (SOUTHWOOD, 2009, p. 926). Sob esta definição, poderíamos incluir o próprio David Gauthier (1986) e Peter Stemmer (2002).

⁸ Scanlon dedica muito do capítulo V, da obra *What we owe to each other*, para esclarecer o que ele compreende por rejeição razoável: “According to contractualism, when we address our minds to a question of right and wrong, what we are trying to decide is, first and foremost, whether certain principles are ones that no one, if suitably motivated, could reasonably reject. In order to make the content of my view clearer I need to say more about the ideas of justifiability and reasonable rejection on which it rests. This is the aim of the present chapter.” (SCANLON, 2000, p. 189).

sua teoria não inibem sua preocupação com o resultado da ação moral, pois a noção de acordo informado evita enganos, inclusive, sobre suas consequências. No fundo, é exatamente esta definição deflacionada ou não rigorista de deontologia que permite esta abertura para considerações consequencialistas para o problema da justificação moral. Scanlon deixa em aberto a gama de motivos razoáveis, a partir dos quais poderíamos rejeitar determinados princípios, justamente porque reconhece o caráter plural dos diferentes ordenamentos nas diferentes sociedades.⁹

O contrato é visto por Scanlon como um espaço de justificação normativa comum previsto em (1), no qual as razões para a ação são determinantes para a moralidade que se estabelece.¹⁰ Não surpreende, por isso, que parte de sua teoria se preocupe com o problema da motivação moral dos agentes, na medida em que é necessário identificar os fundamentos que tornam legítimo o aceite ou a rejeição de determinados princípios. (SOUTHWOOD, *Moral contractualism*, 2009). Ter razões para agir¹¹ é o que move os indivíduos a serem acordantes e justificar as próprias ações perante os outros, o que requer um ideal moral de respeito mútuo que satisfaça a condição (2). Para isso, precisamos ter boas razões para a ação, pois o espaço de justificação proposto por Scanlon se depara com um cenário moral plural, em termos de motivação das partes e razões para o endosso da rejeição. Se algum indivíduo possui razões mais fortes (*stronger reasons*) para rejeitar um princípio do que minhas razões para aceitá-lo, então é razoável que eu aceite tal princípio. Este é uma condição para que a rejeição razoável aconteça, por isso sua proposta não se restringe a uma análise

⁹ Nas suas palavras, “[...] this dependence on convention introduces a degree of cultural relativity into contractualist morality. In addition, what a person can reasonably reject will depend on the aims and conditions that are important in his life, and these will also depend on the society in which he lives”. (SCANLON, 2007, p. 273).

¹⁰ De acordo com ele, “[...] the scope of morality is a difficult question of substantive morality, but a philosophical theory of the nature of morality should provide some basis for answering it. What an adequate theory should do is to provide a framework within which what seem to be relevant arguments for and against particular interpretations of the moral boundary can be carried out”. (p. 274).

¹¹ Este ponto será explorado mais detalhadamente na segunda parte, pois a definição sobre o que move o agente sofre alterações na teoria de Scanlon. Em *Contractualism and utilitarianism*, o autor identifica a base da motivação moral com o desejo (*desire*) para agir, porém na obra *What we owe to each other*, Scanlon reconhece a dificuldade em associar desejo de agir e dar razões (*reason-giving*) “[...] como um desejo para agir no sentido de que possa ser justificado a outros”. (1998, p. 7) Isso o leva a deslocar a discussão sobre o desejo, o que modifica por completo sua visão sobre a questão da motivação.

residual de conceitos morais sobre o que é certo (*right*) ou errado (*wrong*).¹² A tese de Scanlon é de que o contratualismo possui um conteúdo normativo (*normative content of contractualism*) distintivo da mera análise da natureza da moralidade, o que explica a necessidade de tomá-lo com um dos pilares de sua teoria. Isso revela, em última instância, que a realidade de um espaço comum de justificação via procedimento requer, antes de tudo, razões que motivem o agente a determinar em que medida a ação moral é correta ou incorreta. (SOUTHWOOD, 2009, p. 928).

1.2 Dimensão procedimental-construtivista do contratualismo

Outro traço relevante do contratualismo scanloniano é que passou a estar associado à estratégia construtivista, para tratar o problema da justificação. Isso é determinante para o enquadramento de sua teoria, pois isso o afasta, claramente, de estratégias do tipo intuicionistas como fazem alguns realistas morais.¹³ Segundo o intuicionismo, o conteúdo correto de um conjunto de princípios morais e as exigências por ele expressos são descobertos, ou seja, “[...] pressupõe-se uma realidade criada divinamente e revelada aos homens. [Nesse caso,] valores e direitos dados por Deus, objetivos ou naturais não são criados por seres humanos, mas descobertos”. (FORST, 2010, p. 202). Este caminho da *descoberta* é o caminho do realista moral, segundo o qual existem fatos morais para além da própria relação entre as crenças morais dos agentes. Diversamente, quando falamos nas propostas neocontratualistas para a construção normativa, pensamos em termos de uma prática social, que pode ser publicamente legitimada e que podemos seguir pelo caminho da *invenção* mais facilmente do que pelo da *descoberta*. O procedimento de justificação de Scanlon se associa, então, ao método da *invenção* para afirmar que “[...] as normas morais são construídas pelos seres humanos” (p. 202), o que lhe confere o caráter metodológico de que os valores morais não são dados *aprioristicamente*. (KIRCHIN, 2012, Cap. II).

¹² Como afirma Southwood, “Scanlon makes a good deal of the fact that the notion of justifiability to others is meant to explain morality’s distinctive normativity or reason-giving force, something which lies well beyond the job description of a criterion or discovery procedure”. (2009, p. 927).

¹³ Embora Scanlon se assuma como um realista para o problema moral, ele não endossa a posição intuicionista. Entre os realistas intuicionistas mais conhecidos, vale mencionar: Shafer-Landau (2003); Enoch (2011); Audi (2008) e Huemer (2008).

Essa condição metodológico-construtivista exigirá de Scanlon a não utilização de uma ordem de valor independente ao agente, o que explica a condição procedimental de *RR* em sua teoria.¹⁴

O contratualismo, visto sob esta ótica procedimental e construtivista, ofereceria a estrutura necessária para alcançar um nível de justificação moral, via conceito de razoabilidade. Com isso, Scanlon ultrapassa a ideia de racionalidade maximizadora da utilidade individual pela vertente do *contractarianism*, para a qual a melhor ação é aquela que promove o fim desejado pelo agente. Scanlon distingue, ainda, sua concepção de base motivacional para o acordo e, *pari passu*, rejeita a vertente contratualista em que a motivação que subjaz ao acordo é puro autointeresse ou busca por vantagens como o modelo de Gauthier.¹⁵ Por isso, assume que as partes no acordo não querem simplesmente vantagens, mas querem encontrar princípios que outros, similarmente motivados, não teriam razões para rejeitá-los.

Não extrairíamos, assim, a condição moral da ação, a partir da concepção racional pressuposta na ação, mas da condição de princípios que não poderíamos razoavelmente rejeitar. Vista por esse ângulo, a exigência de racionalidade fica para o indivíduo (*rational moral agency*), enquanto o procedimento *RR* assumiria a condição de imparcialidade para a justificação da autoridade de um padrão moral (*moral standard*), bem como para a determinação sobre certo ou errado. Tal noção de justificabilidade é capaz de oferecer a base normativa da moralidade, haja vista que a pergunta sobre o certo ou o errado exige uma resposta justificada perante os outros, com base em princípios que não seriam razoavelmente rejeitados e não com base em interesses particulares. Por sua vez, aquilo que consideramos como

¹⁴ Street definirá a teoria de Scanlon como um tipo restritivista dado à dimensão procedimental de sua teoria. Afirma ela: "De acordo com a visão construtivista restrita de Scanlon, a verdade das afirmações acerca do certo e do errado (ou 'o que devemos uns aos outros') consiste em estarem vinculadas ao ponto de vista de uma situação contratual específica. Encaixado na configuração desta situação contratual está o julgamento normativo pelo qual temos razão para conviver com os outros nos termos de que ninguém poderia razoavelmente rejeitar como uma premissa de um acordo geral não forçado, informado e de julgamentos relativos ao que constituiria motivos suficientes para tal rejeição." (STREET, 2010, p. 370). Confira: Bagnoli (2013); O'Neill (2003); Street (2010); Milo (1995); Barbosa (2016b).

¹⁵ Barry faz uma distinção entre os modelos contratualistas de vertente hobbesiana e kantiana. Os primeiros operam com um modelo de justiça como vantagem mútua, enquanto o segundo se vale de uma ideia de justiça como imparcialidade. (BARRY, 2002, Parte I).

moralmente correto deriva dos princípios com os quais as pessoas concordariam, em uma situação adequada de escolha. Além disso, mesmo os princípios morais, que parecem mais evidentes em nossas intuições morais cotidianas, não podem assumir o peso da justificação, se não analisado sob esta condição imparcial. Orbita, assim, em torno desse procedimento de justificação, tanto o ponto de vista comum dos agentes (*commom standpoint*), quanto a condição de um reconhecimento mútuo (*relation of mutual recognition*).

1.3 Limites da justificação utilitarista

Para clarificar esta dimensão de justificação, observemos o contraponto utilitarista. A obra *What we owe to each other* estrutura o contratualismo em oposição ao utilitarismo,¹⁶ para o qual um ato é correto se ele produzir o maior equilíbrio de felicidade entre os participantes. Nesse sentido, a fórmula utilitarista preocupa-se com uma teleologia que chega tarde em termos de justificação no entender de Scanlon, ou seja, o resultado da ação não pode ser o único recurso de justificação. Por conta disso, o autor acredita que o utilitarismo não seja o melhor candidato dentre as teorias normativas, porque (i) ele não consegue estabelecer um critério inequívoco sobre certo e errado, além de (ii) ser deficiente em justificar as razões oferecidas para a ação. Em relação ao primeiro ponto, podemos imaginar que muitos dos atos que consideramos incorretos não dizem respeito diretamente à felicidade dos envolvidos na ação, por isso realizar uma ação que promova a maior felicidade não é garantia de que ela seja correta. Com isso, o tipo de justificação oferecido é insuficiente. Segundo Scanlon, a resposta de seu contratualismo moral a esta questão é que um ato errado pode ser desaprovado por um conjunto de princípios, que não se pode rejeitar de forma razoável e, mesmo que o utilitarismo defenda a tese de que “[...] os únicos fatos morais fundamentais são fatos sobre o bem estar individual” (SCANLON, 1998, p. 290), ainda assim isso implica que o utilitarista consiga oferecer uma base de justificação moral mais eficaz do que a fornecida pelo contratualismo. Em relação ao segundo ponto, saber que uma ação

¹⁶ Como afirma Lake: “Consequentialism may survive if these views about reasoning, value and well-being turn out to be false, but it will be deprived of an important source of nourishment.” (2004, p. 2).

promoveria a maior felicidade para todos não implica necessariamente que ela nos motivará para tal ou, então, de que há algo errado em não fazê-la. (SCANLON, 2007, p. 289). Como contraexemplo à tese utilitarista, Scanlon cita o fato de ter lido um artigo de Peter Singer sobre Bangladesh:

Quando, por exemplo, eu li pela primeira vez o artigo sobre fome e senti a força de seus argumentos, o que me moveu foi não quão ruim era a situação para as pessoas que estavam passando fome em Bangladesh. O que senti, de forma esmagadora, foi algo com um sentido diferente de que era errado para mim não ajudá-los, visto que eu poderia fazer isso facilmente. (SCANLON, 1998, p. 152).

Ao que parece, o contratualismo moral oferece uma resposta ao problema da motivação moral de forma mais convincente que a resposta oferecida pelo utilitarismo,¹⁷ haja vista que a ideia de máxima felicidade não parece ser um parâmetro suficiente para distinguir certo e errado, assim como não oferecer as razões necessárias para a realização ou não de determinada ação.

Desse modo, sua noção de razoabilidade serve para rejeitar o conjunto de razões apresentadas, o que explica por que sua teoria tem em *RR* a condição procedimental e construtivista para a justificação. Sua estratégia é a substituição do racional pelo razoável para a questão normativa, o que explicita em parte sua herança kantiana sobre razão prática associada à dimensão individualista do contratualismo calcado na tradição democrático-liberal. Nesse sentido, o contratualismo moral de Scanlon abarca apenas o que considera aspectos centrais da ética,¹⁸ o qual goza de certa prioridade em relação aos demais, sendo através do procedimento que se tornam claras as razões pelas quais ninguém poderá rejeitar os princípios morais relativos às partes do contrato. Esta é sua busca por um juízo de plausibilidade global que explica, parafraseando seu livro, *o que devemos uns aos outros* em termos normativos de dever para a ação. (SCANLON, 1998, p. 291). Não obstante, a

¹⁷ O texto *Contractualism and utilitarianism* (1982) é uma tentativa de Scanlon de articular as razões pelas quais o contratualismo deve prevalecer como uma teoria normativa mais consistente que o utilitarismo.

¹⁸ Ante a paisagem moral ampla, Scanlon se preocupa com uma forma estrita de moral tal qual Lake afirma: "The term 'morality' is commonly understood to refer to a diverse set of values with distinct normative bases. Scanlon's contractualist theory is not intended to cover the whole of morality understood in this broad way. It is intended to cover a central aspect of morality that concerns interpersonal relations – that is, the morality of what we owe to each other." (2004, p. 8).

questão normativa revela apenas um lado desta discussão. Por isso, devemos enfatizar que a forma contratualista da teoria de Scanlon extrapola a pergunta pelo simples acordo (*agreement*), na medida em que o procedimento de justificação acontece quando consideradas as razões daqueles que propõem tais princípios.

II – Questão de conteúdo

II.1 Duplo conceito de dever e as *razões para fazer*

Vimos que, de um ponto de vista normativo, o contratualismo oferece suporte para definir certo e errado via procedimento *RR*. Vimos, também, que a teoria do contrato social pressupõe que precisamos deliberar sobre nossas ações, a partir de um ponto de vista moral. Por isso, a reflexão de que o dever (*ought*) deve ser desejado indica que devemos apresentar razões para defender nossa posição moral e que devo ser racional ao fazê-lo. Em Scanlon, fica claro que a questão do conteúdo normativo está diretamente atrelada ao problema da motivação: “[...] thinking about right and wrong is, at the most basic level, thinking about what could be justified to others on grounds that they, if *appropriately motivated*, could not reasonably reject.” (SCANLON, 1998, p. 5). Esta condição do “apropriadamente motivado”, que determina o problema da motivação moral não pode ser tratado como uma questão secundária. Em termos gerais, motivação moral enquadra-se no amplo espectro normativo de tentar explicar por que nossos julgamentos morais possuem algum tipo de força para motivar o agente, o que significa dizer que possuímos razões para agir em determinada direção moral.

Não obstante isto, tratamos ainda de dizer que este curso de ação é racional, na medida em que o endossamos frente à outra direção de ação. (GIBBARD, 2013, p. 250). Ao longo da história da filosofia moral, este tipo de associação entre moralidade e racionalidade foi tomado em diferentes sentidos. De forma ampla, a moralidade foi retratada simplesmente como racionalidade prática em seu sentido mais completo. Por isso, uma ação é moralmente correta se, simplesmente, for uma ação verdadeiramente racional, tal como encontramos na teoria kantiana. De forma estreita, podemos dizer que moralidade também foi tratada em um sentido de

racionalidade enfraquecida, ou seja, “[...] considerações morais são apenas algumas das considerações que tratam daquilo que faz sentido fazer, [por isso] considerações não-morais são igualmente importantes”.¹⁹ Logo, uma ação pode ser verdadeiramente irracional sem que, necessariamente, seja moralmente errada. Scanlon reconhece essa dificuldade sobre o que é uma razão para agir, porém sua estratégia de rejeição razoável pretende informar, antes de tudo, quais razões não devemos tomar para nossa justificação moral. Para tanto, é central discutir sobre a conexão intrínseca entre motivação e ação a partir da dimensão contrato-deontológica de dever em sua teoria, haja vista que Scanlon vê nas teorias do contrato a ideia comum de que os agentes querem estar justificados uns frente aos outros, oferecendo razões para isso.

Em sua obra *Being realistic about reasons*, Scanlon faz uma rápida reconstrução do panorama metaético do século XX, observando que os teóricos das questões de segunda ordem concentravam seus esforços na análise da própria proposição moral. Nesse meio tempo, o debate evoluiu e as considerações da relação entre razão prática e normatividade passaram a ser discutidas em termos de razões para a ação (*reasons for action*) ou razões para crer (*reasons for belief*), quando da realização de determinada atitude (SCANLON, 2014, Lecture I, p. 1), muito embora ela continuasse a ser, basicamente, uma discussão sobre motivação. Para o autor, apesar da importância da discussão, ela acontecia sobre o *framework* errado e, a despeito disso, propõe uma mudança de perspectiva para a questão. Em vez de pensarmos o problema em termos de motivação, deveríamos tratar a questão em termos de razões:

Reasons might be fundamental in the further sense of being the only fundamental elements of the normative domain, other normative notions such as *good* and *ought* being analyzable in terms of reasons. I am inclined to believe that reasons are indeed fundamental in this further sense. (SCANLON, 2014, Lecture I, p. 2).

Inserido nesse amplo espectro da metaética, Scanlon se definirá como um cognitivista realista não naturalista sobre razões, dado seu endosso de que juízos morais e crenças morais podem ser tomados como verdadeiros ou

¹⁹ Gibbard afirma que “[...] chamar alguma coisa de racional é endossá-la frente a outras coisas”. (2013, p. 212).

falsos em termos normativo-determinantes, mas ainda assim irredutíveis a verdades do mundo natural. (SCANLON, 2014, p. 1).²⁰ Esta definição está longe de ser apenas uma rotulação para sua teoria, pois isso será determinante para identificar sua tese do chamado Fundamentalismo de Razões (*Reasons Fundamentalism*), sobre como devemos observar a questão do conteúdo moral de nossas ações. Com isso, Scanlon delimita o terreno destas razões associadas a crenças e não a desejos, o que nos ajuda a compreender sua teoria, como uma posição anti-humeana para o amplo problema da motivação moral.

Ao que parece, a obrigação é intrínseca ao dever, pois, no âmbito moral, o dever estaria indissolúvelmente associado à visão kantiana de um *ter de práctico*, em que o dever se estabelece com base nas razões oferecidas para referendá-los. Nesse sentido, Scanlon seguiria o *slogan* “questões de dever são questões sobre o que fazer” (GIBBARD, 2013, p. 250), afinal a ação do agente não depende de seus desejos, mas de uma crença²¹ com força suficiente para motivar. Crença, aqui, seria entendida como uma razão com força suficiente para motivar *per se*. Isso, obviamente, afasta Scanlon da estratégia não cognitivista e antirrealista de que apenas o desejo possui força motivadora.

O não cognitivismo endossa uma teoria humeana da motivação, ao afirmar que o juízo normativo expressa um estado conativo da mente, negando que o conteúdo do pensamento moral esteja inerentemente atrelado a condições de verdade às crenças do agente. Além disso, o não cognitivista informa que a crença é insuficiente para motivar, pois motivação requer um

²⁰ Para argumentos contra o reducionismo naturalista, confira Barbosa (2016a).

²¹ O'Neill também afirma que não são desejos, mas razões que são fundamentais para motivar. Nesse caso, a noção de desejo precisa ser compreendida em termos de tomar alguma coisa para ser a razão. O'Neill acredita que Scanlon se aproximaria, assim, de uma aceitação da tradição humeana dos motivos ou da motivação como estados psicológicos, que causam ou, em parte ao menos, explicam a ação. Teríamos, então, desejo amplo (*desire broad*) e desejo estreito (*desire thin*). (O'NEILL, 2007, p. 327). Por isso, a autora acaba por definir desejo em Scanlon como uma tendência para ver algumas coisas como uma razão para a ação, o que podemos concordar com apenas um adendo: Scanlon pretende demonstrar que não existe um elo causal entre atitudes de julgamentos sensitivos e ações, pois desejo não implica um estado do agente que deveria causar uma ação equivalente em determinada situação. Para ele, tudo que nos move pode contar como desejo seja *thin*, seja *broad*. Por isso, uma vez que suas considerações sobre razão são fundamentalmente normativas, a capacidade motivacional é apenas um corolário desta normatividade: “Judgment sensitive attitudes are complicated sets of dispositions to act and react in specified ways.” (SCANLON, 1998, p. 325).

estado conativo, ou seja, a presença de um desejo.²² Obviamente, Scanlon rejeita esta posição ao afirmar que crenças morais são capazes de motivar e, na condição de um cognitivista em moral, irá endossar a existência de um estado cognitivo da mente, associando a motivação do agente com as crenças que este possui. Como resultado, Scanlon rejeita a teoria humeana da motivação, oferecendo um tipo de primazia normativa das razões para a questão da motivação do agente. Segundo ele, sua tese: Fundamentalismo de Razões, é a única posição plausível para esta questão da motivação (SCANLON, 2014, p. 14), embora ele especifique que as razões morais não sejam de todo redutíveis a qualquer outro tipo de razão. Com isso, ele é um realista, cognitivista e não naturalista para a questão moral.

Para tentar esclarecer a relação entre motivação e ter razões para a ação, imagine o seguinte exemplo. Você está em sua sala, confortavelmente acomodado assistindo à final do campeonato de futebol do seu time. O jogo termina às 19h30m, porém você prometeu que estaria em sua sala, na universidade, às 19 horas para atender alunos que, porventura, estiverem com dúvidas quanto ao conteúdo de sua disciplina. Esta foi uma promessa informal feita aos alunos, sem qualquer vínculo normativo legal ou político. A resposta imediata seria: você sabe que precisa desligar a TV e se dirigir até a universidade para cumprir o combinado. Mas, por que eu estaria obrigado (de um ponto de vista moral) a cumprir o acordado? Eu tenho razões suficientes que me digam que devo (*ought*) me encontrar com meus alunos, já que minha vontade de assistir ao jogo me leva a ficar em casa?

Se a resposta for afirmativa (sim, eu devo atender meus alunos e cumprir minha promessa), então nós teríamos razões morais que diretamente ligariam dever [*ought*] a *ter razões para*. Logo, a obrigação moral é necessária. Mas, a ideia de dever moral garante razões para agir em termos motivacionais, do mesmo modo que direciona nossa ação? Em outras palavras, temos razões morais para fazer aquilo que normativamente estou

²² Contemporaneamente, o expressivismo ético é um exemplo de teoria não cognitivista para o problema da motivação. Nesse caso, “[...] to avoid commitment to ethical facts, the ethical expressivist suggests that ethical claims (e.g., ‘Gratuitous torture is wrong’, ‘John did the morally right thing’) do not serve to describe ethical properties of objects, actions, persons, or states of affairs. Instead, ethical claims simply give voice to specific types of sentiment, or commitment, or more generically to certain types of ‘pro-’ or ‘con-’ attitude”. (BAR-ON; SIA, 2013, p. 699). Confirma expressivismo ‘quasi-realista’ de Simon Blackburn (1993); expressivismo ecumênico de Michael Ridge (2014).

obrigado a fazer? (GIBBARD, 2013, p. 276). Jogamos, aqui, com um duplo significado de *dever*. De um lado, deve enquanto direção para a ação, como “trilhos” que indicam o caminho. De outro, deve como sendo intrinsecamente motivador da ação. Nesse caso, a consideração da obrigação moral de ir trabalhar com os alunos ela mesma pode estar fundamentada deontologicamente no *dever pelo dever*. Do contrário, pode existir um conjunto de razões morais para a ação que me autorizariam a ficar em casa. Neste caso, não podemos simplesmente imaginar que a razão de ir encontrar os alunos seja mais valorosa que qualquer outra razão nestas circunstâncias específicas, exceto se tivermos um *qualificador* que permita estabelecer uma hierarquia entre as razões elencadas para a ação. Nesse sentido, a teoria contratualista de Scanlon pressupõe um espaço de justificação para identificar e sopesar razões. Ao mesmo tempo, se seguirmos sua proposta de que razões possuem força motivadora e não apenas valor normativo, então o simples desejo de ficar em casa não constitui uma razão suficiente para justificar o não comparecimento ao encontro com os estudantes.

II.2 Internalismo versus externalismo moral

Para explicitar seu Fundamentalismo de Razões, Scanlon afirma que a ideia de ter razões para a ação requer uma relação entre quatro pontos: um fato p , um agente x , um conjunto de condições c e determinada atitude ou ação $[R(p, x, c, a)]$. (SCANLON, 2014, Lecture II, p. 31). Para esclarecer este ponto, vamos estabelecer uma relação entre o contratualismo moral scanloniano e o problema da motivação moral, a partir da discussão internalismo *versus* externalismo moral,²³ iniciando com a seguinte questão: exigências morais conseguem oferecer necessariamente, seja nelas mesmas ou naquilo que as fundamenta, razões preponderantes para agir? (GIBBARD, 2013, p. 277).

²³ Como vimos, a distinção usual entre o internalismo e o externalismo aponta que, para o internalismo, a crença moral p é justificada pela motivação m do sujeito S . Por sua vez, o externalismo afirma a crença moral p que pode ser afirmada independentemente da motivação moral m do agente S . O internalismo motivacional defende uma relação direta entre motivação e dever moral, enquanto o externalismo motivacional nega uma relação direta ao afirmar que pode ser o caso de que alguém perceba uma ação como seu dever e, no entanto, não esteja “automaticamente” motivado a realizá-la.

Para um *internalista*, os deveres (*oughts*) morais garantem os deveres racionais, ou seja, as razões para o agir são internas às exigências morais, como valor inerente ao dever. Em termos gerais, temos:

* Se S deve (*ought*) moralmente fazer A, então existe necessariamente uma razão para que S faça A, a qual consiste ou bem no fato de que S deve (*ought*) moralmente agir assim ou bem em considerações que fundamentam esse fato.²⁴ (DARWALL, 2013, p. 277).
[Nesse caso, deve está diretamente ligado a ter razões para fazer x].

Nesse sentido, o *internalismo moral de razões* precisa definir em que medida as exigências morais equivalem ao que é categoricamente obrigatório, ou seja, porque elas são as melhores razões para agir. Para o internalista, “[...] uma condição necessária para que *p* venha a constituir uma razão para S fazer A é a de que S pode ter, e sob condições adequadas de fato teria, alguma motivação para fazer A em virtude de uma consciência adequada de *p*.” (GIBBARD, 2013, p. 279). Desse modo, existiria uma distinção entre razões normativas e razões motivadoras, quer dizer, algo pode constituir uma razão em termos *normativos* para que alguém faça A, porém esse agente não necessariamente precisa tomá-la como uma razão

²⁴ Darwall apresenta três formas de internalismo: Internalismo de julgamento: “Se S julga (ou crê, ou sinceramente afirma) que dele deve (*ought*) fazer A (ou que ele tem um razão para fazer A), então ele tem, necessariamente, uma motivação para fazer.” (2013, p. 282). Aqui, a asserção normativa está diretamente relacionada à motivação e pode ser encontrada no lado não cognitivista da discussão metaética, como em Allan Gibbard. Há, ainda, o internalismo de existência, que pode ser dividido em dois: A. Internalismo epistêmico (perceptual): “[...] sustenta que é impossível que uma pessoa conheça diretamente ou perceba a verdade de uma proposição normativa sem ser por isso movida (motivada).” (p. 282). O exemplo mais claro disso é o intuicionismo racional cognitivista de Platão. B. Internalismo metafísico: “[...] *p* é uma razão para S fazer S somente se S tiver alguma motivação para fazer A e estiver consciente de que *p*, nas condições apropriadas.” (p. 284). Nesse sentido, o internalismo metafísico “[...] afirma que o fato de que um agente seja movido (em condições apropriadas), é ou bem parte daquilo que faz com que uma proposição normativa seja verdadeira a seu respeito, ou bem uma condição necessária para a subsistência daquele fato normativo”. (p. 283). Bernard Williams (1985) é enquadrado por Darwall neste tipo de modelo em que “[...] a fim de que alguma coisa *p* constitua uma razão (normativa ou justificativa) para S fazer A, então deve ser o caso de que *p* funcione como a razão (motivadora) de S para fazer A. [...] *p* é uma razão para S fazer S somente se S tiver alguma motivação para fazer A e estiver consciente de que *p*, nas condições apropriadas”. (p. 284). Williams pressupõe que existe um caminho deliberativo para que o agente tenha a consciência apropriada de *p* e constitua seu conjunto motivacional que contenha a motivação necessário para S fazer A. Esta é a sua distinção entre razões internas e razões externas, em que as razões externas, embora possam ter relevância prática, elas dificilmente entram no jogo de deliberação interno do agente. Nesse caso, as razões externas não teriam poder real de reivindicação (força motivacional), por isso sem um domínio sobre a razão prática do agente elas podem ser consideradas um mero blefe na interpretação de Darwall.

motivadora para sua ação. Por sua vez, o externalismo nega essa relação direta entre dever moral e razões para, na medida em que sustenta:

Podemos não ter razão alguma para fazer aquilo que moralmente devemos (*ought*); razões morais não são necessariamente, nelas mesmas, razões para agir ou, pelo menos, não o são enquanto razões preponderantes. (DARWALL, 2013, p. 277).
[Nesse caso, precisaríamos de um critério externo como *qualificador* para as ações].

O *externalismo moral de razões* condiciona a moralidade da ação, a partir da relação entre conduta racional e desejos/interesses dos agentes, ou seja, “[...] os últimos [desejos/interesses] são, quando muito, apenas contingentemente relacionados às exigências morais, as obrigações morais de um agente podem não coincidir com aquilo que ele pode ter razão para fazer”. (DARWALL, 2013, p. 278). No caso do externalista, a relação entre dever e *razões para* é condição necessária para a obrigação moral, nem para a justificação da ação. Isso levanta exatamente a questão de sabermos se as exigências morais possuem ou não uma autoridade intrínseca. Como afirma Darwall: “Vistas de dentro, as exigências morais parecem nos oferecer razões para agir que são incondicionais em relação aos nossos desejos e que aparentemente se sobrepõem a quaisquer outras considerações nela baseadas.” (DARWALL, 2013, p. 280). Nesse caso, a moralidade impõe sua autoridade, a partir do ponto de vista normativo, o que depõe contra a tese internalista.

Nesse contexto dado $[R(p, x, c, a)]$, se consideramos moralmente obrigatório que o agente x , sob determinadas condições (c) realize a ação a , então deve existir, incondicionalmente, algum p que indique para x que ele está moralmente obrigado a fazer a . O resultado seria uma razão para a ação (R). Ao seguir a linha internalista para definir (R), diríamos que o dever moral está fundamentado em um conjunto motivacional-subjetivo, que asseguraria ao agente que tais razões existem para fazer aquilo que devemos moralmente fazer. (GIBBARD, 2013, p. 280). Em outras palavras, a promessa assumida pelo professor de ir encontrar seus alunos não pode estar condicionada à autoridade moral (questão normativa), que torna errado não cumprir o combinado. Por sua vez, o externalista dirá que a promessa pode

ser tomada como uma razão externa ao agente e que a mesma possui força motivadora, porque pode ser tomada como uma razão para a ação. Em outras palavras, isso implica afirmar que a conexão entre juízo moral e motivação não é algo necessário.

Segundo Scanlon, existe um limite para a condição internalista ao equacionar $R(p, x, c, a)$ extrair razões tão somente internas para a ação. Este tipo de implicação possui embaraços do seguinte tipo: o esquema de deveres que o agente elabora internamente para a ação decorre das razões que ele elencou como motivadoras, porém isso não implica uma relação necessária entre dever moral e motivação. Quer dizer, o internalista “[...] não é capaz de mostrar que o esquema possui sobre nós qualquer reivindicação genuína ou que nós realmente devemos (*ought*) ou temos (*must*) que fazer aquilo que ela nos diz que deveríamos (*should*)”. (GIBBARD, 2013, p. 280). Scanlon afirma que este conjunto subjetivo pode falhar ao elencar outras possíveis razões para a ação e que poderíamos encontrar outras razões morais motivacionais justificadas a partir de *RR*.²⁵ Sem esse recurso procedimental, o caráter subjetivista da ação parece se sobrepor à condição universalizante de nossas razões. (SCANLON, 1998, *Appendix*, p. 367).

Ademais, as questões práticas que surgem nesse contexto sobre *o que devemos fazer* refletem a necessidade de deliberação e justificação²⁶ do agente, quando este se questiona moralmente sobre o melhor curso para a ação. Nesse sentido, não há valor inerente quando questiono se devo ir atender aos alunos, mesmo que eu esteja motivado a ficar em casa assistindo a final do campeonato de futebol. A perspectiva deliberativa do agente indica que a motivação mesma não é fonte de razões, posto que somos levados a realizar determinada ação, com base em razões e não o contrário. Logo, a motivação é posterior à deliberação sobre as razões para a realização da ação. Nesse sentido, “[...] é principalmente porque você delibera (pesa razões) de que não deveria quebrar a sua promessa de ir encontrar os alunos (obrigação) que

²⁵ Observe-se sua crítica à ideia de razões internas em Bernard Williams, a partir do dilema de Owen Wingrave entre se alistar no Exército ou optar por outra vida. (SCANLON, 1998, *Appendix*, p. 363-373). Se seguirmos Williams em sua afirmação de que todas as razões externas são falsas, então apenas o conjunto motivacional subjetivo de Wingrave ofereceria razões para sua ação.

²⁶ Para Darwall, “[...] a deliberação é precisamente a busca e a consideração de razão para agir, a fim de resolver o que fazer. Nesse sentido, parece que deve, portanto, haver alguma conexão entre o juízo deliberativo de um agente e o fato de ele ser movido a agir assim”. (2013, p. 281).

“você não quer fazê-lo, e não vice-versa”. (GIBBARD, 2013, p. 280). Mesmo que, contrafactualmente, você não se sente inclinado a fazer o que é correto, isso não indica que você não deve fazê-lo, pois a motivação brota das razões levantadas para a ação. Nesse sentido, ter razões para a ação (*R*) não se resume a uma simples adesão interna das mesmas.

II.3 Motivação moral neocontratualista: criando obrigação

Compreendemos, assim, que o conceito de dever moral encerra em si um duplo sentido. Em termos de conteúdo, o dever moral é favorecido por razões morais oriundas de um ponto de vista moral; e, em termos normativos, o dever moral pode ser entendido como um tipo de requerimento deôntico, ou seja, de obrigação moral. Nesse caso, o dever moral, como obrigação, dirá que é moralmente errado e normativamente proibido fazer ou não fazer *x* em determinadas circunstâncias. Fica claro, portanto, que o problema acerca do conteúdo moral não é o problema da normatividade em si. Se partirmos do pressuposto de que a moralidade é normativa, fica estabelecido que, da mesma forma que um dever indica uma obrigação moral para a ação, ele também deve indicar razões que a tornam aceitável de um ponto de vista moral. Nesse sentido, quando questionamos por que o agente está moralmente obrigado a fazer *x*, como resposta ele dirá estar motivado por razões deliberadas e que tais razões são pesadas, a partir de um qualificador. É incontroverso que tais razões existem a partir desse qualificador, entretanto isso não explica se tais razões normativas são, simultaneamente, razões motivacionais.

Já mencionamos anteriormente que o problema do mundo normativo contratual em Scanlon não está apenas na formulação da lei, mas na obrigação dela derivada. Por isso, se a normatividade resultante da obrigação moral permite demonstrar que uma ação é moralmente obrigatória e apresenta razões para seu endosso, então deve existir alguma razão final para fazê-la. O desafio de Scanlon é dar conta dessa dupla dimensão do dever (normativa e motivacional) para o agente racional, a partir do procedimento *RR*. Essa dualidade pode ser observada a partir da

formulação expressa por MacCormick,²⁷ sobre o contratualismo, exemplificando como o contratualista enxerga este problema:

- i. Um homem pode ser obrigado (*bound*) somente se ele próprio (dado livremente) consente/concorda (*consent*);
- ii. Este homem concordou;
- iii. Logo, este homem deve (está obrigado) a obedecer (*obey*).

Se compreendermos o procedimento *RR*, a partir dessa formulação, diríamos que o agente racional entre no “jogo da rejeição razoável”, a partir de suas razões particulares. Uma vez no jogo, tal agente aceita que deve consentir com o resultado do acordo, desde que as razões oferecidas sejam tais, que ele se sente motivado por elas. Em seguida, como resultado desta concordância, o dever resultante possui autoridade moral necessária para que o agente racional o obedeça, *i.e.*, tomaríamos tal dever em termos de direção de ajuste para a ação. Do ponto de vista normativo, a teoria de Scanlon agregaria elementos internalistas e externalistas em seu bojo, pois a função do teórico moral, entre eles Scanlon, é propor modelos que reconstruam de forma justificada as principais ideias normativas presentes nas práticas sociais existentes. Este é um dos reflexos do teor deontológico enfraquecido de sua proposta.

Ora, quando o horizonte da questão se desloca de razões particulares para razões justificadas pelo consentimento do agente racional, modifica-se mais que o fórum da reflexão, pois a formação de vontade individual segue, agora, uma argumentação intersubjetiva de reconhecimento mútuo. Na proposta scanloniana, os princípios morais que originarão a obrigação não são justificados por serem verdadeiros nem apenas por estarem conectados apenas com a motivação do agente em primeira pessoa. Mais do que isso, eles são justificados pelo consentimento daquela comunidade moral que pactua, constituindo razões partilhadas no interior de um procedimento hipotético. Nesse sentido, a obrigação moral não é oriunda apenas do esquema mental do agente que conta para a justificação da regra, pois o *qualificador* para suas

²⁷ *Social contract: interpretation and misinterpretation*, de Peter McCormick (1999). Uma segunda variação para este silogismo: i. Um homem pode ser obrigado somente se ele próprio concorda; ii. X modelo social é tal que nós sabemos que um homem é obrigado (ou, de modo mais fraco, deveria ser obrigado); iii. Portanto, sendo racional, ele deve consentir (ou, mais fracamente, ele deveria consentir).

razões normativas se tornarem razões motivacionais é dado pelo procedimento de *RR*, ao qual todos têm acesso (ponto moral comum).

Conclusão

De um ponto de vista normativo, concebemos, assim, que a vertente do *contractualism* vislumbrada em Scanlon enfraquece o caráter deontológico oriundo da tradição kantiana, ao abrir espaço para considerações do tipo consequencialista. Dessa forma, não há uma definição dos princípios morais de forma independente a um fim, o que determina que a *latitude* na aplicação destes princípios é maior. Em termos justificacionais, Scanlon senta suas bases na sua proposta contratualista de que o dever moral é construído na condição de princípios morais que não se pode rejeitar de forma razoável. Além disso, na medida em que admitimos que a obrigação deontológico-moral não se resume à autoridade dos princípios, mas ao conjunto de razões morais que a suportam, o conteúdo inerente às discussões morais passa a ser relevante para a definição normativa. Diante da paisagem moral que se apresenta, não é de estranhar porque Scanlon oferece algo relevante para a retomada da tradição contratualista, pois o mesmo concentra forças em explicar como o âmbito moral é, a um só tempo, normativo – porque o dever tem o peso deôntico de obrigar – e permeado por razões para a ação, com forças motivacionais atreladas a esta obrigação.

Referências

AUDI, R. Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics, *Ethical Theory and Moral Practice*, 11(5), pp. 475–492, 2008.

BAGNOLI, Carla (Ed.). *Constructivism in ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BARBOSA, Evandro. Demystifying the nature of moral judgments by reductionist naturalism. In: _____. CARMO, Juliano S. do (Ed.). *Companion to naturalism*. Pelotas – RS: NEPFIL online, 2016a.

_____. Objetividade moral em teorias de justiça: a proposta de John Rawls. *Revista Síntese*, 2016a. (Prelo)

BAR-ON, Dorit; SIAS, James. Varieties of expressivism. *Philosophy Compass*, v. 8, n. 8, p. 699-713, 2013.

BARRY, B. *Justice as impartiality*. New York: Oxford University Press, 1995.

- DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.
- ENOCH, David. *Taking morality seriously: a defense of robust realism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HUEMER, Michael. *Ethical intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- KYMLICKA, Will. The social contract tradition. In: _____. SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to ethics*. Oxford: Blackwell 1993. p. 186-196.
- KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. Realism and constructivism in twentieth-century moral philosophy. In: SAYRE-McCORD, Geoffrey. *Contemporary contractarian moral theory*. In: LAFOLLETTE, Hugh (Ed.). *The blackwell guide to ethical theory*. London: Blackwell, 1999. p. 247-267.
- MILO, Ronald. Contractarian constructivism. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 4, p. 181-204, april 1995.
- O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 347-367.
- RAWLS, John. *A theory justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- _____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- SCANLON, Thomas M. Contractualism and utilitarianism. In: SHAFER-LANDAU, Russ. *Ethical theory: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 644-660.
- _____. *Being realisti about reasons*. New York: Oxford University Press, 2014.
- _____. *What we owe to each other*. Cambridge, Mass: Bellknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral realism: a defense*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the foundations of morality*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Moral contractualism. *Philosophy Compass*, v. 4, n. 6, p. 926-937, 2009.

STEMMER, P. Contratualismo moral. *Ethic@*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1 e 2, p. 203-226, 2002.

STREET, Sharon. What is constructivism in ethics and metaethics? *Philosophy Compass*, v. 5, p. 363-384, 2010.

A fundamentação do Estado mínimo de Robert Nozick*

Keberson Bresolin**

Considerações iniciais

Com o advento da democracia, não nos faltam questões sobre qual a forma de garantir legitimamente os direitos dos indivíduos. Por isso, questiona-se a legitimidade do Estado quanto à sua extensão. Entenda-se aqui extensão como o “tamanho do Estado”, no sentido de sua interferência direta ou indireta na vida dos seus cidadãos. Com a implementação das ideias do movimento do Constitucionalismo social nas Constituições nacionais,¹ leia-se, direitos sociais, os Estados inflacionaram, demandando muito *da* e *sobre* a vida dos indivíduos. Grandes questionamentos surgem aqui: O Estado realmente é necessário? Se sim, até que ponto Ele está legitimado a interferir (se é que pode!) na vida das pessoas?

Depois da publicação da obra *A theory of justice*, de John Rawls em 1971, a filosofia política ganhou um novo impulso. A defesa de um Estado socioliberal defendido por Rawls, o qual visa oferecer condições equitativas aos indivíduos por meio da implementação dos princípios da justiça às estruturas básicas da sociedade, não foi, contudo, bem aceita por Robert Nozick (1938-2002). Para Nozick, a teoria da justiça rawlsiana, fundamentada no procedimento metodológico-representativo da posição original, é redistributiva e, por isso, lesa, em última instância, os direitos fundamentais dos indivíduos.

A obra *Anarchy, state and utopia*, publicada em 1974, é uma resposta não só às teorias da justiça distributiva, as quais defendem um Estado mais extenso, como também uma resposta aos defensores da anarquia. Nozick, ancorado em Locke, defende a tese de que nenhum Estado pode estender

* Texto já publicado. Contudo, nesta versão, fez-se revisão na argumentação, bem como vários acréscimos.

** Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, RS.

¹ A título de exemplo: Constituição Mexicana de 1917, a famosa Constituição de Weimar de 1917 e, no Brasil, a Constituição de 1934.

seus domínios sem lesar os direitos dos indivíduos. A implementação do “princípio da diferença”² rawlsiano é um exemplo claro de um Estado distributivo que lesa, segundo a concepção nozickiana, os direitos individuais, uma vez que visa, por exemplo, taxar a propriedade individual de alguns em benefícios de outros – sem o consentimento tácito dos primeiros –, a fim de promover equitativamente a cooperação social.

Nesta medida, o princípio da diferença, que visa contrabalançar as desigualdades das contingências históricas, sociais e econômicas é, de acordo com o autor libertário, muito extenso e demanda muito sobre a vida privada dos indivíduos. Na mesma perspectiva, embora a anarquia seja uma tentadora possibilidade, ela não oferece o monopólio da força e, por isso, cada indivíduo pode operá-la em seu favor, em um litígio. Nestes dois cenários, haverá limitação dos direitos individuais, acarretando violação moral ao usar as pessoas unicamente como meio. As pessoas são separadas umas das outras, a vida de que elas dispõem é sua e qualquer ação que lese tal disposição moral não pode ser justificada.

Nozick é herdeiro e defensor dos direitos individuais liberais. No entanto, o processo de instituição do Estado tem uma acepção diferente. O libertário afirma que o Estado se organizaria através de um processo de *mão invisível* (NOZICK, 1991, p. 34, 135), por um mecanismo de associações de proteção. Estas associações seriam compostas por indivíduos que garantiriam a própria segurança contra os demais que tentassem infringi-la. Diferentemente de entender o processo de formação do Estado, como “instantes”, isto é, estado de natureza, contrato e sociedade civil/Estado, Nozick procura demonstrar *um processo histórico* possível, por meio das configurações do estado de natureza.

Nozick defenderá, então, a instauração do Estado mínimo, o qual visa unicamente defender os indivíduos “contra a violência, o roubo, a fraude e à fiscalização do cumprimento dos contratos”. (NOZICK, 1991, p. 42). O Estado mínimo é o único moralmente possível, uma vez que se mostra o único a não lesar os direitos individuais. A partir deste argumento, vamos trilhar o

² “As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer os requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.” (RAWLS, 2000, p. 47-48).

processo do desenvolvimento e da fundamentação do Estado mínimo e entender o porquê ele é preferível e moralmente justificado, em relação ao Estado anarquista e redistributivo. No final, pretende-se elencar alguns pontos relevantes frente aos argumentos de Nozick.

As restrições indiretas e os direitos individuais

Nozick busca sua base teórica na tradição liberal encontrada, principalmente, nos escritos de John Locke, sobretudo no livro *Second treatise of civil government*, no qual o direito individual da vida, da liberdade e da propriedade é apresentado como natural. (LOCKE, §6). Desta forma, os direitos não nos são oferecidos pelo Estado, mas apenas garantidos por ele. Por isso, o Estado é legítimo e justificado moralmente, na medida em que garante e assegura tais direitos.

Locke descreve o estado de natureza como um lugar onde ainda não há governo que exerça qualquer tipo de poder sobre as pessoas. Nesta forma de sociedade, naturalmente o homem deve evitar o prejuízo da vida, saúde, liberdade ou das posses ao outro. Há, portanto, uma lei natural acessada via razão humana, que obriga os homens a não se prejudicarem. Então, no estado de natureza não existe uma lei positiva que seja conhecida por todos ou que seja imposta de modo coercitivo. Também no estado de natureza, os homens estão colocados de maneira igual:

Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado *de perfeita liberdade* para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, *dentro dos limites da lei da natureza*, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. Estado também *de igualdade*, no qual é recíproco *qualquer poder e jurisdição*, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente *a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades*, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição; a menos que o senhor de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de sua vontade, colocasse uma acima de outra, conferindo-lhe, por indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania. (LOCKE, §4).

Sendo assim, cada indivíduo tem a liberdade de decidir sobre suas ações e colocar à disposição qualquer coisa que possua da forma que achar correta ou conveniente. Para que isso aconteça, o indivíduo não pode estar vinculado a nenhuma sujeição ou subordinação, de tal forma que pressuponha uma perfeita liberdade e igualdade diante de seus pares. Seguindo este pensamento, Nozick afirma, no início do prefácio: “Indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos). Tão fortes e de tão alto alcance são estes direitos que coloca a questão do que o Estado e seus servidores podem, se é que podem, fazer.” (NOZICK, 1991, p. 9).

Nota-se que a tradição liberal moderna, da qual Nozick é herdeiro, toma como tese fundamental que há direitos antes de haver Estado. Em última análise, o Estado não funda novos direitos, apenas encoraja os já existentes. Nozick toma isso como base fundamental para a sua teoria libertária, ou seja, os direitos de cada indivíduo devem ser confiados a si próprio e não a outro, de modo que qualquer interferência a tais direitos deve ser repreendida pelo *jus puniendi* do Estado, do qual ele detém o monopólio.

Como explica Friedman, “um direito é uma reivindicação moral justificada para a ação ou abstenção por parte de outras pessoas”. (FRIEDMAN, 2011, p. 7). Friedman ainda destaca que esta definição de direito não inclui os direitos civis contratuais ou conferidos por qualquer lei positiva, mas diz respeito àqueles direitos dos quais desfrutamos inteiramente, como consequência de nossa condição de ser humano, isto é, os direitos naturais. Estes direitos encorparam a ideia de correlatividade, ou seja, a posse de um direito por uma pessoa implica um dever correspondente para os outros de agir ou não de determinada maneira. (FRIEDMAN, 2011, p. 7).

É importante destacar, contudo, que Nozick não pretende fazer uma teoria normativa da moral, a partir da ideia de direitos naturais. “Este livro (ASU) não formula uma teoria precisa dos direitos individuais.” (NOZICK, 1991, p. 14). Nozick quer, por outro lado, oferecer uma teoria sobre a extensão da autoridade legítima do Estado baseado no argumento kantiano de *side constrains*.

Assim, Nozick visa mostrar que apenas a concepção de direitos libertários, como *side constrains* contra a agressão é compatível com nossa

crença pré-teórica sobre o *status* moral da pessoa. O libertário introduz a ideia de *side constrains*, ao demonstrar que o Estado ultramínimo é um modelo utilitarista, e advoga veementemente que os interesses individuais e fundamentais não podem ser lesados em favor de um bem maior. Isso remete, obviamente, a uma forma consequencialista de ética, a qual, em última instância, endossa a subordinação dos interesses particulares ou grupos, se isso produzir maior quantidade de bem geral. Isso justificaria “castigar um inocente a fim de salvar uma comunidade de uma fúria vingativa”. (NOZICK, 1991, p. 44).

Nozick rejeita totalmente esta ideia formulando sua tese de *side constrains*, a qual evidencia que o respeito pelos direitos individuais não deve ser um mero objetivo e que sua violação não deve ser sequer considerada uma opção, como utilitarismo intermediário (os direitos individuais são amplamente respeitados, minimizando o número de direitos violados).

A restrição indireta (*side constrains*) específica à ação em relação a terceiros diz que eles não podem ser usados das maneiras especificadas que a restrição em causa exclui. Restrições indiretas asseguram a inviolabilidade dos demais, das maneiras que especificam. Esses modos de inviolabilidade são expressos na injunção seguinte: “Não use pessoas das maneiras especificadas”. Por outro lado, uma visão de estado final manifestaria a opinião de que pessoas são fins e não meramente meio (se resolver absolutamente manifestar tal ideia), utilizando uma injunção diferente: “Minimize o uso das maneiras especificadas, de pessoas como meios”. Seguir este preceito pode em si implicar usar alguém como meio em uma das maneiras especificadas. Caso houvesse tido essa opinião, Kant teria dado à segunda fórmula do imperativo categórico a seguinte redação: “aja de maneira a minimizar o uso de seres humanos simplesmente como meios”, e não a que ele realmente utilizou: “aja de tal forma que sempre trate seres humanos, seja em sua própria pessoa seja na pessoa de qualquer outra, nunca simplesmente como meio, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim”. (NOZICK, 1991, p. 47-48).

Apelando para a segunda formulação do imperativo categórico, na qual encontra a ideia de “fim em si mesmo”, Nozick advoga que um compromisso adequado à dignidade humana é considerar que “indivíduos são invioláveis”. Além disso, o filósofo vale-se de outro modo para expressar o princípio kantiano, a saber, o argumento de que as pessoas são separadas: “Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias.

Usar uma destas pessoas em benefício de outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais.” (NOZICK, 1991, p. 48). Assim, quando nós falamos que indivíduos fazem sacrifícios por um bem maior, nós estamos pervertendo a linguagem, uma vez que estamos fingindo que todos ganham a partir do que se está promovendo. “Não há uma compensação moral a cargo de outros em nossa vida que leve a um bem social global maior. Nada justifica o sacrifício de um pelos demais.” (NOZICK, 1991, p. 48).

A ideia de que os indivíduos possuem vidas separadas e que nada justifica o sacrifício de uma pessoa, fornece as bases para as restrições indiretas e leva, segundo o autor, a uma “restrição indireta libertária que proíbe agressões contra outras pessoas”. (NOZICK, 1991, p. 49). A separatividade dos indivíduos nos conduz ao argumento de que ninguém pode lesar os demais. A fim de visualizar o argumento de Nozick, usamos a formulação de Friedman:

Premissa 1: Pessoas (e pessoas potencial) desfrutam de um *status* moral especial, isto é, seus interesses individuais estão revestidos de grande pessoa moral;
Premissa 2: O *status* moral especial das pessoas (e das potenciais pessoas) as rende a inviolabilidade moral, isto é, há restrições indiretas de como elas podem ser tratadas;
Premissa 3: Pessoas são agentes racionais;
Premissa 4: Pessoas são invioláveis porque elas são agentes racionais;
Premissa 5: Pessoas tem o direito de exercer sua capacidade racional sem a interferência, sujeitas apenas a igualdade de direitos dos outros agentes racionais;
Conclusão: O uso da força ou coerção contra pessoas inocentes (aquelas que não estão ligadas na agressão ou fraude contra outras pessoas) interferem em seu exercício racional e é, conseqüentemente, impermissível. (FRIEDMAN, 2011, p. 20).

Desta forma, destaca-se que as pessoas possuem vidas separadas, bem como interesses diversos e individuais, além de desfrutarem de um estado moral especial, que gera a inviolabilidade moral e as restrições indiretas, isto é, especifica como pode ser tratada. Dado também que pessoas são agentes racionais, que buscam realizar seus fins e interesses agora e no futuro, elas têm o direito de exercer sua racionalidade e realizar seus planos de forma plena e sem interferência. Interferir na vida de alguém é impermissível porque ninguém carrega um *status moral* superior aos demais, além de que

ninguém possui fins melhores e mais aprimorados. Logo, interferir é *lesar o status moral* e o exercício da racionalidade individual.

O argumento da *mão invisível*

Nozick sustenta que a passagem do estado de natureza para associações mais complexas segue uma evolução “natural”. Esta evolução é explicada pelo que ele denomina de *mão invisível*. Embora não seja um argumento metafísico *a la* Kant, na filosofia da História, possui alguma semelhança na medida em que seria possível verificar a cristalização do Estado, por meio de transições lentas e histórias e não como momentos como argumentaram os contratualistas modernos. Nozick testa todas as possíveis configurações no estado de natureza, para verificar se alguma deles é suficiente para proteger os interesses e direitos fundamentais dos indivíduos.

Sendo assim, tanto para Locke quanto para Nozick, o estado de natureza não seria sempre belicoso, mas um ambiente no qual os direitos naturais desempenhariam força normativa razoavelmente capaz de se fazerem respeitados. Contudo, não há nada além de uma força normativa moral, para garantir os direitos individuais, visto ainda não ter garantias das leis positivas.

A progressão das configurações no estado de natureza é garantida pelo que Nozick chama de *Invisible hand*, argumento que toma emprestado de Adam Smith. Como o libertário destaca, ninguém precisa ter a intenção de produzir um Estado. Uma estrutura institucional ou mesmo um padrão que aparentemente apenas poderia surgir por meio de um *design* consciente, pode originar-se ou ser mantido por meio da interação dos agentes os quais não possuem nenhum padrão ou intenção de produção em mente. Tal processo de *mão invisível* é, como diz ele, descritivo e não normativo. (NOZICK, 1994, p. 314).

Desta forma, o surgimento do Estado mínimo é explicado em termos de espontaneidade social, como um resultado não intencionado das ações egoístico-rationais. “Uma explicação de *mão invisível* mostra que o que parece ser um produto do trabalho intencional de alguém não foi produzido pela intenção de ninguém.” Nozick ainda complementa que as “explicações de

mão invisível de fenômenos proporcionam maior compreensão da explicação dos mesmos como sendo realizados por intenção. Não é de surpreender que sejam mais satisfatórias”. (NOZICK, 1991, p. 34).

É através desse processo de *mão invisível* que os indivíduos se organizariam em associações de proteção, para garantir a própria segurança contra outros indivíduos que tentassem infringi-la. Como destaca Papaioannou, a ideia fundamental do argumento da mão invisível é mostrar que o fenômeno social que aparenta ser construído é, na verdade, consequência não intencionada e não projetada de ações racionais e instrumentais. Em outras palavras, os indivíduos no estado de natureza, ao tentarem aumentar sua posição, irão implementar ações que trarão o Estado mínimo, embora ocorra desintencionadamente e sem ao menos pensar na criação do Estado. (PAPAIOANNOU, 2010, p. 54).

O comentador ainda destaca que o mecanismo da mão invisível encobre, na teoria política de Nozick, a incompatibilidade entre o consentimento unânime e o egoísmo racional, pois não é explicado o surgimento do Estado diretamente a partir do ponto de vista do consentimento unânime, como ocorre na teoria lockeana. Além disso, Nozick não usa unicamente o mecanismo da mão invisível como modo de explicar o surgimento do Estado, mas também usa para mostrar a superioridade do processo do *laissez-faire* do mercado. Assim, o Estado não é formado por meio da consciência político-participativa de cada ator. Dessa forma, de acordo com o libertário, o processo de *laissez-faire* é o único moralmente compatível com os direitos individuais absolutos. (PAPAIOANNOU, 2010, p. 55-56).

Neste estado de natureza hipotético, as pessoas não ficariam solitárias, mas se associariam. Como nem todos os indivíduos seriam capazes de prestar serviço de segurança nas associações, seja por falta de tempo ou incapacidade física, seria necessário profissionalizar este serviço. Ora, disso tudo resultaria o surgimento de empresas prestadoras de serviço de proteção. Dessa forma, para proteger todos indivíduos surgiriam naturalmente diversas associações que, fatalmente, competiriam entre si para demonstrar maior eficácia.

O estado de natureza lockeano

O argumento de Nozick sobre a legitimidade do Estado começa com o estado de natureza. No entanto, como veremos no desenvolver deste trabalho, Nozick não é um contratualista como Hobbes, Locke, Kant e Rawls, etc. No que diz respeito ao estado de natureza, Nozick se aproxima da concepção lockiana, porque ele: i) seria o *mais realisticamente esperado* em uma situação alegal (ponto de vista político-estrutural); e ii) por ele ser o melhor entre todos os disponíveis (ponto de vista teórico).

Um dos objetivos de Nozick, ao retomar o argumento do estado de natureza, é oferecer uma resposta moralmente fundamentada aos defensores do anarquismo, em especial ao anarquismo individualista, que defende fortemente os direitos individuais à vida, à liberdade e à propriedade. Benjamin Tucker, representante do anarquismo individualista, afirma tacitamente que “se os indivíduos têm o direito de governar a si mesmos, todo o governo externo é tirania. Por isso, há a necessidade de abolir o estado”. (TUCKER, 1923, p. 13).

Nozick partilha da afirmação anarquista de que indivíduos possuem direitos invioláveis, mas não partilha a tese de que o Estado não deve existir. O libertário advoga que é possível pensar um modelo de Estado que seja moralmente justificado, o qual não lesa os direitos fundamentais dos indivíduos. Seu intento é demonstrar que o Estado não é apenas justificado como também moralmente necessário, visto as possíveis transgressões dos direitos individuais, que ocorrem no estado de natureza. Isso faz do Estado “uma alternativa preferida, considerado com tanto prazer como uma ida ao dentista”. (NOZICK, 1991, p. 19).

“Se o Estado não existisse, seria necessário inventá-lo?” (NOZICK, 1991, p. 19). Essa é a pergunta fundamental da filosofia política. Para isso, a situação hipotética do estado de natureza se oferece como um dispositivo metodológico-explicativo fundamental para compreender uma situação não política, anárquica. O estado de natureza é a visão de anarquia de Nozick e sua análise visa responder a pergunta: Por que não a anarquia? Tal estado seria uma “situação de não-Estado e as pessoas atenderiam em geral às restrições morais e, da mesma maneira, atuariam como moralmente

deveriam”. (NOZICK, 1991, p. 20). No entanto, haverá sempre indivíduos dispostos a não agirem moralmente – respeitar a vida, propriedade e liberdade dos demais – e, por isso, conflitos são inevitáveis. Desta forma, tem

importância crucial investigar a natureza e efeitos [do estado de natureza], a fim de decidir se deve ou não haver um Estado, em vez de anarquia. Se pudermos demonstrar que o Estado seria superior até mesmo à melhor situação de anarquia, a *melhor que realisticamente podemos esperar*, ou que surgiria através de um processo que não implicaria medidas moralmente inaceitáveis, ou seria um melhoramento caso surgisse, isso forneceria um fundamento racional à existência do Estado. E o justificaria. (NOZICK, 1991, p. 20).

A melhor situação anárquica seria, segundo Nozick, o estado de natureza apresentado na obra *The second treatise of civil government* de John Locke. Embora seja a melhor situação *anárquica da qual realisticamente podemos esperar*, ela ainda mostra-se insuficiente na defesa dos direitos dos indivíduos envolvidos em um litígio. Os argumentos que inviabilizam a permanência do estado anárquico são os mesmos encontrados em Locke, a saber, não há uma lei comum pública estabelecida e reconhecida, não há um terceiro imparcial que administre as partes litigantes e não existe monopólio de poder capaz de fazer cumprir e sustentar uma sentença.

Assim, para entender os pressupostos da proposta política de Nozick, é fundamental compreender as teses defendidas por Locke sobre o estado de natureza. Por isso, explanaremos a compreensão lockiana de estado de natureza. Segundo Locke,

para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado *de perfeita liberdade* para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, *dentro dos limites da lei da natureza*, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. Estado também de *igualdade*, no qual é recíproco *qualquer poder e jurisdição*, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a *todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades*, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição; a menos que o senhor de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de sua vontade, colocasse uma acima de outra, conferindo-lhe, por indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania. (LOCKE, §4).

Para o inglês, o estado de natureza não implica necessariamente um estado de guerra constante e critica diretamente – sem mencionar Hobbes, no entanto – os teóricos que associam o estado de guerra com o estado de natureza (§19). No estado de natureza, os homens “desfrutam das mesmas vantagens da natureza e as mesmas faculdades”, de modo que não há por natureza um indivíduo com predisposição para governar sobre os outros – tese oferecida por Sir Robert Filmer no livro *Patriarcha* (1780), a qual Locke se contrapõe. O estado de natureza é um estado de “perfeita liberdade”, mas isso não “significa um estado de licenciosidade” (§6), pois as ações pessoais e interpessoais devem ser reguladas pelas leis da natureza.

Diferentemente de Hobbes, há, pois, já no estado de natureza, leis naturais e racionais com força normativa suficiente para regular as ações.

O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde na liberdade ou nas posses. (LOCKE, §6).

A lei natural obriga todos igualmente. Não há distinção, de forma que todos igualmente possuem o poder de exigir seu cumprimento como o dever de obedecê-la. Ela estabelece as bases morais das relações intersubjetivas do estado de natureza e, posteriormente, será o fundamento e a medida das normas civis. A lei da natureza não é apenas conhecida via razão, mas é a lei da razão, a regra da razão certa (§10). Locke apela para um argumento teológico para justificar e legitimar nossa submissão à lei da natureza: a lei é dada por Deus, e nós a alcançamos mediante nossa faculdade natural, a razão; a autoridade de Deus via lei natural é dada pelo fato de ele ser nosso criador. A lei natural é, em última instância, a declaração da vontade de Deus para a própria preservação dos homens (§135). Por meio de suas diretrizes de conduta e manutenção das relações sociais, a lei da natureza reúne a humanidade em uma comunidade (§128); ela é uma lei universal.

Assim, a lei da natureza não tolhe a liberdade; ao contrário, ela é um dispositivo normativo que visa oferecer a direção para o indivíduo ser livre e não prescreve mais do que importa ao bem geral de todos que estão sob ela (§57). Ser livre é seguir a lei da natureza. A lei da natureza tem por

finalidade, então, não a abolição ou a repressão da liberdade, mas preservá-la e ampliá-la.

Todavia, se o estado de natureza não é um estado de guerra e possui uma lei que regula normativamente as ações, por que deixá-lo? De fato, se não fosse o caráter corrupto e depravado de pessoas moralmente degeneradas, a lei da natureza seria suficiente para coordenar as relações interpessoais e não haveria, conseqüentemente, a necessidade da criação de diferentes sociedades. Assim, a resposta àquela pergunta é: Há problemas com a administração da justiça, pois, no estado de natureza, cada um é “juiz e executor da lei da natureza, sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessem”. (LOCKE, §125). Três coisas faltam no estado de natureza: i) as pessoas podem diferir na interpretação da lei da natureza e não encontrarão uma solução definitiva, ou seja, falta “uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum”; ii) não há uma terceira parte administrativo-imparcial que ajuíze as partes envolvidas no litígio e, “sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-lo a exceder-se nos casos que os interessam”; iii) não há “poder que apoie e sustente uma sentença justa, dando-lhe a devida execução”. (LOCKE, §§124,125 e 126).

Conseqüentemente, segundo Locke, o estabelecimento consensual da sociedade civil seria a melhor solução, uma vez que estabeleceria uma legislação publicamente reconhecida para torná-la estável; instituiria o Judiciário para ajuizar por meio do corpo de leis e o Executivo para fazer cumprir a sentença. Como o próprio Locke afirma, “o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza”. (LOCKE, §13).

Disso podemos considerar que a teoria dos direitos naturais-individuais mostra que a anarquia é moralmente requerida, uma vez que qualquer tipo de ordem extraindividual lesaria os direitos. No entanto, como visto na descrição sobre o estado de natureza de Locke, considerações baseadas nas dificuldades da administração da justiça/leis da natureza no estado anárquico (estado de natureza), fazem o estado civil parecer uma grande melhora. *Parece, no entanto, que nós não podemos ter um Estado sem que ele*

viole os direitos naturais; contudo, nossa vida seria melhor se nós tivéssemos um Estado. (WOLFF, 1991, p. 39). Isso gera, como chama Wolff, o dilema lockiano (*the lockean predicament*) “que nos força a fazer uma escolha entre direitos naturais e a segurança dada pelo estado”. (WOLFF, 1991, p. 39).

Para muitos teóricos, como Hobbes, alguns direitos naturais poderiam ser restringidos e até violados em vista da segurança e da paz oferecida pelo Estado. Para Nozick, por outro lado, isso está fora de questão e, assim como Locke, um Estado que abusa do poder e viola os direitos naturais não pode ser legítimo, e o estado de natureza seria melhor alternativa.

A teoria dos direitos “naturais” e a ideia da inviolabilidade da pessoa que daí deriva é o ponto central da filosofia política de Nozick, de modo que se ele não encontrasse um modelo de Estado que não lesasse os direitos individuais, ele endossaria, sem sombra de dúvida, a anarquia, independentemente das vantagens que o Estado *aparentaria* oferecer. A busca de “Nozick é reconciliar o Estado e os direitos naturais, não justificar o Estado abandonado [violando] aqueles direitos”. (WOLFF, 1991, p. 40). As primeiras frases do Prefácio de seu livro deixam isso claro: “indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos – sem lhes violar os direitos. Tão fortes e de tão alto alcance são estes direitos que coloca a questão do que o Estado e seus servidores podem, se é que podem, fazer”. (NOZICK, 1991, p. 9).

A anarquia do estado de natureza parece fazer jus ao fato de o indivíduo não ter seus direitos lesados, mas também gera problemas na aplicação/interpretação e execução da lei, visto que os indivíduos julgam, em causa própria e, por isso, superestimarão o volume de dano ou prejuízo que sofreram, bem como se deixaram levar por suas paixões doentias, o que gera vingança constante e oportunas batalhas e emboscadas retaliatórias. (NOZICK, 1991, p. 26). Contudo, antes de fundar imediatamente um Estado e dizer que ele é melhor do que o estado de natureza, Nozick pretende verificar quais são os arranjos possíveis no estado de natureza, para lidar com os problemas que ali surgem.

Só depois de todos os recursos do estado de natureza terem sido postos em uso, isto é, todos os arranjos e acordos voluntários que pessoas podem fazer ou negociar, agindo dentro de seus direitos, e só depois de

serem estimados os efeitos dos mesmos, estaremos em condições de verificar que gravidade tem os inconvenientes que sobram, para serem remediados pelo Estado, e avaliar se o remédio é pior do que a doença. (NOZICK, 1991, p. 26).

Diferindo da tradição contratualista, Nozick procura todas as possíveis formas de conter os conflitos que surgem no estado de natureza, antes de dizer que o Estado é moralmente necessário. O libertário visa oferecer um argumento no qual o Estado mínimo surge sem a necessidade do estabelecimento de um contrato social, como se fosse um desenvolvimento contínuo e desintencional (*mão invisível*), ou seja, na tentativa de implementar e fazer valer suas posições, os indivíduos implementam gradativamente o Estado mínimo, sem, contudo, agir intencionalmente para tal propósito. (WOLLF, 1991, p. 43).

O processo de implementação do Estado mínimo

Assim como pensa Locke, Nozick não acredita que o estado de natureza seja uma constante guerra de todos contra todos. Pelo contrário, Nozick acredita que os direitos naturais desempenham uma força normativa razoavelmente forte para dirigir a maioria das pessoas. No entanto, alguns não respeitarão as leis naturais. Para tentar solucionar o problema, o libertário oferece então alguns estágios entre o estado de natureza e o Estado mínimo, a fim de testar todas as configurações do estado de natureza. O principal argumento que encontramos aqui é que na “transição de cada estágio para outro não há violação dos direitos naturais dos indivíduos” (WOLLF, 1991, p. 39) e cada estágio pretende resolver definitivamente os problemas encontrados no estado de natureza, mas o único que irá solucionar definitivamente será o Estado mínimo.

De forma geral, o primeiro estágio caracteriza-se pela formação de agências de proteção ou associações, isto é, grupos de indivíduos que se reúnem para defenderem-se mutuamente e proteger, desta maneira, seus direitos. Com o passar do tempo, uma destas agências de proteção torna-se dominante dentro de um determinado território e a questão que surge, segundo Nozick, é a seguinte: “A associação de proteção dominante será o Estado?” (NOZICK, 1991, p. 38). Respondermos adiante esta questão. Contudo,

o Estado apenas será considerado “Estado” se e somente se satisfizer duas condições:

- a) deve operar o monopólio da força em seu território, não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua própria força;
- b) deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso. (NOZICK, 1991, p. 38-39).

Nozick introduz também o conceito de *Estado ultramínimo*, que aparece entre a associação dominante e o Estado mínimo. Antes de falarmos mais sobre isso, expomos os estágios do processo de desenvolvimento do Estado mínimo:³

1. *O estado de natureza lockiano, no qual os indivíduos atomizadamente se autodefendem.* “No estado de natureza o indivíduo pode pessoalmente exigir respeito aos seus direitos, defender-se, reclamar indenização e punir (ou pelo menos tentar ao máximo fazê-lo)”. (NOZICK, 1991, p. 27). Neste estágio, cada um é a medida do sucesso em um litígio. Momento mais primitivo do processo político.

2. *O estado de natureza lockiano com pequenos grupos que se ligam por aspectos afetivos (amigos, família), por proximidade geográfica e reciprocidade para se autodefenderem;* “[...] outros indivíduos podem juntar-se a ele para repelir um atacante ou perseguir um agressor porque todos são dotados de espírito público, são seus amigos ou ele os ajudou no passado ou porque desejam que ele os ajude no futuro ou ainda em troca de alguma coisa”. (NOZICK, 1991, p. 27). Neste estágio, como é facilmente notável, a segurança aumenta em relação ao estágio precedente. Os laços biológicos e afetivos contribuem para o fortalecimento das relações cooperativas. Isso implica pequenos grupos que se autoprotegem (família, estendendo-se para grupos de vizinhos).

3. *O estado de natureza lockiano, com uma grande quantidade de agências de proteção.* “Grupos de indivíduos podem assim formar associações

³ Aqui sigo a proposta de David Wood, embora acrescentei um estágio (2) e explicitiei de forma mais detalhada daquela oferecida pelo autor. (WOOD, David. Nozick's justification of the minimal State. *Ethics*, v. 88, n. 3, p. 260-262, 1978).

de proteção mútua: todos responderão ao chamamento de qualquer membro para sua defesa ou para fazer valer o respeito a seus direitos. Na união há força”. (NOZICK, 1991, p. 27).

No entanto, segundo Nozick, surge neste estágio alguns inconvenientes, a saber: i) todos devem estar sempre prontos para realizar a função protetora, sempre que ela for requisitada; e ii) qualquer membro da associação pode convocar seus colegas dizendo que seus direitos foram, estão ou possivelmente serão violados. Ninguém quer ficar a todo o momento disponível a membros paranoicos e rabugentos, muito menos ficar à disposição de membros que, apelando à proteção coletiva e alegando autodefesa, visam ferir os direitos de um terceiro não protegido pela associação.

Além disso, surgirão dificuldades quando dois membros da mesma associação entrarem em litígio. Inúmeros procedimentos arbitrários poderiam ser pensados como, por exemplo: i) adotar uma política de não intervenção, visto que não há um terceiro instituído para administrar a contenda; mas, isso poderia gerar discórdia dentro do grupo, formar subfacções e desfazer a grande associação – por isso, não é uma estratégia muito adotada; ii) intervir a favor do lado que fez a queixa primeiro; iii) a maioria prefere aqueles que seguem algum tipo de método para descobrir qual das partes possui razão. Além do mais, mesmo quando um membro da associação entra em litígio com um não membro, a associação procura verificar quem tem razão para evitar constantes e dispendiosos envolvimento nas brigas de cada membro. (NOZICK, 1991, p. 27-28).

4. *O estado de natureza lockiano com uma agência de proteção dominante, que não cumpre nem “a” nem “b”.* Consoante Nozick,

a inconveniência de todos se manterem em prontidão, quaisquer que sejam no momento suas atividades, inclinações ou vantagens comparativas, pode ser solucionada da maneira habitual pela divisão de trabalho e pela troca. Algumas pessoas são *contratadas* para exercer função de proteção e alguns empresários ingressam no negócio de vender serviços de proteção. Tipos diferentes de políticas protetoras seriam oferecidos, a preços diferentes, àqueles que talvez desejem proteção mais ampla ou detalhada. (NOZICK, 1991, p. 28).

A demanda pela defesa dos direitos individuais gera um mercado, no qual paga-se pela proteção, desaparecendo aquela tensão constante em que todos deveriam estar em prontidão para intervir em favor de um membro lesado, como ocorria no estágio anterior. O mercado oferece serviço para “todos os gostos e bolsos”, depende apenas do nível de proteção que os indivíduos querem. O indivíduo pode, ainda, se quiser, optar por soluções mais particulares ao invés de entregar à agência de proteção as funções de identificação, detenção, determinação judicial, etc. Mas, considerando todos os problemas provenientes de ser juiz em causa própria, o mais racional seria transferir a decisão do litígio a alguma parte neutra e menos envolvida.

Então, para que a justiça seja feita, é necessário que a parte menos *envolvida seja respeitada e considerada neutra e íntegra*. (NOZICK, 1991, p. 28). Nozick advoga que outras formas de resolver o litígio, dentro de um Estado, podem ser viáveis e que as pessoas esquecem isso, como, por exemplo, o tribunal eclesiástico. Contudo, complementa ele, “o que leva as pessoas a usa o sistema de justiça do Estado é a questão do cumprimento final da decisão. Só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes”. (NOZICK, 1991, p. 29). Assim sendo, os litigantes que desejarem que seus direitos sejam salvaguardados e cumpridos não terão outro recuso senão recorrer ao sistema “judiciário” oferecido pela associação.

É importante ressaltar aqui que as agências de proteção, neste estágio, não exigem, como parte do acordo com ela, que os indivíduos/clientes renunciem, via contrato, o seu direito de execução privada de justiça (“fazer justiça com as próprias mãos”) contra seus outros clientes. No entanto, a agência de proteção recusa ao cliente que usou justiça privada – realizou uma retaliação – qualquer proteção contra as contrarretaliações impostas a ele por outros clientes, em virtude de sua ação.

Disso tudo, segue o seguinte cenário: no início, como em uma livre concorrência de mercado, várias associações de proteção oferecerão seus serviços em uma mesma área geográfica. No entanto, “o que acontecerá quando houver um conflito entre clientes de diferentes agências?” (NOZICK, 1991, p. 30). Três são as possíveis soluções: i) duas agências concorrentes dentro do mesmo espaço geográfico entram em luta. Uma delas vai perder e os clientes da agência derrotada ficam malprotegidos em conflitos com os

clientes da agência vencedora; ii) uma agência tem seu poder centralizado em uma área geográfica e a outra em área diferente. No entanto, como suas áreas se entrecruzam, cada uma vence as lutas travadas perto do seu centro de poder. As áreas de entrecruzamento/fronteira são extremamente conflituosas, de modo que indivíduos que têm relação com uma agência, mas vivem na região de domínio geográfico de outra, possuem duas alternativas, ou se mudam para um local mais perto da sede de sua agência ou passam a utilizar os serviços de outra agência; iii) depois de lutas e disputas constantes e leis, as agências compreenderão que algumas medidas preventivas devem ser adotadas para que os conflitos dispendiosos entre elas sejam evitados. Por meio de seus administradores, resolvem solucionar pacificamente os casos sobre os quais chegaram a juízos diferentes. (NOZICK, 1991, p. 31). Desta forma, as agências

concordam em escolher e acatar as decisões de um terceiro juiz ou tribunal a que podem recorrer, quando diferem em seus respectivos juízos. Desta maneira, emerge um sistema de cortes de apelação e regras acordadas sobre jurisdição e conflito de leis. Embora operem diferentes agências, há um sistema judiciário unificado, do qual todas elas são componentes. (NOZICK, 1991, p. 31).

Neste estágio, as disputas entre membros de diferentes agências devem ser resolvidas por meio da arbitragem, mais do que pela mútua, dispendiosa e constante batalha. Desta maneira, por meio de um processo de fusões, aquisições, cartéis e alteração dos padrões de associação, chegaremos a uma situação em que há uma agência de proteção dominante, ou uma federação de agências de cooperação, em qualquer localização geográfica. (WOLFF, 1991, p. 45). É um processo “natural” em vista da harmonização das relações entre agências e dos benefícios econômicos. Desta forma, como afirma Nozick,

em todos esses casos quase todas as pessoas residentes em uma área geográfica encontram-se sob algum sistema comum que julga entre suas reivindicações concorrentes e lhes faz cumprir os direitos. Da anarquia gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões de mercado, economias de escala e auto interesse racional surge algo que se *assemelha* muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos. (NOZICK, 1991, p. 31).

Esta agência de proteção dominante *assemelha-se*, como enfatiza Nozick no fragmento acima, ao Estado mínimo, mas cabe novamente a pergunta já supracitada: “A associação de proteção dominante será um Estado?” (NOZICK, 1991, p. 38). A resposta é *não*, pois o esquema de associações de proteção diferem de dois modos no Estado mínimo, a saber: i) “o esquema parece permitir que algumas pessoas façam valer seus próprios direitos; e ii) afigura-se que não protege todos os indivíduos localizados em seu domínio”. (NOZICK, 1991, p. 38).

É aceitável que as agências dominantes requeiram que seus membros renunciem o direito de “fazer justiça com as próprias mãos” e, também, em algumas circunstâncias, renunciem o direito de autodefesa como uma condição para ser membro da agência. No entanto, o argumento a ser considerado contra a agência, segundo Nozick, é que nem todos precisam ser membros dela, visto ser um mercado que está à disposição e não como imposição.

Desta maneira, algumas pessoas com disposições individualistas poderão recusar-se a comprar os *cupões de proteção* e defender-se por si mesmo, bem como punir conforme seu julgamento. A questão que Nozick precisará responder é esta: Como alguém poderia ser compelido a desistir do seu direito natural de fazer justiça e punir? No entanto, por ora, se algumas pessoas ainda dispõem do direito de fazer a própria justiça e punir, então a agência de proteção dominante não é um Estado.

O Estado reivindica o monopólio de decidir quem pode usar a força e quando; diz que só ele pode decidir quem pode usá-la e em que condições; reserva-se o direito exclusivo de transferir a outrem a legitimidade e permissibilidade de qualquer uso de força dentro de suas fronteiras; e arroga-se também o direito de punir todos os que violam seu reivindicado monopólio.

[...] Para nossas finalidades, dizendo que uma condição necessária à existência do Estado é que ele anuncie que, no máximo de sua capacidade, punirá todos aqueles que descobrir que usaram da força sem sua permissão expressa. (NOZICK, 1991, p. 39).

Além disso, como elencado no ponto dois, a agência de proteção dominante não prevê a proteção de todos aqueles que estão sob sua área geográfica, mas apenas aqueles que pagam por isso. Ademais, graus

diferentes de proteção podem ser adquiridos. Ninguém paga pela proteção dos outros, a menos que isso seja voluntário, e não se pode exigir que alguém pague (ou contribua para) a compra de proteção de outros, pelo fato de ter caráter distributivo e lesar, conseqüentemente, os direitos dos indivíduos.

5. *O Estado de natureza lockiano com uma agência de proteção dominante, a qual garante "a", mas não garante "b",⁴ isto é, o Estado ultramínimo*

Cabe aqui perguntar: Quais problemas existiriam se algumas pessoas individualistas escolhessem permanecer sem proteção da agência e realizassem a "justiça com as próprias mãos"? Provavelmente os mesmos problemas que tínhamos no estado de natureza original, a saber, no exercício do seu direito de autodefesa e punição, estes indivíduos podem ter suas deliberações distorcidas, devido ao egoísmo e ao amor-próprio ou por motivos de vingança e, por isso, exceder os decretos da lei da natureza, punindo pessoas inocentes e excedendo à dosimetria da pena. Estes indivíduos que se arrogam o direito de autodefesa e punição são um risco aos membros da agência, ainda mais quando motivados por fortes paixões. Desta forma, a fim de proteger seus clientes, a agência de proteção dominante anuncia que irá punir todos aqueles que usarem a força ou tentarem usá-la contra os direitos de seus clientes, a menos que seja provado que isso foi legítimo. (WOLLF, 1991, p. 46).

Neste momento, há uma agência que reivindica o monopólio da força autorizada. Ela reivindica, além disso, que somente ela pode usar a força em nome de seus clientes. Aqui nós temos uma agência dominante que possui uma das duas características necessárias para a existência necessária: *o monopólio da força*. Ela é chamada de Estado ultramínimo, que está localizado entre as associações de proteção privadas e o Estado mínimo.

Diferentemente da associação de proteção dominante, o Estado ultramínimo "mantém o monopólio do uso de toda a força, exceto a necessária à autodefesa imediata e, dessa maneira, exclui a retaliação privada por lesões cometidas e exigência de indenização". (NOZICK, 1991, p. 42).

⁴ **a)** Ele deve operar o monopólio da força em seu território não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua própria força; **b)** Ele deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso.

Contudo, o Estado ultramínimo ainda “proporciona serviços de proteção e cumprimento de lei apenas àqueles que adquirem suas apólices de proteção e respeito às leis”. (NOZICK, 1991, p. 42). Em outras palavras, o Estado ultramínimo ainda não cumpre a segunda exigência para a existência do Estado, a saber, a proteção de todos localizados dentro de suas fronteiras. Pelo fato de não cumprir este segundo aspecto, o Estado ultramínimo seria um Estado “utilitarista de direito”, o que seria totalmente imoral, pois lesaria aqueles que são *independentes* da agência de proteção. Assevera Nozick:

A alegação de que o proponente do Estado ultramínimo é incoerente supõe que ele é um “utilitarista de direitos”. Presume que seu objetivo é, por exemplo, minimizar o volume ponderado de violação de direitos na sociedade e que ele deve perseguir esse objetivo, ainda que através de meios que em si violem direito de pessoas. (NOZICK, 1991, p. 45).

Desta forma, mesmo que os independentes – aqueles que não pagam por proteção – possuam o direito de autodefesa e punição, a agência de proteção não permite que eles exerçam estes direitos em vista dos possíveis prejuízos e abusos que seus clientes poderiam sofrer. Por isso, o Estado ultramínimo é chamado de utilitarista, pois a violação de direitos de um número pequeno de indivíduos minimiza o volume total de violações de direito na sociedade. (NOZICK, 1991, p. 44). Mas, isso não pode permanecer assim. O Estado ultramínimo lesa o direito individual dos independentes para a proteção de seus clientes, considerando aqueles simplesmente como meios em vista de seus fins. Ora, isso lesa as restrições morais impostas pelos direitos individuais. Um Estado utilitário como o ultramínimo jamais pode ser moralmente justificado.

6. *O estado de natureza lockiano com uma agência de proteção dominante, no qual é garantido ambas “a” e “b”⁵ – isto é, o Estado mínimo.* Pelo fato de o Estado ultramínimo proibir aos independentes o uso dos direitos da autodefesa e punição, ele deve compensar estes indivíduos. A compensação é feita por meio dos serviços de proteção que irão se estender também sobre eles. Assim, a segunda característica para a existência do Estado – a proteção

⁵ **a)** Ele deve operar o monopólio da força em seu território, não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua própria força; **b)** Ele deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso.

de todos dentro das fronteiras do Estado – também está cumprida, de modo que o Estado que era ultramínimo torna-se apenas mínimo.

Parece, no entanto, que a extensão do serviço de proteção para os independentes caracterizaria o Estado mínimo *como um estado distributivo*, ou seja, faz alguns indivíduos pagarem pelos serviços prestados a outros. Esta “aparência” distributivista é excepcional. Para isso, Nozick oferece o *princípio de compensação* (*the principle of compensation*). Consoante o filósofo, o termo *redistributivo* aplica-se a tipos de *razões* para o arranjo e não ao arranjo em si mesmo. Seria redistributivo se a única preocupação e razão final fosse redistributiva, mas essa não é a ideia. Assim, chamar o Estado de distributivo dependerá do motivo *por que* isso é feito. (NOZICK, 1991, p. 43).

O Estado ultramínimo não pode simplesmente proibir os independentes de usarem a própria força, para se defenderem e punirem o outro (compreenda-se os “protegidos”), mas precisa também compensá-lo por esta proibição, e a melhor forma de compensá-los é oferecer serviço de proteção, que será “pago” por aqueles que já estão sob a proteção. Segundo o autor, o princípio da compensação é formulado desta forma: “As [pessoas] que são postas em situação de *desvantagem*, ao serem proibidas de praticar atos que apenas *poderiam* prejudicar outras pessoas, devem ser compensadas pela desvantagem que lhes é imposta a fim de prover a segurança para as demais.” (NOZICK, 1991, p. 97).

Este princípio aplica-se então da seguinte forma aos independentes: se eles estão em desvantagens pela proibição dos riscos que poderiam surgir de suas atividades, as quais poderiam ferir os direitos dos “protegidos”, então, eles devem ser compensados por isso, pois, do contrário, seria um Estado utilitarista. Embora Nozick não esclareça bem o que compreende por desvantagem, ela pode ser entendida como aquilo que impossibilita alguém de desenvolver sua vida normalmente.

Frisa-se, então: o princípio da compensação advoga que a agência “dominante pode proibir John Wayne de punir os outros (Estado ultramínimo)”, mas ele tem que compensá-lo por esta proibição “[...] e a menor maneira de compensação é oferecer para ele serviços de proteção. Isso nos dá o Estado mínimo o qual protege todos”. (WOLFF, 1991, p. 66-67). Ainda segundo Wolff:

Todas as transições prévias foram consequências do comportamento racional auto interessado. Contudo, para entrar no estado mínimo requer também uma forte motivação moral: as pessoas têm que se dar conta que elas são moralmente obrigadas a compensar John Wayne por proibirem suas ações e o reconhecimento desta obrigação moral tem de ser suficiente para os membros da agência dominante para promover a compensação. (WOLFF, 1991, p. 67).

Desta forma, a transição do Estado ultramínimo para o mínimo traz um novo fator, a saber, uma motivação moral, enquanto as transições dos outros estágios foram realizadas por motivos racionais, a fim de promover o autointeresse. Os “protegidos” estão moralmente obrigados a compensar os independentes por proibirem suas ações, e o reconhecimento desta obrigação moral deve ser forte o suficiente para que os membros do Estado ultramínimo providenciem a compensação.

Desta forma, aquele Estado mínimo apenas *parece* ser redistributivo, mas não o é, porque a razão do procedimento ainda são – e não pode deixar de ser – os direitos individuais. O Estado mínimo “está limitado às funções de proteger seus cidadãos contra a violência, o roubo, a fraude, e à fiscalização do cumprimento de contratos”. (NOZICK, 1991, p. 42).

De forma simplificada, nós podemos dizer que o Estado, como o entendemos – guardada a exceção – possui alguns ramos: i) o governo defende, por meio do Ministério da Defesa, os cidadãos contra invasores estrangeiros, enquanto a polícia (militar, civil e federal) os protege contra danos provocados por outros cidadãos; ii) promoção de vários tipos de serviços públicos – ruas, bibliotecas, ensino público – a fim de melhorar a vida de cada um; iii) área do governo destinada a tomar conta daqueles que, por algum motivo, não conseguem tomar conta de si mesmos – serviço de saúde, combate à pobreza, auxílio desemprego; iv) o governo pode também empreender algum tipo de censura – filmes, por exemplo; em alguns certas drogas são proibidas e, em quase todos, há algum tipo de educação obrigatória. Assim, há áreas nas quais o governo força os cidadãos e outras que eles não podem escolher porque é proibido. Ele escolhe fazer desta forma porque compreende que são medidas aparentemente boas para os cidadãos. (WOLFF, 1991, p. 11).

Por outro lado, o Estado mínimo, como supracitado, cria taxas, por exemplo, apenas para cobrir o primeiro dos ramos acima citados. “O Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros ou para proibir atividades a pessoas que desejam realizá-las para seu próprio bem e proteção.” (NOZICK, 1991, p. 9). A base do Estado mínimo é a conservação e a garantia dos direitos individuais, de modo que os verdadeiros oponentes de Nozick são aqueles – anarquistas, conservadores, liberais, socialistas – que acreditam que há razões para adotar a anarquia, um Estado menor (ultramínimo) ou mais extenso do que o Estado mínimo.

Como já supramencionado, Nozick busca, na segunda formulação do imperativo categórico de Kant – *Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst* (KANT, VI, S.428) –, a base moral para a inviolabilidade da pessoa, a fim de garantir os direitos individuais. A inviolabilidade da pessoa não é um valor consequencialista trazido pelo resultado do agir, mas um *status* moral deontológico. (OTSUKA, 2011, p. 50). Como consequência disso, os indivíduos “não podem ser sacrificados ou usados para a consecução de outros fins, sem seu consentimento. Eles são invioláveis”. (NOZICK, 1991, p.46). Isso não apenas visa à proteção dos direitos, mas assume que tais direitos são absolutos. Contudo, Nozick não justifica, ao fundamentar sua concepção de inviolabilidade da pessoa em Kant, porque devemos considerar todas as circunstâncias da vida de uma pessoa – de seus talentos naturais à posse de recursos externos – como atributos de sua humanidade. (DE VITA, 2007, p. 38).

Desta forma, o que se evidencia é que os direitos individuais não preservam o que se deve fazer coletivamente, mas somente impõem restrições às escolhas coletivas possíveis. Podemos fazer o que quisermos, empenharmo-nos para promover uma concepção individual de bem ou uma concepção abrangente, desde que isso não implique violação dos direitos à integridade física, à propriedade legitimamente adquirida e cumprimento das obrigações voluntariamente contraídas. A violação destes direitos implica também uma violação moral e estaríamos tratando a outra pessoa como mero meio para nossos fins, isto é, não estaríamos respeitando sua condição inviolável de pessoa. (DE VITA, 2007, p. 37).

Então, em virtude de não haver uma entidade social que nasce da convivência em conjunto e dos direitos individuais, apenas devemos enfatizar, segundo o libertário, o fato de que cada pessoa tem uma vida distinta e própria para levar. Disso resulta que o Estado mínimo justo é aquele que se limita a oferecer uma estrutura institucional adequada a um conjunto de interdições deontológicas. Estas interdições são razões para que os indivíduos não lesem a propriedade alheia, não matem, não descumpram os acordos, etc., mas não têm a intenção de reivindicar que os indivíduos se comprometam em evitar que essas coisas ocorram no mundo. Ora, este viés nos permite afirmar que não somos responsáveis por males, danos e privações que os outros sofrem, porque nós deixamos de fazer algo para melhorar tal situação. Se nós não somos *diretamente* responsáveis por eles, podemos simplesmente ignorá-las. Por isso, nada justifica a intervenção de um tipo de Estado mais extenso sobre minha propriedade, vida e liberdade, a fim de diminuir ou evitar tais arbitrariedades. O dever de prestar auxílio, por exemplo, é moralmente opcional e não deve se manifestar nas estruturas políticas. (DE VITA, 2007, p. 44-50).

Assim, o Estado mínimo exigiria tão pouco dos seus cidadãos, que permitiria o florescimento de inúmeras outras doutrinas abrangentes na sociedade. Esta é a utopia nozickiana. O Estado redistributivo – como o proposto por Rawls – não permite, segundo o libertário, o florescimento e desenvolvimento de todos os modos possíveis da vida ser conduzida. O modelo de Estado libertário não afirma que o *welfare state*, o Estado distributivo, etc. são incompatíveis com a liberdade individual. Como Nozick reconhece, o princípio da liberdade permite que os indivíduos, já comprometidos em uma estrutura institucional, adequada a um conjunto de interdições deontológicas, possam legitimamente comprometer-se com arranjos de *welfare* e voluntariamente assumir as obrigações decorrentes. (NOCK, 1988, p. 758-759). Assim, dentro do Estado mínimo é possível que uma comunidade de indivíduos consensualmente endosse o “redistributivismo”; permita a filantropia; alguns bens sociais podem ser providos pelas ações individuais ou associações comunitárias, etc. O Estado mínimo permite o aparecimento e desenvolvimento de todas as formas de utopias, desde que não lesem os direitos individuais.

Considerações finais

Nozick leva a tradição liberal ao extremo. Sua concepção de Estado mínimo afasta qualquer possibilidade de conceber um Estado mais extenso. Ele quer rejeitar a violação dos direitos individuais que um Estado utilitarista realiza para promover o bem geral, bem como rejeitar o Estado distributivo. Faz isso ao mesmo tempo em que rejeita a tese anarquista de que toda forma de Estado é uma lesão aos direitos individuais. Por isso, o filósofo encontra um ponto entre estas concepções, endossando que o Estado pode ser moralmente justificado, sem lesar as restrições morais impostas pelos direitos individuais. Assim, a única concepção de Estado viável é um Estado mínimo.

Fundamentar o Estado unicamente sobre os direitos individuais parece oferecer muito pouco para a harmonia do convívio mútuo, sobretudo em sociedades com altas discrepâncias econômicas e sociais. Acreditar que a sociedade civil irá resolver por si mesma ou desintencionadamente os problemas sociais e econômicos é, no mínimo, ingenuidade. Os indivíduos assumem, ao conviverem sob um mesmo Estado, o cuidado da própria cooperação. Ora, como pode uma sociedade funcionar sem certa harmonia? Assim, contribuir com os menos favorecidos (compreenda-se aqui aqueles que sofrem o ônus histórico, social e econômico) faz parte da própria ideia de cooperação ao endossarmos o Estado, pois ninguém deve sofrer ou ser impedido à liberdade e à igualdade, devido às arbitrariedades históricas, sociais e econômicas. Não se defende um socialismo ou uma partilha de bens, mas uma concepção política que promova os menos favorecidos, de modo que eles não se tornem marginais à sociedade.

Isso não pode ser feito por meio de medidas assistencialistas e paliativas, mas por meio de uma concepção política, que oferece as condições de possibilidade para que os menos favorecidos tenham os instrumentos necessários para o desenvolvimento pleno e próprio da própria vida. O mais importante é que as condições arbitrárias não sejam decisivas para definir quem estas pessoas devem ser, muito menos que elas limitem as escolhas que podem tomar. Assim como grande parte da ingenuidade dos liberais, a concepção de Nozick pressupõe uma boa índole dos cidadãos, para ajudarem

os menos favorecidos, mas isso não é uma exigência, o que significa que há a possibilidade de uma perpetuidade de classes sociais sem mobilidade e injustiças sociais.

Advoga-se a ideia de que o Estado precisa ser “um pouco” mais extenso daquele proposto por Nozick. Os indivíduos menos favorecidos ou descontentes na sociedade, os quais não recebem nem o auxílio de pessoas nem de fraternidades, podem ser uma ameaça à estabilidade social, na medida em que buscarão satisfazer suas necessidades básicas (e também não básicas!) por todos os modos que lhe forem possíveis. Imaginar que todas as pessoas menos favorecidas serão ajudadas por outros indivíduos é, no mínimo, um pouco ingênuo, visto que nosso altruísmo é limitado – assumo esta tese hobbesiana.

Consequentemente, os indivíduos desfavorecidos econômica e socialmente poderiam lesar o direito de outros indivíduos em busca da preservação da vida e sobrevivência, o que seria um conflito de dois direitos fundamentais. Nozick poderia contra-argumentar que o Estado interviria, a fim de ajustar o litígio, mas o fato mais fundamental é que ambos os litigantes têm o direito. A força por si só não garante estabilidade longa à sociedade. A preservação apenas dos direitos individuais poderá, em algum momento, torna-se um problema para os próprios indivíduos, à medida que os desfavorecidos estiverem “descontentes” e buscarem preservar sua vida. Desta forma, o poder de coerção do Estado mínimo seria exigido excessivamente para manter a ordem, pois não haveria uma harmonia criada pela própria cooperação social. Nesta perspectiva, Nozick não considera o interesse do outro como relevante, pois o que importa é o ajustamento das condutas em conformidade com os direitos individuais.

Para sanar este problema e fazer a convivência “mais agradável” entre os indivíduos, não há porque não pensar em um Estado que ofereça políticas públicas e benefícios sociais àquelas pessoas dos quais necessitam. Em última instância, isso oferece uma melhor estabilidade da sociedade. Não se pensa aqui oferecer assistencialismo aos menos favorecidos, mas condições para que possam ter a possibilidade de “lutar” em condições iguais por um lugar digno na sociedade, não permitindo que arbitrariedades históricas, sociais e individuais definam o “lugar social” e o perfil do indivíduo.

Por fim, a concepção nozickiana de Estado mínimo não é uma proposta exequível e o próprio autor sabia disso. No entanto, ela apresenta-se importante para a reflexão sobre os limites e a extensão do Estado, como o compreendemos hoje e como o devemos compreender.

Referências

BRODY, Baruch. Political philosophy and the theory of rights: critical studies. *Philosophia*, v. 8, n. 2-3, p. 429-440, 1978.

FRIEDMAN, Mark D. *Nozick's libertarian project: an elaboration and defense*. London/New York: Bloomsbury, 2011.

DE VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: M. Fontes, 2007.

KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

LACEY, A. R. *Robert Nozick*. Chesham: Acumen, 2001.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOCK, Christopher J. The welfare state: an affront to freedom. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v. 21, n. 4, p. 757-769, 1988.

NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

NOZICK, Robert. Invisible-hand explanations. *The American Economic Review*, v. 84, n. 2, p. 314-318, 1994.

OTSUKA, Michael. Are deontological constraints irrational? In: BADER, Ralf; MEADOWCROFT, John. *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy: state, and utopia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PAPAIOANNOU, Theo. *Robert Nozick's moral and political theory: a philosophical critique of libertarianism*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2010.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

TUCKER, Benjamin. *Individual liberty*. Vanguard Press: New York, 1926.

WOLFF, Jonathan. *Robert Nozick: property, justice and the minimal state*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

WOOD, David. Nozick's justification of the minimal State. *Ethics*, v. 88, n. 3, p. 260-262, 1978.

O direito como *medium social*: uma visão desde Habermas

Keberson Bresolin*

Considerações iniciais

Como defende Bobbio em seu livro *O futuro da democracia*, o estado democrático é uma extensão do estado liberal, passou por algumas transformações políticas e jurídicas profundas, durante seus séculos de implementação. Nesta esteira, o pensamento político-clássico-moderno não conseguiu dar conta da complexização que as sociedades contemporâneas desenvolveram naturalmente. De fato, a pluralização das concepções de bem contribuíram significativamente para a complexidade das relações interpessoais e interações sociais, de modo que uma teoria político-jurídica unilateral, com garantias metassociais, não consegue mais adequar normativamente as expectativas de toda a sociedade.

Por isso, Habermas parte da tese de que, no atual contexto pós-convencional, em que se vive sob a égide de sociedades plurais e seculares, o direito não pode mais encontrar sua legitimidade em uma moral absoluta. Na verdade, a moral não consegue garantir mais estabilidade para as sociedades democráticas e complexas. Por isso, Habermas busca, por meio do princípio do discurso, encontrar mecanismos construtivos, para garantir a legitimidade do direito, assegurando os direitos subjetivos e o princípio da soberania popular.

Devo alertar o leitor, contudo, que este texto é um ensaio sobre o tema. Minhas pesquisas vêm se encaminhando para Habermas, justamente pelo fato de que o filósofo entende que a moral normativa deve ser/é deflacionada no que diz respeito à integração social. Obviamente, ela ainda desempenha um papel importante, mas secundário e não institucional.

* Professor no Departamento de Filosofia da UFPel, RS.

O papel coordenador da linguagem

A integração não violenta torna-se um fator fundamental para qualquer implementação política e um desafio para todos os ordenamentos jurídicos alocados nos Estados Democráticos de Direito. Para encontrar padrões de comportamento necessários à sociedade, a linguagem aparece como um instrumento mediador. Quando as forças ilocucionárias dos atos de fala adquirem força coordenadora na ação, a linguagem toma o papel de fonte primária da integração social.

Assim, por meio de processos de entendimento, os ouvintes e os falantes, leia-se, os autores, buscam negociar interpretações intersubjetivas capazes de harmonizar entre si os padrões de comportamento necessários para a cooperação entre os diversos planos de vida e doutrinas. No entender de Habermas, é necessário que o falante adote a perspectiva performativa, a fim de abandonar a perspectiva impositiva e dominadora e poder encaminhar-se ao nível do entendimento. Nesta perspectiva, o agir comunicativo direciona-se para a ideia de que o falante deseja entender-se com as outras pessoas, a fim de coordenar a vida prática. Disso decorre que os atos de fala, seriamente ofertados pelo falante, adquirem efeito normativamente e vinculante no mundo prático, na medida em que o destinatário endossa a proposta, isto é, o agir comunicativo permite um acordo linguístico que gera obrigações, que se tornam fundamentais para a integração e harmonização da vida social.

O risco do dissenso é algo real. Mas, o agir comunicativo, voltado para o entendimento, faz com que os falantes e os ouvintes se reúnam e admitam pertença validade das suas ações de fala. Desta forma, todo ato de fala carrega a pretensão de validade, que poderá ser criticada, o que permite dizer que há um reconhecimento mútuo da afirmação. “A oferta de um ato de fala adquire eficácia para a coordenação, porque o falante, com sua pretensão de validade, assume *uno actu* uma garantia suficiente e digna de fé, de que a pretensão levantada poderá eventualmente ser resgatada através de razões adequadas.” (HABERMAS, 1997, p. 37).

Embora Habermas admita a necessidade de idealizações mínimas para encontrar o entendimento via linguagem, explica que elas são pressupostos

pragmático-inevitáveis (*unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen*) (HABERMAS, 2014, p. 35) dos atos de fala e fazem, por isso, parte da linguagem cotidiana. Atos de fala, tomadas de posição em termos de sim/não, etc. oferecem razões para sua aceitação e miram, por isso, o auditório da comunidade de interpretação (*Auditorium der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft*), na qual elas precisam justificar suas afirmações para serem racionalmente aceitáveis pelos ouvintes. (HABERMAS, 1997, p. 37).

Nesta perspectiva, a *idealidade da generalidade dos conceitos e significados* oferece a disposição de que os participantes dos contextos do agir comunicativo precisam basear-se em uma linguagem comum. Caso contrário, os participantes não poderão atribuir significados idênticos para encontrar o entendimento entre si sobre algo no mundo. Mesmo contrafaticamente, precisamos da suposição de que usamos expressões linguísticas com significado idêntico. Ora, o próprio mal-entendido pressupõe a existência desta idealidade.

Por outro lado, a idealidade dos conceitos de validade respinga na própria constituição da realidade social. O entendimento construído comunicativamente permite a coordenação das ações. Habermas enfatiza que as pretensões de validade vão além do contexto, pois a universalidade da aceitabilidade racional dos participantes explode um determinado contexto de comunicação. Embora a idealidade dos conceitos de validade transpasse o contexto singular, apenas a aceitação no local permite que as pretensões de validade atinjam a prática cotidiana ligada a um determinado contexto, o que permite falar em um acordo capaz de coordenar as ações.

A complexização das sociedades e a necessidade do direito

Bobbio advoga que o Estado Liberal moderno, do qual a democracia contemporânea é uma transformação, não esperava (não queria) que as sociedades contemporâneas se tornassem tão complexas e plurais. (BOBBIO, 1987, p. 27-28). Na esteira desta constatação, se torna mais difícil encontrar um ponto de convergência entre as diferentes convicções e, muito menos, encontrar zonas de sobreposição que se encontram já no mundo da vida. Por outro lado, o agir comunicativo, utilizado em contextos *não complexos* e

plurais do mundo da vida, possibilita explicar a estabilidade e a cooperação social.

Importante é notar que Habermas visa fundamentar a complexa tarefa da integração social sobre as realizações construídas comunicativamente pelos autores “para os quais a facticidade (coação de sanções exteriores) e a validade (força ligadora de convicções racionalmente motivadas) são incompatíveis com os domínios de ações reguladas pela tradição e pelos costumes. (HABERMAS, 1997, p. 45). Disso segue uma das perguntas centrais postas por Habermas, a saber, como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco do dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e instituições fortes? (HABERMAS, 1997, p. 46).

A profanação do mundo da vida contribuiu significativamente para a pluralização das convicções e perspectivas viáveis no mundo da vida. O Estado democrático permite que isso se torne possível, uma vez que se pretende neutro de convicções. A dificuldade é latente, pois a integração social via entendimento torna-se frágil e o dissenso/conflito, uma realidade.

A moral por si só não dá mais conta da integração social. A moral pós-tradicional representa apenas *uma* forma de saber cultural e, como tal, não obtém obrigatoriedade no nível institucional. Por sua vez, o direito não é apenas um sistema de símbolos, mas é também um sistema de ação com alto grau de racionalidade. Diferentemente das normas morais, as normas do direito, como sistema de ação, possuem uma eficácia direta. (HABERMAS, 1997, p. 141).

De fato, nas modernas sociedades econômicas, as interações estratégicas são imprescindíveis de modo que, em um possível dissenso, aqueles que agem comunicativamente encontram-se diante de uma situação complexa, pois optam pela suspensão do discurso ou em agir também de forma estratégica.

A saída para este impasse, segundo Habermas, é “*regulamentação normativa de interações estratégicas*, sobre as quais os próprios autores se entendam”. (HABERMAS, 1997, p.46). Nesta esteira, diferentemente do que ocorre nas instituições arcaicas, na perspectiva dos próprios agentes, a

facticidade e validade se separam, pois os agentes que agem orientados para o sucesso visualizam os componentes da situação, como fatos que são valorizados à luz de suas preferências, ao passo que os agentes orientados para o entendimento precisam compreender a situação (*i.e.*, não a vê apenas como fatos), passando a interpretar os fatos relevantes sob o aspecto de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. (HABERMAS, 1997, p. 47).

Dessa forma, os atores têm, diante de si, a possibilidade de agir orientados pelo sucesso ou orientados pelo entendimento. *A regulamentação intersubjetiva obrigatória de interações estratégicas* precisam dar conta de duas condições antagônicas, que não podem realizar-se simultaneamente pelos autores: i) tal ordenamento intersubjetivo-obrigatório oferece regras que modificam o modo de agir de alguém que age estrategicamente de modo a adaptar objetivamente seu comportamento; ii) por outro lado, este ordenamento, por impor obrigações aos destinatários, precisa desenvolver ao mesmo tempo uma força social integradora (*sozialintegrative Kraft*), o que somente é possível por meio de pretensões de validade normativas reconhecidas intersubjetivamente. (HABERMAS, 1997, p. 1997). Em termos kantianos, não se age apenas coagido pela lei, mas por respeito a ela também. Encontramos este tipo de regulação no sistema de direitos, que garante nossa liberdade subjetiva de ação com a coação do direito objetivo.

Visto já que a razão comunicativa não é uma razão prescritiva, no sentido da razão prática e moderna, nem indicativa, não há uma fundamentação última para o direito, como pretendeu Kant, mas uma orientação para o entendimento, por meio da teoria do agir comunicativo. Dada a dessacralização do direito e a impossibilidade de garantias meta-sociais para a sua legitimidade, torna-se necessário pensar o direito em conexão com a moral e a política. Desta forma, a única legitimidade pós-metafísica do ordenamento jurídico está na base do processo democrático, na medida em que é remetida aos processos legislativos, os quais se apoiam no princípio da soberania do povo. (HABERMAS, 1997, p. 115). Desta forma, as prescrições do ordenamento jurídico ganham sua validade quando os atores, enquanto orientados para o entendimento, preservam sua liberdade e autonomia. Podemos ainda dizer que, mesmo aqueles que agem orientados

para o sucesso, ao adaptarem suas condutas aos limites de tal ordenamento, mesmo sob força coativa, podem entender o motivo de tal limitação e sua força integradora.

[...] quanto à legitimidade da pretensão ao reconhecimento normativo, o direito permite aos membros da comunidade jurídica escolherem entre dois enfoques distintos em relação à mesma norma: objetificador ou performativo, podendo adotar modos de ler correspondentes a cada um dos enfoques. Para o “arbítrio” de um ator que se orienta pelo próprio sucesso, a regra constitui um empecilho fático na expectativa da imposição do mandamento jurídico – como consequência previsível, no caso de uma transgressão da norma. Quando, porém, um autor deseja entender-se com outros autores sobre as condições a serem preenchidas em comum para que tenha sucesso em suas ações, a regra amarra a sua “vontade livre” através de uma pretensão de validade deontológica. O fato de esta perspectiva ficar aberta não significa necessariamente uma fusão de momentos, pois na perspectiva do ator, eles continuam irreconciliáveis. (HABERMAS, 1997, p. 53).

De fato, o sistema de ação da moral não possui mais força normativa necessária para garantir a estabilidade social, pois ela se retraiu para o interior do sistema cultural e passa a ter uma relação apenas virtual com a ação, cuja atualização depende dos próprios atores motivados. Estes, por sua vez, precisam estar dispostos a agir conscientemente. Daí que a eficácia das normas morais para o plano da ação depende muito mais do acoplamento internalizador destes princípios na personalidade do que a força motivacional contida nos bons argumentos. (HABERMAS, 1997, p. 149). Por sua vez, o direito, como sistema de ação bifacetado, *i.e.*, pertencente à esfera cultural e à institucional, compensa a fragilidade integrativa da moral ao utilizar-se do mecanismo de coação de vontade, por meio de uma normatização institucional. Enfatiza Habermas:

O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação; ele pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. No direito, os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isso, as proposições jurídicas têm eficácia imediata para a ação, o mesmo não acontecendo para juízos morais enquanto tais. De outro lado, as instituições jurídicas distinguem-se das ordens institucionais naturais através de seu elevado grau de racionalidade, pois nelas se cristaliza um sistema de saber sólido, configurado dogmaticamente e conectado a uma moral dirigida por princípios. E, como o direito está simultaneamente estabelecido nos níveis da cultura e da sociedade, ele pode *compensar as*

fraquezas de uma moral racional que se atualiza primeiramente na forma de um saber. (HABERMAS, 1997, p. 150).

Então, o direito apresentar-se à perspectiva dos destinatários orientados para o sucesso como coação e, não simultaneamente, apresentar-se ao autor (e observador), orientado para o entendimento, como resultado de uma construção autolegislada (*Selbstgesetzgebung*). (HABERMAS, 2014, p. 154). Desta forma, o modo de validade do direito, a facticidade da imposição do direito pelo Estado, conecta-se a um processo de normatização do direito que se quer racional, por assegurar a liberdade e fundar a legitimidade da legalidade. A tensão entre a facticidade e a validade, as quais são sempre momentos distintos, é fundamental para a integração e estabilidade de comportamentos. (HABERMAS, 1997, p. 48).

Deste modo, o direito é um *medium* fundamental para estabilizar as relações, as quais nem sempre tramitam pelo âmbito do sistema de ação orientado pelo entendimento. Além disso, ele também permite falarmos de proporcionalidade das relações, na medida em que o dinheiro e o poder não sejam fatores decisivos e dominadores nas relações interpessoais.

O código do direito não mantém contato apenas com o *medium* da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema (*System*) e mundo da vida (*Lebenswelt*), o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida. (HABERMAS, 1997, p. 112).

Nestes termos, nota-se que o direito, segundo Habermas, só se deixa pensar legitimamente, em um contexto democrático, não limitado às exigências funcionais regulativas e/ou administrativas da sociedade civil, o que colocaria o direito a serviço da esfera econômica, como pretendeu o direito burguês. Além de tirar o fardo das normas morais para compatibilizar as liberdades na ação, o direito precisa considerar condições para a realização da integração social, por meio do entendimento de atores que

agem comunicativamente, *i.e.*, por meio da aceitabilidade de pretensões de validade. (HABERMAS, 1997, p. 114).

A preocupação do filósofo aqui é de que o direito positivo precisa ser legitimado, porque sua eficácia não é uma legitimação democrática, muito menos que salvaguarda a liberdade. “A positividade do direito não pode fundar-se na contingência de decisões arbitrárias, sem correr o risco de perder seu poder de integração social. O direito extrai a sua força muito mais da aliança que a positividade do direito estabelece com a pretensão à legitimidade.” (HABERMAS, 1997, p. 60).

Desta forma, o ordenamento jurídico precisa, para garantir sua legitimidade, percorrer o processo político que ocorre no Poder Legislativo. Como enfatiza Habermas, em ordenamentos jurídicos de Estados democráticos, o processo da legislação é o lugar propriamente dito da integração social. Para isso, seguindo a ideia kantiana-rousseauiana (KANT, *Rechtslehre*, S.314) de representação, Habermas afirma que precisamos, mesmo que contrafaticamente, pensar que os participantes do processo de legislação abandonam o enfoque de sujeitos de direito privado e assumem, por meio de seu papel de cidadão, a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica e livremente associada, na qual já existe um acordo sobre os princípios normativos de regulamentação, baseado na tradição ou pode ser construído por meio do entendimento segundo regras reconhecidas normativamente. (HABERMAS, 1997, p. 53). Continua Habermas:

Essa união característica entre coação fática e validade da legitimidade, que tentamos esclarecer através do direito subjetivo à assunção estratégica de interesses próprios, exige um processo de legislação no qual os cidadãos devem poder participar na condição de sujeitos do direito que agem orientados não apenas pelo sucesso. Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos *como* os de sujeitos jurídicos privados e isolados: eles têm que ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. É por isso que o conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o *pensamento democrático*, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada

através da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos os cidadãos livre e iguais”. (HABERMAS, 1997, p. 53).

Disso decorre que o direito, na sua forma moderna, pode resolver os impasses entre facticidade e validade e ganha sua legitimidade à medida que se conecta com a moral discursiva, com a política e a partir do engajamento dos sujeitos, enquanto cidadãos, na esfera pública, característica das sociedades democráticas. Deste modo, o comportamento legalmente admitido é aquela obediência às normas que vigoram por meio da ameaça de sanções ou por meio da decisão de um legislador político. Como bem enfatiza Habermas, a facticidade da legislação distingue-se da implementação do direito, pois a permissão para a coerção jurídica é deduzida de uma expectativa de legitimidade encontrada no processo legislativo. (HABERMAS, 1997, p. 53-54). Em Estados que se pretendem democráticos, a positividade do direito precisa prestar contas de sua legitimidade. Pensando nisso, Habermas pensa na ideia de autonomia, conquista moderna, de modo que o ordenamento jurídico positivado possa prestar sua legitimidade, como leis da liberdade por meio do processo de legislação.

A positividade do direito vem acompanhada da expectativa de que o processo democrático da legislação fundamente a suposição da aceitabilidade racional das normas estatuídas. Na positividade do direito não chega a se manifestar a facticidade de qualquer tipo contingente ou arbitrário da vontade e, sim, a vontade legítima, que resulta de uma auto-legislação presumivelmente racional de cidadãos politicamente autônomos. (HABERMAS, 1997, p. 54).

Assim, na inspiração kantiana, Habermas afirma que, sem garantias metafísicas e religiosas típicas de um ordenamento jurídico embutido no contexto de um *ethos social*, a coatividade do direito só consegue se conciliar com sua legitimidade e garantir a força de integrar a sociedade se “a totalidade dos destinatários singulares das normas jurídicas puder considerar-se autora racional destas normas”. (HABERMAS, 1997, p. 54). A pretensão de que uma norma seja do interesse simétrico de todos os atores só faz sentido sob a ideia de uma aceitabilidade racional e isso somente pode acontecer sob as condições *pragmáticas* de discursos, nos quais prevalece apenas a imposição do melhor argumento. Contudo,

se discursos constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, em um arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. (HABERMAS, 1997, p. 138).

Desta forma, após assumir a forma jurídica, o princípio do discurso transforma-se em princípio democrático, que visa oferecer, em última instância, validade ao ordenamento jurídico. Por meio dele, pressupõe-se a possibilidade de que as decisões práticas, que fundamentam as leis, possam ser construídas com base em discursos racionais.

A fim de obter critérios precisos para a distinção entre princípio da democracia e princípio moral, parto das circunstâncias de que o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que ser reconhecem mutuamente como membros livres e iguais de uma associação estabelecida livremente. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral. (HABERMAS, 1997, p. 143).

Hendrick destaca que o princípio do discurso precisa ser introduzido a partir da *perspectiva do participante*. O princípio do discurso é um pressuposto indispensável para as pessoas que estão tentando chegar a um entendimento mútuo sobre qualquer tipo de norma de ação. Na mesma medida, a forma jurídica é igualmente indispensável para estabilizar as perspectivas e oferecer estabilidade na cooperação social. Contudo, existe uma diferença fundamental. O princípio do discurso é um pressuposto pragmático da prática generalizada do discurso, isto é, os participantes socializados em formas linguísticas de vida já o reconhecem e, por isso, Habermas apenas oferece uma formulação, ou seja, transforma *know-how* em *know-that*. Por outro lado, a forma jurídica moderna não é igualmente imanente na vida social humana, mas, em vez disso, é um artefato histórico e contingente. Portanto, ela só pode ser introduzida no argumento, a partir do Exterior e, conseqüentemente, tem de ser apresentada aos participantes,

desde uma *perspectiva da observação*, a fim de usá-la quanto eles pretendem regular a si mesmos. (HENDRICK, 2010, p. 116).

Hendrick ainda frisa que não há círculo vicioso nesta relação, pois ela representa a complementaridade entre a perspectiva do participante e do observador. As perspectivas são complementares porque nenhuma, por si só, é suficiente para fornecer uma justificativa para o sistema de direitos, isto é, o *teórico* não pode ditar aos participantes conteúdos morais que eles devem inscrever na lei, e as *peçoas* não podem simplesmente constituir-se e dar-se o regime de direitos por meio de um *momento fundador* decisionista, assim como o argumento de Habermas não se destina nem a revelar os direitos naturais pré-políticos que as pessoas são obrigadas a reconhecer no outro, nem como o sistema de direitos é justificado por meio de um ato original de soberania popular. (HENDRICK, 2010, p. 117).

Então, o princípio da moral funciona *no interior* de um determinado jogo de argumentação. Por outro lado, o princípio da democracia opera no nível da institucionalização externa e eficaz da participação igual e livre numa formação discursiva da opinião e da vontade que se realiza em forma de comunicação garantida pelo direito. Além desta diferença de níveis entre princípio moral e princípio da democracia, há também uma diferença entre normas jurídicas e as demais normas de ação. Se, por um lado, o princípio da moral visa atingir todas as normas da ação, por meio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito. (HABERMAS, 1997, p. 146).

As regras jurídicas não nascem prontas, mais ou menos naturais, porque são uma criação artificial e a forma jurídica que se estabeleceu em volta delas é fruto da evolução social. Diferentemente das normas morais, “as normas jurídicas formam uma camada de normas de ação produzidas intencionalmente, reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas”. (HABERMAS, 1997, 146). Nesta perspectiva continua Habermas:

O princípio da democracia não deve apenas estabelecer um processo legítimo de normatização, mas também orientar *a produção do próprio medium do direito*. Na visão do princípio do discurso, é necessário estabelecer as condições às quais os direitos em geral devem satisfazer para se adequarem à constituição de uma comunidade de direito e

possam servir como *medium* da auto-organização desta comunidade. (HABERMAS, 1997, p. 146).

Nesta esteira, o princípio do discurso assume, pela via da institucionalização jurídica, a figura de princípio da democracia, de modo que o princípio da democracia aparece como núcleo de um sistema de direitos. Habermas enfatiza que a gênese lógica destes direitos forma um processo circular, de modo que o *ordenamento jurídico* e o *mecanismo para a produção de normas jurídicas* legítimas, leia-se, o princípio da democracia, se constituem de modo *cooriginário*. (HABERMAS, 1997, p. 158). Em outras palavras, o “princípio do direito não constitui um membro intermediário entre o princípio moral e o princípio da democracia, mas o verso da medalha do próprio princípio da democracia”. (HABERMAS, 1997, p. 128).

Considerando tudo isso, a sociedade será construída sobre a ideia de que os cidadãos participam das decisões políticas como autores e destinatários da forma jurídica. Deste modo, a comunidade jurídica espera que o ordenamento jurídico possa garantir as normas para a integração social e garantir a igualdade dos direitos subjetivos.

Referências

BOBBIO, Norberto. *The future of democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

HENDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: reason, pluralism and the claims of political philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

A democracia participativa na resolução dos problemas socioambientais advindos do hiperconsumo

Cleide Calgaro*
Agostinho Oli Koppe Pereira**
Giovani Orso Borile***

Considerações iniciais

No mundo em que se vive, inúmeras são as facilidades e os deleites provenientes da alta globalização e da evolução tecnológica, que permite aos seres humanos a satisfação de grande parte ou, ainda, de todos os seus desejos de consumo, através das viabilizações creditícias, fomentando-se o extrativismo dos recursos naturais que, tão intensivamente, são explorados.

Convém considerar que a satisfação dos gostos e as regalias da humanidade extremamente consumista, fundada em um sistema puramente capitalista, tendem a esgotar as riquezas naturais não renováveis, e que se constituem em um bem de valor ecológico e social inestimável para a comunidade global.

A questão do desenfreado consumo de marcas modernas, inovações, novidades e bens de *status*, sobrecarrega o Planeta com os resíduos desse consumo. Assim, consome-se porque a mercadoria é diferente; consome-se porque o produto é novo no mercado; adquire-se um bem pelo condão que ele tem de evidenciar a posição social e as riquezas de um determinado

* Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado, e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Pesquisadora no Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica”. CV: <<http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>>. E-mail: ccalgaro1@hotmail.com

** Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorando em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Coordenador do Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica”. CV: <<http://lattes.cnpq.br/5863337218571012>>. E-mail: Agostinho.koppe@gmail.com

*** Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Integrante do Grupo de Pesquisas Metamorfose Jurídica. CV: <<http://lattes.cnpq.br/9063196599611399>>. E-mail: goborile@ucs.br

indivíduo, trazendo à imagem da pessoa prestígio e proeminência. Todos esses fatores influenciam a atual demanda social e consumista de produtos que se tornam cada vez mais descartáveis e com qualidade reduzida, dando-se mais ênfase ao novo e ao temporário do que ao durável e ecologicamente correto.

As demandas ambientais têm solicitado sempre mais medidas para solucionar os vários problemas ecológicos e ambientais ocasionados pelo desenvolvimento humano e tecnológico, pois a convivência pacífica entre os seres vivos não humanos e os seres humanos requer o ajustamento das atividades seculares, com foco no bem-estar natural e na proteção dos recursos faunísticos e florestais, sendo um grande passo para a concretização desse objetivo a participação social do indivíduo.

Como instrumentos hábeis para o deslinde da problemática consumista e seus reflexos no meio ambiente, busca-se estudar a participação e o envolvimento popular embasados na democracia participativa, como forma supletiva de resolução das questões ambientais, partindo-se da premissa de que somente haverá um resultado satisfatório, se a comunidade local estiver plenamente engajada nas deliberações de cunho ambiental, realizadas tanto em nível local como em níveis maiores e mais amplos.

A democracia participativa surgiu com a necessidade de se envolver ainda mais os membros integrantes de uma sociedade, nas questões de caráter social, político, econômico e ambiental, para melhor resolver as situações do cotidiano de cada cidadão e que precisam ser solucionadas e discutidas, do ponto de vista de quem mais se relaciona com o problema; nesse sentido, esse é o meio que mais possibilita uma plena e efetiva participação popular.

A democracia dá a entender que o governo pode ser realizado pelo povo, sendo que dele emana o poder; porém, de forma absoluta e generalizada não poderá o povo exercer seu poder e governança como apregoa a democracia direta; deverá, contudo, escolher representantes que irão tomar as decisões em seu nome, figurando o povo como representado. Todavia, a representação não deverá retirar o caráter participativo do cidadão, sendo nesse momento que aparece a democracia participativa, para trazer equilíbrio à representatividade, concedendo ao povo, novamente, o

poder de tomar decisões e de participar na gestão da sociedade, como garantia dos seus direitos.

No presente trabalho, utilizou-se, como método de pesquisa, o analítico, tendo como base estudos bibliográficos para reforçar o entendimento do hiperconsumo e dos seus reflexos socioambientais.

O hiperconsumo e seus reflexos no ambiente natural

As diversas facilidades de crédito e de pagamento, concedidas por lojas, supermercados, *shopping centers*, bancos, cooperativas de crédito e demais estabelecimentos comerciais existentes, proporcionam a muitos cidadãos a oportunidade de satisfazer suas necessidades cotidianas, desde as mais imprescindíveis para o homem até aquelas de caráter supérfluo para mera realização de caprichos e deleites pessoais, criando uma nova cultura ou destruindo a existente, como bem menciona Lipovetsky (2007, p. 57): “Neste momento de hiperconsumismo o durável cede lugar ao descartável e tudo deve entreter com o mínimo de esforço. O capitalismo e o espírito de fruição estão acabando com a autoridade pública e a dignidade da cultura.”

Há de se mencionar que todo e qualquer consumo deve ser pensado do ponto de vista ético e ecológico, tornando-se imperiosa a necessidade de consumir com consciência, atentando-se para os riscos e as consequências advindas do consumo inconsequente, desenfreado e exagerado; é uma grande verdade a afirmação de que, “na atualidade, as pessoas não consomem mais por necessidade, mas sim pelo prazer de comprar, seja para satisfazer suas futilidades, ou simplesmente, por consumir”. (PEREIRA; CALGARO, 2015, p. 16). Consiste, desse modo, numa prática extremamente nociva ao meio ambiente e que promoverá uma degradação ainda maior dos recursos naturais.

A atual sociedade consumista tende a viabilizar uma série de malefícios ao meio ambiente, visto que todos os rejeitos e resíduos, resultantes dos inúmeros produtos e das mercadorias adquiridos, terão que ser depositados e realocados em algum lugar, servindo a natureza de receptora para todos os detritos da sociedade consumista. Deve-se, indubitavelmente, estabelecer-se um pensamento ecológico para a discussão do superconsumismo, como

corolário da degradação ambiental, havendo a necessidade de “políticas públicas capazes de minimizar os choques causados ao meio ambiente pelo hiperconsumo da sociedade moderna” (PEREIRA; CALGARO, 2015, p. 19), em que os ditos consumidores vivem futilmente nos prazeres momentâneos do consumo.

A questão da nova cultura consumista merece um estudo detalhado, no sentido de abordar-se e perquirir-se sobre os fundamentos dos hábitos consumistas, embasados em uma pernicioso educação para o consumo, em que existe um desaparego sequencial e contínuo dos bens adquiridos. Nesse sentido, Pereira e Calgaro apontam em uma de suas análises:

Essa cultura consumista se desenvolve, também, a partir de uma educação que cria o desejo pelo consumo, pelo descarte, pela valorização do novo. O velho se torna ultrapassado e sem sentido. Porém, as consequências dessas atitudes não tem qualquer proeminência para o “ser consumidor”. Consumir se torna a palavra mágica, capaz de transformar a vida do indivíduo, alçando-o ao patamar de detentor de *status* e de poder no mundo, fazendo com que este se sinta grandioso, o “deus” de possibilidades e de oportunidades. (PEREIRA; CALGARO, 2014, p. 14).

A imensa necessidade de se problematizar a atual situação é, de todas as formas, inadiável, sendo relevante que haja uma conscientização da comunidade em geral, do mais velho ao mais jovem, sobre os frutos e resultados decorrentes do megaconsumo¹ e como eles podem refletir na vida social e no meio ambiente de forma negativa.

Os reflexos de uma sociedade consumista não tardam a aparecer, não se devendo postergar a tomada de medidas, para que seja sanado o problema, pois os riscos da negligência de questões socioambientais são imensos, tendo muitas vezes resultados catastróficos, no tocante aos prejuízos ambientais. É necessário descortinar a problemática perante a sociedade para o despertar dos indivíduos sobre as proporções do fato.

O consumo constitui elemento da vida das pessoas; faz parte da sua existência crescer, evoluir e adquirir bens que satisfaçam; é plenamente compreensível que os cidadãos utilizem livremente seus valores financeiros e monetários. Não é admissível, contudo, que utilizem recursos para exacerbar

¹ Megaconsumo: a utilização exagerada e exacerbada de bens de consumo.

suas condições perante os demais, de modo a satisfazer necessidades perfeitamente passageiras e dispensáveis. “Essa felicidade é incognoscível, pois, no fundamento do mercado moderno, ela deve ser sempre procurada e nunca é saciada. Na atualidade, a fórmula do consumo é: buscar uma felicidade que, ao ser trocada, evanesce e esmorece para que ela seja buscada novamente e continuamente todos os dias.” (PEREIRA; CALGARO, 2014, p. 13).

Partindo-se do pressuposto de que se vive em uma sociedade intimamente voltada para as práticas de consumo, é mister analisar-se a questão de um ponto de um vista que permita saber como e de que maneira o hiperconsumo afeta nossa vida, conforme Juvín e Lipovetsky:

É uma cultura de consumismo hiperbólico que se impõe igualmente como uma cultura de marcas. Os logotipos são expostos em toda parte e em todos os suportes. Aparecem, por exemplo, por meio do *marketing* indireto em filmes e séries de TV. Os nomes dos produtos brilham em todas as grandes vias públicas, nos museus patrocinados, nas lojas *duty-free* de todos os aeroportos do mundo, em todos os *sites* e endereços da internet. (2012, p. 22).

O principal problema ocorre quando, pela facilidade de aquisição, presente nos dias atuais, se possibilita aos indivíduos a obtenção dos produtos que lhes interessam, sem proporcionar-lhes uma reflexão sobre o que se está produzindo, conduzindo-se a população a um consumo leviano e imponderado, sem observar a excessiva exploração dos recursos naturais, interferindo, de modo prejudicial, no equilíbrio ecológico estabelecido. É chegado o momento em que o consumir tornou-se uma prática comum, recorrente e quase habitual. Não são relevantes o momento e o local de consumo, mas apenas o consumo em si, como bem manifesta Guerra: “Ocorria, nesse momento, uma reconfiguração cultural de tempo e espaço que tornava o consumo disponível durante toda a semana e por toda a área urbana, de modo que ele tornava-se um elemento central da atividade social e dos interesses pessoais.” (GUERRA, 2011, p. 32). Isso demonstra o quanto a atividade mercadológica e de consumo se reflete em nosso cotidiano, a partir dos pronunciamentos midiáticos e de publicidade.

A perspectiva consumista não pode ser deixada à vontade dos sujeitos inconsequentes, mas é necessário um trabalho de informatização do círculo

social para uma melhor conscientização acerca do hiperconsumo e de seus reflexos no plano ecossistêmico, permitindo-se uma melhor desenvoltura na solução da questão. “Consumir com consciência significa consumir melhor, com mais qualidade, observando as implicações deste consumo para o meio ambiente e para a sociedade em que se vive.” (GUERRA, 2011, p. 69). Aquele que consome de forma consciente não se torna mais um indivíduo passivo e sujeito à publicidade, mas alguém que exerce seu poder de decisão e seus direitos de escolha, arcando com suas responsabilidades, no que tange ao hiperconsumo e aos reflexos socioambientais. Assim, lograr-se-á êxito nas causas de cunho ambiental, implantando-se uma nova forma de pensamento no meio social.

O megaconsumo satura a natureza com seus resíduos prejudiciais e põe em risco a própria existência humana, sendo muito importante que o próprio ser humano reconheça suas ações prejudiciais e antiecológicas e mude suas atitudes. “O ser humano moderno começa a se dar conta de que o resultado de suas ações coloca em risco a sua condição de sobrevivência, e a sociedade se dá conta dos seus próprios limites e de sua condição vulnerável frente à realidade complexa e sistêmica que envolve o ser humano e o meio ambiente.” (PEREIRA; LUNDGREN; TONIASSO, 2014, p. 16). Verifica-se que os padrões de consumo da nossa sociedade estimulam de forma desequilibrada e abusiva a extração de riquezas do ambiente natural, muito além da sua capacidade de regeneração natural, levando ao desequilíbrio dos ecossistemas, de forma a fomentar os cataclismas vistos na atualidade.

Observa-se que a produção de resíduos é maior que a capacidade de absorção do nosso planeta. O descarte dos resíduos é uma questão de interesse de todos os cidadãos. São averiguados incontáveis danos e perdas em detrimento da natureza, ocasionados pela poluição dos rejeitos provenientes do consumo humano. Estes detritos rejeitados, quando não recepcionados por um tratamento especializado, contaminam as águas e todo o sistema hídrico de uma região, ocorrendo a mortandade de peixes e de outras espécies. Há perdas da biodiversidade e a impossibilidade de uso da água infectada, ficando prejudicadas as nascentes, os mananciais e as bacias hidrográficas.

O ar também é atingido pela má administração dos resíduos sólidos, pois os aterros e lixões o contaminam, através da decomposição dos rejeitos e da matéria orgânica, gerando gases tóxicos e provocando poluição atmosférica. Desse modo, serve como propulsor do aquecimento global e das diversas doenças respiratórias que acometem seres humanos.

O solo sofre também alterações em sua composição física e química, o que representa um risco grave ao meio ambiente e à sociedade, pois os resíduos, bem como pesticidas, herbicidas, fertilizantes e demais agrotóxicos contribuem para o aumento da toxicidade da superfície terrestre e chegam ao subsolo e, conseqüentemente aos lençóis freáticos, poluindo as águas subterrâneas e caracterizando um sério dano ambiental.

Apregoa-se, dessa maneira, um consumo sustentável que visualize a tutela ambiental, por intermédio de políticas públicas e da participação popular, em que os integrantes de um determinado centro social passarão a interagir com a gerência das referidas questões. Nesta perspectiva,

esta proposta vai além das anteriores, uma vez que propõe mudanças também nas escolhas individuais de consumo, enfatizando ações coletivas e mudanças políticas, econômicas e institucionais com o objetivo de tornar os padrões de consumo mais sustentáveis, representando uma meta a ser atendida, e não somente uma estratégia de ação do consumidor. Os grandes diferenciais aqui são, portanto, o caráter coletivo e fato de representar uma meta a ser buscada por meio de estratégias do governo e sociedade civil organizada. O consumo sustentável visa, portanto, modificar os padrões de produção, consumo e estilo de vida. (GUIMARÃES, 2011, p. 54-55).

Ressalta-se que os ecossistemas florestais e os recursos faunísticos também ficam prejudicados por uma logística deficiente e um gerenciamento inadequado dos resíduos sólidos provenientes do excessivo descarte de materiais, pois as áreas de vegetação ficam afetadas pelo lixo e pela poluição, e a fauna é contaminada pelos rejeitos descartáveis, o que muitas vezes leva à morte de indivíduos por acidentes com materiais e resíduos tóxicos, seja por alimentação, seja por contato com as substâncias.

Nessa conjuntura, foi possível averiguar de que forma o hiperconsumismo tem afetado o meio ambiente e a imperiosa necessidade de mudanças em uma sociedade moderna, que demanda com urgência políticas

públicas voltadas aos interesses ambientais e sociais. Tem grande relevância a participação do cidadão na resolução das questões e dos conflitos de caráter social e ambiental.

A ideia de democracia participativa e as questões ambientais

No que tange à democracia, pode-se dividi-la em três departamentos: a democracia direta, em que a população decide pessoal e diretamente, por intermédio do voto, determinadas discussões. Tem-se ainda a democracia representativa, em que o povo escolhe os representantes que irão tomar as decisões em seu nome e tem-se a democracia semidireta, segundo a qual pode-se eleger representantes ao tempo que também faculta-se aos cidadãos interferirem no governo, exercendo determinadas atividades.

Há de mencionar-se, diante das múltiplas modalidades, uma nova visão e perspectiva, a democracia participativa, aquela que preconiza o levantar ou despertar dos indivíduos para as carências, necessidades e os interesses do meio em que estão inseridos. De muitas formas possibilita-se aos cidadãos intervirem, juntamente com o governo, nas questões de cunho social, político, econômico e principalmente ambiental.

Trazendo-se uma ideia de democracia com o viés participativo-populacional, busca-se despertar os interesses da sociedade para as questões de ordem ambiental, criando-se um ambiente de solidariedade social, incluindo-se os indivíduos nas divisões públicas, para cooperarem-se com as políticas voltadas para a seara ambiental, como de forma lúcida nos ensina Rosenfield: (1994, p. 48): “Regime político democrático tem como objetivo alçar o indivíduo na informe vida cotidiana moderna, deste isolamento no qual vive, ao lugar da comunidade, ao lugar da solidariedade, onde o que é político pode ser visto e vivido por todos.”

Aplica-se a noção de democracia, principalmente a de caráter participativo, na gerência da problemática socioambiental proveniente do hiperconsumo e dos seus reflexos e produtos sociais e ambientais. A democracia participativa procura incentivar e inserir os cidadãos nas tomadas de decisão referentes aos interesses da sociedade, principalmente

auxiliando no controle e na proteção governamental, no que refere ao meio ambiente e às riquezas naturais.

A democracia participativa configura um elemento essencial para a resolução dos conflitos ambientais. O cidadão pode servir como amplificador do campo de atuação do Estado e possibilitar uma tutela mais efetiva dos bens ambientais. Nesse sentido, continua Rosenfield:

A democracia baseia-se num imaginário formado na possibilidade histórica de uma nova comunidade política, aberta à pluralidade dos discursos e ações políticas e fazendo com que cada indivíduo possa igualmente participar da condução dos negócios públicos. Embora alguns teóricos da democracia defendam uma concepção passiva da cidadania, logo, da não participação política de todos, este regime político indica, ao contrário, uma maior participação e consciência dos assuntos públicos, pois, se o cidadão se vê reduzido a dizer sim ou não a algo que lhe é imposto como escolha, ele termina por perder o sentido da comunidade. (1994, p. 46-47).

A partir da democratização das questões ambientais, pode-se perceber uma efetivação da cidadania, envolvendo-se os indivíduos na construção das políticas públicas, no que tange aos diversos problemas ambientais provenientes do consumismo impregnado em nossa sociedade moderna. Como bem mencionou Rosenfield, é necessário possibilitar-se à comunidade o discurso, ou seja, o direito à voz e vez de estar presente na condução dos assuntos públicos, neste caso, as questões ambientais oriundas do consumismo.

Ao viabilizar-se a democracia de caráter participativo, estimula-se e organiza-se a comunidade local para que haja um despertar para as questões de interesse ambiental, permitindo-se a exposição de ideias, por parte da população, e garantindo um controle no tocante às práticas e atividades lesivas aos recursos florestais, faunísticos, hídricos e a todos os demais, fomentando-se uma atuação política da sociedade, com caráter positivo, devendo-se motivar e despertar a comunidade, para que se decida pelas causas ambientais. Como preleciona Tollens (1968, p. 3), “uma coisa, porém, fique clara desde já. Tudo depende principalmente de nós, da nossa inteligência, da nossa vontade, dos nossos ideais. Se quisermos, poderemos

continuar vivendo numa democracia e até aperfeiçoá-la pacificamente. Mas para isso será preciso o sacrifício, a disposição [...]”.

A participação nos setores estatais e nas políticas públicas de caráter ambiental conduz a uma perspectiva de justiça ambiental, elevando-se o meio ambiente a um *status* de essencialidade e viabilizador da sobrevivência humana, permitindo-se cada vez mais a consolidação da cidadania. É necessário que o Estado crie e permita a utilização de mecanismos assecuratórios da democracia participativa, devendo-se levar em consideração que os representantes do povo usufruem de um cargo de caráter temporário e provisório, como aduz Rosenfield:

Se observarmos uma sociedade democrática, organizada por leis que garantam a livre participação de todos nos assuntos políticos, estruturada por grupos político que disputam o controle da máquina estatal, constaremos que a democracia indica um lugar que não é a propriedade de ninguém. Lugar este que é na verdade um não lugar, uma vez que aqueles que estão no poder aí estão de uma forma somente provisória. (1994, p. 55-56).

Sabendo-se que os nossos representantes não ocupam uma posição perpétua no governo e que os riscos e a problemática ambiental, proveniente do alto consumismo, provocam danos progressivamente maiores, é urgente a tomada de decisões por parte dos cidadãos, em face de um bem supremo a ser tutelado e que demanda a cada dia mais cuidados e atenção.

Para que exista de fato uma sociedade democrática, é imprescindível que a participação popular se perpetue nos atuais sistemas de gestão pública e ambiental, de modo que os membros de um círculo social devam arcar com responsabilidades, pois tornam-se influenciadores da situação atual ou até mesmo histórica do seu contexto social. Menciona Greaves (1969, p. 203) “que, nas condições da democracia moderna, porém, a ideia de disposição cooperativa poderá ter aplicação muito mais construtiva. O indivíduo não pode evitar certa parcela de responsabilidade pelo modo como a sociedade é administrada”. É inevitável dizer que a responsabilidade pela omissão na participação das questões socioambientais recai sobre os ombros de quem se absteve de participar; assim, a ideia de cooperação manifesta pela democracia participativa apregoa que só será possível a concretização da vida e do bem-estar social e ambiental, através do interesse dos indivíduos

em exercer suas faculdades. Dessa forma, o próprio homem conseguirá sobreviver de forma digna em nossa sociedade, como conclui Greaves (p. 200): “O homem exige um sistema de cooperação social para satisfazer as suas necessidades.”

A democracia participativa e ambiental influencia no deslinde e na solução das muitas questões referentes ao meio ambiente e à sua tutela, sendo mister estabelecer-se uma relação entre a não participação do povo e o agravamento da problemática ambiental. O público é o principal ator na construção da democracia, como forma de minimizar ou até mesmo abolir as injustiças ambientais. Catlin (1964, p. 198) afirma que, em uma “discussão inicial do assunto, formulamos a suposição de que a Democracia significa o poder direto, plebiscitário, do povo [...]. É o que se chamava de Democracia Pura ou direta”. Essa possibilidade de formalização da introdução popular, nas questões ambientais e de políticas públicas, consolida a verdadeira participação da comunidade, de forma a garantir-se um Estado Ambiental, em que as preocupações referentes aos recursos naturais permeiem as principais discussões. Nesse aspecto se manifesta Dexheimer, no sentido de que

o Estado de Direito do Ambiente deve, antes de tudo, ser uma explícita e real manifestação da democracia, que não se restrinja ao modelo democrático meramente representativo, mas que atenda àqueles padrões teóricos da democracia participativa, pois a democracia é o único regime político compatível com o pleno respeito aos direitos humanos e, dessa maneira, a única solução legítima para organização do Estado. (DEXHEIMER, 2004, p. 80).

Com a efetivação de uma verdadeira democracia participativa, contribui-se de forma imensurável para a consolidação da cidadania e para a cultura da participação. Tornam-se os cidadãos a cada dia mais interessados nas questões ambientais, de forma a permitir uma proteção digna aos recursos naturais, tendo-se, contudo, firme o pensamento de que a democracia participativa não veio extinguir a representatividade, mas consolidar o exercício da participação popular e da cidadania, como bem coloca Dexheimer:

O importante é ter-se em mente que falar em democracia participativa não significa abolir o instituto da representação política; essa proposição seria absurda nos contornos do Estado contemporâneo, pelos mais diversos fatores, tais como: elevado número de cidadãos de cada Estado, multiplicidade de questões a serem apreciadas diretamente pelos governantes, complexidade técnica e científica de determinadas decisões de caráter político (como política monetária, política ambiental, política industrial). (2004, p.16).

Nesse sentido, há de se referir que a democracia participativa e ambiental constitui meio hábil para a proteção do meio ambiente e das riquezas naturais. É necessária a mobilização da sociedade e ainda a publicização deste importante instrumento, para garantir um ambiente ecologicamente equilibrado. Os resíduos e rejeitos advindos do hiperconsumo tornam-se, inevitavelmente, alvos de políticas públicas e ambientais, para que sejam coibidas práticas lesivas aos bens ambientais comuns a todos os indivíduos integrantes da sociedade, tanto em nível nacional como internacional. O que se procura são métodos e instrumentos úteis ao controle protetivo do meio ambiente. Toda espécie de lixo constitui um dilema, quando se fala em destinação, reaproveitamento e ainda mais quando se questiona o fato de que aquele tipo de material tem a sua existência questionada por causa dos riscos e danos ecológicos dele provenientes. É possível que haja uma reversão da atual conjuntura socioambiental, mas somente se perpetuará este tipo de pensamento com a devida informatização do tema. Pode-se, sem dúvida, estabelecer um sistema democrático, em que se permita uma tutela ambiental concreta e satisfatória.

Finalmente, há de se mencionar que, havendo uma plena e eficaz atuação democrática e participativa, não se procura destituir o Estado como regulador do convívio social, nem mesmo tomar sobre os ombros a responsabilidade de arcar com todas as questões de caráter ambiental, recheadas de complexidades e características que lhe são inerentes. Deve-se atuar de forma supletiva paralelamente com a administração, como assevera Mirra:

Ressalve-se, porém, que, como é próprio do regime de democracia participativa, a defesa intransigente da participação na defesa do meio ambiente não implica na exclusão da representação político-eleitoral e, muito menos, a desconsideração da importância do papel do Estado, na administração da qualidade ambiental. (2010, p. 62).

Assim, a democracia atua como coadjuvante na preservação do ambiente, sendo a participação social um meio para que se abra caminho na construção da cidadania ambiental, como se explana a seguir.

A participação popular como viabilizadora da tutela ambiental

Evidencia-se a democracia participativa por intermédio de diversos instrumentos, como o sufrágio, o plebiscito, o referendo, a iniciativa popular, o orçamento participativo, as audiências públicas, os conselhos municipais, comitês de bacia hidrográfica, a ação civil pública, a ação popular, o mandado de segurança coletivo, o mandado de injunção, entre outros. A forma de materialização da democracia participativa é, sem dúvida, a participação popular. Nelas os indivíduos que integram um corpo social se mobilizam e interagem na tomada das decisões que envolvem o interesse social e, principalmente, o ambiental. Procura-se agir de forma a se evitar a danificação do patrimônio e a diversidade natural, que tanto sofre com a influência humana.

A participação dos cidadãos nas políticas públicas exige, de parte do cidadão, uma reflexão sobre a atual situação da natureza e quais as medidas a serem tomadas, para que o alto índice de consumo de bens não reitere sua interferência no equilíbrio ecossistêmico e ecológico. A ideia de participação se apresenta com o intuito de assessorar e suplementar a representatividade. A própria existência da representatividade tinha como pressuposto a necessidade de se incumbir certos indivíduos de zelar pelo bem-estar social, atuando em prol dos representados. Nessa perspectiva, anuncia Faria que

a perspectiva de pensar que a política não está ligada apenas a certos homens em particular, a alguns momentos da vida pública ou a alguns setores da vida social, foi um auxílio para investigar as relações possíveis entre o político e o social. Isso significa uma abertura para a reflexão sobre as interações e conflitos existentes no processo de representação política institucional, com atenção voltada para as contradições entre a esfera de decisão política e os diversos laços de solidariedade e participação sociais estabelecidos ao longo desse processo. A perspectiva da representação política se caracterizou nas disputas por maior participação popular e as limitações impostas pela representação formal às deliberações advindas das novas possibilidades de participação. (2014, p. 22).

Com a necessidade de participação, desdobram-se diversos instrumentos de inclusão dos cidadãos, sendo alguns deles aqui averiguados e estudados.

Inicialmente, abordam-se alguns dos mais vistos e comentados, o sufrágio universal, que entende-se como o direito de voto concedido ao povo, o plebiscito que é uma forma de consulta, em que inquire-se o povo sobre matéria de finalidade eminente para a sociedade, convocando-se de forma anterior à criação do ato legislativo ou administrativo, que trate acerca do tema, incumbindo-se aos indivíduos aceitarem ou não a proposta, o referendo, sendo que nele a chamada é realizada posteriormente ao ato que iniciou a proposta. Oferta-se aos cidadãos o direito de decidirem sobre um tema. Tem-se a iniciativa popular quando o povo pode propor um projeto de lei para ser submetido ao processo legislativo, podendo ou não ser discutido e votado. É cabível apenas em determinados normas. Tem-se ainda instrumentos que, por vezes, não são vistos pela sociedade como instrumentos de democracia participativa e efetivação da participação popular, como o orçamento participativo, as audiências públicas, os conselhos municipais, os Comitês de Bacia Hidrográfica e ainda os instrumentos processuais de tutela em juízo dos bens ambientais.

O orçamento participativo conceitua-se como o mecanismo governamental de cunho participativo, que permite aos cidadãos influenciarem ou ainda decidirem sobre orçamentos públicos, como aqueles relacionados aos gastos e investimentos das prefeituras dos municípios. “Experiência do OP configura, portanto, um modelo de co-gestão (*sic*), ou seja, um modelo de partilha de poder político mediante uma rede de instituições democráticas orientadas para obter decisões por deliberação”. (SANTOS, 2002, p. 526).

As audiências públicas são encontros colocados à disposição da sociedade e dos órgãos públicos, para promover-se um diálogo com o povo, em que exista interesse público. Buscam-se alternativas viáveis à solução dos problemas advindos do hiperconsumo, sendo que, nesse momento, há consulta de especialistas, colheita de informações, indagação da comunidade; nela são apresentadas críticas, sugestões e propostas.

Sobre conselhos municipais, entende-se como os canais de participação do povo nos assuntos do município; consiste em uma forma direta, em que os habitantes participam das decisões administrativas da sua cidade; os conselhos municipais apresentam a função de controle social, quando a população consegue participar da formulação e implementação de políticas públicas voltadas à proteção dos recursos naturais, dado o estado crítico em que se encontra o consumismo, que reclama uma efetiva participação, como claramente relata Alves (1982, p. 74): “Quando há um problema que a comunidade considera grave e urgente, a participação é maior”.

Os Comitês de Bacia Hidrográfica congregam usuários das águas da respectiva área de atuação do comitê e de entes estatais; é um órgão colegiado de gestão dos recursos hídricos, possuindo atribuições de caráter normativo, consultivo e deliberativo. Nesse sentido, ressalta-se que a viabilização da participação deve ser promovida partindo-se do princípio de “não deixar sem participação quem pode contribuir”. (ALVES, 1982, p. 92).

No que remonta aos instrumentos processuais de participação da sociedade, menciona-se que a tutela jurisdicional também pode ser utilizada como instrumento da democracia participativa e ambiental, como assegura Mirra:

A participação judicial ambiental configura uma modalidade participativa que se soma à participação legislativa e à participação administrativa a fim de reduzir o distanciamento entre o povo e os agentes que exercem o poder na área do meio ambiente. De importância indiscutível, tem ela por escopo fortalecer a implementação do direito ambiental, propiciar o controle pela sociedade da legalidade e da legitimidade das ações e omissões públicas e privadas relacionadas com o meio ambiente, garantir o acesso participativo à justiça para a preservação da qualidade ambiental e assegurar a própria participação pública ambiental. Ressalte-se que, para se desenvolver em toda a sua amplitude e extensão, a participação judicial ambiental depende de um sistema de direito processual civil que se mostre apto a implementá-la. Da mesma forma como a participação legislativa e a participação administrativa requerem processos e procedimentos específicos e institutos apropriados para sua veiculação nos respectivos espaços institucionais, a participação judicial ambiental igualmente pressupõe um processo civil que sirva de canal para a participação dos membros do corpo social na proteção do direito de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, com institutos processuais moldados às necessidades do modelo participativo pretendido. (2010, p. 23).

Desse modo, os instrumentos e as modalidades de participação na seara judicial constituem também uma forma de interação dos indivíduos na tutela ambiental, devendo-se ressaltar que um sistema processual adequado irá contribuir para a participação cidadã.

Tem-se que a ação civil pública existe como um remédio processual destinado à defesa de interesses coletivos e difusos da sociedade, em que se busca uma condenação em obrigação de fazer ou de não fazer, com determinação do cumprimento da prestação de uma atividade devida ou, ainda, a cessação da atividade prejudicial ao meio ambiente. Há também o pedido de condenação em dinheiro; havendo ocorrido algum dano ambiental, a lei menciona os legitimados e expõe o caráter participativo da ação ao informar que “qualquer pessoa poderá [...] provocar a iniciativa do Ministério Público, ministrando-lhe informações sobre fatos que constituam objeto da ação civil e indicando-lhe os elementos de convicção”. (BRASIL, 2016, s.p.).

No que toca à ação popular, pode-se mencionar que objetiva a defesa dos interesses difusos ligados à moralidade, eficiência e probidade administrativa. Tutela-se o meio ambiente, e o exercício da ação popular ambiental pretende oportunizar aos indivíduos, integrantes de uma sociedade, o direito de impugnar de forma preventiva ou repressiva os atos estatais, que provoquem dano ambiental. Tem o condão de responsabilizar aquele que der causa ao prejuízo ambiental e, como bem declara Weschenfelder (2012, p. 159), “a ação popular ambiental pode ser promovida por qualquer cidadão”, configurando-se o caráter de cidadania e participação da população.

A ação popular busca o interesse da coletividade, consistindo em importante instrumento de exercício da cidadania ambiental. Nesse sentido, posiciona-se Rêgo:

A rigor, a ação popular visa garantir ao povo o poder de buscar a tutela jurisdicional do Estado a fim de defender interesses sociais, marcadamente referente à legalidade e à moralidade da Administração Pública, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural da sociedade. Podendo participar como sujeito ativo na fiscalização e proteção de direitos da coletividade, o cidadão, por via da ação popular, cumpre função política que lhe pertence primariamente, enquanto titular e destinatário dos negócios políticos do Estado. (2013, p. 126).

A tutela jurisdicional do meio ambiente poderá ser utilizada não somente através de ação popular, mas ainda por diversas ações preceituadas pela Carta Magna e por legislações infraconstitucionais que ainda serão tratadas no presente texto.

Pode-se mencionar ainda o mandado de segurança coletivo, que configura um importante instrumento de efetivação da democracia participativa. Visa a proteção de direito líquido e certo, que não seja amparado por *habeas corpus* ou *habeas data*, contra atos ou omissões ilegais ou, ainda, que haja abuso de poder de alguma autoridade; busca prevenir ou reprimir a violação de interesses transindividuais, e é proposto contra a autoridade que ofender a integridade ecológica do meio ambiente. A lei afirma, no tocante aos legitimados, que “qualquer delas poderá requerer o mandado de segurança” (BRASIL, 2016, s.p.),² atestando, assim, seu caráter popular.

No caso do mandado de injunção como bem preconiza nossa Constituição Federal de 1988, será concedido “sempre que a falta de norma regulamentadora torne inviável o exercício dos direitos e liberdades constitucionais e das prerrogativas inerentes à nacionalidade, à soberania e à cidadania” (BRASIL, 2016, s.p.),³ pois o mesmo é utilizado na ausência de normativa que disponha sobre determinado tema de caráter essencial e que necessite ser tutelado, pois a proteção ambiental tem como objetivo principal a concretização e a proteção da vida, procurando garantir uma boa qualidade de vida às gerações presentes e futuras, propiciando-se a cidadania. Esse é um importante meio a ser utilizado.

Por fim, ressalta-se que os instrumentos da democracia participativa e ambiental, quando bem estruturados podem, sem dúvidas, propiciar uma tutela ambiental congruente, tão necessária diante de tamanhas questões ecológicas que têm como principal causador o hiperconsumo moderno. Pode-se afirmar que existem diversos meios de se possibilitar uma plena e eficiente democracia participativa. O principal fundamento é de que participação

² BRASIL. Lei 12.016, de 7 de agosto de 2009. *Disciplina o mandado de segurança individual e coletivo e dá outras providências*. Brasília, DF, 7 de agosto de 2009. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12016.htm >. Acesso em: 8 abr. 2016.

³ BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 8 abr. 2016.

popular, considerando-se que atuará como coadjuvante e auxiliar no deslinde da problemática ambiental, ajuda na resolução das questões e não no término definitivo dos conflitos. Como bem menciona Bordenave, seria “um erro esperar que a participação traga necessariamente a paz e ausência de conflitos. O que ela traz é uma maneira mais evoluída e civilizada de resolvê-los”. (1994, p. 79). Assim, ao contribuir para o exercício da cidadania e do poder democrático, como sabiamente preconiza Oliveira Filho (2009, p. 53-54), seguimos “acreditando na legitimidade da democracia, como forma de reestruturação e melhoria do exercício do Poder Político [...], para recuperar a participação popular nos processos democráticos”.

Considerações finais

Diante de várias práticas consumistas inconsequentes e de seus reflexos ambientais provocados pelos resíduos prejudiciais extremamente danosos aos ecossistemas e ao meio ambiente, põem-se em risco a biodiversidade e a própria existência humana. Tem suma importância que a comunidade como um todo e o ser humano, individualmente, reconheçam suas ações prejudiciais e mudem sua forma de proceder.

A ideia de democracia, especialmente a de caráter participativo, na condução da problemática ambiental, advinda do hiperconsumismo, procura sensibilizar, motivar e inserir os cidadãos no diálogo e na gerência das decisões referentes ao meio ambiente, atuando como coadjuvantes no controle e na proteção que, na maioria das vezes, é realizada pelo governo, no tocante aos bens e às riquezas naturais. A democracia participativa se caracteriza como um elemento essencial na busca de solução dos conflitos ambientais. Os indivíduos poderão se servir dos instrumentos disponíveis, para amplificar o campo de atuação governamental e viabilizar uma tutela mais efetiva dos recursos naturais.

A participação popular nas políticas públicas exige de cada cidadão uma reflexão sobre as perspectivas ambientais e a atual situação da natureza, averiguando-se quais medidas cabíveis serão tomadas, para que os danos ambientais não interfiram repetidamente no equilíbrio ecológico. A proposta da participação cidadã é estabelecida com o intuito de assessorar e

suplementar a representatividade. Os indivíduos precisam zelar pela proteção e preservação ambiental, tão necessárias para o bom equilíbrio ecológico.

Através dos instrumentos de participação promulgados e oferecidos pela democracia participativa à comunidade e aos cidadãos, poder-se-á influenciar de modo muito mais abrangente e frutífero as questões vivenciadas no contexto ambiental atual, aproveitando-se ferramentas idôneas para coibir toda espécie de dano ambiental.

Por fim, ressalta-se que a democracia ambiental de cunho participativo é um programa que deve ser exercitado com regularidade pela população, em face dos grandes riscos e danos ambientais, aos quais o meio ambiente, como bem comum, está sujeito.

Referências

ALVES, Márcio Moreira. *A força do povo: democracia participativa em Lages*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF, 5 de outubro de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao_Compilado.htm>. Acesso em: 8 abr. 2016.

_____. *Lei 7.347*, de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico e dá outras providências. Brasília, DF, 2 de agosto de 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm>. Acesso em: 8 abr. 2016.

_____. *Lei 12.016*, de 7 de agosto de 2009. Disciplina o mandado de segurança individual e coletivo e dá outras providências. Brasília, DF, 7 de agosto de 2009. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12016.htm >. Acesso em: 8 abr. 2016.

CATLIN, George E. Gordon. *Tratado de política*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

DEXHEIMER, Marcus Alexander. *Democracia participativa e estado de direito do ambiente: a contribuição dos instrumentos participativos instituídos pelo estatuto da cidade*. 2004. 170 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/86912>>. Acesso em: 13 mar. 2016.

DÍAZ BORDENAVE, Juan E. *O que é participação*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FARIA, Alessandra Maia Terra de. *Participação e representação: as políticas públicas de saúde no Rio de Janeiro*. 2014. 297 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014. Disponível em: < www.cis.puc-rio.br/assets/pdf/PDF_CS_1438006135.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2016.

GREAVES, H. R. G. *Fundamentos da teoria política*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

GUERRA, Renata de Souza. *Dimensões de consumo na vida social*. 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2011. Disponível em: < http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-8G9NSW/dimensoes_do_consumo_na_vida_social.pdf?sequence=1>. Acesso em: 3 mar. 2016.

GUIMARÃES, Gabriella Casimiro. *Consumo sustentável para minimização de resíduos sólidos urbanos*. 2011. 119 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011. Disponível em: < <http://repositorio.unb.br/handle/10482/10567>>. Acesso em: 6 abr. 2016.

JUVIN, Hervé; LIPOVETSKY, Gilles. *A globalização ocidental: controvérsia sobre a cultura planetária*. Barueri, SP: Manole, 2012. Disponível em: <<https://ucsvirtual.ucs.br/startservico/PEA/>>. Acesso em: 5 abr. 2016.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade da decepção*. Barueri, SP: Manole, 2007. Disponível em: <<https://ucsvirtual.ucs.br/startservico/PEA/>>. Acesso em: 5 abr. 2016.

MIRRA, Álvaro Luiz Valery. *Participação, processo civil e defesa do meio ambiente no direito brasileiro*. 2010. 733 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2137/tde-06102010-151738/>. Acesso em: 13 mar. 2016.

OLIVEIRA FILHO, João Telmo de. *A participação popular no planejamento urbano: a experiência do plano diretor de Porto Alegre*. 2009. 332 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2009. Disponível em: < www.ufrgs.br/propur/teses_dissertacoes/000712303.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2016.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide. A modernidade e o hiperconsumismo: políticas públicas para um consumo ambientalmente sustentável. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando Del Rio (Org.). *Relações de consumo: políticas públicas*. Caxias do Sul, RS: Plenum, 2015.

____; CALGARO, Cleide. Os riscos ambientais advindos dos resíduos sólidos e o hiperconsumo: a minimização dos impactos ambientais através das políticas públicas. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide; HORN, Luiz Fernando Del Rio (Org.). *Resíduos sólidos: consumo, sustentabilidade e riscos ambientais*. Caxias do Sul, RS: Plenum, 2014.

____; LUNDGREN, Ana Paula; TONIASSO, Rachel Cassini. O hiperconsumo e os riscos ambientais provocados por resíduos sólidos: uma análise da política nacional dos resíduos sólidos, tendo Caxias do Sul como referência. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide; HORN, Luiz Fernando Del Rio (Org.). *Hiperconsumo, riscos ambientais: provocados pelos resíduos sólidos e políticas públicas nos municípios de Caxias do Sul e Passo Fundo*. Caxias do Sul, RS: Plenum, 2014.

RÊGO, Humberto Henrique Costa do. *Democracia brasileira: fortalecimento da participação popular*. 2013. 209 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2013. Disponível em: <repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/13969>. Acesso em: 13 mar. 2016.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *O que é democracia*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

TOLLENS, Paulo. *Democracia e intervencionismo*. Porto Alegre: IEL, 1968.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WESCHENFELDER, Paulo Natalicio. *Do direito constitucional ao meio ambiente equilibrado: a construção de uma cultura*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2012.

Direitos humanos e semântica contextualista*

Denis Coitinho**

Introdução

O objetivo desse texto é apresentar e defender uma posição contextualista dos Direitos Humanos, de forma a melhor entendê-los como reivindicações morais que nos apresentam razões conclusivas para a ação, preferencialmente do que tomá-los como fundamentados em verdades morais absolutas. Antes, sua verdade será identificada em um certo contexto.

Para tal, iniciaremos identificando o que são e quais os direitos humanos, qual o seu escopo e o problema de sociedades reais em assumirem os deveres correspondentes aos direitos reconhecidos. Posteriormente, iremos apontar duas críticas filosóficas, a saber, a respeito da existência mesma de verdades morais objetivas e a respeito da objetividade pressuposta dos Direitos Humanos. Para as críticas, usaremos o texto de Mackie, *Ethics: inventing right and wrong*, de 1977, em que defende a não existência de verdades morais objetivas, a partir dos argumentos da relatividade e da estranheza e, também, o texto de Rorty intitulado *Human rights, rationality and sentimentality*, de 1993, em que defende que os Direitos Humanos não estariam baseados no exercício da razão mas, sim, em uma identificação empática com os outros. Na parte seguinte, tentaremos responder a essa crítica ontológica, apelando para o argumento das qualidades secundárias de McDowell, a fim de mostrar que é possível falar de verdades morais objetivas, sem a existência de *truth-makers*. Na parte final do texto, tentaremos responder a essa crítica epistemológica, apelando para uma semântica contextualista, de forma a tomar os Direitos Humanos como verdadeiros, a partir de um dado contexto de seu uso.

* Parte deste texto foi originalmente publicado como artigo na *Revista de Filosofia Aurora*, em 2015, com o título "Significado, razões e contexto".

** Professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Bolsista de produtividade do CNPq. *E-mail*: deniscoitinhosilveira@gmail.com

Defenderemos uma posição cognitivista e contextualista, de forma a considerar que os agentes podem possuir conhecimento moral e político, que é contextualizado pela história e pela cultura, a partir do processo de isolamento do método do equilíbrio reflexivo.

O problema dos direitos humanos

O Alto Comissariado pelos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas, define os direitos humanos (DH) como garantias jurídicas universais que protegem indivíduos e grupos contra ações ou omissões de governantes que atentem contra a dignidade humana. Esses direitos são inter-relacionados, interdependentes e indivisíveis e, geralmente, garantidos pela lei por meio de tratados.¹ Com isso, podemos já perceber que os DH são certas garantias morais, que pessoas de todos os países e culturas, possuiriam por serem seres humanos. Esses direitos funcionam como critérios normativos, isto é, como critérios universais, objetivos e que teriam prioridade, quer dizer, poderiam ser tomados como razões conclusivas ou decisivas para a ação do agente, e seu desrespeito serviria de critério para a aplicação de sanções e punições.

Por exemplo, dizer que as pessoas têm direito a sua dignidade é o mesmo que dizer que todos os indivíduos têm um dever de respeitar essa dignidade humana. De forma mais detalhada, se dissermos que “não devemos torturar as pessoas” isso implicaria reconhecer que “há uma razão para não se torturar as pessoas”. Isso parece significar que podemos reconhecer um fato para não torturar. Por exemplo, reconhecemos que “as pessoas têm direito a sua dignidade” para não torturá-las. E isso parece trazer, por consequência, que tomamos uma crença como verdadeira ou correta para não torturar as pessoas. Por exemplo, tomamos a crença de que “devemos respeitar a dignidade humana”, como correta para não torturar os indivíduos.

Se observarmos atentamente os direitos que são defendidos nos 30 artigos da *Declaração Universal do Direitos Humanos*, de 1948, veremos que eles parecem ser compreendidos como pré-requisitos para uma vida bem-

¹ Office of the High Commissioner for Human Rights. Ver *United Nations Human Rights*. Disponível em: <www.ohchr.org/EN/Issues/>. Acesso em: 31 ago. 2015.

sucedida, podendo ser divididos entre direitos (i) negativos, tais como o direito contra a tortura, genocídio e escravidão, por exemplo e (ii) positivos, como o direito à saúde, educação, ao emprego, à renda e participação política.² Importante é ressaltar que esses direitos são empregados como critérios normativos para a legitimidade política e internacional, o que parece nos apontar para um âmbito público de moralidade, ao invés de um horizonte puramente privado. Assim, os DH nos revelariam mais claramente os deveres morais e públicos que são assumidos pelas Nações ou Povos, bem como pelas instituições políticas e econômicas, tanto nacionais como, principalmente, internacionais, deveres esses que parecem desempenhar um papel decisivo para a garantia da legitimidade política.

Agora, se nos perguntarmos o que fundamentaria mesmo esses DH, não precisamos assumir necessariamente nem uma posição cognitivista e tradicional, geralmente associada a algum tipo de realismo ontológico, em que eles seriam fundamentados pela existência de verdades morais nem uma posição cética ou positivista, que duvidaria da existência das verdades morais e, por conseguinte, colocaria em risco a própria ideia de fundamentação desses direitos. Podemos ver esses direitos naturais. Nessa forma de ver o problema, os DH seriam, por um lado, direitos morais e, por outro, direitos legais, de forma que só existiriam legitimamente, a partir de um sistema legal de obrigações, mas, assim mesmo, seriam tomados como critérios normativos. Dessa maneira, seriam melhor compreendidos como reivindicações morais, ou exigências morais, ao invés de serem vistos como direitos naturais.³

Ao observarmos o discurso cotidiano que faz uso da linguagem dos DH, um problema aparece com bastante destaque: as pessoas, embora

² United Nations. Ver *Universal Declaration of Human Rights*. Disponível em: <www.ohchr.org/EN/UDHR/>. Acesso em: 31 ago. 2015.

³ A esse respeito, ver a classificação dos direitos feita por Hohfeld, com a distinção entre (i) direitos como reivindicações (*claim rights*), vistos como exigências endereçadas aos outros, e que obrigaria o seu respeito e (ii) direitos como liberdades (*liberty rights*), tomados como garantias que existiriam independentemente dos deveres, isto é, tomados como privilégios. Os outros dois tipos de direitos, segundo a classificação de Hohfeld, seriam (iii) como um poder e (iv) como uma imunidade. (HOHFELD, 2001, p. 30). Também, podemos apontar para a concepção de direitos como trunfos políticos para alocação de recursos públicos, assim como defendida por Dworkin em *Taking rights seriously*. Em suas palavras: "Individual rights are political trumps held by individuals. Individuals have rights when, for some reason, a collective goal is not a sufficient justification for denying them what they wish [...]" (DWORKIN, 1977, p. xi).

reconheçam que todos os seres humanos tenham direitos, possuem uma grande dificuldade em assumir alguns deveres correspondentes a esses direitos, e isso, em certos casos específicos. Vejamos. Embora todos os brasileiros reconheçam que os cidadãos têm direito à vida, à segurança e a não serem torturados, alguns parecem não assumir o dever correspondente de defesa dos direitos à vida, segurança e dignidade daqueles que cumprem penas nas penitenciárias nacionais. Aliás, há um certo tensionamento entre as expressões “direitos humanos” e “humanos direitos” em nosso meio, de forma que defender os DH para presos pareceria negar os DH para os cidadãos comuns, que não cometeram crimes. De forma similar, cidadãos de qualquer nacionalidade podem reconhecer que todas as pessoas têm direito à saúde, educação e ao trabalho, mas não assumir um dever correspondente de forma automática, quando o assunto é a imigração ou o asilo a refugiados, por exemplo, de haitianos no Brasil ou afegãos e sírios nos países europeus. Isso parece nos revelar uma dificuldade em falar dos DH. Se eles não são universalmente reconhecidos pelos cidadãos como verdades morais absolutas, que orientariam seus deveres, qual seria seu papel nas relações políticas tanto nacionais como internacionais? E mais, parece que se eles não tiveram nenhum fundamento, eles seriam apenas preferências subjetivas. Mas, sendo assim, como eles realmente obrigariam os agentes em suas ações cotidianas?

Críticas ontológica e epistemológica

A essa dificuldade pragmática apontada acima, podemos adicionar duas críticas filosóficas aos DH, para tornar ainda mais dramático o problema que estamos investigando. Iniciemos pela crítica ontológica. Alguns filósofos afirmam que a objetividade dos DH dependeria da existência de verdades morais objetivas, isto é, dependeria da existência de propriedades morais que fariam com que esses direitos universalmente atribuídos aos indivíduos fossem verdadeiros. O problema é que como não existiriam essas propriedades morais, a objetividade atribuída aos DH seria um erro. Mackie, por exemplo, procura comprovar essa tese com dois argumentos centrais a saber, o argumento da relatividade e o argumento da estranheza. O primeiro

diz que a existência de verdades morais objetivas nos levaria a uma unidade moral, isto é, a uma convergência em nossa valoração moral, mas como possuímos uma diversidade moral, os critérios morais seriam puramente subjetivos. O segundo argumento defende que se existissem valores morais objetivos deveriam existir propriedades muito estranhas, inteiramente diferentes de qualquer outra realidade no universo. Também, se estivéssemos conscientes dessas propriedades, deveria existir uma peculiar faculdade de percepção mental para reconhecê-las, e isso é algo totalmente diverso de nossa forma de conhecer o mundo. Em suas palavras,

se existissem valores objetivos, então, eles seriam entidades ou qualidades ou relações de um tipo muito estranho, totalmente diferente de tudo mais no universo. Correspondentemente, se tivéssemos consciência dessas propriedades, teria de haver alguma faculdade especial de percepção ou intuição moral, totalmente diferente de nossa forma comum de conhecer tudo mais. (MACKIE, 1977, p. 38).

A conclusão a que ele chega é que, como não temos acesso a essas entidades, nem a essa intuição, os valores objetivos não existiriam.⁴

A segunda crítica é epistemológica. Vários autores criticam a pressuposição de objetividade dos DH como direitos morais. Dizem que eles seriam melhor compreendidos por seu caráter subjetivo, uma vez que expressariam apenas uma aprovação subjetiva a algum valor, isto é, eles apenas expressariam as preferências individuais.⁵ Aqui queremos fazer referência à crítica de Rorty, apresentada no texto *Human rights, rationality and sentimentality*, publicado em 1993. Nesse artigo, Rorty diz que os DH não estariam baseados no exercício da razão, mas em uma visão sentimental da humanidade. Insiste que os DH não seriam racionalmente defensáveis, uma vez que não se poderia justificar a base dos DH apelando para uma teoria moral e os cânones da razão, pois, afirma, as crenças e práticas morais não

⁴ Essa posição de Mackie é conhecida como teoria do erro, estabelecendo que a pressuposição de objetividade nos juízos prescritivos implicaria a existência de entidades morais metafísicas e um tipo de intuição racional, sendo que essa pressuposição é um erro. (MACKIE, 1977, p. 48-49). Sobre o argumento da relatividade e da estranheza, ver também p. 36-38 e p. 38-42, respectivamente.

⁵ Estamos pensando sobretudo nos emotivistas, como Stevenson e Ayer, ou mesmo nos expressivistas, como Gibbard, por exemplo, em que os juízos de "bom" e "mau", "certo" ou "errado" seriam apenas expressões de sentimentos ou atitudes. (GIBBARD, 2012, p. 19-20).

seriam motivadas por um apelo à razão, mas surgiriam da identificação empática com os outros. Nas palavras de Rorty:

Esses dois séculos são mais facilmente entendidos não como um período de entendimento profundo da natureza da racionalidade ou da moralidade, mas preferencialmente como um século em que ocorreu um rápido progresso dos sentimentos, em que se tornou mais fácil para nós sermos movidos a uma ação por histórias tristes e sentimentais. (RORTY, 1998, p. 185).

Veja-se que a tese central de Rorty é a de que os DH seriam melhor compreendidos em um âmbito dos sentimentos, ao invés de serem identificados com a razão e o conhecimento. Assim, esses princípios morais, que podemos encontrar nos DH seriam puramente subjetivos e sua presumível objetividade seria uma ilusão.⁶ No restante deste trabalho, procuraremos responder a ambas as críticas, apelando para um tipo de cognitivismo contextualista.

Qualidades secundárias

Após a reconstrução tanto da crítica ontológica quanto epistemológica, faz-se referência a uma importante distinção entre propriedades e conceitos. Essa distinção é muito relevante para os nossos propósitos de defender a verdade dos DH, sem apelar para a existência de uma referência metafísica, que seria o fundamento dessa verdade e muito menos depender de uma intuição especial para reconhecer essas propriedades. Quando falamos de conceitos, estamos falando do conteúdo de nossos pensamentos; entretanto, quando falamos de propriedades, estamos falando da estrutura de mundo.⁷ É

⁶ Em vários de seus textos, Rorty recusa a estratégia de encontrar um fundamento metafísico para certas instituições políticas e contemporâneas, tais como a democracia e os direitos, a partir de verdades objetivas e a-históricas. Ao invés disso, faz uso de uma estratégia pragmatista de justificação, apelando para o consenso em uma cultura particular. Essa estratégia aparece claramente no artigo "The priority of democracy to philosophy". (RORTY, 1991, p. 175-196).

⁷ Scanlon (2014, p. 43) faz uma importante distinção entre propriedades e conceitos da seguinte maneira: "Identificar conceitos é uma questão de determinar o conteúdo de nossos pensamentos. Especificar propriedades é uma questão de determinar a natureza das coisas no mundo no qual esses conceitos correspondem". Gibbard (2012, p. 25 e 28) defende uma posição semelhante. Para ele, "[...] o conceito de significado é normativo, enquanto a propriedade de significado é natural" e, assim, a normatividade pertence aos conceitos e não às propriedades. Inclusive, faz referência para a distinção fregeana entre sentido (*Sinn*) e referente (*Bedeutung*), de forma que se pode ter dois sentidos ou conceitos distintos de Héspero e Fósforo, por exemplo, e ambos os conceitos estarem referidos à mesma

fácil ver essa distinção com o uso de alguns exemplos. Começemos com a palavra *cor*. Pode-se definir *cor* como a “característica de uma radiação eletromagnética visível de comprimento de onda situado num pequeno intervalo de espectro eletromagnético [...]”. Veja-se que, quando definimos *cor*, o que fazemos é estabelecer um conceito de *cor* como um fenômeno ótico relacionado com diferentes comprimentos de onda do espectro eletromagnético. Por outro lado, quando o cientista identifica que essa faixa varia entre 380 e 750 nanômetros e, assim, diz que a faixa visível da cor varia entre 380 a 750 nanômetros, ele está explicando uma propriedade no mundo. Nesse caso, o conceito de *cor* como onda corresponde à faixa de 380 a 750 nanômetros, da mesma forma que o conceito de *água* como líquido incolor, essencial à vida, corresponde à propriedade natural de H₂O.

Mas, no caso do conceito de *justiça* essa correspondência parece não ocorrer, pois não se teria uma propriedade natural da Justiça a ser descrita pelo cientista, embora seja bastante compreensível explicar o *justo* em termos do que “é conforme o direito” ou do que “respeita a liberdade e igualdade”, etc. O caso da *justiça* é bastante esclarecedor para o que estamos discutindo, pois ele mostra, inclusive, que temos diversos conceitos do que seja *justiça*, muitos deles antitéticos, como no caso de tomar o *justo* como o que “respeita a igual liberdade” ou no caso de compreender o *justo* como o que “respeita a igualdade equitativa de oportunidades”. Talvez a inexistência dessa propriedade natural da Justiça explique, ao menos parcialmente, o porquê de ainda não termos conseguido chegar a um entendimento comum do que seja o justo.

Veja-se que, no caso do conceito de *direito*, essa correspondência também parece não ocorrer, da mesma forma que parece não ocorrer com os conceitos de *dever* ou *correto*, pois não se teria uma propriedade natural do Direito, Dever ou da Correção, embora seja compreensível explicar o *direito* em termos de *dever* e estes em termos de “ter uma razão para” ou “ter uma obrigação para” fazer algo, da mesma forma que é compreensível explicar o *correto* em termos de uma “ação que se tem fortes razões para realizar e que

propriedade, a saber, o planeta Vênus. O sentido da expressão “Héspero é Héspero” e “Fósforo é Fósforo”, bem como da expressão “Héspero é Fósforo” não é dada pelo referente Vênus e, assim, o sentido seria mais que o referente. (GIBBARD, 2012, p. 29-31).

gera satisfação”. Isso parece mostrar que o puro referencialismo não pode explicar todos os objetos do pensamento, e isso é ainda mais significativo se pensarmos no âmbito da linguagem moral. Tomar um juízo moral como verdadeiro não é, necessariamente, fazer referência a nenhuma propriedade metafísica estranha ao nosso mundo natural e social. Ao contrário, tomar o juízo moral de “dever ser solidário” como verdadeiro, por exemplo, apenas implicaria apontar para uma forte razão que um agente moral tem de fazer uma certa ação, o que conduzirá ao reconhecimento do fato que será tomado como correto, por exemplo, o de que as pessoas têm direito a trabalho, à educação e à saúde. Essa verdade não se baseará na correspondência; antes, ela será uma questão de convergência prática como veremos a seguir.

Em *Virtues and secondary qualities*, McDowell apresenta uma tese de que valores morais são reais, mas que não seriam independentes da sensibilidade humana. Para tal, faz uma analogia entre valores e qualidade secundários, tais como as cores. A diferença importante aqui é que as qualidades primárias dos objetos seriam puramente objetivas e existiriam, mesmo que os agentes não as percebessem, tais como a forma, extensão ou o volume. Por outro lado, qualidades secundárias são subjetivas e dependem da percepção do sujeito, tais como cores, odor ou gosto. Elas são subjetivas, mas são reais. (McDOWELL, 2007, p. 137-141). A analogia entre valores e qualidade secundários ressalta que as atitudes avaliativas, que são estados da vontade para McDowell, são como as experiências com as cores, sendo ambas ininteligíveis, se tomadas em afastamento de nossa sensibilidade. Assim, o valor seria como uma qualidade subjetiva, pois não estaria localizado no mundo objetivo. O exemplo dado é da admiração, como uma experiência de valor em analogia com a percepção da vermelhidão. Para MacDowell:

A ideia da experiência de valor como a admiração representa este objeto como tendo uma propriedade que [...] é essencialmente subjetiva da mesma forma como a propriedade em que um objeto é representado como tendo uma experiência de vermelho – isto é, entendida adequadamente apenas em termos da modificação apropriada da sensibilidade humana (ou similar). (McDOWELL, 2007, p. 142).

Veja-se que enquanto a propriedade de ser admirado estaria representada como presente no objeto admirado, a admiração seria

essencialmente subjetiva, de forma semelhante à experiência da vermelhidão, que apenas pode ser uma propriedade entendida a partir da sensibilidade humana.⁸

Semântica contextualista

Passemos agora para a explicação da semântica contextualista. De forma geral, tomou-se a semântica contextualista afirmando que o valor de verdade das sentenças que constituem algum discurso D podem variar de um contexto a outro, devendo as normas semânticas governar essas sentenças e, assim, o valor de verdade dessas sentenças seria sensível aos parâmetros contextualmente variáveis.⁹ O valor de verdade de juízos normativos, sobre uma ação ser correta ou errada, por exemplo, dependeria do contexto específico em que o juízo é feito. No discurso cotidiano, quando fazemos sentenças normativas elas parecem obrigar uma certa atitude e, assim, dentro de um contexto comunicativo, elas parecem ser tomadas como verdadeiras para poderem obrigar. Esse contexto comunicativo referido é o de convergência prática, em que os agentes parecem partir de um conhecimento convergente para pronunciar as sentenças normativas do tipo que diz: “Não devemos torturar” e que “Devemos ser solidários”, exigindo um tipo de comprometimento. Penso que esse conhecimento convergente pode ser melhor compreendido se verificarmos que estamos falando de um tipo de conhecimento que (i) se dá em um mundo social, (ii) é comum, (iii) tem por base certas habilidades e capacidades de fundo e (iii) é contextual. Explicam-se esses elementos constitutivos de uma convergência prática para

⁸ McDowell alertará acertadamente que o relevante de quando falamos de virtudes é o seu mérito. E isso quer dizer que as circunstâncias de nossas ações se são boas ou más será uma questão de mérito, preferencialmente a serem explicadas por uma resposta causal. Por exemplo, ser solidário ou salvar uma vida tende a ser uma resposta com mérito, uma vez que acreditamos que uma boa ação foi feita e, assim, juízos de valor são um caso de mérito. (McDOWELL, 2007, p. 142).

⁹ Timmons caracteriza a semântica contextualista da seguinte maneira: (i) A verdade de uma sentença é uma questão de sua correta assertabilidade que, para sentenças descritivas comuns, (ii) é uma conexão das várias normas e práticas que governam um tipo de discurso e o mundo, (iii) que não requerem a existência de propriedades que serão correspondentes ao dito verdadeiro, (iv) sendo que as normas e práticas para a correta assertabilidade não são monolíticas no interior da linguagem, variando de contexto a contexto, dependendo de certos fatores, como o tipo e o propósito do discurso, e (v) não assume uma posição verificacionista. (TIMMONS, 2004, p. 116).

posteriormente abordar o processo de isolamento do método do equilíbrio reflexivo.

Começa-se com o caráter social do conhecimento. Dizer que o conhecimento se dá em um mundo social é querer estabelecer a verdade em um contexto de interação social, o que nos remete para a observação das condições do discurso em sociedade. Essa dimensão social do conhecimento já nos revela uma forte contraposição ao modelo cartesiano, que tem por foco o sujeito isolado do conhecimento, ao buscar as rotas sociais para o conhecimento, como na Política, no Direito, na Educação, etc., bem como observando os grupos como sujeitos do conhecimento, por exemplo, observando a Sociedade, Jurados, Legisladores, etc.¹⁰ Para nossa investigação, isso é relevante porque estamos considerando a possibilidade de conhecimento de um grupo, isto é, dos cidadãos de uma sociedade como a nossa, a partir de práticas comunicativas e cotidianas. A segunda característica é que esse conhecimento não seria uma propriedade de um sujeito isolado, mas seria algo comum ao grupo, isto é, que o conhecimento seria coletivo. Dá-se um exemplo. Saber que a democracia é o melhor regime político contemporaneamente é o caso de um conhecimento comum em razão de estar baseado em uma deliberação social ou coletiva, além de parecer orientado, também, por uma intencionalidade coletiva; e isso seria inteiramente diferente do conhecimento de um sujeito sobre qual seria a melhor política de ação de um dado governo. Para um propósito comum de viver em coletividade, o grupo deve escolher o melhor meio para esse fim, por exemplo, o melhor regime político. Possuir o propósito comum já requer discussão e deliberação sobre os juízos que a coletividade pode endossar. Importante é ressaltar que essa deliberação não é um caso de pesar razões por um sujeito isolado, como seria o caso de um sujeito pesando razões para saber se a saúde deve ser pública ou privada mas, antes, ela tem por base o pesar razões pelo grupo, o que conduzirá para uma consideração da história e, assim, os juízos coletivos corretos seriam os que passariam pelo teste da

¹⁰ Goldman, em *Knowledge in a social world*, diz acertadamente que a epistemologia tradicional, especialmente de tradição cartesiana, sempre foi fortemente individualista, tendo por foco operações mentais de agentes cognitivos isolados de outras pessoas. Mas que, dada a natureza interativa do conhecimento no mundo contemporâneo, a "epistemologia individual precisa de uma contraparte social: a epistemologia social". (GOLDMAN, 1999, p. 3-40).

coerência (consistência), com os juízos tomados como corretos de um ponto de vista histórico, impessoal.

Mas qual a característica de uma deliberação coletiva? Pettit analisa que uma deliberação coletiva acontece pelo uso de uma razão coletiva. Falar de uma razão coletiva nada mais é que falar de grupos com propósitos e que farão uso de um procedimento centrado nas premissas, que significa um procedimento em que a conclusão do processo deliberativo será resultado do reconhecimento da adequação das premissas. Alerta que o processo tem três fases: 1 – o grupo se confronta com dilemas discursivos em que 2 – existe uma pressão para se usar a razão coletiva em tais dilemas, o que implica que 3- o grupo seguirá o procedimento centrado nas premissas. (PETTIT, 2011, p. 250-253).

Outro importante elemento para compreendermos a especificidade da convergência prática é que nosso conhecimento comum, que ocorre em um mundo social, se dá sob uma estrutura de crenças básicas, que são compartilhadas pelos cidadãos e, além disso, se dá sob uma base mais profunda, que são as capacidades, habilidades, tendências, os hábitos, as pressuposições, os saberes práticos, que parecem ser prévios aos estados intencionais. Searle, por exemplo, faz uma clara distinção entre os desejos e as crenças dos agentes para o que ele chamará de *background*, habilidades não intencionais que são condição de possibilidade das ações intencionais das pessoas. Ele exemplifica a questão da seguinte forma: Eu tenho a intenção de ir a uma livraria comprar alguns livros e, também, desejo ir a um restaurante almoçar. Mais especificamente, desejo um tipo particular de livros e acredito que um certo restaurante é o melhor da vizinhança. Veja-se que estamos em uma estrutura intencional de crenças e desejos. Mas, para além disso, sei andar e me comportar em livrarias. Também, tomo como dado que o chão irá me sustentar enquanto caminho e que os livros são legíveis e não comestíveis, da mesma forma que tomo que a comida será comestível e não legível. Esse conhecimento é pré-intencional, da mesma forma que a minha habilidade de comer, colocando a comida na boca e não no ouvido e ler segurando o livro diante dos olhos e não o esfregando na barriga é pré-intencional. O que esse fato parece revelar é que nossas crenças e nossos desejos, por mais distintos que sejam e, muitas vezes, sendo contraditórios

entre si, terão como condição de possibilidade algo comum que é compartilhado por todos os agentes da comunidade.¹¹

Procedimento de isolamento

Dado que esse *background* é comum a todos os agentes de uma comunidade e é anterior aos desejos e às crenças dos agentes, pode-se usar esse argumento para responder, ao menos parcialmente, à objeção formulada por Rorty de que os DH seriam puramente subjetivos, uma vez que seriam melhor entendidos em uma esfera dos sentimentos, ao invés de serem compreendidos em uma esfera racional. O ponto central da objeção é que a presumível objetividade dos DH seria uma ilusão em razão das crenças e práticas morais não serem motivadas por um apelo à razão, mas surgiria da identificação empática com os outros. Mas, se pudermos reconhecer que as crenças asseguradas por um sujeito, bem como seus desejos e emoções, possuem um pano de fundo pré-intencional, então, parece que tanto uma crença quanto um desejo poderiam motivar a ação do agente em razão dessas crenças, de desejos e emoções serem formados a partir de um pano de fundo comum e anterior. Wittgenstein esclarece como se daria essa conexão a que estamos fazendo referência. Em suas palavras:

Mas eu não obtive meu quadro do mundo (*Weltbilber* – *picture of the world*) pelo convencimento de mim mesmo de sua correção; nem eu tenho esse quadro em razão de estar convencido de sua correção. Não: ele é o pano de fundo (*Hintergrund* – *background*) herdado contra o qual eu distingo entre o verdadeiro e o falso. (WITTGENSTEIN, 1975, § 94).

Creio que o ponto central dessa conexão feita por Wittgenstein seja dizer que o nosso quadro de mundo, que é formado pelas proposições que sustentam a base de nosso conhecimento, são formadas e são tomadas como verdadeiras ou falsas, a partir desse pano de fundo pré-intencional.

¹¹ Searle aponta que podemos identificar um *background* profundo, que é comum a todas as culturas, por exemplo, andar de pé e colocar a comida na boca, diferenciando-o das práticas locais, que variam de acordo com a cultura, por exemplo, comer carne de porco ou ter esse alimento como proibido. É importante frisar que Searle está defendendo que a capacidade de racionalidade é uma capacidade de *background*, que é condição de possibilidade dos estados intencionais. (SEARLE, 1999, p. 107-109; 1995, p. 127-147).

Essas proposições podem ser entendidas como em analogia às regras de um jogo, que são aprendidas por uma prática. Convém observar que o nosso conhecimento é formado por um conjunto de proposições, em que há verdadeiras ou falsas, por sua derivação de outras proposições, e temos proposições básicas, que são justificadas em um contexto. Para Wittgenstein, as proposições fulcrais são as que se sustentam sozinhas, quer dizer, elas seriam verdadeiras contingentemente e seriam justificadas em um dado contexto. (WITTGENSTEIN, 1975, § 253). Mas o que isso significaria? Na linguagem wittgensteiana, significaria que elas se justificariam pela escolha de uma forma de vida (*lebensform*), em que se faria um exame do quadro do mundo herdado e se estabeleceria um comprometimento em um dado jogo de linguagem. (WITTGENSTEIN, 1975, § 65, 204). Isso parece nos mostrar que uma vez que nossas crenças básicas seriam escolhidas na forma de um comprometimento com um certo tipo de vida e que essa escolha teria por base o *background*, por exemplo certas práticas que nos ensinam a andar, a comer, a falar e a valorar, então parece que acreditar que *p* é uma razão conclusiva para *F* seria um motivo para *S F*, ao menos se considerarmos o aspecto racional da motivação e não apenas o seu aspecto de eficácia causal.¹²

Após essas ponderações feitas acima, conclui-se o texto fazendo referência ao procedimento de isolamento para ressaltar a tese de que as verdades normativas podem ser identificadas em um contexto de convergência prática. Se nós isolarmos a primeira etapa do método do equilíbrio reflexivo, ficará mais claro o papel que estamos atribuindo ao contexto para atribuição de verdade. Vejamos.

Inicia-se o referido procedimento isolando uma classe de juízos ponderados, isto é, juízos a que se chega após um processo de reflexão, quer dizer, a que se chega por um procedimento de filtragem. Na justiça como equidade de Rawls, por exemplo, eles são filtrados a partir da confiança que se atribui a eles, uma vez que eles serão estipulados a partir de certas condições condutivas, para evitar o erro de julgamento. Por exemplo, podemos descartar aqueles juízos feitos sob hesitação ou nos quais temos

¹² Como identificado acertadamente por Donald Davison, desejos não são apenas supostos para causar ações, mas também servem para racionalizá-las e, com isso, podemos observar que a motivação parece ter dois aspectos, a saber, um aspecto de eficácia causal e outro aspecto racional. (DAVISON, 1980, p. 3-4).

pouca confiança. Da mesma forma, podemos descartar aqueles juízos feitos quando estamos tristes ou amedrontados. Para Rawls:

Então, em decidir quais de nossos juízos serão levados em conta, podemos razoavelmente selecionar alguns e excluir outros. Por exemplo, podemos descartar aqueles juízos feitos com hesitação, ou em que temos pouca confiança. Similarmente, àqueles feitos quando tristes ou com medo [...] podem ser descartados. Todos esses juízos seriam errôneos ou seriam influenciados por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses. (RAWLS, 1999, p. 42).

É importante ressaltar que essa filtragem teria o papel de revelar a nossa sensibilidade moral.¹³

O relevante em observar apenas esse primeiro estágio é que ele parece mostrar um método para a justificação de juízos, a partir de sua garantia evidencial direta. O ponto que se quer destacar é que podemos entender essa primeira etapa do método de forma contextualista, de maneira a considerar os *inputs* no equilíbrio reflexivo, como possuindo uma justificação direta em nossa experiência e que poderiam ser confirmados, a partir de sua coerência com um sistema coerente de crenças.¹⁴

A ideia básica é de que se nós formos chamados para filtrar os juízos normativo-cotidianos, a partir de um conhecimento convergente e, então, identificar os juízos normativos, em que temos confiança e que nos parecem verdadeiros, parece não haver problema em reconhecer que identificaríamos alguns juízos normativos ponderados. Juízos normativos

¹³ Em Rawls (1999, p. 42), no artigo "Outline of a decision procedure for ethics", de 1951, sintetiza sua tese de doutorado de 1950. Rawls explica as condições apropriadas para se chegar aos juízos ponderados (*considered judgments*) como relacionadas às condições de julgamento de uma classe de juízes competentes. Aos juízes competentes é exigido que seu julgamento seja feito: (i) com a imunidade das consequências; (ii) com a manutenção de sua integridade; (iii) sobre casos reais de conflito de interesses; (iv) a partir de uma cuidadosa investigação sobre os fatos; (v) de forma a se sentirem certos; (vi) com estabilidade; (vii) intuitivamente no que diz respeito aos princípios éticos. (RAWLS, 1951, p. 181-183).

¹⁴ Alan Thomas faz uma interpretação semelhante ao considerar os juízos ponderados com um *status* epistêmico *prima facie*, o que implicará considerar o equilíbrio reflexivo em afastamento de um modelo coerentista de justificação, mas não significará considerá-lo em proximidade com um fundacionalismo moderado, tal como DePaul e Ebertz consideram. Para Thomas, os juízos ponderados possuem uma garantia evidencial direta, o que revelaria que o contextualismo seria a melhor maneira de compreender o método, uma vez que para o contextualismo há crenças básicas que servem para a justificação de crenças não básicas, mas que as crenças básicas não são autojustificadas, mas justificadas em um dado contexto. De forma geral, para um agente defender um juízo moral particular ele poderia apelar para o status intrínseco desse juízo a partir de um apoio evidencial direto ou apelar para um sistema de crenças de fundo. (THOMAS, 2010, p. 198-220).

que não tivessem nossa confiança plena, nem que nos parecessem verdadeiros, seriam descartados. Por exemplo, os juízos que dizem que “devemos torturar para garantir a segurança da população” ou que “é correto impedir a entrada de imigrantes para preservar os empregos” não contariam como juízos normativos ponderados, uma vez que eles abordam questões que ainda não obtiveram consenso da comunidade moral-internacional, isto é, que ainda não podem ser justificadas, a partir de um ponto de vista comum. No final, creio que juízos normativos do tipo que afirmam que “não devemos cometer genocídio nem escravizar”, que “os povos têm direito à autonomia” e que “é correto auxiliar quem necessita” passariam facilmente pelo processo de filtragem, em razão deles parecerem coerentes com o nosso conhecimento convergente, o que parece oportunizar uma garantia evidencial direta para serem tomados como juízos normativos-ponderados.

Conclusões

Isso parece levar à conclusão de que este método nos possibilitaria uma garantia evidencial direta para fundamentar os DH em termos dos deveres que podemos assegurar com segurança em uma convergência prática. E, assim, a objetividade dos DH estaria relacionada à capacidade valorativa humana, que toma o mérito como critério central, bem como com o estabelecimento do seu conteúdo de forma intersubjetiva, em um horizonte de conhecimento que é comum e coerente. Dessa forma, o valor de verdade dos DH que afirmaria, por exemplo, que “devemos respeitar a dignidade humana”, estaria relacionado aos parâmetros estabelecidos pelo contexto de um ponto de vista comum, e isso parece responder às críticas feitas tanto por Mackie como por Rorty.

A importância deste procedimento é nos mostrar de forma mais evidente a nossa capacidade normativa, isto é, a nossa capacidade para, num contexto comunicativo, identificar os fatos que impulsionam o agente para ação e exigem atitudes apropriadas. E, a todo momento, em nosso cotidiano, somos chamados a usar essa capacidade reflexiva para justificar aquilo em que devemos acreditar e fazer. Pode ainda não ser uma resposta definitiva

para o complexo problema de saber sobre o significado dos direitos humanos, mas conectar a verdade ao contexto pode nos oportunizar uma rota alternativa e talvez mais promissora para a investigação.

Referências

COITINHO, Denis. Significado, razões e contexto. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, p. 297-324, 2015.

DAVISON, Donald. Actions, reasons, and causes. In: _____. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 3-19.

DWORKING, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

GIBBARD, Allan. *Meaning and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GOLDMAN, Alvin. *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HOHFELD, Wesley. Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. In: COOK, W. (Ed.). *New Haven*: Yale University Press, 1919. Reprinted in: CAMPBELL, D.; THOMAS, P. (Ed.). Ashgate: Aldershot, 2001.

MACKIE, John L. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books, 1977.

MCDOWELL, John. Values and secondary qualities. In: HONDERICH, Ted (Ed.). *Morality and objectivity*. London: Routledge, 1985. Reprinted in: SHAFER-LANDAU, R.; CUNEO, T. (Ed.). *Foundations of ethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 137-144.

PETTIT, Philip. Groups with minds of their own. In: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (Ed.) *Social epistemology*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 242-268.

RAWLS, John. Outline of a decision procedure for ethics. *The Philosophical Review*, v. 60, n. 2, p. 177-197, 1951.

_____. *A theory of justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

RORTY, Richard. The priority of democracy to philosophy. In: _____. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 175-196. v. 1.

_____. Human rights, rationality and sentimentality. In: _____. *Truth and progress: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 167-185. v. 3.

SCANLON, Thomas. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SEARLE, John. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995.

_____. *Mind, language and society*. New York: Basic Books, 1999.

THOMAS, Alan. *Value and context: the nature of moral and political knowledge*. New York: Oxford University Press, 2010.

TIMMONS, Mark. *Morality without foundations: a defense of ethical contextualism*. New York: Oxford University Press, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *On certainty*. Transl. Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1975.

Pode a filosofia política de John Rawls sustentar um modelo de políticas públicas afirmativas?

Thaís Cristina Alves Costa*

I

Responsável pela teoria política que mais influenciou o pensamento político contemporâneo, Rawls é o precursor do modelo igualitário que oportuniza o acesso aos bens primários, aliando direitos individuais à ideia de justiça social.¹ Ao romper com a tradição da justiça meritocrática aristotélica,² Rawls afirma que “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2002, p. 4), ou seja, é o fundamento pelo qual os direitos individuais das pessoas devem ser resguardados. Do mesmo modo, Rawls não tratará como justo o modelo utilitarista embasado na concepção de bem-estar (*welfare state*).³ Sua teoria da justiça, denominada justiça como equidade (*justice as fairness*), busca desenvolver as bases para as instituições sociais e políticas

* Professora no curso de graduação em Filosofia EAD (UFPEL). Contato: costa.thaisalves@gmail.com

¹ Follesdal (2003, p. 285), ao definir a teoria da justiça de John Rawls, afirma: “Rawls insisted that justice should be understood as fairness, in the sense that voluntary cooperation among equals must offer fair terms to all. In the same way, institutions of a fair society must secure the equal worth of all. A legitimate society must offer all members such terms that they would have chosen to join. Only if society is fair in this sense do we treat each other as free and equal participants in the systems of cooperation for mutual advantage.”

² A justiça aristotélica é pautada na ideia de merecimento, ou seja, as pessoas teriam recompensas, de acordo com seus méritos: “[...] a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais, não receberão coisas iguais, mas isso é origem de disputas e queixas: ou quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas ‘de acordo com o mérito’, pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especificuem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência.” (ARISTOTELES, 1979, p. 125). Segundo Sandel, a justiça de Aristóteles “[...] discrimina de acordo com o mérito, de acordo com excelência relevante. E, no caso das flautas, o mérito relevante é a aptidão para tocar bem. Seria injusto basear a discriminação em qualquer outro fator, como riqueza, berço, beleza física ou sorte (como na loteria) [...] Aristóteles argumenta que, para determinar a justa distribuição de um bem, temos que procurar o *télos*, ou propósito, do bem que está sendo distribuído”. (SANDEL, 2011, p. 234).

³ Sobre isso: Rawls (2002, parte I, § 5).

através de princípios de justiça acordados na chamada posição original (*original position*).⁴

Ao longo deste capítulo, analisaremos os princípios de justiça presentes na justiça como equidade de John Rawls, demonstrando como esses princípios são promotores de justiça social e, em termos de sua aplicabilidade, analisar se este modelo de justiça é ou não capaz de sustentar uma proposta de políticas públicas de ação afirmativa. Como fio condutor da pesquisa, serão utilizadas as obras de Rawls: *A theory of justice* e *Justice as Fairness: a restatement*.

II

Rawls afirma que sua ideia de justiça como equidade tem como ponto inicial a parte ideal de sua teoria,⁵ de acordo com a qual a sociedade seria um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais.⁶ Nesse sentido, a justiça como equidade surge como uma concepção política que possui três aspectos: primeiro, justificar uma estrutura para as instituições básicas da sociedade, a partir da qual os princípios de justiça serão aplicados; segundo, Rawls não pressupõe nenhuma doutrina filosófica, moral ou religiosa capaz de ferir a imparcialidade e independência da justiça; terceiro, as ideias fundamentais devem estar inseridas em uma sociedade democrática. Partindo desses três aspectos, Rawls propõe os princípios de justiça como equidade. Segundo Smith:

⁴ Diz Vita que na posição original: “Nós, indivíduos egoístas racionais, deliberando por trás do véu da ignorância acerca dos princípios com os quais deveríamos nos comprometer de antemão, princípios esses que, uma vez retirado o véu, seriam aplicados às instituições básicas de sociedade quaisquer que nossos valores, ideais, posições sociais, talentos e preferências se revelassem ser, nos decidiríamos por uma escolha prudente.” (VITA, 1993. p. 41).

⁵ A obra *A theory of justice* é dividida em teoria ideal (*Ideal theory – full compliance theory*) e teoria não ideal (*non – ideal – Partial compliance theory*). A primeira parte diz respeito às considerações que Rawls faz acerca de uma sociedade ideal, cujas condições de justiça são as melhores possíveis e que servirão como *guia* inspirador para as sociedades modernas reais. Partindo dessa perspectiva, a teoria ideal estabelece o objetivo para as reformas institucionais, ao passo que a teoria não ideal (realista e transicional) pressupõe a teoria ideal. Para saber mais sobre as diferenças entre a sociedade ideal e a não ideal, confira: OLIVEIRA, Nythamar. Teoria ideal e não-ideal: Rawls entre Platão e Kant. *Ética e justiça*, Santa Maria: Palloti, 2003; VALENTINI, Laura. Ideal vs. non-ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, 2012. p. 654-664.

⁶ RAWLS, Justice as fairness: political not metaphysical. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press. p. 388-414, 1999.

A principal ideia da justiça como equidade é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são aqueles com os quais pessoas racionais devem concordar, visando a promover seus interesses, “em uma posição inicial de igualdade”. Uma sociedade baseada nos princípios com que pessoas livres e iguais concordariam sob circunstâncias justas “chega tão perto quanto pode de ser um esquema voluntário” cujos membros são autônomos e suas obrigações são impostas. (SMITH, 2009, p. 209).

Como condição para a concepção da justiça como equidade, Rawls elabora uma proposta inovadora de justiça igualitária, pautada em dois princípios fundamentais compostos de um subprincípio. São eles: o princípio da igual liberdade (*equal liberty principle*) e o princípio da diferença (*difference principles*).⁷ Cito os princípios:

a. Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema que deve ser compatível com um sistema similar a todos; b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições. Primeiro, devem estar associadas a cargos e a posições abertos a todos, em condições de uma equitativa igualdade de oportunidades; e, segundo, devem proporcionar o maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade. (RAWLS, 2011, p. 6).

O primeiro princípio consiste na ideia de que “cada pessoa tem um direito igual” (p. 6) às liberdades. Em outras palavras, é o princípio das igualdades básicas, tais como participação política, direito ao voto, liberdade de consciência e pensamento, de não sofrer agressão física e psicológica, entre outras.⁸ Essas liberdades possuem regras de prioridade, ou seja, uma pode sobrepesar a outra, se a motivação for o fortalecimento da ampla liberdade para todos.

Ainda, este primeiro princípio marca o fortalecimento do igualitarismo na seara do Estado liberal, uma vez que parte do pressuposto de que todos devem ser livres para buscar realizar suas próprias concepções de bem, isto

⁷ Segundo Rawls: “Na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Essa situação não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça.” (RAWLS, 2002, p. 14).

⁸ Acerca disso, Rawls (2003, p. 62) afirma que “as liberdades básicas iguais são, nesse princípio, especificadas pela segunda lista: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo, o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica) da pessoa; e finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito”.

é, são livres para colocarem suas concepções em prática.⁹ Dessa forma, o primeiro princípio parte do pressuposto de que as pessoas escolheram os princípios de justiça que seguem a partir do dispositivo procedimental da posição original. Nesta condição idealizada, as partes, que representam os cidadãos na sociedade real, são livres, iguais e racionais para fazerem as escolhas dos princípios que serão aplicados à estrutura básica da sociedade. Ainda, na posição original, todos se encontram em uma condição simétrica e imparcial, por isso todos têm liberdades que não são passíveis de negociação e podem ser restringidas apenas em casos fortuitos, nos quais é, necessariamente, diminuída para todos. Por exemplo, na ocorrência de catástrofes, ou em casos de restrições de liberdades desiguais, quando uma pessoa fica absolutamente ou relativamente incapaz ou quando uma pessoa encontra-se gravemente ferida e outra necessita tomar decisões por ela. Nesses casos, as restrições são justificáveis no entender de Rawls.

Por sua vez, o segundo princípio consiste na diferença permitida dentro de um sistema, ou seja, as diferenças de cargos, escolhas e oportunidades que são aceitáveis na sociedade. Este princípio diz respeito às condições de desigualdades sociais.¹⁰ Neste caso, o desafio é responder à seguinte questão: Como determinar qual é a diferença aceitável? A resposta de Rawls é “em primeiro lugar, devem estar vinculadas as posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” (p. 6). Em outras palavras, todos devem ter o igual acesso à oportunidade, o que não significa que, necessariamente, todos desejarem o mesmo cargo. Sendo assim, o que importa é que todos tenham a mesma condição de acesso. Esses princípios compõem a estrutura da justiça distributiva rawlsiana, a qual deve conter como requisitos básicos universalidade, publicidade, finalidade, entre outros. A ideia basal desse segundo princípio é lidar com os bens primários, quais sejam, a distribuição de riquezas e o acesso a cargos de autoridade e

⁹ Nesse sentido, Rawls (2002, p. 251) afirma que: “a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades da cidadania igual, ao passo que o valor da liberdade para os indivíduos e grupos depende de sua capacidade de promover seus objetivos dentro da estrutura definida pelo sistema”.

¹⁰ Rawls, ao propor seus princípios de justiça, afirma: “O que sustentarei é que as pessoas presentes na situação inicial escolheriam dois princípios bem diferentes: o primeiro requer igualdade na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, ao passo que o segundo afirma que as desigualdades de riqueza e autoridade, só serão justas se resultarem em vantagens recompensadoras para todos e, em especial, para os membros menos favorecidos da sociedade.” (RAWLS, 2002, p. 17).

responsabilidade para todos os cidadãos da sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*).

Esse segundo princípio é dividido em duas partes. Na primeira parte, Rawls utiliza o princípio da eficiência, no qual a distribuição de bens precisa ser eficiente, não podendo melhorar a situação de um sujeito em prejuízo de outro. Por isso, este princípio não visa à igualdade de acesso irrestrita, pois essa capacidade está vinculada à capacidade de cada pessoa de alcançar suas concepções racionais de vida. Nesse sentido, todas as pessoas devem ter igualdade de oportunidades não apenas de acesso às posições, mas também à oportunidade justa de atingi-las, ou seja, a igualdade deve ser “acessível a todos” (p. 79). A segunda parte é o princípio da diferença,¹¹ responsável por eliminar indeterminações deixadas pelo princípio da eficiência, representando a igualdade que pode ser vista como a distribuição de bens e oportunidades.¹² Nessa parte do princípio, são permitidas apenas as desigualdades que trazem benefícios para os menos privilegiados (*least advantaged*). Assim, o princípio da liberdade básica é alcançado na medida em que a sociedade atinge certo nível de desenvolvimento econômico e social.

III

Partindo do princípio da diferença,¹³ as pessoas só podem ter direito a uma parcela¹⁴ maior dos recursos, se puderem demonstrar que isso beneficia

¹¹ Acerca do princípio da diferença, Rawls (2002, p. 121) afirma: “O princípio da diferença representa, com efeito, um acordo no sentido de se considerar a distribuição de talentos naturais em certos aspectos como um bem comum, e no sentido de compartilhar os benefícios econômicos e sociais maiores propiciados pelas complementaridades dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, quem quer que sejam, só podem beneficiar – se de sua boa sorte em condições que melhorem a situação dos menos afortunados. Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar – se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. [...] Assim, somos levados ao princípio da diferença se desejarmos configurar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição dos dotes naturais ou de sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca.”

¹² Segundo Rawls (p. 15): “Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância [...] isso explica a adequação da expressão ‘justiça como equidade’: ela expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa.”

¹³ Smith (2009, p. 216) critica o princípio da diferença rawlsiano afirmando que: “O princípio da diferença é o mais controverso dos princípios da justiça de Rawls. Ele aceita que sua causa seja menos conclusiva do que a do primeiro princípio. O ‘rival mais forte’ do princípio da diferença é uma concepção da justiça na qual o princípio da utilidade média, que requer o aumento do bem-estar médio, substitui o princípio da diferença no contexto dos princípios da diferença no contexto dos princípios das liberdades básicas iguais, da igualdade de oportunidade justa e de uma renda mínima garantida.”

os que têm parcelas menores.¹⁵ Em outras palavras, esse princípio visa o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.¹⁶ Nesse sentido, todos devem ter acesso às oportunidades,¹⁷ especialmente os que estão em condição mais desfavorável dentro da sociedade, contribuindo para a promoção da distribuição igualitária da riqueza na sociedade.¹⁸ Tal concepção consiste em que todos os bens primários (*primary goods*) tais como liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento, entre outros, devem ser distribuídos de maneira equânime, a menos que uma distribuição desigual de todos ou alguns desses bens beneficie os menos favorecidos.¹⁹

De acordo com Kymlicka (2006, p. 71), a igual oportunidade se mostra como uma ideologia justa, pois “ela assegura que o destino das pessoas seja determinado mais pelas suas escolhas que pelas suas circunstâncias”. Partindo desse raciocínio, o sucesso ou fracasso dependerão do desempenho individual e não de questões sociais quaisquer (circunstâncias), tais como gênero, classe ou etnia. Por isso, “[...] em uma sociedade em que existe a igualdade de oportunidade, os proventos desiguais são justos porque o sucesso ‘merecido’, vai para aqueles que o merecem”. (p. 71).

Para aumentar o bem-estar médio, esse rival permitiria uma maior desigualdade econômica do que o princípio da diferença.”

¹⁴ De acordo com Kymlicka (2006, p. 71): “É justo que os indivíduos tenham parcelas desiguais dos bens sociais se essas desigualdades forem ganhas e merecidas pelo indivíduo, isto é, se são o produto das ações e escolhas do indivíduo. É injusto porém, que os indivíduos sejam desfavorecidos ou privilegiados por diferenças arbitrárias e imerecidas nas suas circunstâncias sociais.”

¹⁵ Por exemplo, “se rendas mais elevadas foram necessárias como incentivos para inovar e aumentar a eficiência e se a maior produtividade beneficiar o desprivilegiado, então essas desigualdades são justas, de acordo com o princípio da diferença”. (SMITH, 2009, p. 217).

¹⁶ Acerca dos menos privilegiados Rawls (2001, p. 59), afirma: “The least advantaged are never identifiable as men or women, say, or as white or blacks, or Indians or British. They are not individuals identified by natural or other feature (race, gender, nationality, and the like) that enable us to compare their situation under all the various schemes of social cooperation it is feasible to consider.”

¹⁷ Smith (2009, p. 215), ao criticar a igualdade de oportunidade de Rawls, analisa: “A defesa da igualdade de oportunidades afirma apenas que, se as posições não forem abertas a todos, os excluídos serão tratados injustamente. A igualdade de oportunidades requer que todas as posições estejam abertas a todos na base da habilidade e do esforço, sem discriminação por motivos irrelevantes. Isso é necessário para uma distribuição justa de renda e riqueza, mas insuficiente, porque permite que a distribuição seja influenciada pelos efeitos cumulativos dos dons, da educação e da sorte das gerações anteriores, que são arbitrários moralmente [...] é insuficiente para a justiça por dois motivos. Primeiro é inatingível, pois o desenvolvimento de dons é afetado pelas circunstâncias familiares [...]. Segundo, mesmo se a igualdade for alcançada, ela permite que a distribuição de renda seja determinada pela distribuição de dons naturais, que são tão arbitrários quanto a classe de origem.”

¹⁸ Rawls (p. 214) engendra o ideal da igualdade de oportunidades, no qual “se as posições não forem abertas a todos, os excluídos serão tratados injustamente”.

¹⁹ Para saber mais a respeito da teoria igualitária de Rawls, confira as obras *Justiça como equidade* e *Uma teoria da justiça*.

Apesar do exposto, o princípio da oportunidade não conduziria a uma meritocracia “pura”, pois, a partir do princípio da reparação,²⁰ as desigualdades advindas dos talentos naturais (ou da falta deles) poderiam ser compensadas. Como as pessoas nascem com mais ou menos recursos, a compensação pode ocorrer através da não discriminação na educação, no emprego ou por meio de ações efetivas para grupos econômicos, sociais e culturalmente menos favorecidos. A visão rawlsiana é a de que as pessoas possam determinar seus projetos de vida independentemente de suas desigualdades sociais e naturais, que são as condições de nascimento ou aptidões aleatórias, ou seja, de “Loteria Natural”. Nesse sentido, é a sociedade quem dita quais aptidões são consideradas importantes para a sociedade naquele momento. Um exemplo é o do jogador de futebol que pode, atualmente, ser valorizado e ganhar muito dinheiro. Contudo, se considerarmos 90 anos atrás, provavelmente o mesmo jogador com habilidades iguais não receberia tanto dinheiro assim. Nesse sentido, além das condições de nascimento e aptidões naturais, a cultura da sociedade também é um fator de aleatoriedade que influencia a forma de distribuição de renda e riquezas.

Sendo assim, o pensamento de Rawls parece nos permitir lançar mão de políticas públicas para obtermos uma sociedade mais justa. De acordo com o filósofo, a igualdade de oportunidades significa igual possibilidade de deixar para trás condições de desfavorecimento, na busca pessoal de influência e posição social. (RAWLS, 2002, p. 128). Assim, a aplicação do princípio da diferença conduz a uma teoria da justiça como equidade distante da ideia da meritocracia, haja vista que é arbitrário que os talentos naturais sejam utilizados para a distribuição de bens na sociedade. Porém, nessa distribuição, há que se considerar o princípio da reciprocidade, qual seja, que as vantagens devem ser recíprocas entre os indivíduos e não uns ganhando em detrimento dos outros.

²⁰ O princípio da reparação, portanto, medeia a situação da ocupação de cargos e a distribuição de bens baseada na igualdade equitativa de oportunidades, evitando-se a meritocracia pura, em que as desigualdades estariam ainda mais acirradas.

IV

Feita estas distinções, partimos para a análise da possibilidade do princípio da diferença sustentar o modelo de política pública afirmativa no pensamento rawlsiano. O princípio da diferença, como já dissemos, afirma que as desigualdades econômicas e sociais devem ser arrançadas de maneira que tragam maior benefício para os menos privilegiados e que as posições e os cargos devem estar abertos a todos em igualdade de oportunidade. (RAWLS, 2002, p. 100). Tal ideia parece embasar propostas de políticas públicas como as ações afirmativas.

Todavia, o princípio da diferença, em sua teoria ideal, seria aplicado somente considerando a sociedade como bem-ordenada, o que não ocorre com a nossa sociedade atual. No plano da teoria ideal, devemos considerar apenas as desigualdades contingenciais, ou seja, os problemas relacionados ao acesso aos bens primários e não por características naturais. Assim, esse princípio não poderia ser aplicado em benefício de políticas públicas de ação afirmativa, pois esta faria parte da teoria não ideal. Segundo ele, “as diferenças raciais e de gênero não constituem posições sociais relevantes a partir das distribuições de vantagens e de encargos da sociedade, que possa ser avaliada do ponto de vista da justiça”. (RAWLS apud, VITA, 2008, p. 39). Em outras palavras, as desigualdades raciais, ao contrário das desigualdades de renda e riqueza, que devem ser exterminadas em uma sociedade bem ordenada, não podem ser reguladas pelo princípio da diferença.

Partindo dessa ideia, parece não ser possível defender ações afirmativas em Rawls, a partir de seu princípio da diferença. Ao contrário de outros filósofos igualitaristas, como Dworkin e Nagel,²¹ Rawls não sustenta esse tipo de política. Segundo Freeman,

So-called “affirmative action,” or giving preferential treatment for socially disadvantaged minorities, is not part of FEO [Fair Equality of Opportunity] for Rawls, and is perhaps incompatible with it. This does not mean that Rawls never regarded preferential treatment in hiring and education as appropriate. In lectures he indicated that it may be a proper corrective for remedying the present effects of past discrimination. But

²¹ Confira: DWORKIN, Ronald. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. London: Harvard University Press, 2002. NAGEL, Thomas. Equal treatment and compensatory discrimination. *Philosophy and public affairs*, Princeton, v. 2, n. 4, Summer, 1973, p. 348-363. COHEN, Marshall; NAGEL, Thomas; SCANLON, Thomas. *Equality and preferential treatment*. Princeton: Princeton University, 1977.

this assumes it is temporary. Under the ideal conditions of a “well-ordered society,” Rawls did not regard preferential treatment as compatible with fair equality of opportunity. It does not fit with the emphasis on individuals and individual rights, rather than groups or group rights, that is central to liberalism. (FREEMAN, 2007, p. 90).

A tentativa de justificar as políticas públicas afirmativas, a partir de Rawls, seria “um esforço de aplicação da *teoria não ideal* da justiça a circunstâncias nas quais o fator racial pesa significativamente na distribuição de bens primários sociais”. (VITA, 2008, p. 40). Entretanto, esta posição não é defendida pontualmente pelo autor,²² por isso, interessa-nos compreender como sua teoria igualitária se aplica à estrutura das instituições sociais, a partir dos princípios de justiça – igual liberdade e igualdade equitativa de acesso às oportunidades – que fomentam o tratamento justo e igual para todos os sujeitos.

Segundo Vita, apesar de atualmente muitos pensadores considerarem que Rawls pregava a adoção das ações afirmativas, ele nunca desenvolveu tal questão de modo aberto.²³ O problema seria a confusão que alguns teóricos fazem entre o “princípio da diferença” e a “política da diferença”. Este representa as políticas de minorias, ao passo que o primeiro é um princípio rawlsiano que afirma que as desigualdades sociais são moralmente legítimas, somente se elevarem os benefícios dos que se encontram em posições desprivilegiadas,²⁴ e por sua vez, deve existir somente em uma sociedade

²² Apesar disso, no Brasil, decisões jurídicas envolvendo as ações afirmativas já foram tomadas, tendo como fundamento os argumentos de Rawls. Foi o que ocorreu em 2012, quando o então ministro do Supremo Tribunal Federal Ricardo Lewandowski cita Rawls para justificar seu voto como relator da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 186. Segundo ele, para corrigir as desigualdades presentes na sociedade é permitido, “mediante uma intervenção estatal determinada e consciente para corrigi-las, realocando-se os bens e oportunidades existentes na sociedade em benefício da coletividade como um todo”. (BRASIL, STF, 2012, p. 7). E, assim, cita Rawls para fundamentar seu voto: “As desigualdade sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.” (RAWLS, 1997, p. 3 apud BRASIL, STF, 2012, p. 7).

²³ Em um artigo recente sobre a ação afirmativa no ensino superior, uma autora brasileira afirma que “seu [de Rawls] princípio da diferença tem vários pontos de aproximação com as políticas de ação afirmativa” e, logo a seguir, que “Rawls propõe, então, uma política da diferença e a utilização da identificação racial como nova medida de igualdade [...] meu propósito é mostrar que esse é um entendimento equivocado do princípio de diferença proposto por Rawls”. (MOEHLECKE, 2004, p. 761 apud VITA, 2008, p. 39).

²⁴ Segundo Kymlicka (2006, p. 98), “Rawls exclui os bens primários naturais do índice que determina quem está em pior posição. Agindo assim, Rawls não considera aqueles que se encontram frente às desvantagens naturais. Nesse sentido, pelo princípio da diferença, algumas pessoas seriam obrigadas a subsidiarem os custos das escolhas das outras pessoas.

ideal (teoria ideal). Dessa forma, as desigualdades raciais, assim como as desigualdades de gênero, posição familiar e talentos, são características que estão alheias à escolha humana, sendo assim externas.²⁵ Logo, como afirma Vita (2008, p. 38), “[...] não é tão claro que os dois princípios de justiça justifiquem, de forma direta, a adoção de políticas de ações afirmativas” em Rawls. De acordo com Nagel, a teoria da justiça como equidade de Rawls fornece um bom referencial teórico para a defesa da ação afirmativa, apesar de o filósofo nunca ter se manifestado sobre o assunto. Nagel, ao analisar a teoria rawlsiana, afirma que o tratamento discriminatório de qualquer grupo social é uma injustiça, haja vista que são moralmente arbitrários e, por isso, não podem justificar uma distribuição desigual de bens. Assim, seria descabido fazer uso da igualdade de oportunidades, com o intuito de dirimir discriminações sociais injustas.²⁶

V

Por tudo o que vimos, é possível perceber que a teoria igualitária da justiça de Rawls, no contexto de um Estado Democrático de Direito, possui a igualdade e a liberdade como as virtudes cardinais presentes na comunidade política. Dada sua importância, os princípios de justiça surgem como faceta para a justiça distributiva compatível com uma sociedade baseada em um princípio político de igual consideração e respeito de todos os membros da comunidade. Tais princípios são suficientes para proporcionar justiça social. Entretanto, não podem sustentar todas as formas de políticas públicas. É o que ocorre com as ações afirmativas, as quais são muitas vezes justificadas a partir do pensamento rawlsiano, embora este jamais tenha feito uma defesa direta deste modelo de política pública. Dessa forma, defendemos que os princípios rawlsianos são suficientes apenas para promover a justiça social, quanto às desigualdades de renda e riqueza presentes na estrutura básica da sociedade, ou seja, a efetivação dessa proposta de justiça precisa estar

²⁵ Rawls afirma que as desigualdades sofridas pelos menos privilegiados podem estar também baseadas nas “características naturais fixas”, segundo ele: “Sometimes, however, other positions may need to be taken into account. If, for example, there are unequal basic rights founded on fixed natural characteristics, these inequalities will single out relevant position. Since these characteristics cannot be changed, the positions they define count as starting places in the basic structure. Distinctions based on sex are of this type, and so are those depending upon race and culture.” (RAWLS, 1971, p. 96).

²⁶ NAGEL, T. John Rawls and affirmative action. *Journal of Black in Higher Education*, 2003.

embasada em um modelo de sociedade democrático-igualitarista. Por isso determinados tipos de política pública – tal como o modelo de ação afirmativa – não se sustentariam, a partir de um modelo de sociedade “não ordenada” como a nossa.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BARRY, Brian. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BEATTY, David. *A essência do Estado de Direito*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2014.
- BIRD, Colin. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Madras, 2011.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de descumprimento de preceito fundamental 186*. Relator: Min. Ricardo Lewandowski. Brasília, 2012. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/adpf186rl.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2015.
- CLAYTON, Matthew. Liberal equality and ethics. *Ethics*, v. 113, n. 1, p. 8-22, out. 2002.
- CHRISTIANO, Thomas. *The rule of the many: fundamental issues in democratic theory*. Boulder: Westview Press, 1996.
- COHEN, G. On decurrancy of equalitarian justice. *Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- COHEN, Marshall; NAGEL, Thomas; SCANLON, Thomas. *Equality and preferential treatment*. Princeton: Princeton University, 1977.
- DWORKIN, Ronald. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. London: Harvard University Press, 2002.
- FOLLESDAL, Andreas. John Rawls (1921-2002). Giant on the shoulders of giants. *Diacrítica, Filosofia e Cultura*, Braga (Universidade do Minho), n. 17/2, p. 285-290, 2003.
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- KYLMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa no ensino superior: entre a excelência e a justiça racial. *Educação e Sociedade*, v. 25, n. 88, p. 757-76, 2004.

NAGEL, Thomas. John Rawls and affirmative action. *Journal of Black in Higher Education*, 2003.

_____. Equal treatment and compensatory discrimination. *Philosophy and public affairs*, Princeton, v. 2, n. 4, p. 348-363, Summer 1973.

OLIVEIRA, Nythamar. Teoria ideal e não-ideal: Rawls entre Platão e Kant. *Ética e justice*, Santa Maria: Palloti, 2003.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. *Collected papers*. Samuel Freeman (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: M. Fontes, 2003.

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University, 2001.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2011.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

RAZ, J. *Ethic in the public domain: essays in the morality of law and politics*. Oxford: Clarendon, 1995.

_____. *A moralidade da liberdade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SMITH, Paul. *Filosofia moral e política: principais questões, conceitos e teorias*. São Paulo: Madras, 2009.

VALENTINI, Laura. Ideal vs. non-ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, p. 654–664, 2012.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2007.

_____. *Justiça liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2008.

Avaliando a crítica de Nozick a *uma teoria de justiça*

Julia Sichieri Moura*

Introdução

O texto tem um duplo objetivo: reconstruir a crítica de Nozick à teoria de Rawls e, paralelamente, apresentar os elementos centrais de *Uma teoria de justiça*. Trata-se de caminho que visa assinalar algumas inconsistências da crítica de Nozick, assim como uma possível aproximação entre as duas teorias.

Nozick escreveu em 1974 o livro *Anarchy, state and utopia*, que até hoje se sustenta como a mais ferrenha crítica à proposta da teoria de *justiça como equidade*, de John Rawls. Trata-se de um livro dedicado à defesa do Estado mínimo, como o único passível de ser justificado – ou seja, coloca-se em uma posição diametralmente oposta ao modelo rawlsiano, que estabelece a necessidade do engajamento estatal (através das instituições), na realização da justiça distributiva. Nozick justificará sua teoria com base no argumento de que qualquer modelo estatal mais abrangente do que o delineado pelo Estado mínimo violaria os direitos individuais que devem ser resguardados acima de tudo. Trata-se da tese principal do livro *Anarchy, state and utopia*, isto é, a defesa prioritária dos direitos individuais e a conclusão de que a única esfera de atuação do poder estatal deve ser a de proteger os indivíduos contra fraude, roubo, uso da força e atuar para garantir o cumprimento dos contratos. Nozick considera, assim, que as intervenções legitimadas por teorias, que sustentavam um Estado mais robusto (como a de Rawls), violam os direitos individuais. (NOZICK, 1974, p. iii). Reconhecendo que sua proposta estava em dissonância com grande parte das teorias defendidas à época e

* Doutora em Filosofia (UERJ). Mestra em Filosofia do Direito (UFSC). Graduada em Direito (CESUSC) e Filosofia (UERJ). Realiza estágio pós-doutoral no departamento de Filosofia/UFPEL (DOCFIX). O artigo trata de uma revisão de discussão apresentada na Tese de Doutorado da autora, *Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls* (2013). E-mail: juliasmoura@gmail.com

considerando ainda o aspecto contraintuitivo da mesma,¹ Nozick dedica um capítulo de seu livro à crítica do ideal de justiça distributiva, considerando especialmente os argumentos de Rawls, que são os de “maior força e influência”. (NOZICK, 1974, p. 149). O presente texto apresenta os principais argumentos da crítica de Nozick à Rawls. Para compreendê-la, porém, é necessário que também se esclareça alguns dos elementos do arcabouço conceitual da teoria de John Rawls, especificamente os conceitos que são objeto da crítica de Nozick.

As objeções de Nozick à teoria rawlsiana

Nozick tece duas oposições diretas à teoria rawlsiana.² A primeira decorrerá da concepção histórica que embasa a teoria libertariana defendida por ele, a qual fundamenta a crítica de que a perspectiva adotada na *posição original* é inadequada para se determinar a distribuição dos bens na sociedade. A segunda oposição é uma objeção prática que afirma que a teoria rawlsiana legitima interferências intoleráveis para a vida das pessoas, objeção que será ilustrada pelo famoso exemplo de “Wilt Chamberlain”. Assim, para se compreender a primeira objeção, torna-se necessário esclarecer a ideia de *posição original* na teoria de *justiça como equidade* e os elementos conceituais que decorrem da mesma. Já a segunda objeção aponta para a imposição das normas igualitárias que decorrem dos princípios de justiça, apresentados por Rawls em *Uma teoria de justiça*.

Logo, os próximos passos deste estudo são pautados pelo esclarecimento da teoria rawlsiana à luz da crítica apresentada no *Anarchy, state and utopia*, visando, assim, demonstrar o distanciamento entre o enfoque *libertariano*, como se convencionou denominar o liberalismo conservador (GARGARELLA 2008, p. 33), que teve em Nozick seu maior expoente, e o enfoque do *liberalismo igualitário*, que tem, na teoria de *justiça como equidade*, sua referência mais importante. Conforme argumenta Van Parijs, é importante retomar esses pontos da crítica de Nozick, pois a

¹ Interessa notar que Nozick admite que sua própria reação (quando começou a pesquisar o tema) foi rejeitar a ideia de um Estado mínimo. Além disso, o autor estava ciente de que a maior parte das pessoas que ele conhecia e respeitava estava em desacordo com ele. Cabe lembrar que Nozick era colega de Rawls, na Universidade de Harvard. (NOZICK, 1974, p. ix-x).

² Seguimos aqui a sistematização proposta por Kukathas e Pettit (1990, p. 89).

validade destas críticas implicaria efetivamente a incoerência da posição de Rawls; do mesmo modo, a refutação convincente dos mesmos é suscetível de dar um golpe mortal na posição libertariana. (VAN PARIJS, 1997, p. 165).

Preliminarmente, interessa notar que Nozick faz uma ressalva em seu capítulo denominado “justiça distributiva” (cap. 7), afirmando que não se trata de um conceito neutro. O autor explica tal ressalva afirmando que o termo não problematiza o ideal distributivista à luz da justiça – isto é, já apresenta como dado o fato de que tal critério é constitutivo da justiça. Em outras palavras, apresenta como pressuposto o fato de que já houve uma determinada “distribuição inicial” dos recursos que não foi efetuada de modo correto. Nozick recorre, então, à terminologia possessória, para tratar deste tema, isto é, do vínculo da justiça com a propriedade, afirmando que se trata de uma terminologia “claramente neutra”. (NOZICK, 1974, p. 150).

Assim, a primeira parte do capítulo 7 de *Anarchy, state and utopia* tem como objetivo demonstrar a alternativa libertariana, os princípios e a justificativa dos mesmos. Destaca-se, assim, que a proposta de Nozick é a defesa da teoria da apropriação (*entitlements*), apresentada através de dois princípios que estabelecem um critério para se determinar a legitimidade da propriedade adquirida, quais sejam, *o princípio da apropriação original* e *o princípio da transferência*.³ O primeiro princípio determina que “a pessoa que adquire alguma coisa de acordo com o princípio da aquisição justa é o seu legítimo proprietário”; já o segundo princípio refere-se às transferências justas e determina que “quem adquire algo de outra pessoa, que seja a sua legítima proprietária, de acordo com o princípio de transferência justa, é o seu legítimo proprietário”. (NOZICK 1973, p. 73). Para justificar esta proposta, Nozick afirma que se trata de uma leitura com fundamento histórico; conforme se depreende de “a teoria de justiça da apropriação (da distribuição), é histórica. Se determinada configuração distributiva foi justa (ou não) depende da forma como ela ocorreu”.⁴ Em outras palavras, contanto que as transferências e apropriações sigam os princípios formulados, o

³ É essencial destacar que há ainda um terceiro princípio, o “princípio da retificação”, que acaba aproximando a teoria de Nozick da teoria de Rawls. (GARAGARELLA, 2008, p. 60-62).

⁴ Tradução livre de *the entitlement theory of justice in distribution is historical, whether distribution is just depends upon how it came about*. (NOZICK, 1974, p. 153).

resultado final será sempre justo.⁵ Tais princípios, conclui Nozick, garantem que os resultados subsequentes das transações sejam justos (*justice-preserving*).

Percebe-se que tal formulação depende da “justiça” dos acordos antecedentes, e Nozick se antecipa a este problema afirmando que, quando se verificar a existência de transferências e aquisições, que tenham decorrido de situações injustas (isto é, que não tenham ocorrido de acordo com os princípios propostos), há que se recorrer ao *princípio da retificação*, cujo papel é colocar em foco as informações históricas sobre as situações que antecederam a conjuntura considerada injusta e determinar a solução justa a partir desses dados. Há que se destacar que o princípio da retificação acarreta implicações graves para a teoria libertariana, pois, ao estabelecer o *princípio de retificação*, visando blindar e dar consistência à teoria, Nozick permite também que o mesmo avance dentro da teoria, resolvendo cenários de apropriação injusta, de modo completamente incompatível com os fundamentos essenciais do Estado mínimo. Isto porque o princípio retificador pode ensejar um processo de “justificação”, que revisaria organizações sociais decorrentes de processos históricos violentos (caso da execução maciça dos indígenas) e injustos (expropriações de terra), porém bastante comuns no passado. Nestes casos, o princípio de retificação, que tem papel aparentemente secundário na teoria proposta, poderia passar a representar o papel central, no que tange às exigências necessárias para o estabelecimento de uma sociedade libertariana genuína.⁶ (GARGARELLA, 2008, p. 60-62).

A apresentação dos princípios libertarianos se coloca como uma oposição ao método proposto por Rawls, no livro *Uma teoria de justiça*, isto é, a ideia de *posição original* como dispositivo que possibilita uma situação na qual o *status quo* é justo. Assim, a *posição original* é o conceito mais importante da obra *Uma teoria de justiça*, pois resgata a abordagem contratualista na esfera da filosofia política, ao mesmo tempo em que

⁵ Neste sentido, a teoria de Nozick é considerada procedimental, assim como a teoria de Rawls.

⁶ Bruce Ackerman em seu livro *Social justice in the liberal state*, tece crítica semelhante ao afirmar que se “tornou bastante óbvio até agora que a humanidade nunca em sua longa história se aproximou de um só momento no qual o ponto de partida de uma determinada geração tenha se aproximado do ideal liberal de não dominação”. (ACKERMAN, 1980, p. 202).

redefine quais bases, com quais conhecimentos e quais agentes participarão do contrato original. De tal modo, é indispensável que se apresente a definição de Rawls:

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

Importa esclarecer ainda que a *posição original* determina uma situação hipotética que visa garantir que os princípios de justiça que decorram dela sejam justos. Consta-se, assim, que a crítica de Nozick à *posição original* é fruto da diferenciação traçada por ele entre *princípios históricos* e *princípios “estruturais”*.⁷ Os princípios históricos vinculam a justiça distributiva à forma como os fatos ocorreram, diferentemente dos princípios que não se vinculam ao seu contexto histórico (*time-slice principles*), pois determinam a justiça de uma configuração distributiva (isto é, a avaliação de quem tem o quê), a partir de princípios estruturais arbitrários de distribuição. (NOZICK, 1974, p. 153). Assim, a crítica de Nozick pode ser aplicada tanto ao utilitarista que, ao considerar duas situações distributivas distintas, decidirá que a mais justa é a situação que oferece a maior utilidade média quanto à teoria liberal igualitária, como a de Rawls, que considera uma distribuição injusta “se houver uma distribuição alternativa em que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sejam maiores do que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sob a distribuição vigente”. (VITA, 2000, p. 44).

O esforço de Nozick, na apresentação dos princípios históricos, como os mais adequados para se julgar as configurações distributivas da sociedade, tem como argumento-chave a crítica à exclusão dos fatos históricos da configuração dos princípios estruturais, tanto é que esses princípios devem ser considerados “não-históricos” (*unhistorical principles of social justice*). A lógica aqui seria a de que a teoria de *justiça como equidade* efetua tal exclusão, a partir da ideia de *véu de ignorância*, dispositivo formulado por Rawls, para determinar quais informações devem pautar a decisão dos

⁷ Seguimos aqui a tradução de Vita para *end-result principles*. (VITA, 2000, p. 75).

princípios na *posição original*. Isto porque Rawls afirma que as *partes*⁸ se situam atrás do *véu da ignorância*, pois não sabem como as várias alternativas irão afetar seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios com base nas considerações gerais.⁹

Considerando-se, porém, que as *partes* devem ter acesso ao conhecimento quanto aos fatos genéricos sobre a sociedade humana (há entendimento, por exemplo, acerca das relações políticas, da psicologia moral e a respeito dos princípios da teoria econômica, estabelecidos num dado ordenamento social), o *véu da ignorância* não bloqueia os conhecimentos gerais necessários para a escolha dos princípios que devem fundamentar a sociedade justa. Assim, “o único fato particular que as partes conhecem é que a sociedade estará sujeita às circunstâncias da justiça¹⁰ e a qualquer consequência que possa decorrer disso”. (RAWLS, 2002, p. 146-153).

Já é possível vislumbrar que a *posição original* e os limites do *véu da ignorância* se estabelecem como elementos conflitantes com a teoria proposta por Nozick. Aliás, pode-se afirmar que este é um dos objetivos da “teoria histórica” proposta no *Anarchy, state and utopia*, a qual exerce uma dupla tarefa no livro: legitimar o *princípio das transferências justas* e investir contra a teoria rawlsiana, focando no seu núcleo essencial (a *posição original*). Para Nozick, a teoria da *justiça como equidade* se encontra fechada

⁸ Deve-se esclarecer que o termo *partes* também é constitutivo do sistema conceitual criado por Rawls, na obra *Uma teoria de justiça*. Rawls afirma que as *partes* se encontram na *posição original* para enfatizar que não se deve considerá-los ainda como os indivíduos da sociedade, que já têm acesso à totalidade das informações. Deve-se ressaltar, porém, que Rawls apresenta o modo como, gradativamente, nas etapas que sucedem a escolha dos princípios de justiça, mais informações ficam disponíveis até que, na última etapa – como *indivíduos* da sociedade –, o véu se remove completamente.

⁹ Os fatos particulares que as partes desconhecem são: o lugar de cada um na sociedade, seu *status* social, sua sorte no que tange à distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência, força, etc. Além desses fatores, cabe destacar que as partes não conhecem sua concepção de bem (elas não ignoram, no entanto, que terão um plano racional de vida e busca satisfazê-lo). Há, ainda, restrições mais amplas como o desconhecimento sobre as circunstâncias particulares da sociedade à qual pertencem e sobre a geração na qual estão inseridas.

¹⁰ As circunstâncias de justiça são condições necessárias da teoria de justiça de Rawls (pois são situações que permitem que o “problema” da justiça apareça). Estas podem ser classificadas em objetivas (as condições de escassez moderada) e subjetivas (os conflitos de interesses). Rawls destaca que “podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias de justiça se verificam sempre que as pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação às divisões de vantagens sociais em escassez moderada. A não ser que essas circunstâncias existam, não há oportunidade para a virtude da justiça, exatamente como não haveria, na falta de ameaças de agressão à vida ou à integridade corporal, oportunidade para a coragem física”. (RAWLS, 2002, p. 138).

para qualquer tipo de princípio histórico, tratando os recursos existentes como “maná que cai do céu”, conforme se verifica na seguinte passagem:

Parece-me que nenhum princípio histórico poderá ser objeto de consenso para os participantes da *posição original* de Rawls. Isso porque, pessoas que se reúnem por trás de um véu da ignorância, para decidir quem vai ter o quê, sem qualquer conhecimento sobre as titularidades (*entitlements*) específicas que as pessoas possam ter, tratarão de tudo que há para ser distribuído como “maná que cai do céu”.¹¹ (NOZICK 1974, p. 199).

A objeção de Nozick sustenta que a teoria da *justiça como equidade* desconsidera os esforços pessoais na produção dos recursos disponíveis. Trata-se, porém, de uma leitura inadequada da teoria proposta por Rawls, pois a descrição do modelo rawlsiano não determina que as partes na *posição original* desapropriem os recursos existentes para depois redistribuí-los, já que o foco das partes no contrato não deve ser a respeito da propriedade já adquirida, mas dos bens que ainda serão adquiridos e produzidos. Deste modo, a teoria de *justiça como equidade* possibilita que as pessoas reiviniquem como sendo seus os bens que já foram adquiridos, contanto que duas condições sejam cumpridas: que se definam os direitos de propriedade de modo que tal posse não seja usada para, por exemplo, violar o princípio da oportunidade equitativa, e limitando o acesso a tais bens, para que ninguém obtenha vantagens através destes que não beneficiem o grupo menos favorecido da sociedade.¹² Há que se destacar, ainda, que Rawls não desconsidera o argumento histórico, como Nozick leva a crer, apenas não o absorve da forma legitimadora proposta pela teoria libertariana.

Importa ainda apontar para o fato de que Nozick diferencia o princípio histórico proposto em sua teoria dos princípios históricos padronizados (*patterned*). Os princípios padronizados são outra forma de classificação dos princípios, pois Nozick reconhece que há teorias de *justiça distributiva* que são formuladas com base em princípios históricos, mas padronizados. A definição de Nozick para princípios padronizados é a seguinte: trata-se do princípio que especifica que a distribuição deve variar, de acordo com alguma

¹¹ Tradução livre de: *For people meeting together behind a veil of ignorance to decide who gets what, knowing nothing about any special entitlements people may have, will treat anything to be distributed as manna from heaven.*

¹² Seguimos aqui a análise de Kukathas e Pettit (1990, p. 84-85).

dimensão natural (ou uma combinação de tais dimensões). (NOZICK, 1974, p.156). Sem indicar exatamente como seria possível discernir entre as dimensões “naturais” e as “artificiais”, Nozick traça alguns exemplos, como: “a cada um segundo seu trabalho” (socialismo) seria exemplo de um princípio histórico padronizado, enquanto “a cada um segundo o seu Q.I.” configuraria um princípio padronizado, mas não histórico. Nozick afirmará, neste sentido, que quase todos os princípios de justiça distributiva são padronizados (para cada um, de acordo com seu trabalho ou mérito moral ou esforço, etc.) e que o princípio de apropriação foge a esta regra, pois não trata a distribuição e produção como coisas separadas, já que “a situação não é a de que algo esteja sendo produzido e que há uma questão em aberto acerca de quem vai ficar com ela. As coisas já chegam ao mundo vinculadas a pessoas que têm titularidades sobre elas”. (NOZICK, 1974, p. 161).

A tarefa de Nozick é demonstrar que o princípio proposto em sua teoria estabelece novas bases para se pensar qual a tarefa da justiça distributiva, pois seu entendimento é que tanto os princípios padronizados quanto os estruturais tratam dos recursos como se estes viessem do nada. Tal crítica prepara, também, a objeção de Nozick de que tanto nos casos das teorias estruturais, quanto no que diz respeito às teorias padronizadas, legitima-se uma atuação constante do Estado na vida das pessoas, violando suas liberdades para conseguir estabelecer o ordenamento afirmado pelos princípios de justiça distributiva. Nozick trata dessa objeção através do célebre exemplo de Will Chamberlain, o qual será analisado na apresentação da segunda crítica (“objeção prática”) formulada por Nozick.

Nesta reconstrução da teoria de Nozick, verifica-se que a argumentação do autor tem uma fragilidade, no que tange ao fundamento do *princípio da transferência*, já que este deve ter como base uma tese que defenda a apropriação original justa, pois,

[...] para que o princípio (2), de transferências de titularidades, possa pelo menos pretender se revestir de todo o peso moral que Nozick quer lhe atribuir, primeiro é preciso mostrar que estas titularidades derivam de uma apropriação original de recursos previamente não possuídos à qual ninguém, nem mesmo os que são destituídos de titularidades, teria razões para objetar moralmente. (VITA, 2000, p. 82).

Nozick dá esse passo através do resgate da teoria de Locke da apropriação justa.¹³ Há que se fazer, porém, a seguinte ressalva no que tange ao resgate da teoria de Locke por Nozick: o autor efetua uma rejeição do núcleo da teoria da apropriação, para ficar com uma modificação da “cláusula lockiana”. Para compreender esta retomada, deve-se apresentar, ainda que em linhas gerais, a argumentação de Locke a respeito da apropriação justa. Neste sentido, Locke estabelece, no capítulo V do *Segundo tratado sobre o governo*, que, para se tornar proprietário de algo, é necessário que o homem “misture”, naquilo que era de uso comum, o seu trabalho, tornando tal coisa sua propriedade e excluindo o direito dos outros sobre aquilo que decorreu exclusivamente de seu trabalho. No mesmo parágrafo, Locke estabelece a cláusula de que tais apropriações são válidas, contanto que “reste o bastante e igualmente de boa qualidade em comum para os outros”. Tal cláusula viabiliza, por exemplo, uma interpretação que permite que todos os outros que assim desejarem possam contar com a chance de se apropriar da mesma coisa que já foi adquirida, em qualidade e quantidade. Nozick considera tal leitura exigente demais, portanto propõe a seguinte leitura da cláusula lockiana: “Cada pessoa pode tomar para si quantidades ilimitadas de recursos naturais se, desse modo, não prejudica ninguém”. (GARGARELLA, 2008, p. 52-56).¹⁴

Logo, a oposição que surge entre a teoria de Nozick e a de Rawls decorre também da legitimação da teoria libertariana na teoria da apropriação justa de Locke, que estabelece o direito de propriedade como um direito fundamental, enquanto que para Rawls este direito deve se submeter às condições da *posição original*. (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p. 75-78). Tal divergência toma contornos inconciliáveis não só com relação ao procedimento adotado por Rawls, através do recurso ao *véu da ignorância* na *posição original*, mas principalmente com relação aos princípios de justiça, que são estabelecidos, especialmente o já mencionado princípio da diferença.

¹³ Verifica-se que Nozick segue a argumentação de Locke, que, em seu *Segundo tratado sobre o governo*, discorre sobre a autopropriedade e a forma como através do trabalho é possível se tornar proprietário das coisas. É interessante destacar que o resgate do contratualismo é um aspecto que pouco une as duas perspectivas, pois se é possível afirmar que o contratualismo implica uma teoria de direitos (seriam teorias “monistas”, segundo Bruce Ackerman), tanto para Nozick quanto para Rawls, *quais os direitos que devem ser garantidos* é a questão essencial que torna as duas formulações incompatíveis.

¹⁴ Acompanhamos aqui Gargarella, que endossa a crítica de G. A. Cohen.

É bastante comum começar a apresentação da teoria de Rawls afirmando que se trata de uma teoria de justiça, cujo método é a *posição original*; objeto, a *estrutura básica da sociedade*; e conteúdo, os *princípios da justiça*. De fato, esses três conceitos são incontornáveis para qualquer avaliação que se pretenda fazer da teoria rawlsiana. A posição original já foi traçada para se contextualizar a primeira crítica de Nozick. Então, os próximos passos serão no sentido de esclarecer os princípios da justiça para, posteriormente, avançarmos na discussão a respeito da estrutura básica da sociedade. Trata-se de um passo necessário para compreender a crítica que Nozick estabelece através do exemplo Wilt Chamberlain.

Antes de apresentar os princípios da *teoria de justiça como equidade*, vale fazer o seguinte parêntese: Rawls visou estabelecer os princípios que fornecessem uma alternativa ao utilitarismo, doutrina que dominou o pensamento político anglo-saxão até a publicação de *Uma teoria de justiça*. A crítica ao utilitarismo é um ponto em comum entre a teoria de Nozick e Rawls, pois é evidente que para uma teoria libertariana, que tem como objetivo assegurar os direitos individuais (tal como a proposta por Nozick), o fato de que o utilitarismo possibilita a “ditadura da maioria” e a supressão dos direitos individuais para contemplar o princípio da utilidade média (definido pelo utilitarismo clássico como a maximização das utilidades), é uma violação ao indivíduo que não pode ser justificada nem mesmo em face do bem-estar coletivo. Com base nesse contexto, os princípios formulados originalmente¹⁵ por Rawls são os seguintes:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para outras. [...]

Segundo: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 64, 88).

¹⁵ Consideramos aqui os princípios de justiça como os mesmos foram apresentados por Rawls na obra *Uma teoria de justiça*, pois é em face desse texto que Nozick estabeleceu as críticas de *Anarchy, state and utopia*.

O primeiro princípio demanda a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto que o segundo princípio determina que desigualdades de riqueza e autoridade somente são justas, quando resultam em benefícios compensatórios para todos, em especial para os menos favorecidos da sociedade. Pode-se constatar que a formulação desses princípios considera a estrutura social composta por duas partes distintas (no que concerne à teoria de justiça): uma que trata dos aspectos do sistema social, que definem e asseguram liberdades básicas iguais, e outra que diz respeito aos aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais.

Van Parijs esclarece esta questão ao abordar a relação entre a *justiça como equidade* e seus dois princípios:

A justiça exige uma distribuição estritamente igual de certos bens primários: as liberdades fundamentais (princípio 1 ou princípio de igual liberdade) e as possibilidades de acesso às diversas funções e posições (princípio 2b ou princípio de igualdade equitativa de oportunidades), e uma distribuição de outros bens primários – prerrogativas e poderes ligados a essas funções e posições, riqueza e renda, bases sociais do auto-respeito – que maximiza a parte que cabe aos mais desfavorecidos (princípio 2a ou princípio da diferença). (VAN PARIJS, 1997, p. 69).

Rawls determina que esses princípios devem obedecer a uma ordenação *léxica*, que é a seguinte: o primeiro deverá ter prioridade sobre o segundo, e a segunda parte do segundo princípio será prioritária sobre a primeira. Esta conjunção hierarquizada dos princípios 1 (*princípio de igual liberdade*), 2b (*princípio de igualdade equitativa de oportunidades*), 2a (*princípio de diferença*) se apresenta como uma teoria rival do utilitarismo, este sendo formulado através de um único princípio: “É justa uma sociedade que maximiza a soma (ou a média) dos níveis de bem-estar (ou de utilidade) de seus membros.” (VAN PARIJS, 1997, p. 69).

Evidencia-se, assim, o motivo pelo qual Nozick estabelece o princípio da diferença como o outro elemento central de sua crítica, e é visando abalar o caráter igualitário da teoria de Rawls que Nozick lança mão do exemplo Wilt Chamberlain. Eis o argumento: Nozick propõe que imaginemos um cenário no qual determinada concepção de justiça distributiva (que não seja a teoria proposta por ele) tenha sido realizada plenamente. Nesse cenário, então,

pode-se afirmar que há determinada distribuição (D1), que corresponde plenamente aos critérios estabelecidos pela teoria escolhida. Em tal contexto, imaginemos que o fantástico jogador de basquete Wilt Chamberlain tenha um contrato com seu clube, que estipula que o seu rendimento será com base na bilheteria auferida nos jogos em que ele estiver participando. No final da temporada, Wilt Chamberlain terá um rendimento expressivamente superior à média, por atrair muitas pessoas aos jogos dos quais participa (considerando-se, ainda, que não houvesse um terceiro que pudesse dizer que “perdeu seu quinhão”, devido às transações que, acarretaram desse contrato). A pergunta de Nozick é: considerando-se que mesmo partindo de uma situação ideal (D1), através de atos de transferência voluntários (pois todos quiseram pagar para ver o grande atleta atuando), chega-se a uma situação distributiva diferente da ideal (D2), há algo que possa ser criticado nessa nova situação? Ou seja, considerando-se que determinadas transações decorrem de transações livres entre adultos, pode uma terceira parte (no caso, o Estado) interferir constantemente para que se retorne sempre à situação considerada ideal (D1)?

Deve-se destacar, para que fique clara a intenção de Nozick, que ele sustenta até mesmo a possibilidade de se autoescravizar por dinheiro, como opção disponível ao indivíduo no Estado mínimo. (NOZICK, 1974, p. 33). Assim, o ponto central do argumento ilustrado pelo exemplo de Wilt Chamberlain é o de que tanto a realização dos princípios estruturais, quanto dos princípios padronizados de justiça distributiva, acarreta uma interferência *contínua* na vida das pessoas. (NOZICK, 1974, p. 163).

Importa destacar algumas questões com relação a esta conclusão de Nozick. Cabe notar, inicialmente, que grande parte das intuições de Nozick se baseia no fato de as transações voluntárias entre adultos serem sempre justas e que nessa definição vaga de “transação voluntária” podem estar contidos acordos que grande parte das pessoas não consideraria justos, tais como alguns acordos trabalhistas pactuados entre pessoas com grande poder de barganha, com miseráveis em situação de extrema fragilidade. Pela teoria de Nozick, só se poderia falar de uma situação forçada quando as opções de uma pessoa estivessem limitadas pelas ações de outra e que tais ações violassem seus direitos. (GARGARELLA, 2008, p. 46-47). O segundo ponto, ao

menos no que toca à teoria de Rawls, é que a consequência da escolha pelos princípios de justiça, na *posição original*, não legitima um poder estatal tão interventor quanto o vislumbrado por Nozick, pois a função atribuída aos princípios é a de “fornecer um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos de cooperação sócia”. (RAWLS, 2002, p. 5). Ou seja, o foco aqui é nas instituições que, além de não se confundirem com o Estado,¹⁶ são regidas por normas públicas que não devem se modificar a todo instante. Por fim, Rawls é claro ao afirmar que “os princípios de justiça para instituições não devem ser confundidos com os princípios que se aplicam aos indivíduos e às suas ações, em circunstâncias particulares”. (RAWLS, 2002, p. 58).

Avaliando a crítica de Nozick e estabelecendo uma possível aproximação entre *uma teoria de justiça e anarquia, estado e utopia*

Retomando a teoria de *justiça como equidade*, destaca-se que as instituições constituem a *estrutura básica da sociedade* (definida como a ordenação das principais instituições em um esquema de cooperação), que é considerada por Rawls como o “objeto primário da justiça”. (RAWLS, 2002, p. 57). Ou seja, as questões que tangem à justiça devem ser tratadas prioritariamente no âmbito das regras gerais do ordenamento social. Deste modo, apesar de neste aspecto haver sincronia entre a intenção de Nozick e a de Rawls, pois ambos estão preocupados em pensar os arranjos institucionais e os princípios que devem regulamentá-los (considerando estas questões como o objeto da justiça), Nozick estabelece uma leitura da teoria rawlsiana que desconsidera tal foco institucional, ou seja, poder-se-ia afirmar que “Nozick depreende um grande esforço para investir contra um ponto de vista que não é o assumido por Rawls.” (POGGE, 1989, p. 17). Para compreender este equívoco na leitura de Nozick, é preciso esclarecer, finalmente, o objeto ao qual se destina a teoria de *justiça como equidade*, isto é, a *estrutura básica*

¹⁶ Destaca-se, porém, que esta confusão é bastante comum entre os leitores de Rawls. Conforme mostra Pogge, até um *close reader*, isto é, um leitor atento como Sandel define *instituições* como governo e autoridade. (POGGE 1989, p. 26).

da sociedade. Este passo será retomado na próxima seção, através da análise crítica que Pogge efetua da teoria rawlsiana em *Realizing Rawls* (1988).

Pogge¹⁷ estabelece uma importante leitura crítica da definição de *estrutura básica* no livro *Uma teoria de justiça*, ao apresentar uma interpretação com algumas modificações à definição original. Fixemo-nos, inicialmente, na definição rawlsiana de sociedade:

Vamos assumir, para fixar ideias que, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes age de acordo com elas. (RAWLS, 2002, p. 4).

Além dessa característica, Rawls afirma que o outro traço da sociedade decorre do fato de que as pessoas obtêm, através dela, vantagens mútuas. Para Pogge, essa definição de sociedade é demasiadamente restrita, pois existem sociedades que não têm como traço constitutivo o reconhecimento por todos das regras de condutas obrigatórias, como também existem sociedades que não se caracterizam pela obtenção de vantagens mútuas. Para exemplificar, o autor destaca a possibilidade de uma sociedade cujas regras são formuladas apenas para as vantagens de uma minoria, mas são obedecidas por todos, através da coerção ou devido à superstição. A sugestão de Pogge é que se substitua o termo *sociedade* pela expressão *sistema social*, um conceito mais abrangente do que o proposto por Rawls. (POGGE, 1998, p. 20).

Assim sendo, o conceito de *estrutura básica* engloba as instituições que, por serem constitutivas do “sistema social”, influenciam e perpassam a vida de todos os membros que estão inseridos em tal sistema. Deste modo, a *estrutura básica* vincula-se às regras básicas (*ground rules*), que configuram a sociedade, isto é, aos termos de interação social que afetam de modo significativo e envolvem todos os participantes que fazem parte do sistema em questão. As instituições que figuram de tal modo na *estrutura básica* são,

¹⁷ Thomas Pogge, em seu livro *Realizing Rawls* (1988), busca resgatar dois conceitos que são centrais para a teoria de Rawls: a ideia de *estrutura básica* e a concepção *maximin*, pois é através da articulação entre ambos que se configura o critério de justiça proposto em *Uma teoria de justiça*. Para o autor, a maior parte das críticas que foram efetuadas ao projeto rawlsiano desconsiderou a distinção entre justiça e moralidade estabelecida por Rawls. Importa lembrar aqui que a defesa de Pogge é clara ao privilegiar a teoria do texto *Uma teoria de justiça*, em detrimento das reformulações feitas por Rawls em sua teoria, as quais Pogge considera que tendem à abstração, ao conservadorismo e à vagueza. (POGGE, 1998, p. 4).

por exemplo, as regras que limitam o uso da força, o mercado financeiro, a divisão de poderes, o controle de constitucionalidade (*judicial review*), entre outros. Neste caso, Pogge mostra que é necessário que se mantenha o conceito (*estrutura básica*) em aberto, pois, mesmo sem sua exata formulação, é possível que se diferenciem as práticas sociais que são constitutivas da estrutura básica da sociedade das que não são. Logo, continua Pogge, dentro de tal concepção de *estrutura básica*, qualquer sistema social abrangente é constituído por uma *estrutura básica*, que pode ser avaliada no escopo da teoria de *justiça como equidade*, de Rawls. Até mesmo o Estado mínimo defendido por Nozick apresenta regras de aquisição, transferência e retificação da propriedade, além de mecanismos básicos de adjudicação e de coerção. Por este motivo, Pogge afirma que há uma aproximação entre Rawls e Nozick, no que tange ao foco na justiça do esquema institucional. (POGGE, 1998, p. 20-23).

Estabelecendo o foco no esquema institucional,¹⁸ o autor demonstra que há um contraste crucial entre duas questões concernentes à moralidade: uma que trata das instituições e outra que trata das condutas individuais. Vale seguir a argumentação de Pogge, para que o argumento fique claro: o critério de justiça estabelecido por Rawls é aplicável às regras fundamentais que organizam determinado sistema social (podendo ser aplicado até mesmo por apenas duas pessoas que estejam sozinhas em uma ilha, por exemplo), mas não deve ser aplicado, por outro lado, para determinar como uma professora deve corrigir as notas de seus alunos ou até mesmo para determinar qual deve ser a política salarial de uma empresa. Isto se deve ao fato de que se trata de um critério que não questiona o funcionamento das instituições, e sim as próprias instituições.

Destaca-se que o enfoque de Rawls nas instituições aponta para o caráter *consequencialista*¹⁹ de sua teoria, fato que pode causar estranhamento quando se verifica que Rawls define sua abordagem como “deontológica”, contrapondo-a às teorias teleológicas utilitaristas. O caráter deontológico da teoria de Rawls decorre do fato de que, na teoria de *justiça*

¹⁸ Pogge afirma que preferirá tratar da estrutura básica como “esquema institucional”, mesmo reconhecendo que não são todas as instituições que constituem a estrutura básica, por considerar a expressão mais descritiva e não particular da teoria de Rawls. (POGGE, 1998, p. 25).

¹⁹ Tal caracterização é defendida por Pogge (1989, p. 36 -47) e Vita (2000, p. 32-35).

como *equidade*, os princípios de justiça têm primazia sobre o bem, ou seja, trata-se de uma concepção que define a prioridade do justo sobre as concepções particulares de bem. Esta linha argumentativa busca reafirmar a neutralidade da teoria liberal. Tal fato, no entanto, não inviabiliza que a mesma teoria seja considerada consequencialista.²⁰ A obra *Uma teoria de justiça* sustenta, assim, princípios liberais-igualitários como fundamentos essenciais da *estrutura básica* da sociedade. Assim, o significado prático dessa proposta é o convite para a avaliação das instituições e a busca por se conceber instituições substancialmente mais igualitárias das que hoje conhecemos que, ainda assim, não façam exigências motivacionais que os indivíduos não possam honrar. (VITA, 2000, p. 37).

Conclusões

Logo, ressalta-se que a crítica à teoria de Rawls, como legitimadora de um Estado excessivamente interventor que mobiliza Nozick, pode ser questionada ao se considerar o papel que a estrutura básica desempenha na teoria de Rawls. A ideia de *estrutura básica da sociedade*, aliás, pode ser fonte de aproximação entre as duas teorias. Por outro lado, deve-se assinalar que o *princípio da diferença*, que é considerado o elemento que vincula efetivamente a teoria de Rawls ao compromisso com um projeto mais igualitário de sociedade, é recolocado nos textos posteriores de Rawls, como princípio que deve ser decidido na esfera legislativa; ao contrário, os outros princípios seriam estabelecidos na esfera constitucional. Trata-se de posicionamento que motivou críticas à coerência do texto rawlsiano (que não foram tratadas aqui), mas que merecem destaque, por sugerir que Rawls pode ter se influenciado pelas críticas de Nozick na revisão de seu projeto. Além disso, destacou-se a importância de se avaliar o papel que o *princípio da reparação* pode desempenhar na lógica libertariana, o que também afastaria Nozick da proposta de Estado mínimo considerada ideal.

²⁰ Seguimos aqui a argumentação de Vita. Destaca-se, porém, que a possibilidade de critérios consequencialistas atuarem em conjunção com critérios deontológicos também está presente na interessante discussão que Sen estabelece em seu livro *The idea of justice*, cap. 9. (SEN, 2009).

Referências

- ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University, 1980.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias de justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- RAWLS, John. *Theory of justice*. Original E. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1971.
- RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.
- VITA, Alvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Unesp, 2000.
- SEN, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2009.
- POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Cornell University Press: [s.n.], 1989.
- KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: a theory of justice and its critics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Liberdade e felicidade em Eric Weil

Paulo César Nodari*

Luciano Dalmolin**

Considerações iniciais

Eric Weil¹ (1904 – 1977), alemão, naturalizado francês, ocupa nos dias atuais uma posição singular e relevante no estudo filosófico, apesar de ser pouco conhecido no Brasil. Seu pensamento filosófico busca refletir sobre o tema da não violência. Por contemplar de perto as atrocidades de guerras e extermínios que marcaram o século XX, Weil apresenta um pensamento muito peculiar e interessante. Ver-se-á, a seguir, a argumentação para tal afirmação.

Pretende-se, neste texto, analisar o modo como Weil concebe tanto a liberdade, enquanto possibilidade de escolha, exatamente na bifurcação entre razão e violência, como, também, a concepção de felicidade, como atividade da razão. Segundo ele, o ser humano é capaz de razão e de violência, sendo-lhe possível escolher tanto uma quanto outra. A escolha pela violência é o oposto à escolha pela razão, constituindo-se, pois, atitude irracional, que ameaça o ser humano em sua própria humanidade. Nesse sentido, a escolha pela violência vai se tornando o resultado de uma vida orientada por paixões, instintos e tendências cegas, que se caracterizariam como atitudes irracionais

* Professor no PPGFIL-UCS, na Universidade de Caxias do Sul.

** Estudante do curso de Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul, e bolsista de iniciação à pesquisa (Probic-UCS) do programa Fundo de Amparo à Pesquisa Científica do Rio Grande do Sul (Fapergs), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo César Nodari.

¹ Eric Weil nasceu em 8 de junho 1904 na cidade alemã de Mecklenburg, Parchim. De uma família com raiz judaica, ele estudou Filosofia em Berlim e Hamburgo. Em 1933, Eric Weil, por perceber o que estava para acontecer com a Alemanha com o princípio do nazismo, emigrou para a França. Lá, durante os primeiros anos, sofreu com situações de precariedade. Na França, viveu um ambiente intelectual intenso, criando amizade com grandes expoentes do pensamento filosófico, como Raymond Aron e Alexander Koyré. Participou de seminários marcantes da época, como: seminário da *École des Hautes Études* sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel (1934-1938), que reuniu expoentes como Georges Bataille, Jacques Lacan e Maurice Merleau-Ponty. Em 1938, recebe a cidadania francesa e defende a tese de doutoramento, intitulada *Pic de La Mirandole et la critique de l'astrologie*, sob a orientação de Alexander Koyré. Em 1940, advento do nazismo, Weil é capturado e passa cinco anos no cativeiro. Em 1950, lecionou nas universidades de Lille e Nice, até o ano de sua morte em 1977, vítima de doença cardíaca. Dentre suas obras, destacam-se: *Lógica da filosofia* (1950), *Filosofia política* (1956), *Filosofia moral* (1961), *Problemas kantianos* (1969) e *Ensaios e conferências* (1970 e 1971).

e condicionariam o ser humano a vir a tornar-se irracional, ao passo que, quem fizesse a opção pela razão adotaria um modo de vida refletido, tornando-se, ou melhor, possibilitando-lhe, por conseguinte, a via da liberdade, na medida em que não se submeteria ao que poderia condicioná-lo, relegando-o, por assim dizer, a um animal irracional.

A filosofia tem como objetivo tornar o ser humano livre e capaz de justificar sua vida racionalmente. A escolha pela razão tem implicação direta na vida moral de cada ser humano, isto é, ele tem a missão de trabalhar pela paz e contra a violência, buscando a felicidade, que, de acordo com a definição de Weil, é o exercício da razão, recusando tudo o que o impede de tornar-se feliz e que pode desviá-lo da vida racional. Livre e informado pela razão, o ser humano reconhece sua humanidade, ao ter em vista sua própria liberdade e felicidade.

O texto, que ora se apresenta, é organizado a partir da tese de Weil, a qual afirma ser a liberdade a condição para a escolha de uma vida refletida e não violenta e, por sua vez, ser a felicidade uma atividade da razão. À luz desse intento, ensaja-se refletir sobre a ideia da liberdade e da felicidade como caminhos diametralmente opostos à violência, a partir, sobremaneira, de duas obras do autor referenciadas, a saber: *Lógica da filosofia* (doravante: LF) e *Filosofia moral* (doravante: FM).

A liberdade em Weil

O pensamento proposto por Weil busca refletir sobre a questão da não violência. Já no início da obra *Lógica da filosofia*, ele procura compreender quem é o ser humano e como é possível ele vir a se tornar violento. O ser humano é um ser capaz de razão e de violência, é, com efeito, “animal razoável”. (LF, p. 22). Animal no sentido de ter em si uma tendência de agir ou com base nos instintos, tendências cegas e paixões, que, de certa forma, segundo Weil, não são racionais, ou de agir razoavelmente, porque lhe é possível optar por uma vida guiada pela razão. O ser humano, como ser de possibilidades, pode optar agir guiado pela razão ou não, sabendo que a opção pela ação, que não a racional, torna-o violento. Logo, a tarefa da filosofia consiste na formação e na constituição do ser humano, capaz de

escolher e agir racionalmente. (LF, p. 22). A violência e a filosofia, em Weil, segundo Perine, representam uma dualidade que constitui a vida humana.

Violência e filosofia são tão intimamente relacionadas que não se compreende uma senão pela outra, elas estão de tal modo implicadas na existência humana que não se a compreende sem elas. De fato, enquanto ser natural, o homem é violento, mas este ser violento se compreende e, por este mesmo fato, ele não é pura violência. (PERINE, 1987, p. 142).

Violência, para Weil, está ligada a uma atitude do ser humano que não quer justificar sua vida racionalmente, confortando-se com a expressão de seus sentimentos e desejos individuais. A violência representa a irracionalidade, o impedimento do homem viver sua humanidade plenamente, uma vez que, como afirma Weil, “[...] os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas devem delas dispor para serem homens plenamente”. (LF, p. 14). Por isso, a violência é uma atitude que contradiz a exigência de humanidade inerente ao ser humano, uma vez que a escolha pelo caminho da violência e não pela escolha da razão acaba por desumanizá-lo. Para que o ser humano se torne humano, realizado e, por conseguinte, feliz, ele deve optar livremente pela razão e trabalhar incessantemente pela paz contra a violência, se ele quiser ver realizar-se nele a vocação de ser humano enquanto tal. Para acentuar a relevância do ensino de humanizar o humano, toma-se emprestada a citação de Johann Gottfried Herder (1744-1803):

Destarte, gostaríamos de ficar com a palavra *humanidade* [*Humanität*], conceito tão digno ao aderiram os melhores escritores, dentre os velhos e os novos. Humanidade é o *caráter de nosso gênero*; no entanto, ele está presente em nós apenas como estrutura, e precisa ser efetivamente cultivado em nós. Nós não o trazemos pronto conosco ao mundo; mas ele deve ser a meta de nosso encargo no mundo, a soma de nossas atividades, nosso *valor*: pois não conhecemos nenhum caráter angelical no ser humano, e, se o demônio que nos rege não é nenhum demônio humano, nós nos tornamos os importunadores dos seres humanos. O *divinal* em nosso gênero, portanto, é a *formação para a humanidade* [*Bildung zur Humanität*]; todos os grandes e bons seres humanos, legisladores, inventores, filósofos, poetas e artistas, todo e qualquer ser humano nobre em sua capacidade contribui para essa formação com a educação de suas crianças, com a observação de seus deveres, por meio de exemplos, obras, institutos e doutrinas. A humanidade é o tesouro e o produto de todos os esforços humana, ela é como que a *arte de nosso gênero*. Sua formação é uma obra que precisa ser incessantemente desenvolvida; ou então, desceremos de volta para patamares mais ou

menos semelhantes aos da crua animalidade, da *brutalidade*. (HERDER, 2011, p. 73-74).

A escolha entre razão e violência está intrinsecamente conectada à liberdade. O ser humano é capaz de razão e de violência, sendo-lhe possível escolher tanto uma quanto outra. A escolha pela violência é o oposto à escolha pela razão. É uma escolha livre, e, somente o ser humano que escolheu a razão sabe e tem consciência de que é livre de fato. “O homem pode escolher entre razão e não-razão, e aqui se evidencia que essa escolha em si jamais é uma escolha razoável, mas uma escolha livre.” (LF, p. 86). Sendo assim, a liberdade é anterior à escolha pela razão, sendo, pois, a escolha pela razão uma segunda natureza. O ser humano é livre antes mesmo de optar por uma ou outra possibilidade, isto é, como afirma Weil, a razão é uma possibilidade do ser humano. Por ser apenas uma possibilidade, sabe-se existir, no mínimo, outra possibilidade, isto é, pode-se escolher entre a razão e a violência. (LF, p. 87).

Ao renunciar a uma vida razoável, o ser humano submeter-se-ia à sua animalidade, às suas paixões e tendências cegas, renunciando à sua liberdade. É optando por uma vida justificada, uma vida racional, que o homem viverá sua liberdade e sua própria humanidade. Assim, a razão se apresenta como condição para a liberdade. Ela faz o homem libertar-se de sua condição de animal irracional, para assumir uma vida justificada e razoável. A partir disso, ficam, pois, evidenciados a partir de Weil dois modos de compreensão do termo liberdade: um referindo-se à possibilidade que o ser humano tem de escolha entre razão e violência e o outro, ao modo de libertar-se de sua condição de animal irracional, que pode submetê-lo às paixões e às tendências, denominadas por Weil, de cegas. Quando o ser humano opta pela razão, declarando-se razoável, ele expressa seu desejo de ser livre.

Quando o homem se declara razoável, ele não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas expressa seu desejo último, o desejo de ser livre, não da necessidade, mas do desejo. É o homem que o homem deve transformar, pela razão e com vistas à razão, e o filósofo é o homem *in status nascendi*, o sábio nascente, o animal negador que acabará por negar a animalidade nele. (LF, p. 22).

Nessa perspectiva, a filosofia tem o papel de auxiliar e possibilitar a reflexão com o intento de tornar o ser humano livre e capaz de justificar sua vida racionalmente. A filosofia, nesse sentido, é para Weil atividade da razão que nega a violência, uma vez que a filosofia enseja uma vida de reflexão, sendo muito razoável a busca de uma vida humana cada vez mais humanizada e alicerçada em valores fundamentais, tais como: dignidade, justiça, felicidade, liberdade, possibilitando superar, paulatina e progressivamente, o desaparecimento tanto mais quanto possível da violência. (LF, p. 34). O temor que alguém sente da violência é tanto da violência interna quanto externa. Entretanto, a sensação mais intensa de medo relaciona-se, sobretudo, à insegurança que se tem diante da possibilidade sempre iminente de queda ou de recaída na irracionalidade, isto é, na violência.

O ser humano que, em sua liberdade, busca a vida racional, torna-se ser razoável, ou então sábio. A vida do ser humano razoável é expressa por Weil como sabedoria que se torna prática, isto é, a união da reflexão com a ação. O sábio é aquele que escolheu a vida razoável e, por isso, sua ação no mundo será com base na razão, construindo relações de não violência. Ainda que bastante controversa para muitos, segundo Weil, a violência poderia ter lugar se ela viesse a ser um meio indispensável para recusar a violência ou para impedir que houvesse mais violência. Ela tornar-se-ia um meio necessário para criar um estado de não violência. Assim, para Weil, aceitar-se-ia como urgente o uso da violência, quando, neste caso, “[...] essa segunda violência, dirigida contra a violência primordial pela razão e pela ideia de coerência, tiver eliminado está última do mundo e da existência do homem: a não-violência é o ponto de partida, assim como o fim da filosofia”. (LF, p. 90).

O ser humano que tem sua vida alicerçada na escolha pela razão é um ser moral, livre e razoável. Sua opção pela razão torna-se opção pelo agir moral, que se efetiva na decisão pela vida de não violência. Weil afirma no livro *Filosofia moral*:

O ser humano só é moral porque é, ao mesmo tempo, imoral: ele pode ser bom porque pode ser mau, e inversamente. Isso não quer dizer que as duas visões sejam falsas sob todos os aspectos; elas são verdadeiras, mas somente quando tomadas juntas [...]. O homem não é naturalmente bom, mas também não é naturalmente mau; mais exatamente, quem

possuísse uma ou outra dessas qualidades como se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus. O indivíduo deve ser conduzido ao bem, deve ser educado – e, portanto, deve poder sê-lo – para querer o bem e para evitar o mal; se abstrairmos dessa educação, ele não é nem bom nem mau, ele é, como se diz, amoral, não imoral, porque essa abstração o transforma em animal. (FM, p. 18).

A moralidade é definida como capacidade de o ser humano ter uma consciência má ou boa. O ser humano pode ser bom ou mau, moral ou imoral. Assim, ele deve ser conduzido, educado para o bem, para vir a torna-se moral. Ou seja, inata ao homem é a capacidade que lhe advém de poder discernir entre o bem e o mal, entre o lícito e o ilícito. É por essa capacidade que o ser humano é um ser moral, isto é, ele tem capacidade de separar como deve de como não deve agir, atos que ele pode, com reflexão, aprovar ou desaprovar. Enquanto moral, o ser humano vive um sistema de regras, uma vez que sem regras reconhecidas ele viveria apenas sua condição natural. Segundo Weil, o ser humano, como natural, “[...] é violento, ele age cegamente, à maneira das forças naturais, determinado por elas e como elas, ele é dominado por suas tendências, instintos, necessidades”. (FM, p. 19). Porém, o ser humano, querendo assumir e enfrentar a difícil problematização da escolha, ou seja, de ter que escolher entre a possibilidade de ser bom ou mau, ele precisa levar em conta a exigente realidade de que a escolha é a via de condução à vida livre e feliz. E como ele quer ser feliz, porque tem consciência de sua possibilidade de infelicidade, já que o caminho da felicidade e da realização não está, de antemão, garantido e realizado para ninguém, ele, enquanto um ser portador da capacidade intrínseca e moral, ele quer libertar-se da condição animal e encontrar a felicidade. Afirma Weil: “O homem moral (o homem que pretende ser moral) sabe que é animal, mas animal cuja animalidade, que tenta sempre negá-lo na sua moralidade, é negada por ele mesmo em favor da positividade de um sentido humano de sua existência animal.” (FM, p. 41).

O ser humano quer ser feliz. “Ele quer que a felicidade que ele busca seja verdadeiramente universal” (FM, p. 48), na perspectiva de que ele quer a felicidade de todos. E essa vontade de universalidade, de felicidade de e para todos, interpretada como “natureza do ser humano”, está ligada aos termos razão e liberdade. “O homem, enquanto visa à universalidade, é razoável;

enquanto é capaz de universalidade, é liberdade: sendo capaz de razão, mas não sendo razão, ele é também capaz de optar contra a universalidade e contra a razão.” (FM, p. 52). Ele vive sua condição como ser livre. Está aberto à possibilidade, à escolha de uma vida refletida ou de uma vida de violência, própria de sua condição irracional. A razão e a violência só se separam da vida do ser humano quando este optar pela razão. Somente a escolha da razão dará ao homem a consciência do outro caminho, a violência. Só o ser humano que optou pela razão sabe que é livre, e escolhe livremente a razão, porque sabe que poderia ter optado pelo oposto da razão, a violência. (FM, p. 57).

Sendo assim, a liberdade, própria de quem escolheu a vida razoável, é anterior à razão. “O homem só é livre à medida que se sabe livre.” (FM, p. 59). A liberdade só é consciente para quem optou pela razão. A liberdade só existe para a razão. E é esta escolha que funda a razão. “Só um ser livre é capaz de buscar, vale dizer, de se separar de si mesmo para opor-se a si mesmo.” (FM, p. 59). A liberdade dá-se e acontece, segundo Weil, não quando o ser humano se deixa submeter àquilo que o condiciona enquanto animal afetado pelas paixões, pelas emoções, pelas tendências e, também, pelo prazer, mas quando ele se eleva de sua animalidade à sua humanidade.

O ser humano está diante de dois caminhos, ou escolhe uma vida moral, fundada na razão e na vontade razoável, que o levará à felicidade, ou ele escolhe o oposto, uma vida não refletida, guiado por seus instintos e desejos irracionais. Weil afirma ser a vontade razoável guiar escolha do ser humano.

O homem é livre na medida em que não se submete, pura e simplesmente, imediatamente ao que condiciona, interior e exteriormente, o animal: assim, a vontade nada mais é do que o ser razoável e finito que pretende ser razoável na condição que é sua; ela não é uma *faculdade* do homem, ela é o próprio homem, que nela se torna homem, e que tornando-se homem razoável, descobre a si mesmo livre de uma liberdade que nada pode constranger: até mesmo a renúncia à liberdade permanece um ato livre. (FM, p. 62).

Nessa linha de reflexão, a distinção entre desejo e vontade, em Weil, torna-se imprescindível, uma vez que o desejo seria próprio da condição animal do ser humano, enquanto submissão aos seus instintos e a tendências cegas, próprias de uma vida não refletida e irracional, ao passo que a vontade, por sua vez, estaria muito mais ligada à razão e à liberdade. A vontade de ser

razoável é a não submissão àquilo que condicionaria o ser humano a deixar-se guiar pelo animal irracional. “Vontade nada mais é do que o ser razoável e finito que pretende ser razoável na condição que é sua.” (FM, p. 63). A vontade razoável guia a escolha, ela é o ser razoável do ser humano que se descobre livre e, por sua vez, com uma liberdade que lhe é infinita. Nesse sentido, é importante dar-se conta de que o mundo em que se vive não dá garantia de realização e de felicidade. A felicidade precisa ser buscada e construída. Ou seja, o mundo no qual está o ser humano é o mundo que pode torná-lo feliz ou também infeliz. Mesmo obtendo tudo o que desejou e deseja, o ser humano não tem garantia de que será feliz, uma vez que a satisfação de um desejo gera, por sua vez, novos desejos e, assim, sucessiva e progressivamente. Em outras palavras, o ser humano precisa assumir o caminho de construção pessoal, caminho este da razão e do enfrentamento dos desejos e do medo, como ser racional. O ser humano precisa assumir a sua autoconstrução. “A filosofia é sempre necessária e o homem é, para si mesmo, um ser verdadeiramente humano, porque quer sair de seu ser de homem” (LF, p. 241), enquanto animal com possibilidades de razão e de violência. Faz-se pertinente ao ser humano ter consciência de si e de suas possibilidades. Urge-lhe ter em mente que a consciência de quem ele é tem precedência com relação ao que tem e poderia ter. “A razão é liberdade que se determinou à razão, mas que só se compreende como razão por ter escolhido e por ser capaz de escolher.” (FM, p. 59). Em outras palavras, afirma-se que o ser humano só pode dizer-se livre quando se sabe livre, porque, por um lado, “[...] uma liberdade que não soubesse que é liberdade seria simples indeterminação, e só seria isso por relação a um ser livre e assim capaz de pôr a questão da determinação” (FM, p. 59), e, porque, por outro lado, “[...] uma razão que não fosse livre seria uma vontade de universalidade incapaz de escolher e não se conheceria, pois só um ser livre é capaz de buscar, vale dizer de se separar de si mesmo para se opor a si mesmo”. (FM, p. 59). A razão não se funda em si mesma, ela se reconhece imersa na decisão pela razão. “A razão é liberdade que se determinou à razão, mas que só se compreende como razão por ter escolhido e por ser capaz de escolher.” (FM, p. 59). Em última análise, a razão reconhece que é incapaz de fundar-se a si mesma (FM, p. 59), nascendo e desenvolvendo-se a partir de

uma decisão pela própria razão, que não poderia, por conseguinte, ser imposta por outras razões, senão, tão somente, por uma decisão livre de exercício da razão que visa à felicidade.

A felicidade como exercício da razão

O ser humano visa à felicidade. Ele quer ser feliz. A felicidade, para Weil, é o exercício da razão. É a conciliação do ser razoável consigo mesmo, porque felicidade é o exercício da razão. Não se trata de ser a razão como que um auxílio para chegar à felicidade, mas, antes, o próprio exercício da razão já é o caminho da felicidade. “Não é portanto com a ajuda da razão que o homem buscará a felicidade; a razão, o exercício da razão, a razão realizada pelo próprio homem em si mesmo é a felicidade.” (FM, p. 61). Sendo assim, a felicidade é, por assim dizer, o exercício da razão, ciente de que o ser humano, para ser feliz, não busca eliminar ou abolir a infelicidade, uma vez que ele se reconhece como ser carente de desejos e necessidades, mas no exercício da liberdade racional. Em outras palavras, afirma Weil:

O homem não ignora que ele é *carente*, cheio de necessidades e carregado de tarefas, exposto a todos os sofrimentos do animal, do ser finito que não se basta; mas, mesmo aceitando sua condição, ele quer ser feliz; ele pede – ele sabe agora que é a si próprio que ele o pede – uma felicidade que só dependa de si mesmo; o que ele busca não é a simples abolição da infelicidade e da divisão pelo aniquilamento de todo conteúdo, do eu e do mundo (cf. § 9 c), mas uma felicidade positiva, um contentamento do qual ele possa estar seguro, um apaziguamento, senão permanente – pois o ser finito não poderia estar sem desejo ou necessidade em nenhum momento da sua existência empírica –, mas, em todo caso, um apaziguamento que a cada instante ele possa restituir a si mesmo ao reencontrar, quaisquer que sejam as circunstâncias exteriores, uma paz neste sentido imperdível. (FM, p. 60).

A felicidade que o homem busca não é resultado de algo introjetado ou previamente estabelecido, mas sim totalmente interior, como uma coincidência, uma reconciliação do ser razoável consigo mesmo. (FM, p. 61). O ser humano que se deixa mover totalmente por desejos, paixões, prazeres acaba dando primazia à sua condição de animal irracional. E, em sendo assim, o ser humano estará na linha do contentamento, mas não da felicidade, que é mais do que simples contentamento. Para o animal dado à irracionalidade

não há felicidade, tão somente contentamento, isto é, a realização dos prazeres e das paixões. A vontade do ser razoável, de tender à felicidade e não ao mero contentamento, só pode ser concebida no mundo da razão. A felicidade é fruto da paz interior, ou seja, está acima das vontades do animal irracional e é exigência do ser razoável. “É o ser humano enquanto razoável que quer ser feliz – e só ele pode conceber esse desejo, essencialmente não animal.” (FM, p. 61). Assim, a felicidade é exercício da razão, na medida em que é razão realizada pelo próprio homem.

O ser humano, como distingue Weil, tem o dever de recusar aquilo que ameaça sua própria humanidade e o torna infeliz. Logo ele deve estar comprometido com a paz, se afastando continuamente da violência. A não violência é um dever que o ser humano tem, assim como a felicidade. O ser humano não quer ser infeliz nem quer que os outros o sejam. Seu desejo é por sua felicidade e a felicidade de todos, isto é, pela universalidade, sendo esta o fundamento da filosofia e regra da moral. A ação humana deve ter uma intenção de universalidade. É difícil ser aprovada uma ação, cujo interesse seja apenas e tão somente particular, isto é, uma mera satisfação de desejos individuais. “É inadmissível toda ação que não seja dirigida à universalidade, à liberdade, à razão, à unidade que é a liberdade da razão universal [...]; é inadmissível toda ação cuja máxima seja a do ser particular, do desejo, do interesse particular.” (FM, p. 71).

O ser humano tem o dever de ser feliz, e ele só se torna moral à medida que cumpre seu dever, dever de ser feliz. “O dever para consigo mesmo se determina como dever de ser feliz enquanto ser razoável.” (FM, p. 131). A busca da felicidade é dever do ser humano consigo mesmo. Isso só se torna possível, quando o ser humano conseguir predominar, sobre seus instintos e seus desejos, a razão. O ser humano será razoável e feliz, à medida que suas forças limitadas conseguirem fazer predominar a razão sobre suas tendências, instintos e paixões. Assim, o dever que o ser humano tem de ser feliz se dá por conta dele evitar a infelicidade, isto é, o outro da razão, a violência. O ser humano, no âmbito da filosofia moral, recusa escolher o que não o torna feliz, recusa o que pode desviá-lo da fonte inesgotável da paz interior e da construção histórica da via da não violência, uma vez que “[...] a

razão, o exercício da razão, a razão realizada pelo próprio homem em si mesmo, é a felicidade”. (FM, p. 61). Como sugere Weil, o ser humano

[...] será razoável e feliz, mas na medida das suas forças essencialmente limitadas, só na medida em que conseguir fazer predominar sua razão sobre suas tendências, instintos, paixões, desejos – ele nunca conseguirá isso perfeitamente; é seu dever ser feliz, mas esse dever será sempre dever, dever-ser, e nunca será realizado: precisamente ao reconhecer aí um dever, seu dever, ele reconhece ao mesmo tempo que isso é só um dever, que ele não é feliz e, por ainda, que, se chegasse a sê-lo, teria perdido até o conceito de felicidade, definida como a felicidade de um ser que pode sempre ser infeliz e que só é feliz nos limites da consciência da infelicidade evitada. (FM, p. 133).

O dever consigo mesmo leva ao dever com outrem. Pelo dever que cada um tem de realizar sua felicidade, tem-se o dever com os outros seres humanos. “A felicidade do ser razoável só se realiza, o dever para consigo só se torna concreto no cumprimento dos deveres do ser razoável para com outros seres humanos, igualmente finitos e razoáveis.” (FM, p. 143). É honroso trabalhar não somente para a própria satisfação, mas para a satisfação de todos. O dever com o outro fundamenta-se no dever de justiça. A justiça leva a tratar o outro conforme cada um desejaria ser tratado. Fundado no conceito de justiça, surge o dever da prudência moral. Para Weil, a prudência é uma virtude que engloba todas as outras. “Só o homem prudente saberá o que é ser justo numa situação determinada, ser verdadeiro, ser corajoso.” (FM, p. 161). O dever de prudência é sabedoria prática que garante o sucesso dos empreendimentos do indivíduo moral.

A prudência, dever que resume todos os outros, remete o homem, que pretende ser moral no mundo e neste mundo: não se é prudente na solidão absoluta, assim como não se é justo sozinho. Nenhuma virtude, até mesmo a do domínio de si ou da coragem moral, nascerá na solidão absoluta, pois o dever para consigo só se torna concreto por meio do dever para com o outro – e a virtude não é mais que a atitude de quem faz o seu dever. (FM, p. 175).

O dever de felicidade que o ser humano tem consigo e com os outros caracteriza a vida informada pela moral. A moral informa a vida do ser humano, pois o guia pelo caminho da razão. Assim, a moral se torna concreta na vida do homem. O dever se torna natural na vida do homem moral. Encontra-se aí o conceito aristotélico de *habitus* que Weil resgata. “O homem

leva uma vida moral quando o cumprimento do seu dever se tornou natural para ele, um estilo de vida, uma atitude espontânea.” (FM, p. 198). Assim sendo, a moral não é simplesmente discursiva, mas torna-se uma forma de vida em vista da felicidade. “A moral não é nada se não for vivida.” (FM, p. 227). A moral faz com que o ser humano assuma um compromisso consigo mesmo e com o mundo, tornando, por conseguinte, a busca da felicidade razoável. É um dever de responsabilidade que o ser humano tem diante de suas ações. O dever de agir moralmente é a atitude de quem aceita e quer o bem de si e de todos os outros. “Quem se contenta em querer o bem sem fazer o necessário para realizá-lo é talvez o pior inimigo da moral.” (FM, p. 242).

A vida moral é guiada pela sabedoria prática que permite ao homem discernir, por meio da experiência e da reflexão, para chegar ao resultado por ele querido. A sabedoria prática, conceito resgatado da tradição grega, permite ao homem a compreensão de que a violência é um mal para si e para todos os outros homens. É amparado pela reflexão, pela razão e compreensão, e não por suas paixões e instintos, que o homem fará suas escolhas, e a primeira delas será pela não violência. Assim, a escolha pela não violência se constitui o bem, a satisfação e a felicidade do ser humano moral.

A primeira e mais importante tarefa do indivíduo moral é se moralizar progressivamente, isto é, informar progressivamente suas paixões, interesses e tendências pela razão, de modo que transforme sua divisão interior de vontade de rebelião contra a razão em vontade de coincidência com ela. A moral quer informar a vida do indivíduo em sua totalidade, justamente porque quer informar o que não é moral e que, por isso mesmo, se refere à moral. Isso implica o trabalho constante do indivíduo, que sempre terá algo a submeter à razão [...]. (PERINE, 1987, p. 246).

A vida do ser humano moral é sempre amparada pela filosofia. É ela que está associada à busca de felicidade do ser humano. A filosofia, como busca da reflexão e da compreensão torna o ser humano livre, porque ele se deixou informar pela razão. “A liberdade é a razão: só o ser razoável, não arbitrário, não violento, é livre e sabe que é livre, ao viver segundo uma lei que é sua e que reconhece como estabelecida por ele mesmo, só o ser livre pode se querer e ser razoável.” (FM, p. 290). Ou seja, uma vida moral é uma vida conduzida pela razão. Uma vida moral é uma vida fundada no dever de ser

feliz como ser razoável. A felicidade é produto de uma vida informada pela moral. O ser humano moral cumpre seus deveres morais, tendo como primeiro o dever de não violência. Ele é capaz de domínio de suas paixões e de seus desejos. Torna-se feliz porque ele tem uma vida informada pela razão. “A filosofia moral (a reflexão moral) informa a vida; faz parte da vida, nasceu nela, sem ela não seria nada e não existiria, assim como essa vida, na ausência da moral, não seria humana.” (FM, p. 293).

Referências

COSTESKI, Evanildo. *Atitude, violência e estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

HERDER, Johann Gottfried. A palavra e o conceito humanidade. In: KANT, Immanuel et al. *O que é esclarecimento?* Trad. de Paulo César Gil Ferreira. Revisão de Marco Antonio Casanova]. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 71-80.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 2013.

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. Trad. de Lara Chistina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, Eric. *Filosofia moral*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011.

A atualidade do pensamento político de Hannah Arendt*

Sônia Maria Schio**

Introdução

O pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975) permite reflexões em diversas áreas de estudo (desde a Filosofia até a Administração e a Enfermagem, por exemplo), e para diversos temas (formas de governo, poder, violência, lei, direitos e deveres, etc.). Isso ocorre porque o contexto histórico do Totalitarismo Nazista (1933-1945), em especial, impeliu-a a preocupar-se com a política como meio para compreender e para indicar a necessidade de que eventos, como o “domínio total”, o “mal banal”, as “fábricas de morte” e outros desrespeitos ao humano, não voltem a ocorrer. Nesse sentido, durante a vida, além de ser conhecida pelas obras publicadas, Arendt ficou célebre pelas contendas, o Julgamento de Eichmann (1961-1962), em especial, relatado no livro *Eichmann em Jerusalém: relatos sobre a banalidade do mal* (1963). Ela faleceu em 1975, nos Estados Unidos, momento em que escrevia a obra *A vida do espírito*, que ficou inconclusa em sua terceira parte: o julgar. Assim, pode-se inquirir sobre os motivos que a tornam uma pensadora atual, no séc. XXI.

A hipótese é a de que seu ensejo em compreender não significa nem perdoar nem esquecer, mas reconciliar-se com o que passou e continuar a agir:

Perdoar, no entanto, tem tão pouco a ver com compreender, que não é sua condição nem sua consequência. [...] A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no

* A primeira versão do presente texto foi apresentada no Segundo Congresso da Sociedade Filosófica do Uruguai, em Montevideu – Uruguai, ocorrido de 13-16 de agosto de 2014.

** Pós-Doutorado em Filosofia na Universidade de Bonn/Alemanha. Doutorado e Mestrado em Filosofia Moral e Política pela UFRGS/RS. Especialização em Filosofia (Ética) e Graduação em Licenciatura – Filosofia e História pela UCS/RS. Professora adjunta no PPGFil e no DFil da UFPel/RS. E-mail: soniaschio@hotmail.com.

qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. (ARENDDT, 1993, p. 39).¹

Em outros termos, compreender não é saber quais foram as causas, mas buscar as origens, as raízes mais profundas dos acontecimentos, das mentalidades. Ou seja, não apenas conhecer a conjuntura dos acontecimentos, apontar os culpados, mas o fundamento de tais eventos, e o que levou essas pessoas a agirem ou a omitirem-se. E Arendt o faz ao demonstrar que os antecedentes encontram-se a partir da Modernidade (séc. XVII) e na “sociedade da massa”, surgida no séc. XX.

Assim, buscar o significado do que houve por meio do pensamento, para não deixar-se comandar por hábitos, regras, predefinidas ou feitas por alguém (um *Führer*, um *Condottieri*, um “Pai dos Pobres”, ou outros), como Eichmann o fez, passando a comportar-se, eximindo-se de fazer escolhas, de decidir e de agir, responsabilizando-se pelos atos. Nos termos da autora (ARENDDT, 1993, p. 40), “o resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”. Compreender para ter esperança² de que o futuro não repetirá certos eventos do passado. Assim, compreender não é perdoar, para esquecer, mas lembrar para resistir e para evitar que o “mal banal”, que é político, ocorra porque cada um não pensa no que faz, não considera (respeita) o outro, não se coloca no lugar dele como Kant apregoara na *Crítica da faculdade de julgar* (§40).

Segundo Arendt, é preciso “reconciliar-se” com o que ocorreu para permanecer “entre humanos”; amando o mundo (*amor mundi*) e seus habitantes (*humanitas*), mesmo com seus problemas, mesmo sem obter vantagens pessoais (econômica, social ou outra), preservando o mundo, considerando as gerações vindouras. Em outros termos, estando de acordo consigo próprio e vivendo sem contradição. Os temas relacionados à vida

¹ A *singularidade*, no pensamento arendtiano, é a condição humana na qual cada ser é único, irrepetível e insubstituível.

² Para Arendt (1993, p. 52), “se a essência de toda ação, e em particular a ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação”. Disso pode-se depreender que, com a compreensão e a reconciliação, a ação pode ocorrer, o que porta esperança para o futuro: a ação pode iniciar algo novo, e com isso é possível esperar que o futuro seja promissor, que os eventos perversos do passado (como o Nazismo) não mais se repitam, pois eles foram compreendidos, e podem ser evitados.

ativa (*labor, work, action*)³ em igualdade de valor à vida contemplativa (pensar, querer, julgar); a distinção entre poder e violência; o iniciar e a natalidade; os Direitos Humanos; a república e a constituição, entre outros, estão diretamente relacionados à vida humana, os quais levam às questões de cidadania, ética da responsabilidade; todavia, para tal são necessárias a vivência política (cidadã) e a liberdade.

Contextualização

Johanna Arendt nasceu na Alemanha, nos arredores de Hanover, em 1906. Porém, logo em seguida (1909), ela, seus pais Paul e Marta Cohn Arendt foram residir na cidade de seus antepassados: “Quando a doença de Paul Arendt o forçou a largar o emprego, os Arendt mudaram-se para Königsber”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 37). Essa cidade, na Prússia, onde vivera Kant, atualmente chama-se Kaliningrado e pertence à Rússia. Aos sete anos (1913), seu pai faleceu, fato que a marcou profundamente, pois houve uma “sombra lançada pela morte do pai sobre a 'criança ensolarada' [presente na poesia adolescente, a qual] era mais intensa do que Martha Arendt supôs”. (p. 38).

Arendt foi uma leitora assídua, posto que seus pais possuíam uma vasta biblioteca, à qual Arendt tinha livre acesso para escolher os livros que quisesse, e lá permanecer por longo tempo. Para sua amiga Anne Mendelsson, Arendt havia “lido tudo”, pois “esse 'tudo' incluía filosofia, poesia – particularmente Goethe –, muitos e muitos romances, alemães e franceses, e aqueles romances considerados impróprios para jovens pelas autoridades pedagógicas, inclusive os de Thomas Mann.” (p. 49).

Em 1924, com 18 anos, ela ingressou na Universidade de Marburg – Alemanha, onde foi aluna de um professor que estava em ascensão: Martin Heidegger (1889-1976). Em 1928, Arendt doutorou-se em Hidelberg – Alemanha, sob a orientação de Karl Jaspers (1883-1969), com a obra *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Pode-se perceber que as preocupações da jovem Arendt era com a Teologia e com questões de cunho existencial, o

³ Os termos foram mantidos no original (inglês) para evitar confusões que a tradução para o português pode ocasionar: *labor*: labor ou trabalho e *work*: trabalho ou obra.

que alterou-se a partir da ascensão do Partido Nazista, isto é, após os anos 30 do séc. XX.

Nesse contexto, o pensamento político de Arendt permite variadas reflexões, porque ela pensou a vida humana como um conjunto. Em outros termos, ela teorizou tanto a *vita contemplativa* (ou vida do espírito) quanto a *vita activa* e a condição humana, composta por vida, mundanidade, pluralidade, singularidade, natalidade. Mas ela ponderou também, em suas análises, sobre a vida em grupo (a esfera pública e política, a esfera privada e a pré-política a esfera do social, as leis, etc.), o sentimento pelos outros, uma espécie de amizade (a *humanitas*),⁴ e também o entorno (o *amor mundi*).⁵

Arendt definiu a *vita activa*:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais, produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho [*work*] é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mentalidade não é compensada por esse último. O trabalho [*work*] produz um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. [...] A condição humana do trabalho [*work*] é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato que os homens e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo. (1991a, p. 15).

Na obra *A vida do espírito*, ela (ARENDR, 1991b, p. 8) sintetizou: “laborar [*labor*] e cultivar o solo [*work*], trabalhar e produzir objetos de uso [*work*], ou interagir com outros homens em certas empreitadas [*action*]”,⁶ compõem a

⁴ A *humanitas* é entendida por Arendt (1992, p. 279) em sentido ciceroniano, de “amor pelo homem”, e complementada por Lessing: “Basta ser um homem”. (ARENDR, 1991d, p. 21). É o respeito e a tolerância devidas ao outro ser humano, porque há o convívio no mesmo espaço (pluralidade).

⁵ O *amor mundi* pode ser interpretado como o sentimento de pertença e de cuidado pelo Planeta, com sua fauna, flora, minerais, isto é, pelo conjunto que é a natureza, e sem o qual o ser humano não conseguiria viver humanamente. Nesse sentido, a ética, em Arendt, é uma “ética da responsabilidade, por exemplo: os transgênicos, a miséria, o desmatamento, a falta de moradia, a guerra, entre outros.

⁶ Ou exposto outramente: a vida ativa, composta pelo suprimento das necessidades biológicas (*labor*), pela elaboração de coisas, artifícios humanos materiais e imateriais (*work*), os quais tornam a *physis*, o entorno natural, um “lar” para o humano, um lugar familiar onde ele pode viver e conviver. A ação, por seu turno, ocorre entre seres humanos, quando estes estão em um espaço específico, o “mundo público”, em igualdade e liberdade, momento em que podem se expressar sem coação ou violência, e expor a própria singularidade, ou seja, o ser seu próprio, irrepitível, insubstituível, único no mundo.

vita activa. Desta forma, ela distinguiu essa vida da contemplativa: a *Vita contemplativa* é a da *quietude* no mundo externo, mas de plena atividade no mundo interno. Ela é composta pelo pensar, pelo querer e pelo julgar. O pensar utiliza os dados da realidade externa para analisá-los, organizá-los e desorganizá-los, atualizá-los. Ele não deixa qualquer produto, pois é pura atividade. O pensamento não visa a elaborar algo de material, a não ser que alguém escreva, construa algo, por exemplo. Isto é, que o ser humano, por meio de seu fazer (*work*) o materialize. O juízo avalia os dados do pensar a partir de situações concretas, enviando subsídios para a vontade. À volição cabe o impulso ao agir, a partir dos dados averiguados pelo julgar. O querer, então, emite um comando que é autônomo, ocorrendo o retorno ao mundo externo por meio da ação (*action*).⁷

Essas atividades (ou vidas ativa e contemplativa) ocorrem em espaços distintos: a esfera privada é aquela da proteção e do cuidado, da hierarquia e da obediência. E isso ocorre na família (ou algo similar), com a alimentação, a higiene, o carinho, necessários à vida biológica (*labor*) e ao crescimento saudável. Nela encontra-se também, por exemplo, a religião e a recreação, pois é a esfera da exclusividade, na qual há a opção de “com quem se quer estar (ou que os filhos estejam)”. Quem tem a responsabilidade de manter cada instituição desta esfera tem o direito de comandar aqueles que estão sob a sua guarda, com autoridade, não autoritarismo. (SCHIO, 2012, p. 228).

Entretanto, não há um limite definido entre a esfera privada e a política: elas estão interligadas pela esfera que Arendt denomina de “esfera pré-política”. Esta tem a tarefa de realizar uma espécie de transição entre ambas, do preparo que possibilite o trânsito entre elas: a escola, que ensaia a vida cidadã, e o trabalho (*work*) que produz as pré-condições para a vida política. Em outros termos, a escola objetiva instruir as crianças e os jovens para a vida adulta (ARENDR, 1992, p. 238, por exemplo); e a do trabalho (*work*), na qual são constituídos, por meio da fabricação de coisas, o mundo humano e o cuidado da subsistência biológica deles (*labor*: os alimentos, a segurança, etc.).

⁷ E, ainda, é preciso lembrar que a vida contemplativa não é apenas interna ao indivíduo, pois o mundo externo fornece o “material” para o pensamento. O julgar avalia os dados do pensar, mas nada move. Cabe à vontade “ligar” o mundo interno, da vida do espírito, nos termos de Arendt, ao mundo externo, por meio da ação (retorno à vida ativa).

Segundo Arendt, quando os seres humanos, iguais, isto é, sem distinções de etnia, sexo, condição econômica ou social, religiosa ou qualquer outra (que pertencem à esfera privada), estiverem preparados, aptos, para a vida com os outros, eles adentram na esfera pública⁸ e política. Nesta esfera é que os seres humanos se encontram para discutir assuntos de interesse comum (os denominados “negócios humanos”, de acordo com os termos da autora), e o fazem por meio do discurso, da escuta, da contestação ou do consenso, da decisão e da ação, tornando-se cidadãos, em igualdade enquanto humanos, mas singulares enquanto seres únicos, irrepetíveis e insubstituíveis.

A atualidade das reflexões em filosofia política

Assim sendo, é possível pensar os fatos empíricos, teorizando-os ou, a partir das exposições teórico-filosóficas, buscar compreender a realidade atual ou a histórica, e agir de maneira mais responsável. E, dessa forma, considerar os outros em sua humanidade: igualdade e diferença entre os humanos, mas que convivem em um mesmo espaço, o Planeta Terra, denominado por Arendt de “condição humana da pluralidade”, amplamente exposto na obra *A condição humana*, de 1951.

A conjuntura histórica do Totalitarismo Nazista, então, retirou Arendt, com muitos outros, da vida e das preocupações cotidianas, na qual ela estudava e pensava a Teologia, lia e escrevia resenhas e artigos, trabalhava na biografia de *Rahel Varnhagen*, aspirando adentrar na vida acadêmica como docente. O início dos atos governamentais de segregação, a escolha de Hitler como chanceler (janeiro de 1933) e o incêndio do *Reichstag* (27/02/1933) impeliram-na a preocupar-se com os acontecimentos políticos, momento em que ela percebeu ser a política a via privilegiada para participar e intervir nas decisões de interesse do grupo. Depois, para compreender e para indicar a necessidade de que eventos como o “domínio total”,⁹ o “mal banal”,¹⁰ as

⁸ É importante salientar que nem toda esfera pública é política. Por exemplo, o mercado de trocas, em uma loja, ou um banco, no supermercado, embora haja o encontro entre os seres humanos, este não é político, posto que visa a objetivos de consumo ou outro, e não o de convívio entre iguais, por meio da fala e da audição, com objetivos assemelhados, como o cuidado com o Planeta.

⁹ O “domínio total” é, segundo Arendt, o que diferencia o Totalitarismo dos regimes autoritários ou tirânicos: o Estado busca controlar a vida humana em sua “totalidade”: a esfera pública e política

“fábricas de morte”¹¹ e outros desrespeitos ao humano não voltassem a ocorrer, ela dedicou-se à teoria política.¹² Em outros termos, Arendt percebeu, em 1933, que a vida privada não é satisfatória se o contexto externo, aquele da vida pública, não for livre, e isso ocorre por meio da política: sem liberdade não é possível falar, ler, assistir o que é preferido; ir onde é escolhido, pois há a censura, a vigilância, as proibições, as punições, as prisões, etc. Não há como discutir a melhor proposta de um candidato ou partido se não houver um contexto público livre, sem medo de represálias a si e aos familiares. Como agir se as leis não são conhecidas, isto é, os deveres e os direitos são cambiantes, dependentes de vontades de um ou de alguns? Como fazer planos para o futuro? Para quê trabalhar, estudar, ter filhos se o devir é inseguro, além de ser naturalmente contingente? Muitos dos latino-americanos conheceram tais sentimentos e vivenciaram (e até coexistem com) situações com características assemelhadas àquelas vividas por Arendt, durante o Nacional Socialismo Alemão (1933-1945).

Arendt, então, partiu de seu país, mas sentia a necessidade de compreender o que aconteceu. Da Alemanha, em 1933, foi para a França, onde residiu, trabalhou e estudou até 1941, refugiando-se nos Estados Unidos, onde tornou-se cidadã (1951) e faleceu (1975). Ela buscou entender por que pessoas discriminaram e delataram conhecidos, amigos, vizinho e colegas de muitos anos de convívio. Nessa atividade, ela estudava, conversava com amigos e alunos, e escrevia. E ela ficou conhecida por seu pensamento,

desaparece, a esfera privada é controlada pelo Estado, o que se torna uma “administração” da pessoa social, isto é, indistinta, supérflua ou substituível, mas necessária no conjunto homogêneo e coeso (massa).

¹⁰ O “mal banal” é o “mal político”, aquele que é cometido sem intenção, sem “maldade”, sendo superficial, porém extremo em seus resultados, isto é, nas consequências que ele gera. O exemplo é o de pessoas como Eichmann, mas também se pode pensar na corrupção, que “rouba” da população investimentos em saúde, transporte, educação, segurança: aquele que desvia verbas públicas diz a si mesmo que está pegando dinheiro que é público ou de ninguém, mas, e ao invés, está retirando aquilo que os outros precisam: postos de saúde, medicamentos, iluminação pública, esgotos, etc.

¹¹ As “fábricas de morte” foram organizadas pelos nazistas para eliminar os “seres supérfluos”: judeus, ciganos, negros, russos, poloneses, homossexuais, entre outros. Normalmente, elas não possuíam objetivos econômicos, apenas produziam uma “morte racional”, em série, de forma organizada, planejada, “eficiente”.

¹² Arendt afirmou que preferia a demoninação de “pensadora da política” ao de “filósofa” porque, para ela, o segundo está pleno de significação, oriundo da Tradição, o que não lhe permitira ser uma “livre pensadora”, preferência que ela partilhava com Kant (em resumo: ela não queria ser uma “pensadora profissional”).

suas explicações e posições, em particular, por aquelas expostas no livro *Eichmann em Jerusalém: relatos sobre a banalidade do mal* (1963).

Na busca das origens, das razões aparentemente ocultas dos acontecimentos, é preciso discernimento e coragem. E Arendt os possuiu e efetivou. Para tanto, foi necessário ver, ouvir e ler o que não gostaria; saber o que talvez preferisse que permanecesse oculto, e expor aquilo que ocorreu, não apenas porque as pessoas têm o direito de saber, mas, e especialmente, pelo dever de não cometer o “mal banal”, resistindo a ele, e evitando que ele ocorra. Do contrário, os fatos não serão desocultados e a compreensão não será possível. Percebe-se que, na elaboração da compreensão para reconciliar-se com o ocorrido e continuar a viver e a agir, Arendt foi exemplar: ela defrontou-se com os eventos, por mais decepcionantes, brutais ou insuportáveis que eles possam ter sido.

Retornando-se à questão inicial, ou seja, inquirindo sobre os motivos que a tornam uma pensadora atual no séc. XXI, tendo em vista que seu percurso intelectual é marcado por eventos da primeira metade do séc. XX, com suas origens na Modernidade ocidental (séc. XVII em diante), pode-se retomar a hipótese inicial. Nesta está exposto que o ensejo de Arendt em compreender, não as causas, mas as origens; não os culpados, mas o que os levou a agirem ou a omitirem-se, ao invés de resistir;¹³ busca, neste fatos, a compreensão e a reconciliação com o que ocorreu, continuando a agir (ARENDR, 1993b, p. 39-40; 52-53); permanecendo “entre humanos”; amando o mundo e seus habitantes; estando de acordo consigo própria e, assim, vivendo sem contradição, são necessários ao ser humano que se pretende digno. Os temas arendtianos, então, vinculam-se diretamente aos assuntos essenciais da vida humana, em especial aqueles referentes à cidadania, à “ética da responsabilidade”; todavia, apenas possíveis em liberdade política.

A liberdade política é aquela vivenciada em um ambiente público e político, isto é, de igualdade. As condições de *labor* e de *work* precisam, então, estar resolvidas para que possa haver a imparcialidade na participação, o que ela denomina de “liberação”, assim como a possibilidade de ir e vir, de falar

¹³ Para Arendt, em algumas situações, como as vividas no Nazismo, o resistir, isto é, não aceitar as ordens, não compactuar com a situação vigente, mesmo ciente dos riscos, sentindo medo e insegurança, é uma espécie de ação, e não uma omissão: é “a virtude da resistência”. (ARENDR, 2009, p. 267).

sem medo de ser ouvido e considerado com respeito. Para que haja liberdade é preciso que os seres humanos estejam juntos, isto é, na pluralidade, com respeito à singularidade e preocupados com o mundo, tema de interesse dos humanos, e não subjetivos ou de grupos em detrimento do conjunto de cidadãos.

Alguns conceitos arendtianos

Arendt, como pode-se perceber, utiliza muitos conceitos. Embora a maioria deles seja conhecida em Teoria, Filosofia e em Ciência Política, alguns receberam novos vieses, o que torna incontornável retomá-los, mesmo que brevemente: a distinção entre poder e violência tem tornado Arendt célebre, porque se distancia da concepção corrente que liga ambos os conceitos, por exemplo, ao dotar o Estado do poder de gerir a violência. Para ela, o poder prescinde da violência porque existe apenas quando as pessoas estão juntas e com um objetivo em comum, e se mobilizam para atingi-lo. A violência, por seu turno, não carece de palavras, de persuasão, de consensos: ela é muda, utiliza instrumentos, como as armas ou a tortura, por exemplo, baseando-se no medo e nas punições.

A condição humana da natalidade, em Arendt, é uma categoria política, pois trata dos seres humanos novos que chegam a um mundo mais antigo do que eles. Os recém-chegados precisam conhecer o mundo no qual adentram, cabendo aos responsáveis por eles iniciarem o ensino (de regras, etc.) e a educação (saberes). Em outros termos, os “novatos” precisam de um preparo para a vida adulta. A escola, então, também tem a tarefa de cooperar com essa “formação integral” do ser humano. Cada criança e cada jovem precisa se adaptar ao mundo no qual adentra como novidade; precisa preservá-lo e contribuir com ele, pois deve deixá-lo para os outros que chegarem depois. O novo ser porta a possibilidade de preservar ou de aniquilar o mundo. Nesse sentido, a natalidade traz o novo ao mundo, mas também a instabilidade, por isso cabe aos mais velhos prepará-los para que, quando adultos, nele adentrem como cidadãos e ajam, preservando-o e modificando-o, mas não o destruindo. Assim, os adultos têm uma dupla responsabilidade: cuidar e

preparar os novos para o mundo, e proteger o mundo dos novos. (ARENDR, 1992, p. 221-247).

Sob outra perspectiva, Arendt é conhecida como crítica dos Direitos Humanos. Porém, ela o faz com argumentos que precisam ser considerados e investigados: para ela, um direito apenas abstrato é inócuo. Em outros termos, ele precisa estar contido em um código, estar normatizado e legalizado. Mas, e acima disso, é preciso que ninguém seja afastado da comunidade humana, pois se isso ocorrer, ele (ou ela) estará excluído do principal direito, que é o direito de pertencimento, base para o “direito a ter direitos”. Arendt (1989, p. 332) escreveu que “os crimes contra os direitos humanos, especialidade dos regimes totalitários, podem sempre justificar-se pela desculpa [falaciosa] de que o direito equivale ao que é bom ou útil para um todo, em contraste com suas partes”. E, “esta nova situação, na qual a 'humanidade' assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade”. (p. 332). Para tal, o indivíduo precisa pertencer a um grupo que o salvasse, mas que também seja protegido por ele, e o mesmo ocorre com os demais componentes: cada um protege a comunidade e são por ela defendidos. Sem esse primeiro direito, os outros não estarão garantidos.

Quanto ao termo *res publica*, do latim, refere-se ao que é de todos, isto é, ao “bem comum”. Nesse sentido, sua preservação é uma tarefa de cada componente do grupo. Para que isso seja possível, é preciso que os indivíduos se sintam vinculados aos outros (sociabilidade) e ao entorno, carecendo, para tal, de organização, com regras, leis escritas (Constituição), que embasam a vida em comunidade, mas também a protegem (como “muros”). A cidadania é, então, segundo Arendt, a maneira humana de estar no mundo (e não apenas na natureza), em conjunto com os outros seres humanos. Ela ocorre no espaço público, na discussão livre dos assuntos de interesse de todos, em igualdade política, isto é, de falar, ouvir, divergir, concordar, decidir e agir, e sempre responsabilizando-se.

A ética, em Arendt, é denominada de “ética da responsabilidade”, pois, seguindo Kant, na *KU* (§ 40), cada um precisa estar ciente do que faz, e

responder por isso, sejam os resultados positivos ou negativos. Por isso é necessário que cada um pense por si, pense no lugar de qualquer outro e pense de forma consequente, sem contradição. Kant escreveu :

As seguintes máximas do entendimento humano comum [...]: 1. pensar por si; 2. pensar do lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar sem preconceito (*Vorurteil*); a segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da máxima de pensar consequente. (1993, p. 140-141 [§40, 158]).

Dessa forma, pode-se afirmar que a principal preocupação política da autora é com a liberdade: “O significado da política é a liberdade” (ARENDT, 2009, p. 161), pois “a liberdade só existe no singular espaço intermediário da política”. (p. 147). Na perspectiva da autora, então, os seres humanos se reúnem para discutir os assuntos de interesse comum porque são livres e, em liberdade, podem conviver em um mesmo espaço, sem coação ou violência, conflitos ou insegurança completa. Porém, não há círculo: à política cabe garantir a liberdade, e quanto mais liberdade, mais cada componente pode ser livre. O Totalitarismo Nazista, o exemplo de Arendt o demonstra, porém, negativamente. Isto é, a organização do mundo comum ficou ao encargo de um (Adolf Hitler, 1889-1945) com seus colaboradores, os quais eliminaram o espaço de encontro, de discussão, isto é, a esfera política, e com isso buscaram eliminar a ação e a espontaneidade.

Entretanto, a liberdade, enquanto política, ainda é algo a realizar, e exemplos, neste novo século, o XXI, não faltam: há conflitos, como na Venezuela e na Ucrânia; há guerras, como na Síria e na Faixa de Gaza; há insegurança nuclear gerada pelo Irã e pela Coreia do Norte, em especial, além de outros menos publicizados; e o Brasil não é uma exceção, pois a instabilidade política é contínua. E, ainda, há miséria e escassez de alimentos em vários locais no mundo; a camada de ozônio está em processo de deterioração e o derretimento das calotas polares tem se intensificado; a poluição do ar e da água se tornam mais preocupantes a cada dia, enfim, há problemas carentes de solução.

Nessa perspectiva, poder-se-ia questionar se existe um possível quesito central, nuclear para iniciar uma reflexão sobre esses temas da atualidade, e

para os quais o pensamento político de Arendt poderia fornecer alguns referenciais teórico-filosóficos, históricos ou antropológicos, para refletir e buscar a compreensão. A hipótese é a de que este poderia ser algo que tem como centro o “social”.

E qual seria o ponto nevrálgico, central, com relação ao “social”? Poderia ser um paradoxo, uma crise, uma tensão? O termo *paradoxo*, no sentido de *contradição*, pode indicar que a vida do humano em grupo está em uma espécie de *disfunção*, de anormalidade. Segundo o Dicionário de Filosofia (ABBAGANANO, 2000, p. 742), um paradoxo, em geral, é algo que está contrariando a opinião da maioria ou os princípios considerados “sólidos” ou científicos. A palavra *crise*, um possível sinônimo, tem origem médica: é o ápice de uma doença que levará o paciente a um desfecho positivo (cura) ou negativo (óbito). Na Modernidade, o termo tornou-se mais amplo, “passando a significar transformações decisivas em qualquer aspecto da vida social”. (p. 222). O termo *tensão* também poderia ser usado, mesmo tendo seu uso mais ligado à Física. Ele poderia significar um desacordo nas relações entre os países, as classes sociais ou os partidos políticos. A palavra que se destaca, nessas várias acepções, é o termo *social*. Então, o problema que assola o humano tem relação com a sociedade.¹⁴

No latim, o termo *societas* significa uma associação amistosa de pessoas, as quais, apesar de suas diferenças de etnia, credo, língua, etc., viviam próximas, com as mesmas regras, leis. A estabilidade era frágil, por isso carecia de ajustes permanentes para manter um equilíbrio mínimo. E este é o tema presente nas obras de Cícero (106-43 a.C.) autor que Arendt cita para tratar da *res publica*, daquilo que é público, de todos os habitantes da cidade. Para Arendt, o intervalo da Idade Média permitiu que tais preocupações ficassem em um segundo plano, sendo que, na Modernidade (séc. XVII), o termo *sociedade* ressurgiu a partir dos interesses de ampliar a produção, a venda e o consumo de produtos. Por isso ela (ARENDR, 1992, p. 252) explica que, nessa época, “a sociedade incorporou todos os extratos da população”. Em outros termos, os diversos segmentos foram englobados pela sociedade como se fossem homogêneos, sem especificidades ou interesses divergentes,

¹⁴ Arendt o relata no artigo: “A crise na cultura: sua importância social e política”, presente na obra *Entre o passado e o futuro*. (1992, p. 248-281).

e que uma “harmonia social” seria possível. Entretanto, sem qualquer possibilidade de “vias de escape”, a revolta contra a sociedade, e a “questão social no duplo sentido do transe de miséria e exploração” (p. 252) começou a ocorrer, mais do que contra os Estados e os governos. A única distinção existente entre as pessoas passou a ser o sucesso ou o fracasso, o que depende dos padrões impostos por aqueles que comandam a sociedade: “Aqueles que são destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida em sociedade. A boa sorte é identificada com a honra, e a má-sorte com a vergonha”, escreveu Arendt (1989, p. 171), entendendo o pensamento de Hobbes, como o fundamento teórico desse novo período da História humana.

Dessa forma, Arendt utiliza o termo *comunidade* para designar a existência de laços de conhecimento, amizade e ajuda entre as pessoas; e sociedade quando há atomismo, individualismo e concorrência.¹⁵ O séc. XX, por seu turno, segundo Arendt, é aquele do surgimento da “sociedade da massa”. Nesta, o ser humano caracteriza-se por “sua solidão – e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado – a despeito de sua adaptabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar e mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e sua fatídica alienação do mundo”. (ARENDR, 1992, p. 250-251). A solidão, neste contexto, denota aquela pessoa que não consegue dialogar com o outro, sequer consigo mesma, isto é, exercer o “dois em um do pensamento”, como Sócrates apregoara (ARENDR, 1993b, p. 101-103) e Kant retomara (WA, KU, § 40)¹⁶ com o denominado “pensar conseqüente” ou pensar sem contradição.

Assim sendo, na “sociedade da massa”, os seres humanos estão, ao mesmo tempo, isolados e compactados, sem espaço que permite o distanciamento, tempo e atenção para retomar, por meio do pensamento, sua vida: aquilo que ele faz, sente e quer. Ao contrário, ele concorre com os outros, consome, fala sem alguém que realmente ouça e dialogue (é o “tagarelar”); se comporta como os outros fazem; está numerado e é

¹⁵ Para maiores esclarecimentos: Schio (2012, p. 33-34; 2008, cap. I).

¹⁶ Abreviaturas para as obras de Kant: *Resposta à pergunta: o que isso, o Iluminismo?* e *Crítica da faculdade de julgar*, respectivamente.

considerado substituível. Ou seja, ele não se sente ligado aos outros, como Arendt descreveu o homem hobbesiano:

Não existe nem espírito de companheirismo nem responsabilidade entre os homens. O que os mantém juntos é algum interesse comum. [...] O resultado é a inerente e confessada instabilidade da comunidade. [...] Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. (1989, p. 170).

A partir destas características, pode-se entender por que o “homem da massa” não consegue manter sua vida do espírito em atividade: na solidão de si mesmo, o pensar não ocorre; sem o diálogo com o outro, a realidade fica obscurecida, surgindo o medo que leva ao autoisolamento e ao egoísmo. Sem qualquer confiança no outro, não há como se sentir seguro, quesito importante para o humano: “Sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens”, escreveu Arendt. (1993a, p. 97).

A política e a vida em comum (a sociabilidade de Kant)

A atualidade das reflexões arendtianas, então, não está apenas nas análises que ela fez dos acontecimentos, mas, em especial, daquilo que ela pensou ser imprescindível ao humano: a “recuperação” da vida política e da esfera pública, a reativação do diálogo e da ação, o exercício do pensar e, principalmente, do “pensar alargado”. A sociabilidade precisa ser revalorizada pelo “fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade [ou melhor, comunidade] humana”, afirmou Arendt (1993a, p. 18) na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1970). Ainda na perspectiva kantiana, ela cita “uma espécie de exercício do pensamento” (1993a, p. 18) do autor presente na obra intitulada *Observações sobre o belo e o sublime*, de 1764, em uma nota (6-8, nota 5 [KANT, 1993b, p. 22-23]): O sonho de Karazan:

À medida que suas riquezas aumentavam, esse rico avaro fechava o coração à compaixão e ao amor. Todavia, quanto mais se esfriava nele o amor pelos homens, maior a assiduidade de suas orações e práticas religiosas. Após essa confissão, ele assim prosseguiu: Numa noite, quando fazia as minhas contas e calculava os benefícios de meu negócio, adormeci. Vi então o anjo da morte aproximar-se de mim como um turbilhão; e, antes que pudesse evitar, golpeou-me terrivelmente. Fiquei petrificado tão logo percebi que minha sorte estava para sempre lançada, e que a todo o bem que praticara nada mais poderia ser acrescido, e que, de todo mal que perpetrara, nada poderia ser subtraído. Fui levado diante do trono daquele que habita o terceiro céu. Assim me falou o brilho, que ardia diante de mim: Carazan, teu culto a Deus é abjeto. Fechaste o coração ao amor pelos homens e defendeste teus tesouros com mão de ferro. Viveste somente para ti mesmo e, por isso, deverás também na eternidade vindoura viver só, privado de toda comunidade com a Criação. Nesse instante, fui arrebatado por uma força invisível e transportado pelo edifício reluzente da Criação. Logo deixei inumeráveis mundos às minhas costas. Quando me aproximei do limite último da natureza, percebi que as sombras do vazio ilimitado precipitavam-se no abismo que havia diante de mim. Um reino medonho de eterno silêncio, solidão e trevas. Esse espetáculo infundiu em mim um terror inexprimível. Pouco a pouco, ia perdendo de vista as últimas estrelas, e, finalmente, o último vestígio faiscante de luz extinguiu-se na mais absoluta escuridão. O medo desesperado da morte aumentava a cada momento, como a cada momento a distância do último mundo habitado. Com uma intolerável angústia, no coração, pensava que, se por cem milhões de anos me levassem para além das fronteiras de todo o universo, teria ainda e para sempre meu olhar mergulhado no abismo imensurável das trevas, sem auxílio nem esperança de regresso. Nesse atordoamento, levei a mão com tal veemência aos objetos da realidade que despertei. Então aprendi a respeitar os homens; pois naquele deserto terrível, mesmo o mais ínfimo deles, ao qual eu soberbamente fechara a porta, teria sido de longe preferível a todos os tesouros de Golconda.¹⁷

Para adentrar na comunidade dos humanos, entretanto, é preciso estar apto. O referencial kantiano, mais uma vez, fornece subsídios teóricos na obra *Resposta à pergunta: o que é isso, o Iluminismo?* (1784) quando afirma que o ser humano precisa, com o passar dos anos, tornar-se independente, isto é, pensar por si, tomar as próprias decisões, e responsabilizar-se por elas: “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio

¹⁷ “Golconda” é uma cidade-fortaleza em ruínas da região central da Índia conhecida por seus tesouros, situada a 11 quilômetros de *Hyderabad*, no estado de *Andhra Pradesh*. Tanto a cidade quanto a fortaleza estão construídas sobre uma colina de granito de 120 metros de altura. A origem do forte é 1143. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Golconda>>. Acesso em: 9/8/2014.

entendimento!”, escreveu Kant (WA, A 481 [1988, p. 11]). Dito de outra forma, e tendo como suporte a *Crítica da faculdade do juízo* (1790), para estar com os semelhantes, em igualdade, é preciso autocomandar-se por meio da razão: “Pensar por si [...] é a máxima de pensar *livre* de preconceito <*Vorurteil*>; [...] é a maneira de uma razão jamais passiva. A propensão a esta é, por conseguinte, a heteronomia da razão, [...] [ela] é a máxima do entendimento.” (KU, § 40, 158, 160 [KANT, 1993, p. 140-141], grifos de Kant.)

Na vida em comum, é preciso conhecer as regras de convívio, adaptar os gestos e as palavras, saber ouvir, acatar os argumentos dos outros, avaliá-los com respeito. É necessário ser “civilizado” no sentido de *civitas*, aquele (ou aquela) que habita a cidade, a qual é organizada, e o faz sem violência, com o uso da palavra. Isto é, o oposto ao “bárbaro”, aquele que não fala, que parece ser um animal selvagem, que utiliza a força bruta, enfim, que não percebe nos outros seus semelhantes, ou seja, humanos. E esse ensaio inicia na esfera privada, continua na pré-política, na escola, e é vivenciada (ou deveria ser) na vida pública e política.

Sem isso, e eis (mais uma vez) a contemporaneidade do pensamento de Arendt, as pessoas não se desvinculam dos interesses privados, não conseguem se comunicar com os outros. Sequer sentam à mesa para dialogar, pois não respeitam os outros, seus semelhantes, pois não os consideram iguais, não os “toleram”, para usar um termo de Lessing (ARENDR, 1991, p. 11-43) caro a Kant e a Arendt. Dito de outro modo, não reconhecem sua humanidade. Dessa forma, não há como conversar e buscar consensos, acordos, mesmo que provisórios. Os outros seres humanos, por serem humanos (momento que Arendt retoma de Cícero o termo *humanitas*, utilizado primeiramente por Varrão), merecem respeito e consideração. Em outros termos, suas singularidades, chamadas atualmente de “diferenças”, não podem tornar-se motivo para afastá-los da esfera pública, na qual são tratados os assuntos comuns. Nesse viés, pode ser citada, ainda uma vez, a obra *KU* de Kant, § 40 (158-159).

Pensar no lugar de qualquer outro [...] denota uma pessoa com *maneira de pensar alargada*, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão, como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto*

de vista universal (que somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros). (1993, p. 140-141, grifo do autor).

Nos termos de Arendt,

o “pensamento alargado” é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de “interesse próprio” [...]. Quanto maior o alcance – quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais “geral” será esse pensamento. (1993a, p. 57).

O “colocar-se no lugar do outro” para ampliar os conteúdos para o pensar, e após para o avaliar, é propiciado pela imaginação. E este é um recurso imprescindível, pois o outro (ou outros) não precisa estar presente de fato, apenas em pensamento, por meio do imaginar, pois a consideração deles torna aquele que pensa com um horizonte mais amplo, para entender e avaliar as questões.

Observe-se que, na citação, Arendt escreveu “o indivíduo esclarecido”, o que reforça a necessidade de cada um pensar por si mesmo para depois poder “sair em visita” (como Kant escrevera em outro contexto – em *À paz perpétua*, de 1795) ao possível modo de conceber dos outros. Tal indivíduo, então, é também consequente, isto é, mensura o possível resultado dos próprios atos. Para Kant (*KU*, § 40, 158 e 160 [1993, p. 140-142]), isto é o mais difícil para o ser humano: “Pensar sempre de acordo consigo mesmo [...] a terceira máxima, ou seja, a da maneira de pensar consequente, é a mais difícil de alcançar-se e também só pode ser alcançada pela ligação das duas primeiras [o pensar por si e o pensar no lugar do outro].” E pode-se concluir com Arendt (1993b, p. 101): “Alguém que se contradiz não é confiável. [...] O medo da contradição é o medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um, e é esta a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento.”

Considerações finais

Pelo exposto, pode-se entender quando Arendt afirma que não iniciar a atividade de pensar parece ser conveniente em muitas situações: depois de iniciada, não é fácil reter os seus resultados, em especial quando estes levam à ação. Ou seja, parece que evitar o pensar desresponsabiliza o indivíduo, pois ele se comporta como a maioria e se sente “camuflado” por ela, pelos chavões que “todos” utilizam. Isso, porém, é uma ilusão, muito paralela àquela que afirma que a opção pela *apolitia* retira do indivíduo a necessidade de se preocupar, de colaborar, de vivenciar os resultados da ação e da omissão. Em outros termos, que não há culpabilidade, responsabilidade pelo mundo, o que é um autoengano: a opção pela *apolitia*, por exemplo, é uma opção política.

O mundo humano, e mesmo a natureza, depende das ações dos homens e das mulheres tanto para a sua preservação quanto para a sua destruição. No início da Modernidade, não era possível prever que a excessiva derrubada de árvores, que o lixo jogado nos rios, no solo e no ar, entre outras atitudes, poderia adquirir as dimensões que possuem hoje. Atualmente, porém, governos e empresários, e mesmo a população, negam-se a admitir que há a necessidade de alterar a forma de atuar com relação ao meio ambiente, aos animais e vegetais, e mesmo ao humano, para que a situação não se agrave, comprometendo a qualidade de vida atual e, em especial, das gerações futuras. E Kant (*WA*, A 488 [KANT, 1988, p. 15]) escrevera em 1794: “Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação de seus conhecimentos [...]. Isso seria um crime contra a natureza humana.”¹⁸ E continua (KANT, *WA*, A 490 [p. 16]): “Pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade.”

Por fim, é importante lembrar que Arendt não aponta para “receitas” ou “fórmulas mágicas”, simples e de curto prazo. Ao contrário: ela teorizou uma maneira que lhe pareceu factível e humana. Além disso, ela não atualizou o pensamento de Kant, apenas direcionou as concepções dele para a política, o

¹⁸ Para Arendt (1991a, p. 17-18), não há uma “natureza humana”, apenas a “condição humana” de vida, pluralidade, singularidade, mundanidade, natalidade.

que ele não fizera abertamente, pelas limitações de seu tempo.¹⁹ Arendt também não apregou a substituição do social por um novo individualismo, comunitarismo, ou qualquer “ismo”. (ARENDDT, 2008, p. 368). Ela demonstrou sua concepção de política, de liberdade, nas quais o ser humano pode ser pleno e autêntico. Isso não quer dizer que os conflitos cessarão, que a paz reinará eternamente sobre a Terra, mas que esses problemas podem ser resolvidos de uma maneira que preserve o que há de mais importante entre os humanos, o convívio consigo, com os outros, com o meio. E ela sugere que isso é possível pelo pensar por si e nos outros, em comunidade, com liberdade e responsabilidade.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. *A condição humana*. 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991a.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991b.

_____. *Eichmann à Jerusalém: rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1991c.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991d.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

_____. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Cia. das Letras/Belo Horizonte : Ed. da UFMG, 2008.

_____. *A promessa da política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

¹⁹ É preciso lembrar que Kant viveu na “Época do Despotismo Esclarecido”, que ele denominou de “o século de Frederico” (WA, A 492 [1988, p. 17]. Por exemplo, em 1789, com o início da Revolução Francesa, Kant pronunciou-se de forma favorável à Revolução, e, sobretudo à secularização resultante, após o qual o Rei da Prússia Frederico Guilherme II (1744-1797, governando entre 1786-1797) da Prússia proíbe-o de se pronunciar sobre quaisquer temas religiosos.

Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant#Obras>. Acesso em: 9 ago. 2014.

- BOYANCÉ, Pierre. *Études sur l'humanisme cicéronian*. Bruxelles: Latomus, 1970.
- CICERO, Marcus Tullius. *De re publica; De Legibus*. Trad. de Clinton Walker Keyes. London/Massachusetts: William Heinemann Ltd./Harward University Press, 1959.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Observações sobre o belo e o sublime*. 2. ed. Campinas: Papirus, 2000.
- LESSING, Gotthold Ephraïm. *L'éducation du genre humain*. Trad. de Marc de Launay. Paris: Ed. Findakly, s/data.
- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)*. 2008. Tese (Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, 2008.
- _____. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Porto Alegre: Clarinete, 2012a.
- _____. Hannah Arendt: memória e identidade nos totalitarismos do séc. XX. In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. S. (Org.). *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2012b.
- YOUNG-BRUHEL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Ideologia e biopolítica: possíveis aproximações e deslocamentos

Kelin Valeirão*
Belkis Souza Bandeira**

No objetivo que se propõe este trabalho, entende-se que a aproximação das teorizações sobre ideologia e biopolítica pode ser um caminho que se abra no profícuo debate existente entre os legados de Karl Marx e Michel Foucault, ao permitir não apenas questionar e avançar no empreendimento teórico de cada um, mas também apreender complementariedades, sobretudo no que tange às aproximações conceituais. Isso é fundamental se considerarmos que o conceito de ideologia e o termo *biopolítica* materializam a perspectiva teórico-metodológica dos autores, de realizarem um encontro entre filosofia e ciências sociais, apontando, por conseguinte, para a importância de pensar sobre o seu próprio tempo.¹

Em *Uma subjetividade de múltiplas cabeças*, evidenciamos um dos possíveis caminhos para cercar o conceito de ideologia. De antemão cabe esclarecer que ideologia constitui um conceito complexo, polissêmico e amplo, mas extremamente potente. Nesta parte do texto, anuncia-se uma (re)visita a algumas expressões que o conceito veio assumindo, principalmente a partir do pensamento de Marx. Não há uma definição unívoca para ideologia. O conceito é traçado por divergentes histórias, e mais importante que forçar as linhagens, a se reunirem numa teoria global, seria determinar o que é valioso e o que pode ser descartado. Os estudos evidenciam que a questão da ideologia não pode ser inteiramente resolvida,

* Professora adjunta no Departamento de Filosofia/IFISP, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

** Professora adjunta no Departamento de Fundamentos da Educação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

¹ Nesta possibilidade de pensar o presente, Marx parece estar comprometido com uma ontologia crítica, isto é, uma atitude que deve passar pela experiência da realidade e da atualidade, para que possamos apreender os pontos em que a mudança, a resistência, é possível, desejável. Foucault filia-se à ontologia histórica, isto é, não é um projeto global, radical, é limitada, determinada e sempre passível de recomeço. O que se propõe é um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é a análise histórica da sua transgressão possível.

mas, na medida do possível, em cada contexto específico, uma vez que não existe imunidade contra a ação sutil da ideologia.

Em *O sentido da biopolítica* discorremos acerca da produção bibliográfica de Foucault, que formula a noção de biopolítica. Tal produção concentra-se entre 1974 e 1979, mas podemos, nestes poucos anos, demarcar cinco diferentes formulações correspondentes a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a “governamentalidade” neoliberal.

O filósofo francês oferece instrumentos de análise para uma atualização do capitalismo, sobretudo quando elenca os modos de exercício do poder nas diversas esferas de existência, não só loucura, delinquência, sexualidade, medicina, mas seguindo sua incidência na materialidade do corpo e da população, na constituição da individualidade e nos modos de subjetivação. E, principalmente, ao tematizar a relação do poder com a vida, biopolítica, permitindo-nos projetar o diagnóstico de Nietzsche (1987): como entender que o poder tomou de assalto a vida, sem interpretá-lo criticamente, a partir de um ponto de vista humano, demasiado humano?

Por fim, percebemos que o investimento sobre o corpo apresenta um caráter não apenas de controle disciplinar, mas fundamentalmente de domínio biopolítico – ação sobre o corpo da população, seus desejos e emoções. Se retomarmos as reflexões do nascimento da biopolítica, percebemos que é justamente com o sistema capitalista que se origina a necessidade de racionalizar os problemas colocados à prática governamental, pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos como população. Ao longo deste trabalho, iremos esmiuçar estes atravessamentos ideológicos e biopolíticos no cenário das políticas sociais e, sobretudo, os efeitos destes dispositivos sobre o corpo da população.

Uma subjetividade de múltiplas cabeças

O poder da ideologia

Loureda (2009), no escrito intitulado *Ideales, idealidad e ideologia*, atenta para os problemas teóricos da ideologia, o que o autor chamará de enfermidade polissêmico-crônica, acerca do sentido da palavra, defendendo que, por

ideologia entende-se quase tudo: ciência das ideias (Destutt de Tracy), sentido pejorativo (Napoleão Bonaparte), falsa consciência (Karl Marx e Friedrich Engels), teoria não científica ou não lógico-experimental (Vilfredo Pareto), visão de mundo de um grupo de pessoas (Karl Mannheim), sistemas de concepções e ideias (dicionários e manuais).

Ainda nesta linha de pensamento, Guy Debord (2003, p.136) irá defender que “o que a ideologia era, a sociedade acabou sendo” e, em contrapartida, Michel Pêchêux (1996) aponta a ideologia para além do *Zeitgeist*, ou seja, a ideologia vai além do espírito da época, da mentalidade da época e dos hábitos de pensamento de uma época. Já Slavoj Žižek afirma que, como o horizonte da imaginação histórica está sujeito à mudança, somos obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia, e acrescenta que a existência da ideologia regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação. Dito de outra forma, por ideologia podemos entender qualquer coisa e, por fim, o autor salienta: “Quando um processo é denunciado como ‘ideológico por excelência’, pode-se ter certeza de que seu inverso é não menos ideológico”. (Žižek, 1996, p.7-9).

Como apontou Eagleton (1997), não há uma definição única e adequada de ideologia. Ela é um texto tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais, é traçado por divergentes histórias, e mais importante que forçar as linhagens a se reunirem numa teoria global, seria determinar o que é valioso e o que pode ser descartado.

A questão da ideologia em Marx

Marx viveu na França, assim como na Bélgica e, depois de 1850, exilou-se em Londres. Na França o filósofo residiu durante dois anos na primeira metade da década de 40, do século XIX, conhecendo o termo *ideologia* num duplo sentido, a saber: no de Destutt de Tracy (doutrina geral das ideias) e no de Bonaparte (ideias ilusórias e abstratas). Contudo, o conceito de ideologia toma consistência na formulação da crítica ao Estado, como lugar onde a razão prevalece. Em 1843, Marx critica mais incessantemente Hegel e dá-se conta do que era, de fato, uma construção ideológica. Para Marx, o que faltou para Hegel foi a ideia da consciência de mundo invertido, a qual retomaremos.

O *Dicionário do pensamento marxista* defende que duas vertentes influenciaram o conceito de ideologia na filosofia de Marx, a saber: “a crítica da religião desenvolvida pelo materialismo francês e por Feuerbach e a crítica da epistemologia tradicional e a revalorização da atividade do sujeito realizada pela filosofia alemã da consciência”. (BOTTOMORE, 2001, p. 183).

Ainda sobre o conceito, apontamos três fases deste na biografia de Marx: a 1ª fase (primeiros escritos até 1844) – o termo *ideologia* ainda não aparece nos textos de Marx, embora possamos entendê-la como sinônimo de consciência invertida, fruto de uma realidade invertida; a 2ª fase (rompimento com Feuerbach em 1845 e vai até 1857) – o conceito *ideologia* é introduzido pela primeira vez, denotando um sentido negativo – “compreende uma distorção e a representação errônea das contradições”; e restrito – “não abrange todos os tipos de erros e distorções” (BOTTOMORE, 2001), e, finalmente, a 3ª fase (começa com a redação dos *Grundrisse* em 1858 e caracteriza-se pela análise concreta das relações sociais e capitalistas adiantadas que culminam em *O Capital*). A palavra *ideologia* quase desaparece desses textos e, quando surge, é vinculada à ideologia como fetichismo da mercadoria.

Após a morte de Marx, o conceito de ideologia (negativo e restrito) passa a ser visto, por comentadores desse autor, como um conceito positivo, adquirindo um novo significado.

Outro importante fator que contribuiu para essa evolução no sentido de um conceito positivo de ideologia é o fato de que as duas primeiras gerações de pensadores marxistas posteriores a Marx não tiveram acesso ao texto de *A Ideologia Alemã*, que permaneceu inédito até a década de 1920. Assim, Plekhanov, Labriola e, mais significativamente, Lenin, Gramsci e o Lukács dos primeiros escritos não estavam familiarizados com a argumentação mais vigorosa de Marx e Engels em favor de um conceito negativo de ideologia. Na ausência dessa obra, os dois textos mais influentes para a discussão do conceito eram o “Prefácio” de 1859, de Marx, e o *Anti-Dühring*, de Engels, frequentemente citados pelas novas gerações de marxistas. (BOTTOMORE, 2001, p.185).

Este entendimento da positividade do conceito de ideologia em Marx, conforme exposto, advém dos dois textos: *Prefácio* de 1859, de Marx, e o *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels (1820-1895). Embora muitos dos escritos de

Engels sejam compartilhados com Marx e vice-versa, iremos nos deter rapidamente à positividade do conceito de ideologia em Marx, ficando somente o *Prefácio* de 1859. Neste escrito, conforme sabido, Marx (1982) irá defender que as formas ideológicas, pelas quais os homens tomam consciência do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção, o conduzem até o fim. Mais adiante, no mesmo texto, o autor descreve o que decidiram elaborar em comum à oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã, tratando de acertar as contas com a consciência filosófica. Enfim, podemos perceber que o autor apresenta dois sentidos para o conceito de ideologia: inicialmente como um conjunto de ideias e, num segundo momento, como representação ideológica.

Na obra *A ideologia alemã*, é onde Marx e Engels apresentam a caracterização do conceito de ideologia. Cabe salientar que a análise tem como objetivo privilegiado um pensamento historicamente determinado – pensadores alemães posteriores a Hegel. Marx faz a crítica a Hegel utilizando-se dos argumentos de Feuerbach e, da mesma forma, faz a crítica a Feuerbach fazendo uso dos argumentos da filosofia hegeliana. Ainda nesta esteira, podemos dizer que Marx faz uso do pensamento de Hegel como um diagnóstico

[...] a crítica de Marx e Engels procura mostrar a existência de um elo necessário entre formas invertidas de consciências e a existência expressa, referindo-se a uma distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e as oculta. Em consequência disso, desde o início, a noção de ideologia apresenta uma clara conotação negativa e crítica. (BOTTOMORE, 2001, p.183-184).

Talvez nesta obra, como em nenhuma outra de Marx, ou de Engels, a ideologia ocupe um papel tão primordial, uma vez que acaba servindo como pano de fundo para explicitar como os homens, organizados em classes sociais, formulam ideias e qual o papel destas na vida social. Em outras palavras, com um único conceito-chave Marx e Engels acabam definindo uma instância da superestrutura. Se “produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 1993, p.

27), não podemos esquecer que produzir a vida material pressupõe produzir a representação desta vida,² isto é, produzir a ideologia.

Mas afinal, o que podemos entender por ideologia especificamente na obra *A ideologia alemã*? Propomos aqui uma síntese explicativa. Inicialmente, partimos do pressuposto de que a ideologia surge, na referida obra, como um conceito negativo e restrito, isto é, a ideologia enquanto sinônimo de consciência invertida ou falsa consciência, já que a consciência está ligada às condições materiais de vida e ao intercâmbio econômico entre os homens, e ela não condiz com as relações materiais que os homens vivem de fato. A grosso modo, os homens fazem representações a respeito da vida, mas são meras aparências.

A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX; ENGELS, 1993, p. 37).

Ao se estabelecer uma determinada forma de divisão do trabalho, é determinado também o lugar de cada sujeito, dentro do processo produtivo. Neste sentido, as relações de propriedade vigentes, o Poder Político de certos grupos exercido sobre outros e as formas de exploração do trabalho, que uma classe social consegue implantar, numa determinada época histórica, estabelecem e determinam o que cada sujeito deve fazer, o modo como deve trabalhar e viver.

Resumidamente, para Marx no capitalismo há os proprietários dos meios de produção e aqueles a quem, ao serem desprovidos de meios de produção, resta vender a sua força de trabalho em troca do pagamento de um salário. Todavia, a crítica estabelecida por Marx é que, para os homens que vivem no sistema capitalista, esta forma de divisão de trabalho é algo normal,

² Aqui cabe salientarmos que, não são somente as condições materiais de vida que definem o conjunto de ideias presentes nos homens. O homem possui desejos, fantasias, recalques, dentre outros sentimentos e sensações. Portanto, a análise das condições materiais de vida não dá conta da interpretação do mundo dos sujeitos. A forma como cada sujeito sente o universo que o cerca é um campo aberto de possibilidades. Não sentimos da mesma forma, mesmo os sujeitos que passam pelas mesmas experiências, não sentem igualmente os reflexos do que viveram.

natural, como se sempre fosse assim e, ainda mais, como se tivesse que continuar sendo para todo o sempre. Os homens não veem a sociedade capitalista como uma sociedade historicamente construída pela luta entre uma classe, que tem a intenção de ser a classe dominante (a burguesia) e outra, que acaba sendo submetida à classe dominante, a classe proletária (proletariado). Com o passar do tempo, a sociedade capitalista se estabiliza, sendo concebida, na vida cotidiana, como a única sociedade possível.

Não sendo suficiente, para legitimar ainda mais a ideia da naturalidade, de que uns têm os meios de produção e outros sua força de trabalho, há o poder da ideologia dominante que faz um certo ocultamento da realidade social, permitindo a legitimação e a dominação. Por isso, Marx e Engels afirmam que a ideologia dominante numa dada época histórica é a ideologia da classe dominante.

As idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios da produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; as relações materiais dominantes concebidas como idéias, portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação. (MARX; ENGELS, 1993, p.72).

De acordo com Alves Filho (2000, p.96), “Marx e Engels definem como ‘ideológica’ toda tentativa de explicar qualquer relação social a partir das formas cristalizadas de consciência social, considerando que proceder dessa forma implica inverter a determinação real”. Já que, segundo os próprios filósofos, “em cada fase histórica, ‘o homem’ foi introduzido sorrateiramente por sob os indivíduos anteriores e apresentado como força motriz da história”, produzindo ilusões e ocultando a realidade. E acrescentam: “Graças a esta inversão, que desde o início faz abstração das condições reais, foi possível transformar toda a história num processo de desenvolvimento da consciência”. (MARX; ENGELS, 1993, p. 107).

Podemos afirmar que, se a ideologia se sobrepõe às consciências individuais, cada ser social representa a organização social e seu papel nesta

não a partir de sua consciência pura, mas o faz mediado pelas próprias relações que contrai; logo, aprisionado e moldado pelas formas de consciência social (coletiva).

O sentido da biopolítica

As diferentes formulações de biopolítica no pensamento de Foucault

Conforme apontado na introdução, a produção bibliográfica de Foucault que formula o termo biopolítica centra-se entre 1974 e 1979, sem embargo, podemos, nestes cinco anos, apontar cinco diferentes formulações de biopolítica, correspondendo a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal. Cronologicamente, destaca-se a expansão do termo *biopolítica*, de uma aplicação quase local (a medicina social) para domínios cada vez mais amplos (a economia).

O poder medical

A conferência intitulada *La naissance de la médecine sociale* constitui a primeira formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida a problematização da medicina. Foucault defende que a medicina social surge com o nascimento do capitalismo e faz sua análise a partir de três esferas: a medicina de Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho.

A primeira direção no desenvolvimento da medicina social é representada pela medicina de Estado, na Alemanha do começo do século XVIII. Naquela época, o país não tinha se unificado (o que só aconteceu em 1871), sendo constituído de vários Estados, não havendo um poder centralizado, o que dificultava o controle sobre qualquer espécie de dados referentes à população, tais como natalidade e mortalidade, entre outros.

Diante deste cenário, nasce na Alemanha a chamada ciência do Estado, que visa ter conhecimento de tudo o que se refere à população, “não somente os recursos naturais de uma sociedade, nem o estado de sua população, mas também o funcionamento geral de seu aparelho político”. (FOUCAULT, 1982b, p. 80-81). Com esta ciência do Estado, torna-se mais fácil manter e garantir o perfeito funcionamento deste Estado.

Para Foucault, isso se deve a duas razões, sendo a primeira justamente o fato de a Alemanha não ser unificada – seus estados estavam em conflitos permanentes. A segunda razão deve-se à estagnação econômica alemã, que obrigou soberanos e burgueses a aliarem-se obtendo assim uma gama de funcionários aptos e disponíveis ao trabalho, sendo estes então organizados e usados em proveito dos soberanos em negociações entre estados vizinhos

Daí o fato de o Estado, no sentido moderno do termo, com seus aparelhos, seus funcionários, seu saber estatal, ter-se desenvolvido na Alemanha, antes de se desenvolver em países mais poderosos politicamente, como a França, ou economicamente mais desenvolvidos, como a Inglaterra. O Estado moderno nasceu onde não havia potência política ou desenvolvimento econômico e precisamente por essas razões negativas. (FOUCAULT, 1982b, p.82).

É por meio das relações de cumplicidade entre soberania e burguesia, e ainda das citadas negociações que se dá a organização dos Estados alemães e, conseqüentemente, a Ciência Estatal. O Estado Moderno implicará que o nascimento da medicina de Estado tenha acontecido primeiramente na Alemanha, mesmo estando a Europa em geral preocupada com a saúde populacional desde o fim do século XVI e começo do XVII, isso situado numa esfera política, econômica e científica gerida pela dominação do período mercantilista.

Nesta perspectiva, França, Inglaterra e Áustria começam a contabilizar a força ativa de suas populações, mas é, de fato, a Alemanha que irá desenvolver uma prática médica efetivamente centrada na melhoria do nível de saúde da população. A polícia médica, programada na Alemanha em meados do século XVIII e posta em aplicação no final do século XVIII e início do século XIX, consistia em: 1) observação da morbidade – contabilidade pedida aos hospitais e aos médicos; 2) normalização da prática e do saber médico; 3) organização administrativa para controlar as práticas dos médicos; e, finalmente, 4) integração medical em uma organização médico-estatal.

A segunda direção da medicina social é representada na França no final do século XVIII, com a chamada medicina urbana ou urbanização. O motivo dá-se ao fato de a França, apesar de unificada, possuir territórios heterogêneos como, por exemplo, a Igreja com sua jurisdição própria.

O problema da unificação urbana será levado em consideração na segunda metade do século XVIII, onde se sente a necessidade de uma cidade organizada com um poder centralizador. Foucault expõe duas razões para isso: uma econômica, que visa unificar as relações comerciais, buscando um controle monetário; a segunda política, que controla as revoltas de classes. Ao contrário do que acontecia no século XVII, quando as revoltas eram camponesas, no final do século XVIII tem-se de forma intensificada as revoltas urbanas.

Diante do cenário, emerge uma população em pânico, com medo das novas construções urbanas, além do medo dos cemitérios cada vez mais amontoados a ponto da quantidade de corpos quebrarem os muros e invadirem as casas.

Em todo caso, no espírito das pessoas da época, a infecção causada pelo cemitério era tão forte que, segundo elas, por causa da proximidade dos mortos, o leite talhava imediatamente, a água apodrecia, etc. Este pânico urbano que se forma à medida em que se desenvolve o tecido urbano. (FOUCAULT, 1982b, p. 87).

A primeira reação ao pânico urbano foi o método de quarentena que, em resumo, baseava-se em isolamento, vigilância, registro diário, contagem dos vivos e, conseqüentemente, dos mortos e, por fim, desinfecção. Temos aí o que Foucault chama de medicina da exclusão. É a partir dela que surge a medicina urbana, que consta de, respectivamente: 1) análise das regiões de acúmulo, confusão e perigo de ocasionar doenças no perímetro urbano, o que resulta na retirada dos cemitérios para o campo e de túmulos individualizados; 2) controle e obtenção de uma boa circulação da água e do ar, o que origina a destruição de casas que haviam sido construídas em pontes das cidades, organizam-se corredores de água e ar; e 3) planejamento e remanejamento das fontes e dos esgotos, resultando, em 1942, no primeiro plano hidrográfico de Paris, intitulado *Exposé d'un plan hydrographique de la ville de Paris*.

Segundo Foucault (1982b), a medicalização urbana, no século XVIII, foi importante porque, através da medicina social, a prática médica conecta-se com as ciências extramédicas, como a química. Dessa passagem faz-se também uma socialização da medicina: torna-se coletiva, social e urbana.

Outrossim, “a inserção da prática médica em um *corpus* de ciência físico-química se fez por intermédio da urbanização”. (FOUCAULT, 1982b, p.92).

Outra razão diz respeito ao fato de a análise medical se basear no ambiente como influência no organismo para, somente então, chegar à análise do próprio organismo.

A medicina urbana não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas: ar, água, decomposições, fermentos; uma medicina das condições de vida e do meio de existência. Esta medicina das coisas já delineia, sem empregar ainda a palavra, a noção de meio que os naturalistas do final do século XVIII, como Cuvier, desenvolverão. A relação entre organismo e meio será feita simultaneamente na ordem das ciências naturais e da medicina, por intermédio da medicina urbana. (FOUCAULT, 1982b, p.92-93).

A terceira razão da medicalização da cidade, no século XVIII, está ligada à criação da noção de salubridade e a importância de, através dela, criar-se a preocupação com a higiene pública. Pouco antes da Revolução Francesa surge a noção de salubridade e, com ela, a criação de comitês de salubridade dos departamentos e principais cidades. Como aponta Foucault (1982b, p. 93), “salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos”.

A terceira direção da medicina social é representada pela medicina da força de trabalho. Na Inglaterra, por conta do rápido crescimento do capitalismo formado através do desenvolvimento industrial e, conseqüentemente, do proletariado, surge a medicina como força de trabalho girando em torno da saúde do proletariado, em detrimento da burguesia.

Na medicina social inglesa, segundo terço do século XIX, a plebe urbana é vista como um perigo. Até então o pobre funcionava, no interior da cidade, como uma condição da existência humana – instrumentalização da vida urbana. É na Inglaterra, essencialmente com a *Lei dos pobres*, que a medicina começa a tornar-se social. Com esta lei temos, de maneira ambígua, a ideia de uma assistência controlada e o controle da saúde das classes pobres e, por conseqüência, a proteção das classes ricas, ou seja, “os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grandes despesas, e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre”. (FOUCAULT, 1982b, p. 95).

De acordo com o pensamento de Foucault, percebe-se que o nascimento da medicina social origina-se do nascimento do capitalismo. É claro, via, nas três esferas de análise – medicina de Estado, medicina urbana e medicina da força de trabalho, o uso da medicina para o controle político – que o foco não estava na preocupação com o bem-estar da população. Ademais, na Alemanha e na França, a medicina era usada meramente como forma de centralização de poder, enquanto na Inglaterra estava centrada também na garantia de cidadãos aptos para o trabalho.

O dispositivo de raça

Na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta outros dois aspectos da vida natural que podem ser problematizados a partir do biopoder e da biopolítica: a raça e o sexo.

No que tange ao dispositivo de raça, Foucault indica o racismo como um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Outrossim, o racismo faz funcionar uma relação guerreira: para eu viver, é preciso massacrar meus inimigos, ou seja, eu quero viver e logo é preciso que o outro, o diferente, morra. Tal atitude cria uma relação não somente guerreira, mas sobretudo biológica: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a minha vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”. (FOUCAULT, 1999, p. 305).

No sistema de biopoder, tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população. Desta frase podemos deduzir que a biopolítica está, parafraseando Nietzsche, para além do bem e do mal. Aqui, podemos também problematizar: Até que ponto pode-se vincular biopolítica e responsabilidade moral? Uma questão nada fácil, diga-se de passagem, uma vez que nesta lógica é admissível tirar vidas humanas, e não humanas, em prol da população. Essa atitude nos possibilita afirmar que foi justamente no momento histórico em que o Estado começava a praticar seus maiores massacres que ele também começou a se preocupar com a saúde física e mental dos indivíduos. Esta arte de governar implica saber que não é meramente a justiça, mas, sim, uma ciência de governo.

Para Foucault, as sociedades regulamentadoras resolveram o paradoxo pela mediação do racismo. Este é o divisor de águas entre o que deve viver e

o que deve morrer, atribuindo vida a alguns e morte a outros. A raça considerada inferior morre para garantir a vida, a saúde e a pureza da raça considerada superior, dando segurança biológica. No final da obra *A vontade de saber*, o autor assinala que, no século XIX, com a preocupação do sangue e a lei, a gestão da sexualidade é potencializada e, com isso, ocorre uma transformação decisiva no racismo.

Em prol do racismo, a sociedade normalizadora aceita retirar a vida. A biopolítica e o racismo não se excluem. O racismo torna-se, assim, a condição para que o Estado exerça o direito de matar. Afinal, em compasso com o racismo, Foucault lembra que ocorreram a colonização e o evolucionismo. Pelo racismo, as populações são expostas a uma guerra permanente onde é preciso eliminar o adversário, garantindo a própria segurança e a regeneração de um ponto de vista biológico, articulando o direito de morte de uns com a proteção à vida de outros, eliminando o que deve ser eliminado para a purificação das raças.

Neste cenário o nazismo, apogeu da biopolítica, desencadeou o direito de morte: ao declarar a guerra e ao assassinar o inimigo expôs a sua própria raça ao perigo da morte. O risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores. Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica.

Foucault avança suas análises acerca do poder sobre a vida e evidencia o lado negativo da vida constituída como elemento político por excelência, pois, apesar de ela ser gerida administrativamente, calculada, regrada e normalizada por políticas estatais, a violência só aumenta.

O dispositivo de sexualidade

No último capítulo da História da Sexualidade I – *A vontade de saber*, Foucault demonstra que, no momento em que nasceu a preocupação com uma sexualidade saudável, o sexo se torna alvo privilegiado da atuação de um poder não somente disciplinador e regulador dos comportamentos individuais, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie pela gestão da vida: taxas de

natalidade e de mortalidade, condições sanitárias, fluxo das infecções e contaminações, duração e condições da vida, entre outras.

Como é sabido, o capitalismo não exigiu o silêncio sobre o sexo, muito pelo contrário, obrigou-nos a tudo dizer sobre o sexo. Desde o século XVII, as tentações da carne se tornaram centrais nas confissões religiosas. A partir do século XVIII, a sexualidade infantil aparece na arquitetura e nos regulamentos das escolas. Desde muito cedo, interessaram-se e discursaram sobre o sexo da população. Em contrapartida, a sociedade burguesa multiplicou as formas de manifestação extraconjugal da sexualidade, instaurando e provocando uma série de perversidades, aberrações, desvios sexuais pela saturação sexual da família, das escolas, das diversas relações sociais.

No final do século XIX, os mecanismos de sexualização serão aplicados sobre o proletariado, como resposta a urgências econômicas e a questões de saúde. E aí a psicanálise vai garantir à burguesia a especificidade de sua sexualidade em relação à sexualidade das camadas sociais inferiores. A burguesia será capaz de reconhecer o recalçamento do desejo e suspender a sua interdição, quando se manifesta como patologia.

Para Foucault, a sexualidade é o nome correlato de uma forma de exercício do poder, que faz do sexo e do prazer um dos pontos de inscrição sobre os corpos individuais. O filósofo não aborda a sexualidade como uma coisa natural preexistente, que se desvela de forma cada vez mais objetiva para as ciências. A sexualidade é algo que toma forma em meio a práticas discursivas complexas e institucionalizadas, às quais o autor dá o nome de dispositivo de sexualidade.

O dispositivo de segurança

No curso *Segurança, território e população*, Foucault constitui a quarta formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida o dispositivo de segurança. Após abordar o funcionamento do poder, a partir de várias hipóteses – a hipótese repressiva (freudo-marxista), a hipótese de Hobbes (soberania e lei), a hipótese de Nietzsche (guerra e luta) – Foucault começa a dar forma a sua própria posição e introduz a noção de governo e de “governamentalidade”.

Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade, o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault propõe subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Ao invés de perguntar o que é o poder, o filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar sobre como se exerce o poder. Assim, não faz mais sentido falar de “poder” no singular, mas de um campo de múltiplas relações de poder.

Não há uma sociedade sem relações de poder, e Foucault propõe que essas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros. Segundo o autor

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício de poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. (FOUCAULT, 1995, p. 243-244).

Entendido isso, talvez a ligação entre poder e governamentalidade se consolide a partir do governo. Para Foucault, governar “[...] é estruturar o eventual campo de ação dos outros”. As relações de poder não são da ordem “[...] da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo não seja propriamente guerreira, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da “governamentalização” da vida.

Em suma, com o neologismo “governamentalidade”, Foucault apresenta não somente a matriz da razão política moderna, mas também todo um histórico de como, pouco a pouco, o Ocidente foi-se governamentalizando. Outrossim, a “governamentalidade” pode ser entendida como uma categoria

metodológica que permite nos deslocarmos do estudo das instituições e nos interrogarmos acerca das tecnologias de poder, suas estratégias e táticas.

A “governamentalidade” neoliberal

Mais tarde, no curso intitulado *Nascimento da biopolítica*,³ o tema escolhido foi a biopolítica. Foucault (2008b) descreve sobre a forma como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, através dos fenômenos dos seres vivos constituídos em população. Contudo, cogita que a análise da biopolítica (política da vida), núcleo geral da obra, só poderia ser efetivada quando se entendesse esse regime geral, essa razão governamental da questão da verdade econômica a que vai chamar de liberalismo.⁴

Neste curso, depois de analisar como o biopoder opera nas suas formas estatais evidentes – no nazismo e no socialismo –, Foucault postula que, no neoliberalismo econômico do pós-guerra, o homem aparece como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma, ou seja, o homem aparece como um *homo oeconomicus*. Ele é definido, pela primeira vez na aula de 14 de março de 1979, como empreendedor de si. E nas aulas seguintes, até o final do curso, Foucault segue aprimorando a discussão acerca do *homo oeconomicus* e o apresenta como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. Temos, por fim, a quinta formulação da biopolítica, tendo como problematização a governamentalidade neoliberal.

Em *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, Foucault explana que a primeira parte do curso *Nascimento da biopolítica* foi dedicada ao estudo do chamado ortoliberalismo. Este, para Foucault (1997, p. 95-96), “havia inspirado a escolha econômica da polícia geral da República Federal

³ Conforme apontado por Michel Senellart (2008), o curso *Nascimento da Biopolítica* é a continuação direta do curso precedente, *Segurança, território e população*.

⁴ Foucault tentou analisar a corrente liberalista a partir de duas vias: o liberalismo alemão dos anos 1948-62 e o liberalismo norte-americano da escola de Chicago. Nas palavras do autor, “nos dois casos, o liberalismo se apresentou, num contexto muito definido, como uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo e como um retorno a uma tecnologia de ‘governo frugal’, como teria dito Franklin”. (FOUCAULT, 1997, p. 94-95).

da Alemanha, na época de Adenauer⁵ e de Ludwig Ehrard”.⁶ Já a segunda parte foi dedicada ao neoliberalismo americano, à escola de Chicago.

Considerações finais

O investimento sobre o corpo apresenta um caráter não apenas de controle disciplinar, mas fundamentalmente de domínio biopolítico – ação sobre o corpo da população, seus desejos e emoções. Se retomarmos as reflexões do nascimento da biopolítica, percebemos que é justamente com o sistema capitalista que se origina a necessidade de racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos enquanto população.

Quando Foucault afirma que o nascimento da biopolítica é concomitante ao surgimento do capitalismo e o faz partindo de três esferas: a Medicina de estado, na Alemanha, no início do século XVIII, com a Ciência Estatal; a Medicina urbana, na França, no fim do século XVIII, com o que chamou de pânico urbano e, por fim, a Medicina da força de trabalho, na Inglaterra, do segundo terço do século XIX, com a *Lei dos pobres*. Através destas três esferas, o autor fornece a problematização do uso da medicina para o controle político e não centrado na preocupação com o bem-estar e/ou a saúde da população.

Se apartar a terceira direção da medicina social, a medicina da força de trabalho, na Inglaterra. Ela surge em torno da saúde do proletariado, mas em detrimento da burguesia. Com a *Lei dos pobres*, temos a assistência e o controle da saúde da classe proletária e, conseqüentemente, a proteção da classe burguesa, uma vez que o pobre, de forma gratuita, vai ser tratado e a burguesia não corre o risco de ser afetada por doenças transmitidas pela classe proletária. Em suma, o serviço médico constitui um controle populacional de interesse da burguesia, reforçando a segurança política. Aqui, temos um exemplo da ideologia dominante operando como dispositivo biopolítico ao

⁵ Konrad Adenauer foi *Bundeskanzler* (chanceler) da República Federal da Alemanha de 1949-1963.

⁶ Ludwig Erhard (1897-1977) foi um político alemão que ocupou o cargo de chanceler da República Federal alemã de 16/10/1963 a 1º/12/1966.

gerenciar os fenômenos biológicos, ao reduzir completamente ao âmbito da animalidade.

Do mesmo modo, podemos compreender a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico ao focar suas estratégias de controle sobre a população, mesmo sabendo-se que *classe* e *população* são termos distintos – do particular (classe trabalhadora) para uma amplitude (população), em que a própria ideia de classe acaba se esvaziando. Ambos apontam para a impossibilidade de se ignorar a realidade desenhada pela coexistência de elevado número de pessoas e a consequente atenção despendida para a elaboração de estratégias de subjetivação que deem conta dessa realidade.

A ideologia, dispositivo de subjetivação, encarna no indivíduo particular. Para Gallo (1998), a ideologia, fenômeno social por excelência, atua satisfatoriamente apenas quando o indivíduo, em nível micropolítico, age no cotidiano, segundo certos esquemas de ação. Nesta situação, a ideologia pode ser um agenciamento; em nível macropolítico, estruturando o mundo da produção material e da produção abstrata, logo regulando toda a vida do complexo social. Essa lógica faz de cada indivíduo uma célula ideológica, reproduzindo a realidade social da ideologia.

Em uma perspectiva marxiana, podemos assinalar que a ideologia dominante conduz as condutas anulando as singularidades em benefício de uma redução do sujeito à necessidade do capitalismo, à configuração de uma identidade que é calcada no biológico, totalizando e massificando os sujeitos como espécie. Para produzir um efeito de realidade, um encantamento eficaz sobre os indivíduos, a ideologia apresenta o capitalismo como a única forma possível de vida. É dessa maneira que o indivíduo está submetido e, portanto, em mecanismo de dominação, é adaptado às engrenagens do sistema.

Por outro lado, igualmente identificamos que Foucault chega a associar a emergência do biopoder e das suas duas formas (disciplinar e biopolítica) a uma exigência de ajuste do capitalismo. Logo, para Foucault (1988), o biopoder aparece como elemento indispensável ao capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Em todo caso, a velha mecânica do poder soberano teria se tornado inoperante diante da explosão demográfica e da

industrialização, impelindo a uma primeira acomodação sobre o corpo, e a uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais da população.

Conforme os estudos apontam, para Foucault o corpo caracteriza-se como uma das variáveis (Talvez a mais importante!) de manipulação e controle da população. Tal compreensão deve-se à entrada da vida na história, como o limiar da modernidade biológica. Entretanto, não podemos esquecer que, embora Marx tenha potencializado a preocupação com a ideologia dominante, falsa consciência ou consciência invertida, o corpo não foi posto de lado. Na verdade, a partir do pensamento de Marx podemos compreender o corpo como mais uma das variáveis de manipulação e controle, uma vez que o corpo constitui a única mercadoria que o proletariado detém, ou seja, sua força de trabalho contida em seu corpo vivo.

O novo sujeito, que substitui o sujeito disciplinado da modernidade, será o produto de novas técnicas de controle e governo neoliberal. Trata-se agora de produzir um sujeito capaz de responder às demandas flexíveis do mercado, objetivo que orienta obsessivamente os investimentos familiares e as intervenções governamentais do Estado sobre o campo da saúde e o corpo das populações. Todas elas visando fomentar a atitude autoempreendedora capaz de produzir o capital humano exigido pelo tempo que não para de correr.

Concluindo esse esforço, podemos afirmar que pouco sobra em comum entre ideologia e biopolítica, se levarmos em consideração que estamos lidando com dois filósofos diferentes, com diferentes paradigmas. Contudo, uma importante convergência entre esses conceitos merece ser abordada. Trata-se de ambos estarem comprometidos com uma arte de governar, via um processo de subjetivação, que tem resquícios na consciência e no corpo da população.

Mesmo com estratégias solitárias, as obras de Marx e Foucault tocam-se com cumplicidade, talvez por um único instante, para logo se (re)afastarem. Soa estranho assinalar estes autores como parceiros, talvez aonde eles mais se excluam, respectivamente, no conceito de ideologia e na noção de biopolítica. Entretanto, como é sabido: a história é única! O que temos são diferentes lentes teóricas que nos possibilitam enxergar a mesma realidade sob diferentes óticas. Ao projetar-se uma zona de intersecção entre dois

distintos paradigmas, os riscos são grandes, mas as possibilidades que se abrem são igualmente grandes e possíveis.

Referências

BOTTOMORE, T. (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Coedit. HARRIS, L; KIERNAN, V. G.; MILIBAND, R. Trad. de Waltensir Dutra; Org. brasileira, rev. técnica e pesquisa bibliográfica suplementar Antônio Moreira Guimarães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. p. 183-187.

CASTRO, E. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Trad. em português: <[www.terravista.pt/IlhadoMel/1540](http://www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540)>. Versão para eBooksBrasil.com, 2003.

EAGLETON, T. Ideologia. *Uma introdução*. Trad. de Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Boitempo, 1997.

FILHO, A. A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso de mídia. *Comum*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 86-118, ago./dez. 2000,

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. e org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Trad. e org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982a. p. 15-37.

FOUCAULT, M. O Nascimento da medicina social. In: _____. *Microfísica do poder*. Trad. e org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982b. p. 79-111.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. I.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. de Andrea Daher. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade (1975-1976)*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população (1977-1978)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica (1978-1979)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2008b.

GALLO, S. Subjetividade, ideologia e educação. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 16, n. 29, p. 133-152, 1998.

LOUREDA, R. Ideales, idealidad e ideología. In: MARTÍN, Luis Suárez et al. (Org.). *Filosofia marxista I*. La Habana: Félix Varela, 2009. p. 169-177.

MARX, K. *Para a crítica da economia política; salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. Trad. de Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1993.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PÊCHÊUX, M. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 143-152.

SALLUM JÚNIOR, B. Marxismo, sistema e ação transformadora. In: ALIAGA, L.; AMORIM, H.; MARCELINO, P. (Org.). *Marxismo: teoria, história e política*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 181-191.

SENELLART, M. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população (1977-1978)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 495-538.

ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

